

זהירים לשומרו

□□□

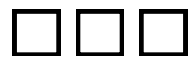
סוגיות במסכת שבת מבוארות

משורשיהן במקורות עד

למסקנת ההלכה

□□□

אילון זילבר



אייר ה'תשפ"ד

אילת

"שגיאות מי יבין..."

אשמח לשמוע הארות הערות ותיקונים

לעילוי נשמת סבי

ר' יצחק דב בן הרב עזריאל חיים זילבר



יליד עיה"ק טבריה, שחיבר בחייו תורה ודרך
ארץ, קודש וחול, ישן וחדש.
זכה לראות עין בעין את תקומת עם ישראל
לתחיתו בארץ ישראל.
העמיד דור ישרים, חנכנו באהבת תורה
ומצוות, אהבת ארץ ישראל.

ת.נ.צ.ב.ה



ק"ר סגל ג'ש"ז

הגב' בייט

יוסף ב"ר

א' אילן ז'אב

א' סגל ג'ש"ז

א' סגל ג'ש"ז

ב"ר ב"ר

ה'ש"ז א' ז'אב

א' ב"ר ג'ש"ז

א' ב"ר ג'ש"ז

ב"ר

א' ב"ר

ב"ה ליל כ"ט ניסן תשפ"ד

לתלמידנו ה'זקן'- זה שקנה חכמה, אילון זילבר הי"ו, ההולך וקונה ואינו מאבד.

הנך הולך ומתגדל זו השנה התשיעית בישיבתנו (גם השנה וחצי ששרתת בהסדר בשריון הינה שנת התגדלות בבחינה חשובה, וקל וחומר כשבחרבות ברזל בתקופת השהיה הארוכה עמלת בפועל על סיכומיך). שקוד על תלמודך תמידים כסדרם ממש, ועוד יותר לאחר שבנית בית עם נוות ביתך מוריה, בתם של אראלים, תורתך נעשתה צלולה ובהירה, ולשמחתנו גם עמוקה.

כתיבת סיכומיך ועריכתם להדפסה כמערכה שלימה, להאיר את הסוגיות במלאכות שבת, את השיטות השונות, יישובם ועריכתם לסוגיה מתוך השקלא וטריא בגמרא, עד להארת הפסיקה הנלקטת מהם- היא ברכת העמל המגובש כדברי הרצי"ה, 'תלמוד' הוא לימוד מגובש. ומסגולת דרך זו להפוך ל'תורה דיליה', ולהיות כמעין הנובע מ'כיפיה מבריד'.

הלכות שבת "הרים התלויים בשערה" (חגיגה י.), הן מעמיקות את הקשר והיחס שבין הקודש והחול, כיוון שהמלאכות (מהמילה מלאך) שבמלאכת המשכן נושאים בתוכם את קשר השכינה הגנוז, ומכוחה של השבת מועמק לבטא את העקרונות שבמלאכיותה של המלאכה, וממילא תולדותיה וכל ענייני השבות הנגזרים והאסורים מדאורייתא ומדרבנן, באופני ההתבוננות בהם ואחר כך ביצועם כמלאכת מחשבת, הכוללים את המחשבה, הכוונה והמעשה ואופניהם בחיבור והקישור הנכון להיותם "משכניות". ומתוך כך חומר איסורם בשבת, שיסוד שביתתם, אי עשייתם בשבת, מבטא את האוצר האינסופי מעל כל הגדרה, של מעיין השכינה הנצחית הגנוז בחיי החול, היא השבת. מעיין הקדושה שממנו הכל נובע, שדווקא במלאכות המוגדרות לבנין הקודש של בנין המשכן אפשר קמעא לחשוף משהו מקדושתה, ודווקא ביחס שלילי של שבתה!

יהי רצון שתעלה מעלה מעלה ותזכה לתורה לשמה, ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ולהתפרנס פרנסה רוחנית מקדושת השבת הקביעא וקיימא, לגלות ולהאיר את קדושתם של ישראל הגוי כולו.

בברכה, מוקירך יוסי.



כך פתחה אמא את שבת הבר מצוה שלך, (תצוה זכור תש"ע) והנה אנו רואים כעת את פירות התפילה כמו גם את פרי עמלך, תורה דיליה.

בננו בכורנו אילון, נולדת בעמק אילון, עמק של גבורת לוחמים וחולמים מיהושע בן נון, החשמונאים ועד לוחמי תש"ח, ואתה זוכה להוציא לאור את סיפרך בסערת מלחמת חרבות ברזל בה שירתת 150 ימים, בעוז ובאמונה.

אתה זוכה לצעוד בדרכו של דוד המלך, עדינו העצני, משלב ספרא וסייפא, ראשך בפסגות העיון הלמדני עד פסיקת הלכה לימינו, וכפיך ברגבי שריון המרכבה, תוך חיבור אמיץ לפסיפס האנושי בפלוגה.

וכדוד, אתה וכל דור הניצחון, נושאים את שם אלוקי צבא-ות ישראל. "למנצח (! בע"ה בקרוב) מזמור לדוד... ואנחנו בשם ה' אלוקינו - על הרכב ועל הסוסים - נזכיר", כפירוש הרצ"ה קוק זצ"ל.

דוד, מלכא משיחא, קשור בקשר אמיץ לשבת - נושא סיפרך. הרי "דא היא סעודתא דדוד מלכא משיחא", כך נפתחת סעודת מלווה מלכה, ובכך הוא רגל רביעית במרכבה.

שם הספר שבחרת, **זהירים לשומרו**, אותו הקדשת למו"ר אבי, רבי יצחק זילבר ז"ל, - קולע מאד לאופיו. סבא יצחק הקפיד על שמירת השבת בכל מאודו. הן בצבא, ("אלוקים שלך הציל אותך", סיעתא דשמיא פרטית שזכה לה עקב שמירת השבת- עיין עמוד 148 בסיפרו "טבריה מכורת"), הן בהערתו למי שלא זכה לאור השבת, והן בהקפדתו עלינו - לחשב זמן כפול כשיוצאים לדרך בששי. ואם הגענו קרוב מדי לשבת... זה ממש עלה לו בבריאות..

ודאי שפתיו דובבות בקבר ויש לו נחת רוח מתורתך.

זהירים לשומרו ודאי יסכים ה"שפת אמת" היא מהות השבת. שבת בראשית - בסיכול אותיות ירא שבת (זוהר). ואפילו עם הארץ אימת שבת עליו (ירושלמי דמאי א-ד). ומהשפת אמת (אדמו"ר חסידות גור, עליה נמנה ראש משפחתנו סבא עזריאל חיים מטבריה) אל תורת אמת (בגימטריה אילת) לאורה אתה צומח ומתעלה, עם נוות ביתך, מוריה.

"היום נכבד לבני אמונים, **זהירים לשומרו**- כתב רבי יהודה הלוי - **אבות ובנים**".

זכינו בך אילון בננו, שאתה הולך בדרכי אבות.

אבות ובנים - הינו חיבור למנהגי אבות שעברו מדור לדור ומנהג אבותינו תורה וכל כך גדול כח המנהג עד שמרגלא בפומא, "מנהג ברעכט א-דין" (שובר דין!) ופוק חזי מאי עמא דבר. לכן שימחתני שאתה דולה ומשקה, מספר ערוך שלחן לרבי יחיאל מיכל אפשטיין אשר העלה על נס את מנהגי האבות. שמלמד זכות על עם ישראל לאורך כל סיפרו, עד כדי שבגדר רשות הרבים (רק אם 60 ריבוא, ולא די ב-16 אמה) כתב (או"ח סימן שמה) "וכאילו בת קול יצא הלכה כשיטה זו!"

ובהיתר חדש בארצות הקרות, כתב (יו"ד סימן רצג) "...אך עכשיו זכינו שנדפס האור זרוע הגדול והוא ביאר טעמים ונמוקים... ועתה ישמח לבבינו ותגל נפשינו ללמד זכות על כלל ישראל... האמנם עתה שזכינו לאור זרוע לצדיק, - עתה לישירי לב שמחה ... ולכן כל בית ישראל נקיים ולא נכשלו באיסור ח"ו".

נברך אותך בננו אילון, שלפרי ביכורך **זהירים לשומרו**, יצטרפו עוד ספרים רבים כיד ה' הטובה עליך, ובדרכך המיוחדת, צנוע ומעלי, תגדיל תורה ותאדירה.

בהערכה ובאהבה, אבא ואמא

יוסי ומירי זילבר



תוכן עניינים

9	הקדמה.....
11	פרק כלל גדול
12	היה מהלך במדבר.....
15	חיוב שגגה.....
19	מתעסק.....
28	מלאכת חורש.....
33	מלאכת זורע.....
42	מלאכת קוצר.....
51	מלאכת דש וסחיטת פירות.....
64	מלאכת מעמר.....
69	מלאכת בורר.....
86	מלאכת טוחן.....
94	מלאכת גוזז.....
100	מלאכת תופר.....
108	אינו מתכוון- פסיק רישיה.....
125	מלאכת צובע.....
133	פרק הבונה
134	מלאכות בונה ומכה בפטיש.....
145	בניין וסתירה בכלים חלק א'.....
160	בניין וסתירה בכלים חלק ב'- פתיחת קופסאות בימינו.....
165	בניין בכלים- חלק ג'- מיטה של טרסיים.....
172	מלאכת כותב.....
189	פרק האורג
190	מלאכה שצריכה לגופה.....
202	מקלקל.....
212	מלאכת צד.....

227	פרק שמונה שרצים
228	מלאכת חובל ונטילת נשמה
239	גזירת שחיקת סממנים- רפואה בשבת
253	מלאכת מלבן
265	פרק אלו קשרים
266	מלאכת קושר
279	הכנה מקודש לחול
285	פרק כירה
286	גזירת שהייה
305	נתינה לכתחילה ודין חזרה
323	מעשה שבת
334	בישול בחמה ותולדות חמה
341	מעשה טבריה וגזירת מרחצאות
356	מלאכת בישול
363	בישול אחר בישול
372	בישול אחר אפייה
380	בישול בכלי ראשון וכלי שני
389	ביטול כלי מהיכנו
405	טלטול מן הצד
421	יסוד איסור מוקצה, מוקצה בטעות
425	מחלוקת ר"י ור"ש במוקצה
447	בסיס לדבר האסור
469	פרק כל הכלים
470	גזירת כלים, כלי שמלאכתו לאיסור
482	ייחוד מוקצה



הקדמה

ב"ה שזיכני ללמוד מסכת שבת, בחבורה הקדושה בישיבת איילת השחר באילת, בהנהגת הרב יחיאל בן גיגי שליט"א. זכינו ללמוד יחד סוגיות רבות בעיון עמוק, וירידה לשורשי הסברות בסוגיה, ומתוך כך לרדת עד פרטי ההלכה למעשה.

הגמרא בחגיגה י. אומרת, שהלכות שבת הרי הן 'כהררין התלויים בשערה'. ובאמת כל הלומד הלכות שבת מגלה, שבכל מלאכה או איסור ישנם הרבה פרטים וחילוקים דקים, שבאופן מסוים הדבר מותר, ובאופן קצת אחר אסור. ובשביל לשמור שבת כהלכתה באמת, אי אפשר בלי ללמוד את הדברים בעיון עמוק. וכפי שמביא המשנה ברורה בהקדמתו להלכות שבת, בשם ספר יערו דבש, "כי אי אפשר כלל במציאות שינצל מאיסור שבת, אם לא ילמד כל הדינים על בוריים היטב היטב"¹. ומוסיף המשנ"ב, שלא די בלימוד ההלכות מהשו"ע בלבד, "ואי אפשר להבינה היטב מתוך השו"ע, אם לא שידע מתחילה מקורי הדין מגמרא ופוסקים". ועיי' לימוד פרטי ההלכות משורשן, יוכל לדעת ההלכות כראוי ולשמור שבת כהלכתה.

שבת היא 'מעין עולם הבא'. ושמעתי ממו"ר הרב אלי בוק שליט"א, שאנו צריכים להתייחס לשבת כאל עולם נבדל מהשגתנו. עולם שבו ההתהלכות שלנו שונה מבעולם הזה, ובכל צעד ושעל האדם עלול להיכשל באיסורים חמורים. שבת שייכת למציאות קדושה, והאדם צריך לבחון בכל רגע, האם מעשיו מתאימים לעולם קדוש זה. ובשבת נדרש האדם לחזק את מידת הזהירות שלו ולדקדק במעשיו.

הרמח"ל במסילת ישרים מבאר במידת הזהירות², שהאדם צריך להתבונן ולפקח על מעשיו שיהיו טובים, ו"זה דבר שהשכל מחייבו". והרמח"ל מדמה את מידת הזהירות למדרגת החיים הפשוטה ביותר. "ההולך בעולמו בלי התבוננות אם טובה דרכו או רעה, הנה הוא כסומא ההולך על שפת הנהר". כלומר³, אדם שיש לו הבנה בסיסית שהוא צריך לשמור על חייו, לא יסכן את עצמו, ולא יילך על שפת הנהר כסומא בלי הבחנה. וכאשר האדם מזהה שיש בתוכו חיים, הוא מבין מטבעו שזהו דבר שמצריך זהירות, וממילא נזהר ושומר על מדרגת החיים שבו שלא ימות. ולכן תינוק קטן, שעדיין לא מבין בשכלו שיש לו מדרגת חיים, ממילא אינו נזהר מלשמור על מדרגת חיים זו. וכך גם בעולמו הרוחני של האדם. כאשר האדם מבין שיש בו גם חיים רוחניים, ממילא מתאמץ בו זהירות טבעית, כדי לשמר את מדרגת החיים הרוחנית. בהקדמת המסילת ישרים מביא את הברייתא בע"ז כ: של ר' פנחס בן יאיר. הברייתא פותחת ש"תורה מביאה לידי זהירות". וא"כ נראה, שעיי' לימוד תורה האדם מתעלה ומבין שיש בו מדרגה של חיים רוחניים. כשאדם לומד תורה באופן נכון, הוא חש את החיות הרוחנית שבו, שיש לו נשמה אלוהית. וממילא מדרגת חיים זו דורשת זהירות, שיוכל לחיות ע"פ מדרגה זו מבלי לפגום בה.

וכך כותב גם הרב קוק באורות התורה ג', ג' שעיקר הלימוד בידיעות התורה, צריך "שתהיה כללות התורה דבקה בלב בחוזק והכרה ברורה כל כך, עד שמכוח השפעת הכלל יושפע כוח הזהירות הפרטי לכל מצוות ודקדוקי תורה". כלומר, כאשר האדם לומד ומבין שיש בתורה "כללות", שיש בה ערך כללי לכל חייו של האדם שחי ע"פ התורה. ממילא נולדת בו זהירות טבעית לכל דקדוקי התורה, כי הוא מבין שצריך לשמר את מדרגת חייו הרוחניים. והרב זצ"ל מדמה זאת "לכוח החיים הנובע מן הלב ומתפשט על האברים כולם". כאשר ישנה מדרגת חיים כללית, נולדת באדם זהירות ורצון לשמור עליה.

¹ והעיר לי הרב מרדכי ציון, שמרגלא בפומיה דהגרש"ז אוירבך: "איך אפשר לא ללמוד הלכות שבת?!"
הלא כל שבעה ימים חל שבת!"

² מסילת ישרים פרק ב'.

³ ביאור זה שמעתי מהרב ליאור בנדט שליט"א.

וכן כותב הרב באגרת תרפ"א⁴ לרצי"ה בנו. שהמידה של "שימת הלב על הדרכים והדקדוק במעשים, לפלס הכל ע"פ תורה והמוסר", מידת הזהירות, היא "בעצמה מכל הון יקרה היא, והיא חשובה באיכותה מכל הפרטים המתכונים על ידה". כלומר, אנו עלולים לתפוס את מידת הזהירות כאמצעי בלבד, שעל ידי הזהירות האדם לא מגיע לאיסורים ומידות רעות. אך מחדש הרב שלוהירות ישנו ערך בפני עצמה, יותר מכל הדברים שאכן האדם זוכה להם על ידה. כיוון שמידה זו יש בה "רוח טהרה, הכולל בתוכו את תמצית הקודש של תורת חיים, המודיעה לאדם את הדרך ילך בה". הערך של הזהירות הוא שהאדם מבין שיש לו מדרגת חיים נעלה, נשמה אלוהית עליונה. ומדרגה זו דורשת מהאדם לכלכל את צעדיו ע"פ מדרגה זו, מהי הדרך הנכונה בה עליו לצעוד. וממילא הוא נוהר ונשמר מכל דבר המרחיק אותו מהדרך הנכונה לו.

השתדלתי שהלימוד בסוגיות יהיה באופן שלומדים את שורשה של הסוגיה, והסברות העמוקות העומדות בבסיסה של כל הלכה. הבנת הסברות ושורשי הסוגיה, הרי הן כהבנת ה'כללות' שבכל סוגיה, להבין את היסוד והשורש. ומתוך לימוד כללות הסוגיה, ניתן לגשת אל פרטי הסוגיה וכל דקדוקיה, ולראות כיצד כל פרט נובע מתוך היסוד והשורש שבסוגיה. למשל, כשאדם לומד מלאכת בישול, ומבין את הגדרתה המדויקת של המלאכה, מתוך כך יכול הוא לגשת אל כל פרטיה המסועפים ומסובכים לכאורה, ולראות כיצד כל הפרטים מוארים ומובנים לו היטב. וזו הדרך הישרה ללימוד ולדעת הלכות שבת, לדעת את הכללים וההגדרות העומדים בבסיס הסוגיה, ומתוך כך להתמצא היטב בכל הפרטים הקטנים. וכשם שבמידת הזהירות הכללית, האדם מבין שיש בו חיים רוחניים, ונולדת בו זהירות לשמור עליה. כך גם בשמירת השבת להלכותיה, כשלומד את כללות הסוגיה ואת יסודותיה, מבין הוא היטב את היסודות, וכך יודע להתהלך ב'מעין עולם הבא' זה באופן המתאים לו.

תודה גדולה לרב יחיאל בן גיגי שליט"א, שמנהיג את הלימוד בסוגיות בלהט ומרץ, תובע מאיתנו להעמיק ולרדת לעומקי הסברות שבכל סוגיה, ומדריך אותנו ללימוד בדרך זו. וכן דולה ומשקה אותנו מתורתו של הרב מרדכי שטרנברג זצ"ל.

תודה לרב מרדכי ציון שעבר על הספר, והעיר את הערותיו המעניינות שהובאו במהלך הספר.

תודה להוריי היקרים שתומכים בי במהלך הלימוד בשיבה. לאבא שהאיר את עיני לספר ערוך השולחן, שדבריו הנפלאים הובאו רבות בספר זה.

תודה עצומה לאשתי, שלימוד התורה מתאפשר בזכות מסירותה הרבה לדבר גדול זה. ושסייעה רבות בהוצאת הספר.

שם הספר 'זהירים לשומרו', מתוך הזמר 'יום שבתון' שחובר על ידי ר' יהודה הלוי. ברצוני להקדיש את הספר לעילוי נשמתו של סבי, ר' יצחק דב זילבר. סבא הטמיע בנו אהבה גדולה לשבת, ע"י ששתל בנו את ניגוניה וזמירותיה. סבא לימד אותנו את המנגינות של זמירות השבת, כפי שהיה שר עם משפחתו בעיר הקודש טבריה. יהיו הדברים בספר והלימוד בו לעילוי נשמתו.

אילון זילבר



⁴ אגרות ראי"ה חלק ב', עמוד רפ"ז.

פרק כלל גדול

□□□



היה מהלך במדבר

בגמרא בסט: אומר רב הונא שמי שמהלך בדרך או במדבר, ואינו יודע מתי שבת סופר ששה ימים ומשמר יום אחד, וחייא בר רב חולק שמשמר יום אחד ואז מונה ששה. והגמרא מבארת שנחלקו האם לדמות לבריאת העולם או ליצירת אדם הראשון, ודוחה את שיטת חב"ר מבריינתא שאתיא כרב הונא. ולכן נפסקה ההלכה כרב הונא¹. רבא אומר שהמהלך בדרך עושה לו בכל יום אוכל כדי פרנסתו, ויכול לחלל שבת בשביל כך, חוץ מביום שמשמר ועושהו כשבת. והגמרא מקשה "ובההוא יומא לימות?!" ומתרצת שיכין ביום הקודם אוכל גם ליום השביעי. אך דוחה הגמרא תירוץ זה, כי אולי גם היום השישי הוא שבת, ואז נמצא שמכין אוכל בשבת למחר, וזה לא לצורך פיקוח נפש! ולכן אומרת הגמרא שיכין גם ביום השביעי אוכל, וכל ההיכר שיש בין היום השביעי לשאר הימים הוא שבשביעי יעשה קידוש והבדלה. ורבא מוסיף דין, שאם זוכר כמה ימים עברו מאז שיצא לדרכו, אך אינו זוכר באיזה יום זה היה, מסתבר לנו שלא יצא בשבת. ולכן ביום השמיני ליציאתו, ברור שאינו שבת ויכול לחללו כרגיל, וכן ביום החמישה עשר וכן הלאה. **ויש לברר** מה גדר דין זה שעושה לעצמו שבת ביום השביעי?

שיטת תוספות ורא"ש - תוד"ה 'עושה' בסט: כותב שמותר לאדם זה ללכת מחוץ לחתום, חוץ מביום השביעי שאותו משמר, שבו לא יצא מתחום שבת, "דאי לאו הכי לא יגיע לעולם לישוב!". ומשמע שמשום פיקוח נפש שצריך לצאת מהמדבר למקום ישוב, התרנו לו לעבור על תחומין במשך כל הששה ימים, ואף שהם ספק שאולי שבת היום. אבל ביום השביעי שמשמרו לא ילך מחוץ לתחום. ונראה שסוברים התוס', שמשום שלא ילך יום אחד אין בזה פיקוח נפש, ולכן ביום השביעי אסור לו². אמנם תוס' שואל לפ"ז, שביום השביעי אסור בתחומין, למה הגמרא אמרה שההיכר היחיד בין הימים הוא קידוש והבדלה? הרי יש עוד היכר שבשביעי אסור בתחומין! ומתיר תוס', שאין זה נחשב היכר "במה שיושב ואינו הולך". ותוס' מביא פירוש נוסף, שאפילו ביום השביעי מותר לו ללכת חוץ לתחום. ולפירוש זה, ההיכר היחיד בין הימים הוא רק קידוש והבדלה. **והרא"ש** מוסיף, שהותר לו איסור תחומין משום "כדי למהר לצאת מן המדבר". כלומר, גם ביום השביעי מותר ללכת משום פיקוח נפש כדי שיצא מהמדבר, ונראה שזו גם כוונת התוס' בפירושו השני. וא"כ, נחלקו שני התירוצים בתוס' האם זה נקרא פיקוח נפש שיעצור מללכת יום אחד או לא.

שיטת הר"ן - הר"ן כותב שבכל הששה ימים מותר לו ללכת חוץ לתחום, שהרי אם יהיה אסור "אם כן יעמוד לעולם במדבר ויחלל שבת וימות בארץ גזירה". כלומר, יש כאן פיקוח נפש, וגם חשש שיחלל שבת, כיוון שכל יום הוא עושה לו כדי פרנסתו וצריך לבשל³. ולכן התרנו לו במשך ששה ימים שיכול ללכת חוץ לתחום. אך ביום השביעי, הר"ן מסביר "שמותר לצאת חוץ לתחום הואיל ותחומין דרבנן". ונראה שנצרך לטעם זה כי סובר כמו תירוצו א' בתוס', שאם יעצור מללכת יום אחד אין בזה פיקוח נפש, ולכן אסור לו ללכת ביום השביעי, אלא שהותר לו כיוון שתחומין דרבנן. **וברמב"ן** כאן מבאר, "וכל שהוא מדבריהם לא גזרו", ולכן ביום השביעי מותר לו גם לצאת

¹ העיר לי הרב מרדכי ציון, שהגרי"א מביא חידוש נפלא מדוע ההלכה כרב הונא. כתוב בפרשת כי תשא (שמות לא, טז-יז): "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורות ברית עולם. ביני ובין בני ישראל אות הוא לעלם. כי ששת ימים עשה ד' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש". הגרי"א דקדק, מדוע בפסוק הראשון כתיב "ברית עולם" מלא ו', ובפסוק השני כתיב "לעלם" חסר ו'? ותירץ הגרי"א, שכאן רמזה לנו תורתנו הקדושה לפסוק כרב הונא, ומשום הכי כתבה "לעלם" חסר ו', לרמז דהאי "לעלם" כוונתו לעלם (פירוש, לשון העלמה, כדרשת חז"ל במסכת פסחים נ. גבי "זה שמי לעלם", חסר ו'). דהיינו שאם נעלם ממנו יום השבת כשהולך במדבר, בכל זאת "ששת ימים עשה ד' וגו'" בתחילה, ואחרי זה "וביום השביעי שבת וינפש". והוא כדעת רב הונא, דכבריינתו של עולם (פנינים משולחן הגרי"א עמ' קפ"ג).

² כך מבאר ברשימות שיעורים על מסכת שבת.

³ ע"פ הריטב"א כאן.

מהתחום. והרמב"ן מחדש, שאפילו אם תחומין זה איסור דאורייתא, עדיין יהיה לו מותר לצאת ביום השביעי, כיון שזה איסור עשה ואין בו סקילה והוא יותר קל.

ביאור מחלוקת הראשונים - המגן אברהם בסימן שד"מ ס"ק ג' מביא את שיטת תוס' ורא"ש, שביום השביעי התירו תחומין משום פיקוח נפש. ומדייק מדבריהם, "שמשמע דשאר איסור דרבנן אסור לו לעשות, דאע"ג דקיימ"ל ספק דרבנן לקולא, דכיון דחל עליו שבת אסור כמו בכל יו"ט שני". ועולה מדבריו שלשיטה זו ביום השביעי אסור בכל איסורי דרבנן, ורק תחומין התירו לו שיוכל ללכת למקום יישוב משום פיקוח נפש. ודלא כשיטת הר"ן, שסובר שכל דבר שהוא מדבריהם מותר באותו יום. **והט"ז** בס"ק א' מבאר כדברי הר"ן, "דתחומין דרבנן ואין כאן אלא ספק בכל יום". ומשמע מדבריו שמותרים לו כל איסורי דרבנן כיוון שספק האם היום שבת, וספק דרבנן לקולא!

ברשימות שיעורים מבאר את מחלוקת הראשונים, שנחלקו בגדר הדין של היום השביעי שתיקנו חז"ל להולך במדבר. לשיטת **תוס' ורא"ש** זהו דין בחפצא של היום השביעי, שחכמים החילו עליו יום שבת, ולכן אסור במלאכות וצריך לקדשו, ובשביל אדם זה, יום זה הוא שבת מדברי סופרים. ולפי"ז ברור שאסור לו גם איסורי דרבנן ביום זה, וכלשון המג"א "דכיון דחל עליו שבת אסור", אך מותר באיסור תחומין משום פיקוח נפש, כמו בכל שבת. **ולשיטת הר"ן**, יום זה הוא דין הנהגה לגברא, שתיקנו עליו לנהוג תורת שבת ביום השביעי, כדי שלא תשתכח תורת שבת ממנו. וכך משמע מלשון רש"י ד"ה 'קידושא ואבדלתא', "לזיכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר הימים ולא תשתכח שבת ממנו". ולכן לשיטה זו כל מה שמדברנן לא גזרו, וכל החומרא עליו שיתנהג כשבת היא רק באיסורי דאורייתא, כי אין זה גדר ביום אלא באדם. ולדרך זו, אין קשר בין יום זה ליו"ט שני, ודלא כדברי המג"א שביאר בתוס' ורא"ש שדין יום זה הוא כעין יו"ט שני. שהרי יו"ט שני זה תקנה שחל על היום דין יו"ט מספק, האם קדוש בקדושת היום, ולכן אסור גם בשבותים דרבנן. אך כאן אין זה דין ביום אלא באדם, שצריך לנהוג בו שבת, ותיקנו עליו שיהגה רק איסורי דאורייתא ולא דרבנן. ולכן אף שיום זה הוא דין שצריך לנהוג בו שבת, הוא כמו שאר הימים בשבוע, שלאדם ההולך בדרך הם רק ספק שבת, וספק דרבנן לקולא.

תפילין - ברשימות שיעורים מביא שנחלקו האחרונים, האם אדם זה צריך להניח תפילין ביום השביעי. **בביאור הלכה** שד"ם 'אפילו' כותב שצריך להניח תפילין, משום שבאמת הולכים אחר הרוב, ורוב הימים הם חול, "ומה שעושה קידוש הוא רק לזיכרון בעלמא כדפירש רש"י". ומבאר **הרשימות שיעורים** שלשיטת הר"ן, שהיום השביעי הוא רק הנהגה על האדם שיזכור שיש דין שבת, מסתבר שעדיין צריך תפילין ביום זה. שהרי לשיטת הר"ן, זה לא שעצם היום ניתקן כשבת, אלא רק הגברא נוהג בו זיכרון לשבת, ולכן עדיין צריך להניח תפילין. אבל אם חל על היום דין שבת, וכלשון המג"א, מסתבר שלא יניח תפילין ביום זה, כמו ביו"ט שני, שיש לרבנן כח לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. אמנם בבה"ל כותב שאפילו לדברי המג"א צריך להניח תפילין. ומבאר שלדעת המג"א, שאסור ביום השביעי איסורי דרבנן, "זה רק לחומרא אבל לא להקל". ו"לא עשו רבנן כלל תקנה אצלו לעקור המצוות דאורייתא ששייך על ימות החול". ונראה שהבין הבה"ל במג"א, שגם הוא מסכים שיום זה הוא דין הנהגה על האדם. אלא שגם איסורי דרבנן החמירו שאסור לו, אך אין כוונת המג"א שחל על היום דין שבת. אך בלשון המג"א משמע שזה דין ביום, "כיוון דחל עליו שבת", וצ"ע.

דין רוב - יש לברר כיצד להתייחס לכל הימים שנמצא במדבר ואינו יודע מתי שבת? שהרי כל יום הוא לכאורה ספק שבת, אך ישנו כלל שבספקות הולכים אחר הרוב, והרוב מכריע את הספק. ולכאורה יש לנו רוב ימים בשבוע שהם חול ולא שבת, אז מדוע שלא נאמר שהולכים אחר הרוב והכל ימי חול, ולא נתייחס לאף יום כספק שבת! ואם נלך אחר הרוב, נמצא שמותר לעשות הכל בימים אלו. אך מוכח בגמרא שאין זה כך, והתירו לו לחלל שבת רק כדי פרנסתו משום פיקוח נפש. **במגן אברהם** ס"ק א' מקשה כך, ש"אע"ג דרוב ימים הם חול, זה מיקרי קבוע". כלומר,

באמת יש כאן רוב ימי חול, אבל ישנו כלל שכשיש ספק במקום הקביעות לא הולכים אחר הרוב, אלא כל התערובת כמחצה על מחצה דמי⁴. ואם כן, גם כאן זה נקרא 'קבוע', כי באמת ישנה קביעות ליום שבת בעולם, אלא שהוא בלבד לא יודע מתי שבת. ולכן אין הולכים כאן אחר הרוב, וכל הימים בספק שבת.

אמנם **בשפת אמת** כאן שואל על דין הגמרא, האומרת שאם יודע לפני כמה ימים יצא לדרך, מותר לו לעשות הכל באותו היום, כיוון שודאי שלא יצא בשבת. ושואל השפ"א, מדוע לא נאמר שיצטרך לבשל אוכל לכל השבוע באותו יום, שודאי יום זה אינו שבת? וכן אולי נצריך אותו שלפחות יבשל רק יומיים או שלושה, וכך יהיה לו אוכל למשך כל השבוע, ואז ברוב ימי השבוע נמצא שאינו מחלל שבת! אך לפי דין הגמרא, שכל יום יבשל כדי פרנסתו, בודאי יוצא שמחלל שבת ביום מסוים! ולכן מסביר השפ"א, שמן התורה אין כלל איסור בימים אלו, משום שהולכים אחר רוב ימים שהם חול⁵. ואם כן, מה"ת הוא מותר בכל, אלא שחכמים החמירו שלא יעשה מלאכה והתירו לו כדי פרנסתו. ולכן אפילו אם יודע ודאי שיום מסוים הוא חול, לא חייב לבשל בו לכל השבוע ומותר גם בשאר הימים. וכן **בבה"ל** 'אפילו' מבאר, שמדינת הולכים כאן אחר הרוב של ימי חול, אלא שאסרו במלאכה "דעשוהו רבנן כקבוע", והם החמירו שלא נלך כאן אחר הרוב. ובשפת אמת כותב שגם למג"א שאמר שזה קבוע, כוונתו שזה קבוע ע"י חכמים ולא מדינא.

במשנה ברורה שד"מ ס"ק י"א פוסק שלא כדברי השפת אמת, שאם יודע שיש ודאי יום חול, "אם יכול לעשות מלאכה באותו יום שיספיק לו להתפרנס מזה כל השבוע, אסור לעשות מלאכה כל השבוע". ומבואר שנדרש ממנו להכין הכל ביום זה! ונראה, שגם למשנ"ב מדינא יש כאן ספק דאורייתא לחומרא, ולכן בגמרא מותר רק פיקוח נפש, וברור שצריך להכין הכל ביום שיודע שהוא חול, כי כל יום הוא באמת ספק שבת! וצ"ע מדוע בבה"ל כתב כעין השפת אמת שזה מדרבנן. ובאמת קשה על דרך זו מהגמרא, שאם זה דרבנן למה התירו רק משום פיקוח נפש? ואולי צ"ל שרבנן כעין דאורייתא תקון. אך במשנ"ב מבואר לא כך, אלא שמה"ת כל יום הוא ספק שבת, שכן בס"ק ו' מביא את דברי המג"א, שלא הולכים כאן אחר הרוב כי זה מיקרי קבוע. **בפסקי תשובות** שד"מ, א' מביא בשם המקובלים ששבת זו אשר עושה לפי חשבונו, היא השבת האמיתית, והרי הוא כשומר שבת לכל דבר ועניין ולכן אין צריך לעשות תשובה וכפרה על שלא שמר את יום השבת הנכון. ומביא שם בשם **הראשית חכמה**, שער הקדושה ב', כ"ז "שנקודת השבוע שהוא שבת סובבת והולכת בכל ימות החול להשפיע עליהם, היא הגורמת שזה שאינו יודע אימתי שבת יכול לקדש יום אחד שנותן אל ליבו לפי חשבונו".



⁴ ע' כתובות טו. ואכמ"ל.

⁵ ועיי"ש שמביא עוד סיבה, שגם אם זה ספק ואין רוב, מה"ת ספק דאורייתא לקולא ולכן הכל מותר, אלא שחכמים החמירו שספק דאורייתא לחומרא.

חיוב שגגה

במשנה בסז: ישנם כמה דינים של חיובי חטאת בשוגג א'- אדם ששוכח עיקר שבת, וכלל לא יודע שישנה שבת בעולם, וחילל כמה שבתות- חייב חטאת אחת על כל השבתות שחילל. ב'- אדם שידוע שיש שבת בעולם, אך שכח שהיום יום שבת, ועשה מלאכות בכמה שבתות ששכח, והוא יודע שמלאכות אלו אסורות בשבת- חייב חטאת על כל שבת שחילל. ג'- אדם שידוע שהיום שבת, אך לא יודע שמלאכות אלו אסורות בשבת, ועשה כמה מלאכות בכמה שבתות- חייב חטאת על כל מלאכה שעשה. **בגמרא בסט:** לומדת הגמרא את שני הדינים הראשונים של המשנה מפסוקים, שמי שכלל לא יודע שיש שבת בעולם חייב חטאת אחת על כל השבתות שחילל, מדכתיב "את שבתותי תשמורו". ומי שידוע שיש שבת, אך שכח שהיום שבת, חייב חטאת אחת על כל שבת, מדכתיב "ושמרו בני ישראל את השבת"¹.

שיטת רש"י- לגבי שגגת שבת וזדון מלאכות, הדין במשנה הוא שחייב על כל שבת חטאת אחת. ורש"י מקשה, שדין זה אפילו אם לא נודע לו שחטא בין שבת לשבת, ולכאורה יש כאן רק העלם אחד, אז מדוע חייב חטאת על כל שבת? הרי חטאת היא קורבן על מה שעשה עבירות באותו העלם וחסרון ידיעה, כמבואר לקמן בעא. שאם אכל כזית חלב ועוד כזית חלב באותו העלם, חייב חטאת אחת! ולכאורה גם כאן, לא נודע לו כלל שחטא בין השבתות, ומדוע זה לא ייחשב העלם אחד, ויתחייב רק חטאת אחת? ורש"י מסביר, "אמרין ימים שבינתיים הוויין ידיעה לחלק, שאי אפשר שלא שמע בינתיים שאותו היום שבת היה, אלא שלא נזכר לו במלאכות שנעשו בו". כלומר, באמת הוא לא זוכר שחטא, ולא נזכר שעשה מלאכה בשבת זו עד שהגיעה השבת השנייה, שגם אותה שכח. ורק בסוף נזכר ונודע לו שחטא בשתייה, אך כיוון שבין שבת לשבת היו ימי חול, הוא נזכר שהייתה שבת, וידיעה זו גורמת לחלק את ההעלם, ולחייב אותו חטאת על כל שבת שחטא.

קושיות תוס' על רש"י- בתוד"ה 'כלל גדול' מקשה על רש"י כמה קושיות. א'- איך יכול להיות שהידיעה שהייתה שבת גורמת לחלק את ההעלם שלו לכמה העלמים? הרי רואים בגמרא בעא. שאם קצר וטחן בשבת, משום ששכח ששבת היום, אך ידע שמלאכות אלו אסורות. ולאחר מכן באותה שבת, ידע ונזכר שזו שבת, אך שכח שאסור לקצור ולטחון, וקצר וטחן. הדין שם שהשגגה על הקצירה השנייה, מועילה גם לקצירה הראשונה. ולכאורה לפי דברי רש"י, צריך להיות כאן חילוק ידיעות ויתחייב שתיים! כי הרי נודע לו בינתיים ששבת היום! ולכן תוס' סובר, שהידיעה שהייתה שבת בין השבתות לא נחשבת ידיעה לחלק, כיוון שאף שידע שהייתה שבת, הוא כלל לא נודע מהעבירה שעשה, "וטעמא משום דכתיב 'או הודע אליו חטאתו', שיהיה לו ידיעת חטא". כלומר, לא מספיק שידע שהייתה שבת בין העבירות שעשה, אלא בעינן שידע שעשה עבירה. ב'- **ריב"ם** מקשה על רש"י, שאם סובר שהימים שבינתיים גרמו לו לדעת שהייתה שבת, ולחלק את ההעלמים, זו לכאורה סברא פשוטה, שכשעוברים הימים הוא יודע שהייתה שבת! אז מדוע הגמרא בסט: לומדת זאת מפסוק: ג'- תוס' מקשה על רש"י מהגמרא בכריתות טז. ששם לומדים את שכחת שבת וזדון מלאכות שחייב על כל שבת ושבת, משום שימים שבינתיים מחלקים. ודין זה דומה לנדה שבא עליה בשוגג כמה פעמים בהעלם אחד, וגם שם אמרין שהימים שהייתה טהורה משום שטבלה, מחלקים את ההעלם, ויתחייב חטאת על כל ביאה. ותוס' מקשה, שבנדה ימים שבינתיים מחלקים, אך אין זה משום שנודע לו שהייתה טהורה בינתיים, אלא "אע"פ שלא ידע, כמאן דידע דמי! הכא נמי גבי שבת, אע"פ שלא שמע ימי היתר שבינתיים הוויין ידיעה לחלק, דגזירת הכתוב היא שתהא שמירה לכל שבת". כלומר, לשיטת תוס' ימים שבינתיים מחלקים לכמה קורבנות לא משום שידע שהייתה שבת בינתיים כפירוש רש"י, אלא אפילו אם לא ידע כלל, גזירת הכתוב היא שחייב על כל שבת.

ביאור שיטת רש"י- הרמב"ן מתרץ את הקושיא הראשונה של תוס', שהקשה שרק ידיעת חטא יכולה לחלק העלם ולא ידיעת שבת, כמו שהוכיח תוס' בגמרא בעא. ומסביר הרמב"ן, שלרש"י

¹ ועיי"ש שדורשים גם להיפך את הפסוקים.

ידיעה שהייתה שבת, כאשר שכח שהייתה שבת, נחשבת כמו ידיעת חטא, ואף שלא נזכר במלאכות שעשה ולא נזכר מהעבירה. אך בגמרא בעא. מדובר שיש גם שגגת מלאכות, ששכח שאסור לקצור ולטחון, ולכן אף שזכר ששבת היום, אין זו ידיעה טובה לגבי שגגת מלאכות, שהרי הוא חושב שהן מותרות אפילו אם היה יודע ששבת היום! **ובשפת אמת** מבאר דבריו, שהידיעה הנדרשת כדי שתיחשב ידיעה שמחלקת העלם, היא "דאם היה נודע לו בשעת חטא מה שנתוודע לו אחר כך, לא היה חוטא, אז חשיב ידיעה". ולכן בשוכח ששבת היום, והימים שבינתיים גורמים לו לדעת שהייתה שבת, אם הייתה לו כזו ידיעה בשעת העבירה, היה נמנע מהעבירה! כי הרי ידע שמלאכות אלו אסורות, ורק שכח ששבת היום, והידיעה שהייתה שבת, אם היה יודע אותה אז לא היה חוטא, ולכן זו נחשבת ידיעה המחלקת. אבל בגמרא בעא. מדובר שבהתחלה שכח ששבת היום, וידע שאסור לקצור, ואח"כ נזכר ששבת היום אך חשב שמותר לקצור. ולכן הידיעה ששבת היום לא היתה מועילה לכך שיימנע מלחטוא בסוף, כי הוא חשב שמותר לקצור. ושם הידיעה ששבת היום לא מועילה לחלק. וא"כ, לרש"י מתחדש שאף שלא נודע לו ממש שחטא, ולא נזכר במהלך הימים במלאכות שעשה, מ"מ עצם הידיעה על כך שהייתה שבת, היא ידיעה שנחשבת לחלק את ההעלם.

ובכך מיישב השפת אמת, וכן מבואר גם **בריטב"א**, את **הקושיה השנייה** על רש"י. תוס' הקשה על רש"י, למה צריך פסוק לכך? הרי זו סברא פשוטה! ומבאר השפ"א שהפסוק חידש סברא זו, שידעית שבת נחשבת ידיעה אף שלא נודע לו בדיוק החטא, ומספיקה הידיעה שאם היה יודעה בשעת החטא היה נמנע מלחטוא.

והרמב"ן ביישוב הקושיה השלישית מסביר שגם בנדה, ימים מחלקים שם פירושו, ש"ראה אותה טובלת, ומעלה על דעתו שטובלת לנידתה, שרוב הטבילות נשים לנידתן". כלומר, גם שם לפי רש"י צריך ידיעה ממש שהייתה טהורה, כשם שבשבת יודע בודאות שהייתה שבת. בניגוד לשיטת התוס', שסוברים שאף שלא ידע באמת שהייתה טהורה, ישנה גזירת הכתוב שימים מחלקים.

אמנם **בפני יהושע** מקשה, שגם לרש"י ברור שלומדים מפסוק ולא הכל מסברא, שהרי רש"י בעצמו מזכיר את דרשות הפסוקים בסט: , וכן מקשה, שרש"י בכריתות טז. מפרש שימים שבינתיים מחלקים זה רק "כמאן דידע"! וכפי שהוכיחו התוס' לגבי נדה. עוד מקשה הפני יהושע, שאם לרש"י ידיעת שבת ע"י ימים שבינתיים מחלקת, אם אדם יאמר שברי לו שלא שמע שהייתה שבת בינתיים, כיצד נאמר לו להביא קורבן? הרי לשיטתו הוא מכניס חולין לעזרה! ולכן מבאר הפני יהושע, שגם לרש"י זו גזירת הכתוב שחייב על כל שבת ושבת, אף שזה רק העלם אחד, "דודאי גזירת הכתוב היא לחייבו כהאי גוונא על כל שבת ושבת, והאי לישנא ד'אי אפשר שלא שמע בינתיים' שכתב רש"י, אינו אלא גילוי מילתא בעלמא". כלומר, זו גזירת הכתוב שימים מחלקים וחייב על כל שבת, ורש"י רק נותן טעם לפסוק, שזה משום שישנה ידיעת שבת. אמנם כיוון שזו גזירת הכתוב, זה שייך אפילו היכא דלא ידע שהייתה שבת, שאז לא שייך שם הטעם שידע שהייתה שבת בינתיים, ואעפ"כ חייב.

ביאור שיטת תוס' – תוס' כותב שימים מחלקים זו גזירת הכתוב, ואף שלא ידע כלום בינתיים, חייב על כל שבת ושבת. והוצרך לפרש כן, כיוון שסובר שמהפסוק "או הודע אליו חטאתו" למדנו שבעיני דוקא ידיעת החטא. ולכן במקרה ששכח במשך כמה שבתות ששבת היום ולא נזכר שחטא, ימים מחלקים זו גזירת הכתוב שחייב על כל שבת, ואף שזה בתוך העלם אחד. ולא כרש"י שביאר שזה כן נחשב שיש כאן ידיעת חטא, משום שידע שהייתה שבת ע"י ימים מחלקים. ועל פי הנ"ל, נראה שרש"י לומד את הפס' "או הודע אליו חטאתו", שאפילו בידיעה שאם הייתי יודע בשעת החטא הייתי נמנע מלחטוא, גם זו ידיעה המחלקת. **והשפת אמת** שואל על תוס', אם ימים מחלקים אינה ידיעה באמת, אלא גזירת הכתוב שחייב על כל שבת, אז מדוע לא נאמר כך גם בשוכח עיקר שבת, שלא ידע כלל שיש שבת בעולם, ואולי גם שם נאמר שימים שבין השבתות מחלקים?! ומדוע הדין בשוכח עיקר שבת שחייב חטאת אחת על השבתות שחילל? הרי היו ימים

מחלקים בינתיים! ואמנם בגמרא בסט: ישנו פסוק שמלמד אותנו שבמקרה כזה חייב רק חטאת אחת, אך עדיין שואל השפי"א, "נהי דאיכא ב' קראי הסותרין זה את זה, מכל מקום טעמא בעי לחלק ביניהם!" **ובריטב"א** מבאר, ש"אע"פ שלא היינו צריכים לתת טעם למקרא, אפשר לתת טעם בדבר". ומסביר שישנו חילוק בין שוכח עיקר שבת, לבין אדם שלא יודע ששבת היום. שאם שכח ששבת היום זהו העלם אחד, שאין הכרח כלל שמתוך העלם זה יבוא בגללו להעלם נוסף בשבת הבאה, "וכיוון שאין זו תלויה בזו, אפשר לזו בלא זו, הוא כל אחת חלוקה לעצמה". אמנם בשוכח עיקר שבת, ההעלם של השבת הבאה נובע מאותו העלם של השבת הראשונה, שאותו חסרון ידיעה גרם לחילול כמה שבתות. וכן מבאר השפת אמת, שאם שכח ששבת היום, "אין זו סיבה שישכח גם בשבת השני... אבל בשוכח עיקר שבת חשיב חד העלם על כל השבתות". וזו אולי סברת התורה לחלק בין שוכח עיקר שבת שחייב חטאת אחת, לבין שוכח ששבת היום שחייב על כל שבת.²

חילוק מלאכות- הגמרא בע. לומדת שאם עשה את כל 39 המלאכות בהעלם אחד, ולא נודע לו שחטא בין מלאכה למלאכה, ושגג בכך שלא ידע שאסורות בשבת, אך ידע ששבת היום, שבכה"ג חייב חטאת על כל מלאכה ומלאכה. ואף שעשה את כולן באותו העלם, מ"מ המלאכות מחלקות לכמה קורבנות. **ויש לעיין** מה בדיוק התחדש כאן?

אפשר לומר שהתחדש שכל מלאכה היא בעצם איסור לאו בפני עצמו ויש כאן 39 לאוין, ולכן חייב על כל מלאכה קורבן. שהרי ישנו כלל ש'לאוין מחלקין', וגם אם היה לו רק העלם אחד ועשה איסורים שונים, חייב קורבן על כל איסור, אף שזה היה בהעלם אחד. וכגון תינוק שנשבה בין הנכרים, ואכל חלב ואכל דם, הדין הוא שחייב על כל איסור קורבן.³ ואולי כך גם לגבי מלאכות שבת, שמחולקות ללאוין שונים, וחייב על כל מלאכה קורבן.

אך לפי זה קשה, שגם תינוק שנשבה, ועשה את כל המלאכות יתחייב על כל מלאכה קורבן! ומפורש בסח: שחייב חטאת אחת על כל השבתות שחילל. וא"כ אין לומר שכל המלאכות הן 39 לאוין שונים. **ולכן נראה** שלא התחדש שהן כמה איסורים, אלא שאף שיש כאן רק העלם אחד, מ"מ חידשה התורה שזה נחשב שכל מלאכה נעשית בהעלם בפני עצמו, העלם שלא ידע שאסור לחרוש, העלם שלא ידע שאסור לזרוע וכן הלאה. וצריך ביאור נוסף.

העלם זה וזה- בגמרא בע: שואל רבא את רב נחמן, מה הדין באדם שגם שכח שהיום שבת, וגם שכח שכל המלאכות אסורות? כלומר, שגג ביום ושגג במלאכות. האם חייב חטאת אחת על שגגת שבת, או שמא חייב כמה חטאות על כל מלאכה שעשה? ולמסקנת הגמרא מספיק קורבן אחד. **בתוד"ה 'אמר'** מביא מהגמרא **בשבועות יט**. שגם שם הסתפק רבא לגבי אדם שיש לו העלם טומאה, ששכח שהוא טמא, ונכנס למקדש בטומאתו. וכן שגג במקום המקדש, שלא ידע שהוא במקדש. ויש כאן גם העלם טומאה וגם העלם מקדש. והגמרא שם לומדת, שבדרך כלל בהעלם טומאה חייב חטאת, אך לגבי העלם מקדש, נלמד מפסוק שפטור מחטאת על העלם זה. אמנם הגמרא שם הסתפקה מה הדין כשיש את שניהם, ורב נחמן פוסק שחייב חטאת.⁴ ושואל כאן **הריטב"א**, שהרי אם לא הייתה כאן שגגת שבת אלא זדון שבת, ברור שהיה חייב על כל מלאכה, וא"כ "מפני שהוסיף בשגגת שבת אינו נשכר!". כלומר, זה שהוסיף עוד שגגה יגרום לו להיפטר

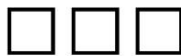
² וע' ברש"ש. וצ"ע מה הדין בשוכח שהיום שבת מתוך שטעה והתבלבל בימים, ומתוך אותה הטעות שכח גם את השבת הבאה. שאולי כאן זה כשוכח עיקר שבת, כי ההעלם נובע מאותה סיבה, וחייב חטאת אחת על שתי השבתות, ועיין ברכת אברהם. או ש"ל שזו אמנם סברת הפוסקים, אך באמת זו גזירת הכתוב, ותמיד כששוכח ששבת היום חייב על כל שבת ואף שיש סברא לומר שזה אותו העלם, אין לנו אלא גזירת הכתוב.

³ שבת סח:

⁴ ולכאורה הספק כלל לא מתחיל! שהרי יש כאן העלם טומאה שמחייבו, ויש גם העלם מקדש, ואף שהעלם זה אינו גורם לחייב אותו קורבן והוא פטור עליו, אבל למה שזה יגרע מהחובה שיש לו משום העלם טומאה?! וצריך לומר, ששם חשבו בהווא אמינא שאולי העלם מקדש אינה רק סיבת פטור, אלא היא גם מועילה לכך שלא יתחייב על העלם טומאתו, וצ"ע.

מלהביא יותר קורבנות! "שלא פטרו הכתוב בשגגת שבת בחטאת אחת, אלא כשאין עמה שגגת מלאכות!", ומדוע נפסק שבשגגת שבת ושגגת מלאכות חייב רק חטאת אחת?!

תוס' מתרץ, שכאן חייב רק חטאת אחת ולא על כל מלאכה, "משום דקסבר שגגת שבת עיקר, דעיקר המצווה היא משום שבת". **ובברכת אברהם** מבאר דבריו, שבאמת שגגת שבת היא סיבה לעשות את כל המלאכות וזו סיבה כללית לחטא. וכאשר ישנה סיבה כללית לחטא, אין אומרים שמכיוון שיש גם סיבה פרטית, ששגג על כל מלאכה ומלאכה בפ"ע, יש כאן עוד סיבה לחייבו קורבן. אלא "כשיש סיבה גדולה לכל החטאים, ויש גם סיבה קטנה פרטית, נחשבת השגגה הכללית לעיקר גורם, כיוון דזה גורם לכל". ואף שיש גם סיבה פרטית לחטא, זה לא נחשב גורם כאשר ישנו גורם גדול. **ותוס' בשבועות יט.** ד"ה 'הרי' מתרץ, שבשבת "אין סיבה לחייב על כל אחת ואחת, דכיוון דבשגגת שבת וזדון מלאכות לא מיחייב אלא חדא, השתא נמי דשגג במלאכה, הרי יש כאן נמי שגגת שבת". ונראה לבאר דבריו על פי **השפת אמת** כאן, שמבאר שהעלם שבת זה העלם כללי לכל המלאכות, ו"דל העלם פרטי דכל מלאכה ומלאכה, דהעלם פרטי בטל לגבי ההעלם הכללי". ובהלכות שגגות לרמב"ם פרק ז', ד' מבאר **המהר"י קורקוס** באופן דומה, שבגלל שיש כאן שגגת שבת, אז אפילו היה יודע שכל המלאכות אסורות עדיין היה עושה אותן, כיוון שלא יודע שהיום שבת! "כיוון שיש שגגה שכוללת את כולן, שגגת מלאכות כמאן דליתא דמי ולא מעלה ולא מורדת ואין לחשבם אלא שגגה אחת". **ובברכת אברהם** מבאר את כוונת השפ"א ומהר"י קורקוס, שכיוון שמצינו בשגגת שבת וזדון מלאכות שקורבן אחד מועיל לכל המלאכות, אז אין לומר שחייב קורבן על כל מלאכה, "שהרי אין שני חיובים חלים על חטא אחד". וכיוון שיש לנו העלמה שמחייבת קורבן על כל המלאכות, ובכוחו לכפר עליהן, "שוב אין מקום לקורבן נוסף מחמת שיש גם העלמת מלאכות, כי מאחר שאין צורך, במקום שיש מחייב ומכפר על כל המלאכות, ממילא אין זה מחייב".⁵



⁵ע"פ הברכ"א. אך בשם הרב יחיאל בן גיגי שמעתי, שלתוס' בשבועות הכפרה של שגגת שבת מועילה ומכפרת גם על כל המלאכות, שכולן נכללות תחת אותו העלם שבת. ואילו לשפ"א ומהר"י קורקוס, כשיש העלם שבת כבר אין צורך לכפר כלל על העלם מלאכות, וזה כעין תינוק שנשבה שחייב חטאת אחת על כל המלאכות שעשה וכל השבתות שחילל, שגם הוא שגג במלאכות ושגג בשבת.

מתעסק

הגמרא בעב: אומרת שלכ"ע אם מתכוון להגביה תלוש וחתך מחובר, פטור מחטאת ואינו נחשב שוגג. ונחלקו אב"י ורבא במקרה שנתכוון לחתוך דבר תלוש, אך לבסוף חתך מחובר וקצר בשבת. לרבא פטור כי "לא נתכוון לחתיכה דאיסורא", אך לאב"י חייב כי "מכוון לחתיכה בעלמא".

הגמרא מביאה ברייתא שעוסקת ביחס בין שבת לשאר מצוות. במקרה ש"שגג בלא מתכוון" בשאר מצוות חייב, ובשבת פטור. רבא מפרש את הברייתא, שבשאר מצוות מתעסק חייב, כגון שחשב שזה שומן ואכלו, והתברר שאכל חלב. שבמקרה זה הוא מתעסק, אך חייב משום שנהנה, כפי שיתבאר דין זה לקמן. ואילו בשבת במקרה זה, כאשר נתכוון לחתוך תלוש וחתך מחובר-פטור. ואב"י מפרש הברייתא לשיטתו, שבשאר מצוות שחייב זה במקרה, מדובר שחשב שיש לו רוק בפה ובלעו, והתברר שזהו חלב נימוח, שבכח"ג חייב. ובשבת, אם נתכוון להגביה תלוש וחתך מחובר-פטור. אבל בנתכוון לחתוך תלוש וחתך מחובר, חייב לפי אב"י.

הגמרא מביאה עוד שני מקרים שנחלקו בהם אב"י ורבא. אם זרק חפץ ורצה לזרוקו שתי אמות ברשות הרבים, אך זרק בטעות ארבע אמות, ועבר על טלטול ד' אמות ברה"ר. לרבא פטור ולאב"י חייב. וכן אם זרק חפץ ארבע אמות, אך חשב שזורק ברשות היחיד והתברר שזו רה"ר, לרבא פטור ולאב"י חייב. והגמרא אומרת שצריך לומר שנחלקו בכל המקרים האלו, כי אם היה רק את המחלוקת לגבי חתיכה, שם היינו אומרים שלרבא פטור, אך בזרק שתיים היינו אומרים שגם לרבא חייב, כי ארבע בלא שתיים לא נזרק, וקמ"ל שגם כאן רבא פטור. וכן צריך את המקרה שזרק ארבע וחשב שזו רה"י, שישנה הו"א שרבא יודה כאן שחייב, כי הוא ממש זרק ארבע אמות! וקמ"ל שגם כאן רבא פטור. **ויש לעיין** מהו גדר מתעסק, ומדוע שונה משוגג ואינו חייב קורבן? ובמה נחלקו אב"י ורבא?

מחלוקת רש"י ותוס' - רש"י מפרש את המקרה בסוגיה, שהאדם חשב להגביה דבר תלוש, כגון סכין, וכאשר הגביהו, חתך עם הסכין את העשב המחובר. **ובתו"ד** ה' **נתיבין** כותב שרש"י יפרש כך גם את מחלוקת אב"י ורבא, שנתכוין לחתוך תלוש מסוים, ובטעות חתך מחובר אחר לגמרי. ולפי"ז תוס' מקשה, שאם מדובר כאן בשני גופים שונים, יש כאן פטור משום מלאכת מחשבת, כיוון שרצה לעשות פעולה בחפץ זה ולא התקיימה מחשבתו, אלא פעל בחפץ אחר. ומוכח **בכריתות יט:** שבמקרה כזה של שני גופים הוא פטור, ואפילו במקרה שהנתכוון לחתוך מחובר ולעבור על איסור קוצר, ובטעות חתך מחובר אחר, אעפ"כ פטור! ופטור זה הוא משום שאין כאן מלאכת מחשבת. כלומר, האדם רצה אמנם לעשות מלאכה בשבת, אך כיוון שרצה לעשות מלאכה זו בחפץ מסוים, ולבסוף פעל בחפץ אחר, יש כאן חסרון בהתקיימות מחשבתו, ואין זו 'מלאכת מחשבת'. ולכן מבאר התוס', שכאן בסוגיה עוסקים בפטור 'מתעסק' שנלמד מהפסוק "אשר חטא בה", שמבואר במשנה בכריתות יט. שפטור אפילו אם טעה באותו חפץ עצמו! וכגון שחושב שהעשב תלוש ורצה להגביהו, אך נמצא שעשב זה מחובר. שמצד מלאכת מחשבת חייב, כיוון שנתקיימה מחשבתו בדבר שבו רצה לפעול, אך אעפ"כ פטור משום מתעסק. ורבא ואב"י נחלקו האם אדם שרצה לחתוך ואכן חתך, אלא שהנתכוון לחתיכת היתר, גם הוא בגדר מתעסק ופטור? לרבא פטור כי לא נתכוון לחתיכת איסור, ולאב"י חייב כי התכוון לחתוך וחתך. ואם כן, לרש"י הסוגיה עוסקת בשני גופים, שחשב לעשות מעשה בזה ועשה באחר. אך לתוס' מדובר באותו חפץ עצמו, שחשב שהוא תלוש, והתברר שהוא מחובר. ולקמן יתבאר שאולי נחלקו בגדר הפטור של מתעסק.

ההבדל בין מתעסק לאינו מתכוון - יש להקדים ולברר מה ההבדל בין פטור מתעסק להיתר של אינו מתכוון לר' שמעון. דבר שאינו מתכוון לר' שמעון נלמד מסברא ולא מפסוק, ואילו מתעסק נלמד מהפסוק "אשר חטא בה". **בקובץ שיעורים** חלק ב' סימן כ"ג ס"ק ג' מבאר, שהחילוק ביניהם הוא שבאינו מתכוון יש לאדם "ספק בלהבא", האם כשיגרור ספסל זה יביא גם לחרישה בקרקע? ואילו במתעסק הספק הוא בלעבר, כי האדם היה בטוח שעושה דבר מותר, ואח"כ

התברר לו שזה אסור. כגון שסבר רוק הוא ובלעו, ואז נמצא שזה חלב. או שסבר שהעשב תלוש ונמצא מחובר. וביתר ביאור, נראה שבלא מתכוון האדם עושה פעולת היתר של גרירת ספסל, ואף שאולי יהיו תוצאות של פעולת חרישה, הדבר מותר. אמנם במתעסק האדם עושה פעולה אחת, שחושב שהיא מותרת, אך לבסוף התברר שהיא אסורה והייתה לו טעות במציאות. במתעסק האדם מגיע לתוצאת הפעולה שרצה לעשות, אבל יכול להיות שבדרך עשה מלאכה. אמנם באינו מתכוון, האדם עוסק בפעולה א', ובלי כוונה נעשתה גם פעולה ב'. ואין כאן חיסרון בידיעה או טעות, שהרי גם אם יודע שיכול להיות שתהיה חרישה, כל עוד אין זה ודאי שתיווצר חרישה מותר לו לגרו! אלא באינו מתכוון החיסרון הוא בפעולת החרישה, שלא הוא עשה אותה אלא היא נחשבת שנעשתה מאליה, ולכן מסברא זה מותר¹. אך במתעסק, מסברא קשה לומר שלא אני עשיתי את האיסור, ולכן צריך פסוק. כלומר, מסברא היינו אומרים שיש כאן שגגה וחוסר ידיעה שלא ידע שזה מחובר. וכשם שחסרון ידיעה שהיום שבת או שמלאכה זו אסורה מחייב בקורבן, כך גם נאמר שחסרון ידיעה במציאות שלא ידע במה פועל, גם הוא מחייב קורבן! ולכן צריך פסוק שילמדנו שמתעסק פטור מקורבן. אך עדיין יש לעיין מה בדיוק חידש הפסוק? מדוע מתעסק פטור ושונה משוגג? ולקמן יתבאר ביתר ביאור.

ולפי הגדרה זו, שההיתר באינו מתכוון הוא משום שהאדם עוסק בפעולה א' וממילא יוצאת פעולה ב', יש להקשות על שיטת רש"י. שהרי רש"י מפרש בסוגיה שמדובר בשני חפצים שונים, שהתכוון להגביה סכין וחתך מחובר. ולכאורה זה ממש לא מתכוון! כי האדם עושה פעולת הגבהה של סכין, וקורה פה גם חיתוך עשב מחובר שכלל לא התכוון אליו! ומדוע רש"י אומר שזה מתעסק?

בשיעורי הרב מרדכי שטרנברג זצ"ל מתרץ, שיש הבדל בין מקרה זה של הגבהה סכין לבין חיתוך גרירת ספסל. באינו מתכוון, האדם גורר ספסל וזו הפעולה שהוא עושה, ומפעולה זו יוצאת פעולת חרישה. אך כיוון שהיא לא מיוחסת אליו מותר לכתחילה. אמנם כאן יש שתי פעולות מקבילות, שאין סיבה להגדיר אחת מהן כפעולה הראשונה, שממנה יש תוצאות לשנייה. שהרי אם נעצור את התמונה ברגע שהסכין נוגע בגבעול, אין סיבה לומר שפעולת ההגבהה היא הפעולה הראשונה שהאדם עושה וכתוצאה מכך העשב נחתך, כי אפשר לומר גם להיפך, שהוא חותך וכתוצאה מכך הסכין הוגבהה, כי כדי להגביה את הסכין צריך לחתוך את המחובר. אמנם כשאדם גורר ספסל, ברור שזו הפעולה הראשונה שהוא עושה, וממנה באה פעולת החרישה, ושם אי אפשר לומר להיפך שהחרישה גרמה לגרירת הספסל. ואם כן, אין כאן פעולת היתר שיש לה תוצאות של פעולת איסור, שהרי זה יכול להראות גם הפוך, פעולת איסור שיש לה תוצאות של פעולת היתר. ולכן לא שייך כאן ההיתר של לא מתכוון, שהוא דווקא אם מגדירים שהאדם עוסק בפעולת היתר, ויש לכך השלכות ותוצאות אסורות².

גדר מתעסק- ראינו אם כן שצריך פסוק שילמד אותנו שמתעסק פטור, וביארנו שולא הפסוק היינו אומרים שאדם שחשב שזה תלוש ונמצא מחובר ותלשו, לכאורה הוא עשה עבירה שקצר בשבת בשוגג וחייב חטאת. וכשם שאדם לא יודע ששבת היום וקצר, או שכח שאסור לקצור בשבת וקצר, שבשתי שגגות אלו חייב קורבן, כך גם כאן, הוא קצר ולא ידע שזה מחובר, ולכן הוא שוגג! ולכאורה יש פה חסרון ידיעה כמו בכל שוגג ולכן חייב! אלא שחידשה התורה שפטור, אך מה חידשה התורה? ונלענ"ד שישנן שלושה דרכים לבאר מה חידשה התורה בפסוק "אשר חטא בה".

דרך א'- באמת לא חזרנו בנו מההו"א, ואכן יש כאן עבירה בשוגג. אלא שהפסוק חידש גזירת הכתוב שיש כאן פטור מקורבן, שרק על חסרון ידיעה של ידיעת הדין חייבים קורבן, ולא על

¹ ועיין ביתר ביאור בביאורנו לסוגית אינו מתכוון.

² אמנם לא נתברר לי מדוע להגדיר את פעולת האדם לפי עצירת התמונה? הרי כוונתו הייתה להגביה סכין ולכאורה זו הפעולה שהוא עוסק בה וזו פעולת היתר! ומסתבר שנגדיר את הפעולה שבה האדם עוסק לפי כוונתו. וצ"ע.

חסרון ידיעה במציאות. ורק כאשר לא ידע שאסור לעשות דבר זה, חסרון ידיעה זה מחייב קורבן. אך כל עוד יש לאדם חסרון ידיעה וטעות בהבנת המציאות, יש לו פטור מקורבן.

דרך ב' - התורה חידשה שאכן יש כאן מעשה עבירה, אלא שיש בו גם חסרון מסוים של דעת האדם וכוונתו, ולכן בעבירה כזו יש פטור מקורבן.

דרך ג' - התורה חידשה שכלל לא הבנו מה באמת קורה כאן. בהו"א חשבנו שהוא עושה עבירה, וחידשה התורה שזה לא נכון, וזה לא נקרא שעשה עבירה אלא שהעבירה נעשתה מאליה, וכעין ההיתר של אינו מתכוון.

ביאור דרך א' והקושינות עליה - בשו"ת ר' **עקיבא איגר** סימן ח' דן בגדר מתעסק. ומקשה רע"א **שבב"ק נו:** מבואר שאם הייתה אבן בחיקו ולא שם לב לכך, ונפלה ויצאה לרה"ר, לענין שבת פטור כי אינה מלאכת מחשבת, אך אם הזיק באבן זו חייב לשלם. ושואל רע"א, מדוע פטור מטעם מלאכת מחשבת? הרי לפי תוס' בסוגיין זה לכאורה ממש מתעסק! שהרי לשיטת תוס', אפילו בטעות באותו חפץ יש פטור מתעסק, ורק בשני חפצים שונים פטור משום מלאכת מחשבת. וכאן האדם לא ידע שהאבן אצלו, וזה ממש כמו מתעסק! ומבאר רע"א, שבסוגיה בב"ק אמרו דווקא מלאכת מחשבת ולא מתעסק, כי אף שזה אולי מתעסק, מ"מ במתעסק ישנה עבירה של חילול שבת. ואם ישנה עבירה של חילול שבת, מדוע האדם עדיין חייב בנזיקין? הרי כאשר ישנו חילול שבת אמירנן 'קים ליה בדרבה מיניה', ואם חילל שבת לא נחייבו בנזיקין. ואם הפטור בגמרא היה משום מתעסק, גם כאשר הוא מתעסק זה נחשב עבירה וחילול שבת, וכיוון שכן היה צריך להיות קלבד"מ ולפטור מנזיקין! ולכן ביארה הגמרא שהפטור הוא משום מלאכת מחשבת, וא"כ אין כאן כלל חילול שבת, ולכן חייב בנזיקין ואין כאן קלבד"מ. ומבאר רע"א, "מה דממעטינן מ'אשר חטא בה' - פרט למתעסק, לא דמתעסק לא נעשית העבירה כלל, אלא דמיקרי עבירה בשוגג, ואך שוגג כי האי ממעטינן מאשר חטא בה דפטור מקורבן, אבל מ"מ איכא שגגת איסור". כלומר, במתעסק הוא עדיין עושה עבירה, אלא שחידשה התורה שיש לו פטור מקורבן.

ומביא רע"א **נפקא מינה** להגדרה זו, שאדון צריך למנוע מעבדו שמצווה על שביתתו שלא יחלל שבת באופן שהוא מתעסק. כי אף שהוא פטור מקורבן, מ"מ יש כאן עבירה וחילול שבת, והאדם מצווה על שביתת עבדו. ומביא רע"א **שהמקור חיים** חולק על כך, וסובר שאין עבירה במתעסק. שהתקשה המקו"ח, מדוע אדם שלא יודע שיש לו חמץ בבית צריך להודיע לו? ומדוע עובר על איסור? הרי לכאורה הוא מתעסק! ורע"א מתרץ בפשטות לפי שיטתו, שגם במתעסק ישנה עבירה, וזו בדיוק הסיבה שמפרישים אותו, כי מתעסק זה רק פטור מקורבן! (ולקמן נביא את תירוץ המקו"ח ושיטתו).

וניתן להבין שסובר רע"א כמו דרך א', שבאמת צדקנו בהו"א, ויש כאן עבירה ממש כמו בשוגג. אלא שהתורה חידשה שעל חסרון ידיעה במציאות, שלא יודע במה הוא עוסק, יש פטור מקורבן. ורק על שגגה בדיון, שלא ידע שמלאכה זו אסורה, יש חיוב קורבן. אלא שקשה לבאר כך מכמה קושיות. **א' -** אביי חולק על רבא בנתכוון לחתוך תלוש וחתך מחובר, שלאביי חייב. ומדוע? הרי יש כאן חסרון ידיעה במציאות, שלא ידע שזה מחובר! **ב' -** הרי מבואר שאדם ששכח ששבת היום כן חייב קורבן, ולכאורה זהו גם חסרון ידיעה במציאות ולא בדיון! **ג' -** וכן קשה לדרך זו, מדוע אומר שמואל בכריתות יט: שה'מתעסק בחלבים ועריות חייב, שכן נהנה". ודין זה נלמד מסברא שחייב חטאת, ואין לשמואל מקור לכך מפסוק. ומדוע זה שנהנה משנה את העובדה שהוא לא יודע שזה חלב וסבור שזה שומן?! הרי עדיין יש כאן שגגה במציאות!

דרך ב' - שיטת הקהלות יעקב - בגלל הקושיות הנ"ל בביאור דברי רע"א, נראה לענ"ד לפרש את שיטתו ע"פ הסבר הקהלות יעקב. בסימן ל"ה מביא הקה"י את הסבר הקוב"ש שנביא לקמן, אך דוחה אותו כפי שיבואר. ומבאר הקה"י בגדר מתעסק, שהוא נחשב מעשה שהאדם עושה אלא שחסרה בו כוונה, "והתורה לא חייבה עבור מעשה בלא כוונה". ונראה שלמד שהתורה חידשה לנו, שאף שזה לכאורה דומה לשוגג, וגם במתעסק ישנו חסרון ידיעה במה הוא עוסק, מ"מ יש

כאן מעשה שונה משוגג, כיוון שהמעשה נעשה בלי כוונה ודעת. כלומר, הגוף שלי אכן עשה מעשה של חיתוך מחובר, אך כיוון שבדעתי חשבתי שזה תלוש ואני חותך תלוש, ישנו חסרון במעשה. מעשי בני אדם נבדלים מהבהמה בכך שהם נעשים מתוך דעת וכוונה³, וכאן יש מעשה בלי כוונה, ולכן התורה לא חייבה עליו קורבן. ופטור זה שייך דווקא בשגגות שגורמות למעשה להיות בלי דעת, כגון ששגג וסבר שזה שומן והתברר שזה חלב (לולא סברת שכן נהנה), יש כאן מעשה של אכילת חלב בלי ידיעה והכרה שזה חלב, ולכן לא חייבים עליו. אמנם כאשר השגגה היא חיצונית למעשה, כגון ששכח שהיום שבת או שמלאכה זו אסורה, המעשה עצמו נעשה עם כוונה ודעת לחלוטין, שהרי האדם ידע בדיוק מה הוא עושה ורוצה לעשות, ואכן עשה זאת, ורק על מעשה כזה חייבה התורה חטאת. ומעשה זה נעשה עם כוונה ודעת גמורה, אך היה לו חוסר ידיעה אחר, ששכח שמעשה זה אסור לעשותו היום, או ששכח איזה יום היום. **ולענין דזו כוונה רע"א**, שאכן במתעסק יש מעשה של עבירה, כי באמת הגוף עשה עבירה, אך לענין קורבן התורה חייבה רק על מעשה הנעשה בכוונה והכרה.

ולדרך זו, יש לבאר את **מח' אבוי ורבא**. במקרה שרוצה להגביה תלוש ונמצא שחתך מחובר, לכ"ע פטור מקורבן, משום שכאן עשה מעשה חתיכה בלי כוונה ודעת כלל לחתוך אלא להגביה, ולכן לכ"ע יש כאן מעשה חיתוך בלי הכרה וכוונה ופטור. ונחלקו במקרה שרוצה לחתוך תלוש וחתך מחובר. לאבוי התכוון ל"חתיכה בעלמא". כלומר, אין כאן חסרון של מעשה בלי כוונה, שהרי רצה לחתוך ואכן חתך, וזו פעולה עם הכרה מלאה! אך לרבא, כיוון שהתכוון לחתוך היתר ובסוף חתך איסור, יש כאן מעשה של חיתוך אסור שבדעתו לא התכוון אליו כלל, וזה נקרא חסרון כוונה במעשה שעשה. כיוון שאיסור והיתר לרבא מגדירים את מהות הפעולה, וכיוון שעשה מעשה חיתוך אסור בלי כוונה, זה נחשב כמעשה אחר שלא התכוון אליו. וכן במקרה שנתכוון לזרוק שתיים וזרק ארבע, מובן שיש לגמ' הו"א שגם לרבא יחייב קורבן, כיוון ששם יש חלק ממעשה האיסור ממש שנעשה בכוונה והכרה, זריקת שתיים מתוך ארבע! ולכן אולי לרבא זה כבר נחשב מעשה עם כוונה! וקמ"ל שצריך שכל עשייתו תהיה עם כוונה והכרה למעשה, ולא רק חצי. ובמקרה שזרק ארבע אך חשב שזו רשות היחיד, לכאורה אפשר לומר שיש כאן חסרון ידיעה שהוא חיצוני למעשה, כמו בשכח ששבת היום, ולכן יש הו"א שגם לרבא יתחייב. שהרי הוא התכוון לזרוק ארבע ואכן זרק ארבע, ויש כאן מעשה שכולו עם דעת וכוונה, אלא שיש חוסר ידיעה חיצוני למעשה, שלא ידע שזו רה"ר. אך קמ"ל, שכיוון שחשב שזו רשות היחיד, הוא התכוון לעשות זריקה אחרת, שהיא באמת מותרת, אלא שיצא לו זריקה אסורה. ורבא לשיטתו שהאיסור וההיתר מגדירים את מהות הפעולה. והחידוש בדיון זה הוא, שהטעות שחשב שזו רה"י אינה טעות חיצונית למעשה, אלא הוא ממש חשב שעושה מעשה אחר, מעשה של זריקת היתר. ולכן גם כאן לרבא יש פטור מתעסק, כיוון שעשה זריקת איסור בלי כוונה ודעת.

דרך ג' - מקור חיים וקובץ שיעורים - בקובץ הנ"ל אות ו' מבאר את גדרי לא מתכוון ומתעסק, ומקדים לבאר שיש מצוות ועבירות שחלוקות לשתי קבוצות. יש מצוות שעניינן הוא עצם עשיית המצווה, כגון ליטול לולב ולתקוע בשופר. וישנן מצוות שעניינן הוא לא עשיית האדם, אלא שיקרו התוצאות הרצויות של אותן מצוות, כגון פדיון שבויים ופריה ורביה. ופשוט שלענין 'מצוות צריכות כוונה', דין זה שייך רק בגדר הראשון. שכיוון שצריך עשייה של האדם, בעיני שיכוון את עשייתו לשם מצווה ולא לצורך חול. וכגון בתוקע לשיר, צריך שיתכוון שתקיעתו תהיה לשם מצווה. ולכן אם אדם ילד ילדים, ולא כיוון לשם מצוות פרו ורבו, ברור שקיים את המצווה! כיוון שבמצוות פרו ורבו העיקר הוא התוצאה שישנם ילדים, ולא צריך לחזור ולכוון. וכן הדין בעבירות, ישנן עבירות שעניינן הוא שאסור שהאדם יעשה אותן, אך אין שום בעיה שהן יקרו בעולם. לדוגמה, מלאכות שבת, אסור שהאדם יעשה מלאכות בשבת, אבל אין שום בעיה שמלאכות אלו יתרחשו בשבת באופן שאינו קשור לאדם. וזו הסברא בהיתר של לא מתכוון,

³ עיין תפארת ישראל למהר"ל פרק מ"א, שכך מבאר את גדר ההיתר של אינו מתכוון.

שביארנו לעיל שהמלאכה נעשית ממילא כהשלכה לפעולת האדם, ואינה מיוחסת אליו כדי שנאמר שהוא עשה אותה.

ומבאר ר' אלחנן, שגם במתעסק הפטור דומה, "וכן יש לומר לענין מתעסק, דגלי קרא דגם בזה נחשב כאילו נעשית המעשה מאליה ולא ע"י האדם, וממילא אין כאן איסור כלל". ומבואר מדבריו שחולק על רע"א, וסובר שאין שום פגם ועבירה במתעסק, שהרי אין כלל עשייה שלי אלא האיסור קורה מאליו! כלומר, לפי מה שביאר הקה"י, יש כאן עשייה של האדם, אלא שיש בה פגם וחסרון של הכרה וכוונה. אך לקוב"ש, החידוש של התורה יותר מרחיק לכת, שכאשר אדם רוצה לעשות מעשה מסוים ובסוף עושה מעשה אחר, זה נקרא כאילו לא הוא עשה מעשה זה, אלא הוא קרה מאליו! וזה בעצם אותו יסוד פטור של אינו מתכוון, אלא שבמתעסק זה יותר מחודש, ולולא הפסוק לא היינו אמורים זאת. כיוון שבאינו מתכוון מובן שמעשה שנובע ממילא מתוך פעולה שהאדם עושה, אינו מיוחס אל האדם ונקרא שנעשה מאליו. אך במתעסק הוא ממש עושה את המעשה, אלא שיש טעות בידעה וחשב שהוא עושה משהו אחר. וחידשה התורה שגם זה נחשב שלא הוא עושה, אלא נעשה מאליו.

ולדרך זו, **מח' אביי ורבא** היא מתי נגדיר שהמעשה נעשה מאליו ואיני עושה אותו. לכ"ע אם אני רוצה להגביה ונמצא שחתכתי, רציתי לעשות מעשה אחר לגמרי, ולכן החתיכה נעשתה מאליה. אך בנתכוון לחתוך תלוש ונמצא מחובר, לאביי רציתי לחתוך וחתכתי, ולא שייך לומר שהחתיכה נעשית מאליה. אך לרבא רציתי לחתוך היתר, וחתכתי האיסור נעשתה ממילא, ולא נקרא שאני עשיתי אותה, שהרי לא התכוונתי לחתיכת איסור! ובזרק שתיים ונמצא שזרק ארבע, יש הו"א שרבא יודה, כי הוא התכוון לזרוק שתיים, וברור שחצי מזריקת הארבע מיוחס אליו. שהרי זה מה שרצה לזרוק, וכיוון ש"ארבע בלא תרתי לא מזרקא ליה", ברור שגם המשך הזריקה מיוחס אליו! כי המשך הזריקה נובע מזריקת השתיים שממש מיוחסת אליו! וקמ"ל שגם כאן לרבא פטור, "דהא לא מכוון לזריקה דאיסורא!". כלומר, גם כאן כיוון שהתכוון לזריקת היתר, זריקת האיסור היא ממילאית ולא מיוחסת אליו. שהרי הוא רצה לזרוק רק שתיים ובסוף נזרק ארבע, אך הסוף קרה בלי רצונו וכוונתו, ולכן לא נחשב שהוא זרק. ובמקרה שזרק ארבע וחשב שזו רה"י, לכאורה גם לרבא ברור שכל הפעולה מתייחסת אליו, כיוון שהוא רצה לזרוק ארבע ואכן זרק! וקמ"ל שגם כאן סובר רבא, שכיוון שלא התכוון לזריקת איסור אלא לזריקת היתר, זה נחשב שפעולת האיסור נעשתה מאליה.

שורש מח' רש"י ותוס' – על פי השיטות הנ"ל בהגדרת מתעסק, אולי ניתן לפרש במה נח' רש"י ותוס'. כאמור, רש"י העמיד את הסוגיה ואת פטור מתעסק בשני חפצים שונים, שהתכוון להגביה סכין וחתך איתו עשב מחובר. וכן יעמיד את מח' אביי ורבא, שהתכוון להגביה עשב תלוש, שבאמת היה תלוש, אך בסוף חתך בטעות עשב מחובר, ופעל בעשב אחר. ולתוס' מדובר בחפץ אחד, שחשב שהעשב תלוש והתברר שהוא מחובר, אך הוא פעל ממש באותו חפץ שהתכוון לפעול בו. **ואולי נחלקו בהגדרת מתעסק**, לרש"י מתעסק זהו חסרון בעשייה של האדם, שהפעולה כלל לא מיוחסת אליו, וכפי הסבר הקוב"ש. ולכן רש"י ביאר שמתעסק זה ממש עשייה לא טובה, שרציתי לפעול בחפץ מסוים, ופעלתי בחפץ אחר, ויש כאן עשייה גרועה ולכן אינה מיוחסת אלי. אך אם הסוגיה עוסקת בחפץ אחד שבו רציתי לפעול ובו אכן פעלתי, אולי לרש"י זה כבר לא נקרא עשייה לא טובה, ועשיית האיסור כן מיוחסת לאדם. אך לתוס', גדר פטור מתעסק הוא כשיטת הקהלות יעקב, שיש כאן מעשה שמיוחס לאדם אך חסר בו כוונה והכרה, ולכן מעמיד את הסוגיה אפילו בחפץ אחד, שחשב שהוא תלוש ונמצא מחובר, שיש כאן טעות שכלית ולא חסרון גדול כל כך במעשה האדם, שהרי פעל במה שרצה לפעול. **אמנם** אין הכרח לומר שבזה נחלקו, וניתן לומר שגם רש"י סובר שטעות בחפץ אחד זה נקרא חסרון בעשייה, וכן שתוס' יודו שבשני חפצים זה חסרון בדעת⁴.

⁴ אמנם תוס' דחה זאת כי פטור משום מלאכת מחשבת כנ"ל.

שכן נהנה - שמואל בכריתות יט: אומר שמתעסק בחלבים ועריות חייב, שכן נהנה. ונראה שדין זה פשוט לו מסברא, כי אין שום מקור לכך. ושואל הקוב"ש הנ"ל, מניין לו לשמואל להפקיע את הפטור שנלמד מהפס' "אשר חטא בה" בחלבים ועריות, ולחייב בהם אדם שהיה מתעסק? "דהרי טעמא דמתעסק פטור הוא מקרא ד'בה' ולא מסברא, והך קרא ד'בה' כתוב בכל מיני חטאות, וגם חלבים ועריות הן מכללם, והאיך אתיא הך סברא דשכן נהנה ומפקא מקרא?".

שיטת הקוב"ש והמקור חיים - הקוב"ש מבאר ע"פ הגדרתו במתעסק, שבמתעסק נחשב שהמעשה נעשה מאליו ולא אני עשיתי אותו. אך מבאר הקוב"ש שזה פוטר מקורבן רק בעבירות שעניינן הוא שהאדם לא יעשה אותן כמו מלאכות שבת, שאסור שהוא יעשה מלאכה, ולכן אם הוא מתעסק פטור, כי לא הוא עשה, אלא המלאכה נעשית מאליה! אך בעבירות שעניינן הוא התוצאה, כגון איסורי הנאה מחלבים ועריות, האיסור הוא לא עצם המעשה, אלא העובדה שנהנה מאיסור. ולכן באיסורים כאלו גם מתעסק חייב, "וגם אם לא נחשבה על האדם אלא כאילו נעשית מאליה, מ"מ על זה הקפידה התורה, שלא תגיע הנאת מאכל אסור אל האדם, ועל כן לא מהני בזה הא דבמתעסק אין המעשה נחשב על האדם". כלומר, כאשר האדם נהנה מהאיסור, כיוון שהוא לא מתכוון לאיסור כלל הוא אכן עדיין מתעסק, ועדיין נחשב שלא הוא עושה את המעשה. אך כדי להתחייב חטאת בחלבים ועריות לא צריך שיעשה את המעשה, אלא כיוון שנהנה מהם חייב! וכך מסביר המקו"ח את איסור חמץ בביתו, ששאל מדוע מפרשים אדם שלא יודע שיש חמץ בביתו: הרי הוא מתעסק! ומתוך שמתעסק מועיל לפוטרו רק בעבירות של עשייה, אך איסור שהיית חמץ בביתו זהו איסור בתוצאה! שאסור שיהיה חמץ בביתו, ולכן לא מועיל בו פטור מתעסק, שאף ששהיית החמץ לא מיוחסת אל האדם, מ"מ האיסור הוא שלא יהיה חמץ בביתו כלל.

שיטת הקהלול יעקב דרך א' - הקה"י מקשה על הסבר הקוב"ש, שלא מסתבר לחייב חטאת על הנאה מעבירה ללא מעשה, ולכן מבאר באופן שונה מעט את סברת 'שכן נהנה'. באמת חיוב חטאת הוא על עשיית עבירה, אך בעבירות של חלבים ועריות, כיוון שהאיסור הוא הנאה מהם, ההנאה שם נחשבת כמעשה עבירה.⁵ ולכן, אף שבד"כ מתעסק נחשב שאינו עושה אלא שנעשה מאליו, וכהבנת הקוב"ש, מ"מ כאשר נהנה מאיסורי הנאה יש כאן מעשה עבירה שעושה כיוון שנהנה, ולכן חייב. וכיוון שבאיסורי הנאה, ההנאה עצמה היא מעשה העבירה, לכן היא תמיד מיוחסת לאדם. ואף שבדרך כלל, "כל מתעסק נחשב כאילו נעשה הפעולה מאליה, אבל במקום דנהנה נחשבת ההנאה כמעשה". כלומר, אף שיש לאדם טעות, כגון שחשב שאוכל שומן והתברר שאכל חלב, ולכאורה מעשה אכילת חלב אינו מיוחס לאדם. מ"מ כיוון שמעשה העבירה הוא ההנאה, האדם נחשב שעושה את המעשה ממש, וזו הסיבה שבחלבים ועריות גם מתעסק חייב. **ולדרך זו**, נחלקו הקוב"ש והקה"י האם איסורי הנאה הם עבירה שעניינה מעשה העבירה, או תוצאות ההנאה. לפי ביאור הקה"י, פטור מתעסק לא שייך כאן כיוון שהמעשה ממש מיוחס אל האדם ממש, ולעניין ההנאה הוא כלל לא מתעסק. אך לפי הקוב"ש, האדם כאן עדיין מתעסק, ומעשה העבירה לא מיוחס אליו כלל, אך כיוון שהגדרת האיסור היא בתוצאה, חייב אע"פ שהמעשה לא מיוחס אליו.

אמנם הקה"י מקשה על דרך זו, וכן על דרכו של הקוב"ש, מדברי תו"ה 'להגביה' בסנהדרין סב: שמקשה על שמואל. שמואל בכריתות יט: אומר שמתעסק בשבת פטור, "משום מלאכת מחשבת". ואילו בנידון של נתכוון להגביה תלוש ונמצא מחובר, נלמד בגמרא שם שמתעסק פטור משום שנאמר "אשר חטא בה". אז מדוע שמואל למד ממלאכת מחשבת ולא מ'בה'? ומתוך תוס' בתירוצו הראשון,⁶ שצריך את הלימוד ממלאכת מחשבת בשבת, כי לולא הפס' של מלאכת מחשבת היה רק את הפס' של "בה", ואז היינו אומרים שאם נהנה מהמלאכה בשבת חייב, כמו

⁵ כמו שכתוב "ונכרתו הנפשות העושות", ונלמד מכאן שהתורה החשיבה זאת כמעשה.

⁶ ובתירוצו השני מבואר כמו תוס' בשבת עב: שפטור מלאכת מחשבת שייך כאשר טעה בשני גופים שפטור, ומתעסק פטור אפילו בגוף אחד מ'בה'.

המתעסק בחלבים ועריות! ולכן נצרך שמואל ללמוד ממלאכת מחשבת, "שבשבת פטור אע"פ שנהנה". ומבואר מתירוף התוס', שסברת שכן נהנה שייכת לא רק באיסורי הנאה אלא גם במלאכות שבת! והייתה הו"א שאם עשה מלאכה בשבת כמתעסק אך נהנה מהאיסור שעשה, יהיה חייב חטאת, כמו שחייב בחלבים ועריות. אמנם במלאכות שבת אי אפשר לבאר כדברי הקוב"ש, שסברת שכן נהנה מועילה רק באיסורי הנאה, שבהם האיסור הוא בתוצאה ולא מהני שהוא מתעסק. שהרי ברור שבשבת האיסור הוא בעשיית המלאכה של האדם! וכן א"א לבאר כפי שביאר הקה"י עצמו, שאיסורי הנאה נחשבים כמעשה, כי גם זה לא שייך לשבת! ומוכח מתוס' שסברת שכן נהנה היא לא רק באיסורי הנאה.

שיטת הקה"י דרך ב'- עקב הקושיה מתוס' בסנהדרין, מבאר הקה"י את 'שכן נהנה' ע"פ שיטתו בהגדרת פטור מתעסק. ביארנו לעיל ע"פ דבריו, שמתעסק זהו מעשה שמיוחס לאדם ואינו קורה מאליו, אלא שחסרה בו הכוונה. ולכן כאשר נהנה, "נחשב הרגשת ההנאה בגופו ככוונה, שעניין כוונה הוא השתתפות הנפש במעשה הגוף, וגם הרגשת הנאה היא בנפש החיונית ונחשבת ככוונה". כלומר, שכן נהנה זו סברא שמחברת את האדם למעשה שעושה. לפי הקוב"ש, שכן נהנה לא משנה את העובדה שהוא מתעסק, אלא הוא עדיין מתעסק והעבירה נעשתה מאליה, אלא שחייב כי העניין זה התוצאה שנהנה. אך לקה"י, שכן נהנה הופך את המתעסק ללא מתעסק, ומצדד כוונה והכרה למעשה האדם, ולכן חייב על מעשה זה. ולפי זה, מובן שסברא זו שייכת גם במלאכות שבת, שאם נהנה מהמלאכה זה מחבר אותו לעשייה, ויש הכרה וכוונה המצורפות למעשה. ולכן במתעסק בשבת, אם נהנה מהמלאכה יש הו"א שחייב, שהרי ההנאה מצרפת את הכוונה למעשה! אלא שחידש שמואל שמשום מלאכת מחשבת פטור. ואכן כך מפורש בדברי רש"י בסנהדרין סב. ד"ה 'שכן נהנה', "הלכך חשיב כוונה".⁷

שני תינות - בכריתות יט: הגמרא מקשה על שמואל, שאומר שמתעסק בשבת פטור משום מלאכת מחשבת. המשנה **בשבת קלז**. אומרת שאם יש שני תינות שאחד מהם צריך ברית בשבת, שבשבילו הברית הותרה בזמנה בשבת, אך התינות השני זמן הברית שלו הוא לאחר השבת. והאדם שכח ומל את התינות שצריך למול אחר השבת בשבת. לר' אליעזר חייב חטאת, ולר' יהושע פטור מטעם שטעה בדבר מצווה. ומדייקת הגמרא שלולא טעם זה, היה חייב גם לר' יהושע משום חילול שבת. ומקשה הגמרא, שלכאורה הוא מתעסק, ומדוע חייב חטאת על מילה זו? הרי שמואל פטר מתעסק בשבת משום מלאכת מחשבת! והגמרא מתרצת, "שהואיל ומקלקל בחבורה חייב מתעסק בחבורה חייב". כלומר, מלאכת חובל היא בעצם קלקול, ואינה מלאכת מחשבת, ובכל זאת חייבים עליה בשבת (חוץ ממילה בזמנה שהתורה התירה). וכיוון שאין תיקון במלאכת חובל, לכן גם מתעסק חייב בחובל, ולא שייך במלאכה זו מלאכת מחשבת, ואפילו שזו לא מלאכת מחשבת חייב⁸. **והאחרונים התקשו** בתירוף זה, שמה בכך שאין כאן משום מלאכת מחשבת במלאכת חובל, מ"מ עדיין יש לפוטרו מטעם מתעסק של כל התורה, שנלמד מ"אשר חטא בה"! ושם הבעיה אינה שזו לא מלאכת מחשבת, אלא שזהו מעשה בלי כוונה לקה"י, או מעשה שאינו מיוחס לאדם לקוב"ש. ולכאורה אף במקרה שטעה בתינות, אף שאין כאן מלאכת מחשבת, מ"מ יש לפוטרו משום מתעסק, שחשב שמל תינוק זה ומל תינוק אחר! ומדוע המשנה אומרת שחייב?

בתוס' רע"א על המשנה בשבת, מבאר שכאן הוא שוגג ולא מתעסק. כיוון שמקרה זה שונה מנתכוון לחתוך תלוש ותלש מחובר, ששם באמת התכוון למעשה שהוא מותר בשבת, ובטעות עשה מעשה אסור. אבל כאן התכוון למול תינוק שהיום מותר למול אותו משום מילה בזמנה, אך מ"מ הוא עושה מלאכה שאסורה בשבת, והותרה לו רק עכשיו. ואף שהתכוון למול זה ומל אחר,

⁷ ונראה שדרך זו יכולה גם להתאים לביאור הקוב"ש, שמתעסק זה נחשב שאינו עושה את המעשה, אבל אם נהנה המעשה מיוחס אליו. והקה"י לדרכו, שמתעסק זה חסרון בכוונה ולא במעשה, פירש שנהנה מצדד כוונה למעשה.

⁸ עיין ביתר ביאור בביאורנו לסוגיית מקלקל ומלאכת חובל.

חייב קורבן, כי עכ"פ עשה מעשה עבירה גמור. וכאן השגגה שהתבלבל בתינוקות לא גורמת לכך שיש חסרון במעשה שלו, כי הוא רצה למול ואכן מל, אלא שזו מילה שהותרה וזו לא, אך בסופו של דבר אין כלל חסרון בעשייתו. וזה מתאים להגדרתנו לעיל, שלא כל שגגה במציאות נחשבת למתעסק, אלא רק שגגה שגורמת לחסרון כוונה במעשה או לניתוק המעשה מהאדם.

ובקה"י סימן י' מתרץ קושיה זו באופן אחר, ומחלק בין שוגג למתעסק. שוגג זהו חסרון ידיעה שגורם לטעות, ומתעסק זו טעות בטביעות עין והראיה של האדם, שחשב שעוסק בדבר מסוים וטעה. ובתינוקות מדובר במקרה שיש לו שכחה וחוסר ידיעה מיהו התינוק שזמנו בשבת, ולכן טעה ומל את מי שזמנו בשבת, וזה חסרון ידיעה של שוגג. אמנם אילו הטעות הייתה בכך שמכיר מיהו התינוק שזמנו בשבת, אלא שעינו הטעות לתינוק השני וחשב שזה הוא, אז אכן היה מתעסק ופטור. ומדייק הקה"י מכך שכתוב במשנה "ושכח ומל את של אחר השבת", ששמע שטעה בדעתו והתבלבל, וחשב שתינוק זה זמנו בשבת, ולכן דינו כשוגג וחייב. וגם תירוצו זה מתאים להגדרה הנ"ל, שמתעסק זה חסרון ידיעה במה הוא עוסק, ולכן יש חסרון במעשה או ניתוק מהמעשה. אך כאן בתינוקות הוא שוגג וחייב, כי אף ששכח מי התינוק הנכון, מ"מ בשעת המעשה היה מודע למה שעושה, וזה דומה לעושה מלאכה בשבת ששכח שהיא אסורה.

מתעסק במצוות - הגמרא **בראש השנה כח**. אומרת שאם כפאווה פרסיים לאכול מצה, יצא ידי חובתו בפסח. ור"ב למד מדין זה שמצוות אין צריכות כוונה לצאת י"ח, ולכן גם התוקע לשיר יצא. והגמרא אומרת שהייתה הו"א שרק במצה יצא י"ח אם לא כיוון, כי "התם אכל מצה אמר רחמנא והא אכל". אבל בשופר, אם תקע לשיר לא יצא, כי "זכרון תרועה כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא". וקמ"ל רבא שמצוות א"צ כוונה, וגם התוקע לשיר יצא. **ורש"י** שם מפרש בהו"א, שבאכילת מצה בכפייה יצא, משום ש"נהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לעניין חיוב חטאת אמרינן המתעסק בחלבים ועריות חייב, שכן נהנה". א"כ, למאן דאמר מצוות א"צ כוונה, הייתה הו"א שתוקע לשיר הוא מתעסק ואין כאן מצווה, ורק באכילת מצה שנהנה ממנה, הוא לא מתעסק ולכן יצא. וקמ"ל, שלמ"ד מצוות א"צ כוונה, אפילו תוקע לשיר יצא, אע"פ שלעניין המצווה הוא מתעסק בעלמא. וברור לפ"ז, שלמ"ד שמצוות כן צריכות כוונה, אם האדם מתעסק במצוות לא יוצא ידי חובתו! ורק למ"ד שמצוות א"צ כוונה, גם מתעסק יוצא ידי חובה. **הרמב"ם** בהלכות שופר פרק ב', ד' פוסק שצריך כוונה לצאת, והתוקע לשיר לא יצא. אמנם בהלכות חמץ ומצה פרק ו', ג' פוסק שמי שכפו אותו לאכול מצה כן יצא! **והר"ן** בראש השנה מבאר את שיטת הרמב"ם, שאף שמצוות צריכות כוונה ומתעסק לא יצא, במצה יצא, שכן נהנה! ושואל **הקה"י** בסימן ל"ה, שבין אם נפרש כמו הקוב"ש שבמתעסק המעשה לא מתייחס אליו, וכן אם נפרש שבמתעסק יש מעשה בלי כוונה והכרה, מה זה מועיל שכן נהנה לעניין מצוות צריכות כוונה? הרי ביארנו לעיל שישכן נהנה מועיל לצרף כוונה למעשה או לייחס אותו אליו, וכיצד זה יועיל לעניין כוונה במצוות לצאת ידי חובה? הרי בתוקע לשיר אין שום חסרון של כוונת האדם במעשה שעושה, וברור שהמעשה מיוחס אליו, והוא עושה אותו בדעת והכרה, ומה מוסיף שכן נהנה? ומתרץ **הקה"י** שצריך לומר שעניין כוונה במצוות לצאת י"ח, הוא משום שבלא הכוונה הוא עשה מצווה כמתעסק, שהוא עושה דבר מסוים וממילא יצא שגם עשה מצווה. וכשם שבמתעסק אם נהנה המעשה מיוחס אליו, כך גם לעניין מצוות, זה גורם למעשה המצווה להתייחס לאדם.

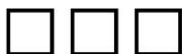
אך **במנחת אשר כללי המצוות** סימן י' אות ט' מבאר, שגדר כוונה במצוות "אינו עבודה לשמה ועבודת ה' הפנימית, אלא מודעות כללית שהוא עוסק במצווה, ועניינה להגדיר את המעשה כמעשה מצווה". שאם לא מתכוון לצאת י"ח, הפעולה שעושה היא מעשה חול ולא מעשה מצווה. כלומר, עניין מצוות צריכות כוונה אינו דין בכוונת הגברא בלבד, אלא הוא בא להגדיר את החפצא של המעשה כמעשה מצווה ולא מעשה חול. ולכן, במתעסק בחלבים ועריות, כיוון שנהנה בהם, יש כאן מעשה אכילה שמיוחס אליו, ולכן עבר על איסור. והנאת האכילה גורמת למעשה להיות מוגדר כמעשה עבירה ולייחס אותו לאוכל. אמנם עד כה ביארנו שההנאה רק מייחסת את המעשה לאדם או מוסיפה כוונה למעשה, אך מתחדש כאן שההנאה גם גורמת להגדרת המעשה

כמעשה עבירה, ולא רק כמעשה אכילה סתמי שחושב שאוכל שומן. וכך גם לעניין מצוות, כשנהנה באכילת מצה זה גורם גם לייחס את המעשה אל האדם, וגם לתת שם של מצווה על מעשה האכילה. וכשם שבחלב שנהנה ממנו, האיסור הוא לאכול ולהנות, כך גם במצה, המצווה היא לאכול ולהנות ממנה, ולכן כאשר נהנה יש כאן מעשה מצווה על האכילה ויצא י"ח.

השלכות הלכתיות להגדרת מתעסק - בהגדרת הפטור של מתעסק ראינו ששיטת רע"א היא שיש עבירה במתעסק כמו בשוגג, וביארנו שאין כאן חסרון במעשה האדם, אלא שעשה מעשה ללא כוונה ודעת. אך לקוב"ש אין כלל עבירה במתעסק, כיוון שהפטור הוא משום שזו עשייה שכלל לא מיוחסת לאדם ונעשית מאליה. ולהגדרות אלו ישנן כמה השלכות הלכתיות.

מעשה שבת - ישנו כלל שכל מעשה שנעשה בחילול שבת אסור להנות ממנו. אם נגדיר שמתעסק זה עבירה, גם במתעסק יהיה אסור להנות מהאיסור. אך אם נאמר שאין כאן כלל עבירה, לא יהיה שייך במתעסק מעשה שבת, כי זה כלל לא חילול שבת ומותר להנות ממנו! **בפסקי תשובות** שיי"ח אות ט"ו מכריע שכיוון שמעשה שבת הוא קנס שקנסו חכמים שאין להנות מחילול שבת, אין להחמיר דין זה במתעסק, למרות שלשיטת רע"א מתעסק זה ממש מעשה עבירה.

אפרושי מאיסורא - באורחות שבת ל', כ"א פוסק שאם רואה את חבירו עומד לעשות איסור במתעסק, חייב למנוע ממנו ולהפריש אותו. ואף שיש שיטות שכלל לא נחשב שנעשית מלאכה על ידו, מכל מקום יש לחשוש לשיטת רע"א, שגם במתעסק יש עבירה אלא שרק פטור עליה מקורבן, ואיסורה מדרבנן. ולכן אדם שידע שהאור במקרה בשבת יידלק אם יפתחו את הדלת, ורואה את חבירו בא לפתוח, צריך למנוע ממנו מלפתוח את דלת המקרה. וכן פסק רע"א בעצמו לעניין אדון המצווה על שביתת עבדו, שאם רואה שהולך לחתוך עשב מחובר וחושב שהוא תלוש, צריך להפריש אותו שלא יעשה זאת, כיוון שגם במתעסק ישנה עבירה.



מלאכת חורש

המשנה בעג. מונה את מלאכת זורע, ולאחריה את מלאכת חורש. **והגמרא בעג:** שואלת מדוע? הרי קודם כל חורשים ורק אח"כ זורעים!! ומתרתת הגמרא, שהמשנה מדברת בארץ ישראל שחורשים גם אחרי הזריעה. **ויש לעיין** מה ההו"א והקמ"ל כאן. הגמרא אומרת שחורש, חופר וחורץ "כולן מלאכה אחת הן". רב ששת אומר שאם הייתה לו גבשושית ונטלה, בבית חייב משום בונה ובשדה חייב משום חורש. וכן לגבי גומא שמילא אותה, בבית חייב משום בונה ובשדה משום חורש.

הגדרת מלאכת חורש, שיטת רש"י - נראה שנחלקו הראשונים בהגדרת המלאכה, ובהבנת ההו"א והקמ"ל. הגמרא שאלה מדוע שנתה המשנה זורע ואח"כ חורש, הרי "מכרב כרבי ברישא!". ונראה שמונחת כאן בקושיית הגמרא הבנה, שחורש שייך דווקא לפני הזריעה. ואולי משום שהגדרת מלאכת חורש היא הכנת הקרקע לזריעה, וכפי **רש"י** מביא כאן במהלך הסוגיה, שחורש זה "מרפי ארעא". ומקור דברי רש"י הוא בגמרא **במועד קטן ב:** שנעסוק בה לקמן, שרבה אומר שמנכש ומשקה הן תולדות של חורש, כיוון ש"מה דרכו של חורש לרפויי ארעא, האי נמי מרפי ארעא". ורש"י בסוגיין מזכיר ביטוי זה ביחס לחרישה, ומוסיף שחורש זה הרפיית הקרקע והכשרתה לתת בה זרעים. בדין גומא וטממה, רש"י מבאר שבשדה חייב משום חורש "שהעפר שמילאה בו הוי רפוי, וטוב לזריעה". וכן לגבי החופר גומא ואין צריך לעפרה בבית שנחשב מקלקל, משום שאף שיש כאן ריפוי של הקרקע, מ"מ הוא מקלקל, כי "לזריעה נמי לא חזיא", וחרישה זו אינה מכשירה לזריעה. ומבואר א"כ, שלרש"י חורש הוא הכשרת הקרקע לזריעה ע"י הרפייתה. ולפ"ז מובן, שבהו"א של הגמ' חשבונו שחורש חייב להיות קודם זורע, כי כל עניין חורש הוא הכשרה והכנה לזריעה! ובתירוץ הגמרא, רש"י מבאר שא"י "קשה היא, ואין יכול לכסות בלי חרישה, ואשמועינן דהא נמי חרישה היא". ומשמע מדברי רש"י, שלא חזרנו בנו מהגדרת חרישה, שאכן היא הכשרת הקרקע לזריעה, אך המשנה חידשה שבא"י חלק מתהליך הכשרת הזריעה הוא חרישה שאחרי הזריעה, שעוזרת לכיסוי הזרע, ולכן זה גם נקרא מלאכת חורש.

וכדרך זו מבואר בדברי **הפני יהושע** כאן, שמביא את דברי **תוד"ה** **מכדי**, ששואל מדוע רק לגבי חורש וזורע הקשתה הגמ' שקודם זורעים ואח"כ חורשים, ומדוע לא שאלו זאת לגבי מכבה ומבעיר? הרי קודם כל הוא מבעיר ואח"כ מכבה! ותוס' מתרץ, שאת כל מלאכות סידורא דפת שנה התנא כסדר חוץ מחרישה, ולכן שאלו דווקא על חרישה. אך הפני' מתרץ אחרת את קושיית תוס', "דדווקא לעניין חרישה קשיא ליה, דהו"ל למיתני 'החורש והזורע', כיוון דלקושטא דמילתא לא חייב משום חורש אלא לזריעה ובמקום שראוי לזרוע". ומבואר כפי שביארנו, שכל עניין מלאכת חורש הוא הכשרת הקרקע לזריעה. והפני' מוכיח זאת מהגמ' **בפסחים מז:** ששם כתוב שאדם יכול לחרוש חרישה אחת ולעבור על 8 לאוין, והגמ' רוצה להעמיד את המקרה הזה בצונמא, שמדובר על סלע חזק. אך דוחה הגמ' שא"א להעמיד בצונמא, שהרי צונמא היא קרקע שאינה "בר זריעה", ולכן אין שם חיוב על מלאכת חורש. ומבואר כדברינו, שכל עניין המלאכה הוא הכשרת הקרקע לזריעה, ולכן בקרקע שאינה ראויה לזרעים אין חיוב על חרישה.

שיטת הירושלמי, ר"ח ורמב"ם - ר"ח בגמ' בעג: מביא בשם הירושלמי, ש"כל שהיא לייפות הקרקע חייב משום חורש, וכל שהן בבית חייב משום בונה". וכך מסביר את הדינים של גבשושית וגומא, שהחייב בהם אינו משום הכשרת זריעה כפי שפירש רש"י, אלא משום שיש בהם צורך לתיקון הקרקע. וכשם שבמלאכת בונה בבית, על כל תיקון בבית חייב משום בונה¹, כך חורש עניינו "כל דבר שהיא להנאת הקרקע". ולכן מוסיף ר"ח, שלא רק חרישה ממש כלולה במלאכה זו, אלא גם עידור וסיקול אבנים מהקרקע! **ובירושלמי** עצמו מבואר עוד יותר, שאפילו על עשיית מדרגות לשדה חייב משום חורש. והמפרשים על הי-ם מסבירים, שהכוונה לעשיית מדרגות כדי

¹ ועיין בביאורנו למלאכת בונה, שעיקר גדר מלאכת בונה הוא תיקון הבית.

שיהיה יותר נח להביא מים להשקות השדה, וגם זה נקרא חורש! אמנם **הרמב"ם** ח', א' כותב ע"פ הגמ' בשבת קג. "המנכש בעיקרי האילנות והמקרסם עשבים או המזרד את השריגים כדי לייפות את הקרקע הרי זה תולדת חורש, ומשיעשה כל שהוא חייב. וכן המשווה פני השדה וכו' חייב משום חורש". ומשמע מדבריו כפי שמבואר בי-ם, שבכל ייפוי קרקע חייב משום חורש. אך אולי הרמב"ם לא סובר כ-ם לגבי מדרגות ובניית דברים לצורך השדה, שהרמב"ם לא הזכיר אותם אלא רק פעולות שהן בקרקע ממש. וכן **במנחת חינוך** חורש ס"ק ז' בסופו, מעיר שהרמב"ם לא הזכיר זיבול השדה וסיקולה מאבנים. ונראה שהרמב"ם למד אחרת את חידוש הגמ' בעג'; שחזרנו בנו מההו"א, שחורש עניינו הכשרת והכנה לזריעה, ובאמת חורש זה ייפוי וטובת הקרקע ולאו דווקא הכשרת זריעה².

משנה וגמרא קג. המשנה אומרת שהחורש כל שהוא חייב, וזהו שיעור המלאכה³. ובגמרא מבואר ששיעור כל שהוא לגבי חרישה, ראוי לזריעת "קלח אחד של סממנין", וזה החורש שהיה במשכן. והמשנה מוסיפה שהמנכש, המזרד והמקרסם שיעורן גם בכל שהוא. והגמרא מביאה ברייתא שתולש עולשין ומזרד זרדים, אם מתכוון לייפות הקרקע שיעור חיובו הוא בכל שהוא. ומבואר שם שאם עושה זאת בשדה חבירו, לא מתחייב על ייפוי קרקע חבירו. והבאנו לעיל **שהרמב"ם** בפרק ח', א' למד ממשנה זו שמנכש, מקרסם ומזרד הם תולדות של חורש, כיוון שעניינם לייפות את הקרקע. וכן משמע בברייתא, שהם אסורים משום שמייפים את הקרקע. **ולרש"י** לכאורה קשה מהגמ' שם, שהרי ביארנו שרש"י סובר שחורש זה ריפוי הקרקע לצורך זריעה, ובגמרא בקג. מבואר שלא רק ריפוי קרקע נחשב כחורש, אלא כל ייפוי הקרקע!

ונראה לתרץ, שבאמת לא מוזכר שם בפירוש שמנכש, מקרסם ומזרד הם תולדות חורש, ואדרבה, מדברי רש"י שם משמע שאלו תולדות זורע, שמפרש גמרא זו שכל מלאכתו אלו עניינם הוא להסיר ענפים לא טובים מהאילן, בכדי שיוכל לצמוח יותר טוב! ואכן **במאירי** בקג. מביא יש אומרים שכל אלו אסורים משום נוטע או זורע, ואינן תולדות של חורש. **ובמשנת השבת** מתרץ לשיטת רש"י באופן אחר, שבגמרא בקג. ייפוי קרקע חיובו משום קוצר, ואף שבדרך כלל שיעור קוצר הוא כגרוגרת, אם מתכוון לייפות את הקרקע, קוצר חייב בכל שהוא. וכך כותב **במנחת חינוך** קוצר ס"ק ו' שכל המשנה שם עוסקת בשיעורי מלאכת קוצר, ולפי"ז לא קשה על רש"י, שמלאכת חורש עניינה רק ריפוי הקרקע לצורך זריעה.

מנכש ומשקה - הגמרא **במועד קטן ב'**: שואלת לגבי משקה מים לזרעים בשבת, ומנכש עשבים רעים מתוך טובים, במה צריך להתרות בו? ולא יזהו אב שייכות תולדות אלו! **לרבה** תולדות אלו חייבים משום חורש, כי גורם לרפוי ארעא כשמשקה מים ומנכש עשבים. אך **לרב יוסף** חייבים משום זורע, כי זורע עניינו להצמיח, וגם כאן כוונתו להצמיח את הצמח יותר טוב. **ואב"י** שם מקשה עליהם, מדוע לא נאמר שחייב משום שני אבות אלו?! הרי הוא גם חורש וגם זורע! וכמו שבגמרא בעג': רב כהנא מחייב בזומר וצריך לעצים שתיים, משום קוצר ומשום זומר! והגמ' אומרת על כך "קשיא!". **בתוד"ה** 'קא מרפי ארעא' מבאר שרבה ורב יוסף נחלקו מה העיקר, לרבה הולכים אחרי המעשה בפועל, שיש כאן מעשה של רפוי הקרקע שדומה לחרישה. אך לרב יוסף, אע"ג שמעשה זה דומה לחרישה, "מחשבת הנפש לאו לרפוי ארעא... ורב יוסף סבר בתר מחשבה אזלינן דהויא עיקר, ולא אזלינן בתר הדמיון". **ובתוד"ה** 'חייב' מבאר שרבה ורב יוסף נחלקו על רב כהנא, וסוברים שלא מתחייבים אף פעם שתי מלאכות על מעשה אחד, וגם בזומר

² ולעני"ד נראה לבאר בשיטת הרמב"ם, שאב המלאכה הוא חרישה, חפירה וחריצה וכדומה, כפי שמבאר בפרק ז' הלכה ב', והגדרת המלאכה היא "חפירה בקרקע" כלשונו שם. ואב המלאכה עניינו באמת ריפוי הקרקע כהכשרה לזריעה, ואילו תיקונים לייפוי הקרקע אלו תולדות של חורש, כמו שמבאר בפרק ח' "הרי זה תולדת חורש".

³ ועיין בביאורנו למלאכת זורע שביארנו מדוע בחורש חייב בכל שהוא, ומהו שיעור מלאכת זורע.

וצריך לעצים הם יחלקו ויאמרו שחייב אחת. ואילו לרב כהנא ואבבי, אכן גם במנכש ומשקה יתחייב שתיים, משום חורש ומשום זורע.

שיטת הרמב"ם במנכש ומשקה – בשיטת הרמב"ם לא ניתן לפרש כדברי התוס', שרבה ורב יוסף נחלקו על רב כהנא. שהרי הרמב"ם בפרק ח', ד' פוסק כרב כהנא, שזומר וצריך לעצים חייב שתיים, ואילו בהלכה א' פוסק כרבה שמנכש חייב משום חורש, ובהלכה ב' פוסק כרב יוסף שמשקה חייב משום זורע! וא"כ ישנן כמה קושיות על הרמב"ם. א' – מדוע בזומר וצריך לעצים חייב שתיים, אך במנכש ומשקה חייב אחת? ב' – מדוע פסק הרמב"ם במנכש כרבה ובמשקה כרב יוסף? לכאורה זה תרתי דסתרי! ג' – **המנחת חינוך** חורש ס"ק א' מקשה עוד על הרמב"ם, מדוע הזכיר חורש קודם זורע, בניגוד לסדר המשנה והגמ' שלפנינו? ד' – וכן מקשה המנ"ח, מדוע השמיט הרמב"ם את חידוש הגמ' בעג: שחייב גם על החרשה השנייה שאחרי הזריעה?

המנ"ח במלאכת חורש מתרץ בפשטות את **קושיות ג-ד**, שהרמב"ם הזכיר חורש קודם זורע כיוון שמנהג העולם שחורשים ואח"כ זורעים. וכן הרמב"ם לא הזכיר דין חרישה שנייה, משום שפשוט הדבר שחייב עליה! וזה כלול במה שכתב הרמב"ם בפרק ח' שמנכש חייב, "ופשיטא דחרישה שנייה לא גרע מדברים אלו, וודאי חייב דלרפויי ארעא, א"כ ממילא משתמע זה, והוא דבר פשוט על כן לא הוצרך הרמב"ם לפרש".

הכסף משנה מתרץ את **קושיה ב'**, כיצד פסק כרבה במנכש וכרב יוסף במשקה? ומבאר שבאמת הרמב"ם פוסק רק כרב יוסף, ששניהם חייבים משום זורע, אך המנכש שחייב עליו משום חורש הוא המנכש שהוזכר בגמ' בק. שעיינו ייפוי הקרקע. וזה מה שכתב הרמב"ם "מנכש בעיקרי האילנות", שחיובו משום חורש. אך המנכש במ"ק הוא כדי שהעשבים יצמחו טוב יותר, ועליו חייב משום זורע כדברי רב יוסף. והכסף משנה נשאר בצ"ע, מדוע הרמב"ם לא הזכיר את דין המנכש של מ"ק?! אמנם **באגלי טל** חורש ז' ס"ק י"ח מתרץ, שלרמב"ם יש 'טעמא רבה' לחלק בין מנכש למשקה, ובאמת הוא פוסק כרבה במנכש, וכרב יוסף במשקה. ומבאר האג"ט, שמנכש אינה פעולה בגוף הזרעים הטובים, אלא הוא עוקר את הרעים כדי שהטובים יצמחו, ולכן פעולתו נחשבת רק בקרקע, ופעולה בקרקע חייבים עליה משום תולדת חורש. אך משקה זו ממש פעולה בצמחים, ששופך עליהם מים כדי שיצמחו, ולכן מסברא הוא פועל בצמחים ולא בקרקע, וחיובו משום זורע.⁴

האור שמח בפרק ז', ד' מתרץ את **קושיה א'**, מדוע הרמב"ם פוסק בזומר וצריך לעצים שחייב שתיים, אך מנכש ומשקה חייב אחת? ומביא **אפשרות ראשונה**, שאולי דווקא בשתי אבות מלאכות שנעשו במעשה אחד יתחייב על שניהם, ולכן בזומר וצריך לעצים חייב שתיים. שהרי לרמב"ם⁵ זומר הוא אב בפני עצמו, וקוצר הוא אב בפני עצמו. אמנם מנכש ומשקה שניהם תולדות, ולא שייך לחייב על שתי תולדות שתי קורבנות. ורבה ורב יוסף נחלקו לאיזה אב לדמות מנכש ומשקה.⁶ אמנם האו"ש דוחה פירוש זה, כיוון שבירושלמי מבואר שמי שקוצר ומייפה את הקרקע חייב שתיים, ואע"פ שיפוי קרקע הוא רק תולדה! ומוכח שיכולים להיות שני חיובים אף באב ותולדה.

ולכן מבאר האו"ש **אפשרות שנייה**, שבזומר וצריך לעצים פועל האדם בשני נפעלים, הקצירה היא יצירה בענפים שקצר שפורשים ממקום גידולם, והזמירה היא פעולה בענפים שנשארו

⁴ ולפי"ז אין תרי גווני מנכש כדברי הכסף משנה, אלא זה אותו מנכש, שלרבה הוא חורש כי פועל בקרקע, וכפי הכרעת הרמב"ם, אך לרב יוסף זה עדיין נקרא זורע, אף שלא פועל ממש בצמחים.

⁵ פרק ז' הלכה ג'.

⁶ ולדרך זו נמצא שתולדות שונות מהאבות, שאולי הם לא כ"כ מלאכות כמו האבות. ולפי"ז מבאר האו"ש את הרמב"ם בהל' שגגות פרק ז', שפוסק מסברא שאם עשה תולדה זו ותולדה זו בהעלם אחד, חייב שתיים. כלומר, גם בתולדות שייך חילוק מלאכות שיתחייב כמה קורבנות, אע"פ שהן נעשו בהעלם אחד. ומשמע שזה חידוש של הרמב"ם, כיוון שבאמת תולדות הן פחות מלאכות מהאבות.

שיצמחו יותר טוב, וכיוון שיש כאן שני נפעלים חייב שתיים. אמנם במנכש ומשקה הוא פועל רק בקרקע, לרפות אותה או להרטיב אותה, וממילא יש כאן תוצאה של צמיחה בצמח, אבל הוא פועל כרגע רק בנפעל אחד, ולכן חייב חטאת אחת. ונראה לעני"ד, שכוונתו היא שכאשר אני פועל בשני נפעלים שייך לחייב אותי שני קורבנות, כי נחשב שאני עשיתי את שתי היצירות שנעשו בעץ, הזמירה והקצירה. אבל במשקה ומנכש, נחלקו רבה ורב יוסף במה אני פועל, לרבה אני פועל בקרקע וזהו הנפעל היחיד, ואף שיש יצירה של צמיחה בזרעים, אין זה נחשב שאני פעלתי יצירה זו, ולכן חייב על חורש בלבד. ואילו רב יוסף סובר שהנפעל כאן הוא לפי מחשבת האדם, שרוצה להצמיח את הגידול, ולכן ההצמחה זו היצירה שמתייחסת אליו, ולא החרישה שהתרחשה בקרקע, ולכן חייב רק על זורע. אמנם אב"י שחולק עליהם, סובר שאין הבדל בין זומר וצריך לעצים לבין מנכש ומשקה, שבשניהם זה נקרא שיש כאן שני נפעלים שאני עושה יצירה בשניהם. והוא גם פועל בקרקע ועושה בה חרישה, וגם פועל בצמח שיצמח. ואין לומר שהוא עושה מעשה אחד, ואת היצירה שנייה אין לייחס אלי אלא היא נעשית מאליה.

שיטת המנחת חינוך ברמב"ם – המנ"ח במלאכת זורע ס"ק ב' מבאר את שיטת הרמב"ם. ומבאר המנ"ח, שבגמרא במ"ק אב"י הקשה על רבה ורב יוסף מדין זומר וצליע, ונשארה הגמרא בקשיא. אך מחדש המנ"ח, שה'קשיא' היא דווקא לרבה, אך לא לרב יוסף. כלומר, אב"י הקשה על רבה מדוע זה לא יהיה גם זורע! הרי הוא מצמיח! ועל רב יוסף הקשה מדוע זה לא יהיה גם חורש! אך סובר המנ"ח שאפשר לתרץ בפשטות, שלרב יוסף לא שייך לחייב כאן משום חורש, משום שמלאכת חורש היא דווקא קודם הזריעה, "אבל חרישה בזרעים שנזרעו אינה חרישה רק תולדת זורע!". כלומר, רב יוסף סובר שכאן מדובר על מנכש עשבים ומשקה קרקע שכבר יש בה זרעים, ולכן כבר לא שייך לחייב עליה משום חורש, אלא רק משום שמצמיח. ומתקשה המנ"ח על כך מהגמרא בעג', שמוכח ממנה שחורש חייב אפילו אחרי שכבר יש זרעים! ומתרץ המנ"ח, שרב יוסף חולק על הגמרא בעג', ובאמת חרישה שייכת רק קודם הזריעה. ואף ששאלה הגמ' שם למה הקדמנו זורע לחורש, לרב יוסף זו לא כ"כ קושיה, ואולי יש לו תירוץ אחר לכך. אך באמת הגמרא שם היא רק אליבא דרבה במ"ק, שסובר שיש חיוב חורש גם לאחר הזריעה. ועפ"י מבאר המנ"ח, שהרמב"ם פוסק כרב יוסף, שמשקה חייב משום זורע בלבד, וסובר הרמב"ם שלא שייך חורש אחרי הזריעה. ואולי משום כך הרמב"ם שינה מסדר המשנה, וכתב חורש ואז זורע. וכן זו הסיבה שהרמב"ם לא הזכיר את דין חרישה שנייה, משום שסובר שחרישה זה רק קודם זריעה!⁷ וחרישה שנייה לפי הרמב"ם היא רק תולדת זורע, כי לרב יוסף חרישה זה דוקא קודם זריעה.

אמנם **במשנת השבת** מקשה על המנ"ח, שלשיטת הרמב"ם חרישה היא דווקא קודם זריעה, שהרי הרמב"ם פוסק בפרק ח', א' שמנכש בעיקרי האילנות "הרי זו תולדת חורש", ומוכח שיש חיוב חורש אף על חרישה אחרי שיש זרעים! וגם אם נאמר שזהו מנכש אחר, שעניינו ייפוי הקרקע ולא הצמחה וכדברי הכס"מ, מ"מ קשה, מדוע במנכש של ייפוי קרקע חייב? הרי חורש חייב רק לפני שיש זרעים! **ונלענ"ד** ליישב, שלרמב"ם הגדרת האב של חורש היא כדברי המנ"ח, שחורש הוא הכשרת הקרקע לזריעה, ולכן זה דווקא קודם הזריעה. ובמשקה ומנכש לא שייך אב זה, כי מדובר שם שכבר ישנם זרעים בקרקע. והרמב"ם במנכש, מקרסם ומזרד מוסיף שאלו רק תולדות של חורש, שבאמת עניינן הוא לא הכשרה לזריעה, אלא ייפוי הקרקע, ועניין זה של ייפוי הקרקע שייך גם אחרי שיש זרעים.

מי רגליים – המגן אברהם בשל"ו ס"ק ב' פוסק בשם **הגהות מיימוניות** פרק ח' אות ב', שמי שמשקה מים לזרעים, חייב משום חורש וכן משום זורע. ונראה שפוסק כשיטת התוס' במועד קטן, שפסק כאב"י ורב כהנא שאפשר לחייב שתי חטאות, ולא כרבה ורב יוסף שנחלקו עליהם, ומחייבים רק משום אב אחד. וכן פסק **במשנ"ב** ס"ק כ"ו. **השו"ע** של"ו, ג' פוסק שאף שאסור לשפוך מים על הקרקע, "מותר להטיל בהם מי רגליים או שאר משקים שאינם מצמיחים". **ובב"ל** 'או שאר משקים' מקשה, שהרי משקה מים חייב להלכה גם משום חורש וגם משום

⁷ בניגוד להסברו של המנ"ח בחורש ס"ק א', שגם לרמב"ם חייב על כך אלא שלא הוצרך לפרט.

זורע, אז מה בכך שמשקים אלו אינם מצמיחים? "עכ"פ מרפה הקרקע ע"י הלחלוחית, ויתחייב משום חורש!". ומתרחץ הבה"ל, שחיוב חורש שייך דווקא "היכי דהוא מועיל לזרעים גם כן, אבל היכי דהוא מקלקל לזרעים אפשר דאין מתייפה הקרקע גם כן". כלומר, חורש עניינו ריפוי הקרקע, אך לא כל ריפוי קרקע מועיל לזרעים, ומי רגליים אינם מועילים לזרעים, ולכן מותר להטילם על הקרקע. אך מביא הבה"ל בשם **תפארת ישראל**, שסובר ע"פ חכמת אקאנמיה, שמי רגליים טובים מאוד לזבל הקרקע. ולכן אוסר להטיל מי רגליים על הקרקע, ולא כפי שפסק השו"ע שמתיר כי זה לא מצמיח! אך הבה"ל מסיק "שלא נהגו העולם לזהר בזה כלל".

אמנם בהגהות מיימוניות הנ"ל מביא בשם **היראים**, שאוסר להטיל מי רגליים, אך כאמור השו"ע לא פסק כך, והתיר מי רגליים. **ובחזו"א** שביעית י"ח ס"ק ב' מתיר באופן אחר את שאלת הבה"ל לגבי מי רגליים, מדוע אינו חייב משום חורש. ומסביר שזה נחשב רפוי ארעא בשינוי, וכן שהאדם אינו מתכוון לרפות את הקרקע, ומפני כבוד הבריות התירו להתפנות בשדהו. ולכן מתיר החזו"א להטיל מי רגליים על הקרקע. אך **באגלי טל** זורע סעיף ה' פוסק ש"ראוי לזהר אף בשאר משקים או מי רגליים". ומבאר בס"ק ט"ו שיש להחמיר כשיטת היראים. ואף שהשו"ע לא פוסק כיראים, מ"מ כיוון שהעיד בעל התפארת ישראל שזה טוב לקרקע, כפי שמובא בבה"ל, "שוב אין בדינו כח להקל נגד היראים" ולכן פוסק האג"ט שראוי להחמיר.

קרקע שאינה מיועדת לזריעה - ראינו לעיל שבגמרא בפסחים מז: מבואר שקרקע של צונמא, שאינה ראויה לזריעה, אין בה חיוב חורש. ויש לדון מה הדין בקרקע שאכן ראויה לזריעה, אך למעשה אינה מיועדת לכך, ואין האדם מתכנן לזרוע בה, כגון עפר בשטחים ציבוריים? בגמרא בעג: נאמר שהמשווה גומות בקרקע, בבית חייב משום בונה ובשדה משום חורש, ומה יהיה הדין במקום ביניים? **המגן אברהם** בתקכ"ו ס"ק י' כותב שמקום שאינו בית ואינו שדה המיועדת לזריעה, אין בו איסור השווית קרקע מן התורה אלא רק מדרבנן. אמנם **האג"ט** חורש ס"ק ט"ז חולק עליו, ומבאר שבפשוט משמע שבכל מקום אסור מן התורה. ו'בית' זה לאו דוקא מבנה של בית, אלא כל מקום שעומד לדירה או להילוך בני אדם נחשב כבית וחייב שם משום בונה. וכן 'שדה' אין זה דווקא שדה חקלאית, אלא כל מקום שלא ראוי להילוך ודירה. ויוצא מדבריו שכל קרקע הראויה לזריעה, אף שבפועל לא רוצים לזרוע בה, חייב בה משום חורש. **ובשער הציון** של"ו ס"ק י"ח מביא את דברי **האור זרוע**, שכיוון שפסקנו שהלכה כרב יוסף, ומשקה חייב משום זורע, א"כ בקרקע שאין בה זרעים מותר לשפוך עליה מים, שהרי אינו גורם כלל להצמחה כאשר אין זרעים! אמנם להלכה נפסק שלא כדברי האור זרוע, ואסור לשפוך מים גם על קרקע בלי זרעים, כיוון שאף שאין כאן מלאכת זורע, יש כאן משום חורש שמרפה הקרקע, וכפי שנתבאר לעיל. ולכן מכריע בשער הציון, "ולפי זה יש לזהר גם בקרקע שאינה זרועה, אם רק עומדת לחרישה", שאסור לשפוך עליה מים. ומשמע מדבריו, שהאיסור לשפוך מים על קרקע לא זרועה, הוא רק כאשר "עומדת לחרישה", אך אם זו שדה שאינה עומדת לחרישה, מותר לשפוך עליה מים! וייתכן שהמשנ"ב נוקט כדעת המג"א, שחיוב חורש הוא דווקא בקרקע שמיועדת לחרישה.

אמנם **בארחות שבת** י"ח הערה ח' כותב שיש לחלק בין פעולות החרישה. וגם למשנ"ב יהיה איסור חרישה בקרקע שאינה מיועדת לחרישה וכדברי האג"ט, אלא שמחלק המשנ"ב, שפעולות חרישה מובהקות כהשוואת פני הקרקע, אסורות גם בשדה שאינה מיועדת לחרישה. אמנם השקיה אינה פעולת חרישה מובהקת, אלא יש בה גם משום זורע, ולכן אסורה רק בקרקע המיועדת לחרישה ממש. ובספר **הלכה ממקורה** עמ' 422, פוסק הרב י"צ רימון כדברי האג"ט, שיש להחמיר גם בקרקע שאינה מיועדת לחרישה. ומבאר הטעם, משום שהפוסקים דנו בהרבה שאלות של עשיית חריץ בקרקע שנובעות מאיסור חורש, ואיש מהם לא ציין שדבריו מוגבלים רק לשדה המיועדת לחרישה. ומסתיימת דבריהם נראה שהאיסור קיים גם בסתם עפר הנמצא במקום ציבורי, משום שראוי לזריעה, אף שאינו מיועד לכך.



מלאכת זורע

פתיחה - בכל המלאכות בדרך כלל האדם עושה פעולה שיש בה יצירה ומלאכת מחשבת, המתרחשת בד בבד עם עשיית הפעולה של האדם. לדוגמה, אדם תופר ונוצר בגד, או בונה ונוצר בנין. אך במלאכת זורע, העשייה של האדם היא רק הכנסת הזרע לקרקע, ומכאן כבר לא עושה כלום, והזרע צומח לאחר זמן מסוים. ואם כן ישנו פער בין העשייה של האדם, לבין היצירה שמתרחשת בקליטת הזרע וצמיחתו. ונחלקו האחרונים בהגדרת מלאכת זורע, ועל מה בדיוק מתחייב.

שיטת הרש"ש - הרש"ש על המשנה בעג: מסביר, שבאמת כאשר הזרע רק הונח בקרקע לא קרה כלום, ולא התרחשה המלאכה עדיין, אלא הזרע הוא "כמאן דשדא בכלי דמי, כל זמן שעוד לא נדרש באדמה. אבל בכל זאת אנו מחייבים את הזורע, "כיוון דע"י זריעתו עתה ישרש אחר כך, חייב, כמו אופה וצולה, שחייב אע"פ שנאפה ונצלה אחר כך מאליו". כלומר, תוצאת מלאכת זורע היא צמיחת הזרע והשרשתו, אך האדם חייב על זריעתו בשבת, אף שהיצירה מתרחשת לאחר השבת. וכך מבואר בגמרא במועד קטן ב: , שעניין מלאכת זורע הוא הצמחה, "מה דרכו של זורע לצמוחי פירא". וכן ברמב"ם פרק ז הלכה ג', כותב בהגדרת מלאכת זורע והאבות הנוספים, "שכל אחד מהן להצמיח דבר הוא מתכוון". וא"כ במלאכת זורע, היצירה היא כשהזרע נשרש בקרקע ומתחיל לצמוח. ולפ"ז פוסק הרש"ש, "שאם לקט הזרע קודם שהושרש, נראה דפטור למפרע על מה שזרע, כיוון דלא התקיימה מחשבתו". כלומר, כיוון שכל המלאכה היא בהשרשה והצמיחה, אם בסוף לא הושרש הזרע, פטור האדם על הזריעה שעשה בשבת! והרש"ש לומד זאת ממלאכת אופה, שמבואר בגמרא בד: שמותר לרדות את הפת מהתנור קודם שנאפית והגיעה למלאכה דאורייתא, ואף שרדיה זה איסור מדרבנן. ומוכח מדין זה, שבמלאכת אופה, היצירה מתרחשת בסוף מאליה ולא בתחילת מעשה האדם, ולכן כל עוד לא נאפה ממש אין כאן יצירה ופטור. וכך גם בזורע לפני שהושרש הזרע. והרש"ש מחדש עוד, שכשם שבזורע חייב למרות שההשרשה מתרחשת אחר השבת ביום חול, וחייב על מעשה הזריעה שהיה בשבת, כך גם באופה. ואם מכניס פת לתנור מעט לפני צאת השבת, והיא תיאפה רק במוצ"ש, עדיין חייב על עצם ההכנסה לתנור, כיוון שהעשייה הייתה בשבת, והיצירה התרחשה אחר כך בחול כמו בזורע. **ולרש"ש נראה שעיקר החיוב** במלאכות שבת הוא על העשייה של האדם שנעשתה בשבת, ואף שהיצירה עצמה מתרחשת בחול, עיקר החיוב הוא על מעשה שיביא ליצירה ומלאכה, ולא דווקא אם יצירת המלאכה תתרחש בשבת.

ונראה להוסיף, שלכאורה הרש"ש מגדיר את מעשה הזריעה כ'פעולת הצמחה', אך כדי להתחייב צריך שבסוף הזרע יצמח בפועל, וההשרשה בסוף היא רק תנאי לכך שפעולת הזריעה שנעשתה בשבת, תקבל שם של 'פעולת הצמחה' למפרע. וכיוון שבמלאכת זורע אין עדיין את הדבר שצומח לפנינו, לכן כדי להגדיר את הזריעה כ'פעולת הצמחה' בעין תנאי, שבסוף אכן זה יצמח. והצמיחה בפועל שופכת אור למפרע על פעולת הזריעה, שהיא באמת פעולת הצמחה. אמנם מסתבר שבמשקה צמח או זומר את ענפיו, לא יצריך הרש"ש תנאי זה שיצמח לבסוף, כיוון שבמלאכות אלו הדבר הצומח כבר נמצא כאן לפנינו. ולכן במשקה וזומר יש כבר שם של 'פעולת הצמחה', וחייב אף שאולי בסוף הוא לא יצמח, כגון שמשקה הצמח ומיד נעקר הגידול. אמנם קשה לומר כן, כיוון שהרש"ש בסוף דבריו אומר שגם באופה, אם מדביק הפת סמוך למוצ"ש ונאפתה במוצ"ש חייב, כמו בזורע. וקשה לומר כאן שעיקר הפעולה היא ההדבקה בתנור, והאפיה בסוף שופכת אור על ההדבקה, והיא רק תנאי לכך שההדבקה תקבל שם של 'מעשה אפיה'. וברור שעיקר מלאכת אופה זה גמר האפיה, כדמוכח בד: שמותר לרדות קודם שנאפה. ואם כן, נראה שהיצירה המתרחשת בחול אינה רק תנאי, אלא זו מהות המלאכה, וברור שזה חלק עיקרי במלאכה ולא רק תנאי, וצ"ע.

שיטת המנחת חינוך - במנ"ח זורע ס"ק א' חולק על הרש"ש, וכותב שאדם שזרע חייב "אף בלא השריש ונקלט כלל". כלומר, אם התקלקל הזרע משום מה לאחר שזרע, או שהגביה אותו

מהקרקע ולא השריש, עדיין חייב על הזריעה. ומוסיף המנ"ח, ששונה מלאכת זורע מאפייה, שבאפיה חייב רק כאשר נאפה ממש, כדמוכח בד: שמותר לרדות קודם שנאפה, "דהתם האפייה היא המלאכה וחייב בשעת האפייה, אבל הכא המלאכה היא הזריעה, וחייב תכף על הזריעה". ולא כדברי הרש"ש שהשווה את זורע לאופה. והמנ"ח מוסיף, שאפילו אם זורע מלכתחילה על דעת להגביה את הזרע מיד אח"כ, עדיין חייב על הזריעה! משום ש"מעשה זריעה במקום צמיחה אסרה התורה, וזה הוי ליה מלאכה". ומבואר מדבריו, שהיצירה והמלאכה בזורע אינה השרשת הזרע כדברי הרש"ש, אלא עצם הנחת הזרע במקום שיכול לצמוח וראוי לצמוח בו, זה גם נחשב כמלאכה. ואולי סובר שיש כאן יצירה, משום שהעברתי את הזרע ממצב שלא יכול להתפתח למצב שבו יכול לצמוח.

ובמנ"ח מצווה רח"צ ס"ק י"ד מבאר דבריו יותר, ומסביר שם שבמלאכות שבת האדם חייב על עשייתו רק בגמר המלאכה, ולכן מבשל ואופה חייבים רק כשנגמר האפייה או הבישול ולא מיד במעשה ההדבקה. וכאשר נאפה לגמרי חייב, אף שלא ממש עושה מעשה חיובי, אלא כיוון "שעשה מעשה בתחילה", ועל ידי מעשה זה נתעבד מלאכה". וכן מבאר המנ"ח, שאין האדם חייב על יצירה של מלאכה בלא עשיית האדם, וכגון שהדביק פת בע"ש, והפת נאפית בשבת. שבכה"ג אין מעשה האדם נעשה בשבת כלל, אלא רק היצירה. וכן חולק המנ"ח על הרש"ש במקרה שמכניס פת בשבת ונאפית רק במוצ"ש. לרש"ש חייב, אך למנ"ח פטור, כיוון שלא הייתה כאן יצירה בשבת. "הכלל, דחייב על העשייה והמלאכה כאחד, אם נעשה בשבת, אבל באחד מהם אינו חייב בשבת, וזה פשוט". ולפי זה, שואל המנ"ח מה קורה בזורע? שהרי אם נאמר שעיקר הזריעה היא ההשרשה, כיצד אפשר לחייבו?! הרי תמיד הזרע נשרש רק כמה ימים לאחר הזריעה! "אם כן אם זרע בשבת ונשרש אח"כ בחול, לא יהיה חייב כמו אופה לעיל!", וא"כ כיצד נחייב על מלאכת זורע? ומתוך המנ"ח שיש חילוק בין זורע לאופה, מתי נקרא גמר המלאכה. באפייה ובישול, "קודם שנאפה לא נקרא בשם 'אפייה' כלל, אף שנותן לתוך התנור". כלומר, אין לומר שהתרחשה 'אפייה' כאשר רק הכניס לתנור, ולכן נקרא שעושה אפייה רק בשעה שנאפה. אבל בזריעה, שם המלאכה הוא "זריעה", ו"לשון זריעה חל תכף כשמנפץ הזרע על גבי הקרקע הוי זורע". ואף שהזרע עוד לא נשרש, והוא "כמאן דמנח בכלי... אבל לשון זריעה שייך שפיר תיכף קודם שנקלט, על כן חייב בשבת ויו"ט". כלומר, בעצם הנחת הזרע באדמה כבר יש כאן פעולה הנקראת 'זריעה', ולכן חייב על זורע ברגע שזורע ומכניס הזרע לקרקע.

ומתבאר א"כ, שלפי המנ"ח **הגדרת מלאכת זורע** היא לא בהשרשת הזרע, אלא בהכנת הזרע במקום שראוי לצמוח, וזה כבר נקרא גמר המלאכה, וזו היצירה במלאכת זורע. ולכן חייב על הזריעה, אף כשלוקח הזרע קודם שנשרש, ודלא כרש"ש. **ונראה** שלמנ"ח עיקר החיוב הוא על העשייה והמלאכה שנעשים בשבת, וצריך שגם היצירה תתרחש בשבת, ולא רק עשייה שתוביל ליצירה כדברי הרש"ש. ולכן מחדש שבזורע היצירה גם כן מתרחשת בשבת, ועצם הנחת הזרע זו היצירה. ויש להוסיף עוד בביאור **החילוק בין אופה לזורע למנ"ח**, שבזורע גם העשייה וגם היצירה נגמרות תיכף, כיוון שעניין המלאכה הוא להניח הזרע בקרקע שיוכל לצמוח, ומכאן והלאה האדם כבר לא עוסק בזרע, אלא "מאמין בחי העולמים וזורע". וצמיחת הזרע והשרשתו כבר לא בידיו אלא בידי הקב"ה, ולא הוא זה שמצמיח את הזרע, ולכן המלאכה נגמרת בזריעה. אך באופה ובישול, האדם ממשיך לפעול גם אחרי שמדביק הפת או מניח הסיר על האש, שהרי עדיין צריך לערבב, לווסת את חום התנור, להוציא התבשיל וכדומה. ואינו עוזב את התבשיל והולך לו, ולכן העשייה מתמשכת עד גמר הבישול והאפייה, ורק אז חייב.

ויש להקשות על המנ"ח, שמלאכת זורע לדבריו אינה ממש מצמיחה, ולכאורה אין זה כלשון הגמרא במועד קטן ב: ולא כפשט הרמב"ם שזורע זה לצמוח דבר. שהרי למנ"ח בזורע אין הצמחה בפועל, אלא רק הנחת זרע במקום שעשוי לצמוח! **ונראה** שלפי המנ"ח, בכל מלאכת זורע ותולדותיה האדם אינו מצמיח כלל את הגידול, אלא רק מאפשר ויוצר תנאים וסביבה נכונה לצמוח, כדי שיוכל לגדול ולצמוח מעצמו. והמלאכה כאן איננה בתוצאת ההצמחה בפועל של הצמח, אלא בפעולה המאפשרת לו להגיע לצמיחה. וגם בזומר ומשקה, האדם לא באמת מצמיח

את הגידול, אלא רק מסייע ע"י פעולה מסוימת שמאפשרת לגידול לצמוח בעצמו. וגם בזרע זה כך, האדם רק מכניס הזרע לקרקע ומאפשר לו להתחיל לצמוח. ובאמת כל הצמחה זו פעולה שהקב"ה עושה בצמח ולא האדם, והאדם רק עושה פעולות שמאפשרות לצמח לצמוח, ואינו מושך בכח את הגידול כדי שיגדל (אדרבה, זו פעולה שהורסת את הצמיחה!). ולכן גם זורע נחשב כפעולת הצמחה מובהקת, אף שהזרע לא הושרש כלל.

משרה חיטין במים- הרמב"ם ח' ב' פוסק, "וכן השורה חיטין ושעורין במים, הרי זה תולדת זורע וחייב בכל שהוא". והמגיד משנה והכסף משנה מציינים שמקור דבריו הוא בגמרא **בזבחים צד:**, שם אומר רבא שזורק פשתן למים חייב. ובהו"א הגמרא חשבה שזה משום צמיחה, אך למסקנה חייב משום לש. **והשו"ע בשל"י** י"א פוסק את דינו של הרמב"ם, ששורה חיטין ושעורים חייב משום תולדת זורע¹. **והמגן אברהם ס"ק י"ב** שואל, שהרי בגמרא בזבחים כלל לא מוזכר דין זה, אלא רק ששורה פשתן חייב משום לש! וכן מקשה המג"א, שאם חייב משום זורע, למה אמרו שם שחייב רק משום לש? ומתרץ המג"א שבגמ' בזבחים מדובר, "שחייב תיכף כשנותן במים משום לש". ומדובר שם דווקא על פשתן, שעשוי כך שחלקיו מתדבקים במים, ולכן חייב מיד משום לש. אך "חיטים ושעורים אינו חייב אלא בשורה זמן ארוך כמו חצי יום, ולהכי נקט השורה". כלומר, המג"א מדייק מלשון הרמב"ם, שדווקא "שורה" חיטים במים יש בו משום זורע, כיוון שהזרע נמצא שם זמן ארוך. אך לגבי פשתן, הרמב"ם בפרק ח', ט"ז כתב, "הנותן זרע שומשומין או זרע פשתן וכיוצא בו במים, חייב משום לש". וכאן נקט "נותן" ולא "שורה", כי אפילו לזמן מועט שנותן פשתן במים חייב משום לש. אך לגבי זורע חייב רק "בשורה זמן ארוך כמו חצי יום", כלשון המג"א. **ונחלקו האחרונים בהבנת המג"א**, האם בשורה חיטים במים חייב מיד אם דעתו להשרותן זמן ארוך, או שחייב רק אחרי שעובר זמן זה, וכבר הזרע מתחיל לצמוח?

שיטת המנ"ח במגן אברהם- בזרע ס"ק ב' בביאור דברי המג"א, מפרש המנ"ח על פי שיטתו, שזורע חייב מיד בהנחת הזרע, "אף שלא נקלט ולא צמח כלל". ואמנם לו יצויר שהייתה אפשרות שהזרע גם יושרש בשבת, באמת היה מתחייב שתיים, משום הזריעה ומשום הצמיחה שבפועל. ואם הייתה ידיעה מחלקת ביניהם, "הוי ליה כמו זורע, ונודע וחזר זורע, כי הקליטה הוי ליה גם כן זריעה". אמנם מסביר המנ"ח שזריעה במים שונה מזריעה באדמה, שלרמב"ם חייב בשורה במים רק כי היא תולדת זורע. אך מתקשה המנ"ח, שלכאורה תולדה צריכה להיות דומה לאב! "והנה הזריעה שאסרה תורה שהיא אב, ובמשכן היו זורעים כדרך כל העולם על הארץ, אין שייך לומר הזורע במים הוי ליה תולדה! כי אין דמיון כלל לקרוא זורע דלא שייך זריעה במים!". כלומר, בלשון בני אדם, אדם ששם זרע באדמה נקרא 'זורע', אך אם מניח זרע במים, אף אחד לא יקרא לו 'זורע', אלא 'שורה' או 'מנביט', וזה שם פעולה אחר לגמרי! ולכן לפי המנ"ח, שהגדרת מלאכת זורע היא הנחת הזרע בקרקע שראוי לצמוח שם, זה שייך דווקא באדמה ולא במים, כי שם 'זורע' שייך דווקא באדמה. ולכן מכריע המנ"ח, שבניגוד לפי מה שפסק בזרע באדמה, "אם זרע במים ולא צמח, או שלקחה תיכף מן המים ודאי פטור! דלא שייך תולדת זורע כלל, כי מה עניין מים לאדמה, ואינו דומה האב לתולדה כלל!". ובניגוד לשיטתו לעיל, שזורע באדמה חייב מיד אף אם לא הושרש לבסוף, אם מניח זרע במים ואינו נשרש, אין על כך חיוב זורע. אלא שבשורה במים ישנו חיוב רק על הצמיחה בפועל, "דהצמיחה שפיר הוי ליה תולדת צמיחה בדבר הגדל מן הארץ, דשם צומח וכאן צומח, הוי ליה דמיון". כלומר, פעולת צמיחה שייכת לאו דווקא באדמה, וכשם שהצמח גדל באדמה, כך גם במים הוא גדל, וזה נקרא פעולת צמיחה. ולכן בשורה מים יהיה חייב רק כאשר יצמח בפועל, כמו שבזרע באדמה לשיטת המנ"ח יכול להתחייב שתיים, על עצם הזריעה ועל הקליטה. **ולדרך זו**, כוונת הרמב"ם ע"פ המג"א היא שרק ב'שורה'

¹ בספר הלכה ממקורה, מלאכת זורע, מביא הרב י"צ רימון מחלוקת אחרונים בדין זה. לשיטת הרדב"ז, חייב דווקא אם משרה הזרעים כדי שיהיו נוחים לזריעה לאחר מכן בקרקע, (וכך משמע גם באגלי טל זורע, ו'), ואסור רק כאשר רוצה להכין לזריעה. אך לחיי אדם, אסור גם כששורה תבואה לעשות ממנה שיכר, ואין כוונתו לזרוע כלל, וחייב כי עצם ההנבטה היא פעולת צמיחה. אך לרדב"ז יהיה פטור בכח"ג, כי האיסור אינו בפעולת הצמיחה אלא בהכנה לזריעה. ויש שהקשו על הרדב"ז, שלדבריו כל הכנה למלאכה נחשבת כמלאכה! ועיין במה שכתבנו במלאכת תופר לגבי המותח חוט של תפירה.

חייב, ובשורה חטים במים מתחייב רק כאשר מתחילה הצמיחה בפועל, ולא מיד כמו בזרע באדמה.

שיטת החיי אדם - בחיי אדם כלל י"א, ב' פוסק, ש"השורה חטים ושאר זרעונים במים כדי שיתרככו ויצמיחו כדרך ששורין... וידוע דכוונתו להצמיח חייב... ונראה לי דתיכף משנתן למים חייב", ומוסיף בסוגריים "ודלא כמגן אברהם". כלומר, הוא למד את דברי המג"א כפי שביאר המנ"ח, שהחייב בשורה חטים במים יהיה רק כשיצמחו בפועל. אך החי"א עצמו חולק עליו, וסובר שחייב תיכף משנתן למים. **ובנשמת אדם** ס"ק א' מבאר שכך למד בדברי הרמב"ם, ש"שורה זה לא דווקא אחרי שעובר זמן זה, אלא כאשר נותן במים כבר חייב, כיוון ש"שידוע שכוונתו להצמיח". ובדעתו להשרות זמן ארוך שהזרע עלול לצמוח. ומבאר שם שלפי המג"א, מותר לשרות זרעים בשבת סמוך לחשיכה, "כיוון שלא ישרה חצי יום בשבת", וא"כ לא תהיה צמיחה בפועל בשבת. אך הנשמ"א **חולק עליו**, וכותב ש"אינו אלא דברי נביאות לחלק בין חצי יום לכמה שעות, דאף אם ישרה חצי יום ידוע שעדיין לא יצמח!". ולכן מבאר הנשמ"א, שלא צריך את הצמיחה בפועל כדי שיתחייב, "אלא הטעם, משום דבמקום לח יצמיחו אם יניח שם איזה ימים", וחייב על עצם הנחת הזרעים במים. ולומד זאת מהדין של זורק זרעים לתרנגולים במקום לח, שיתבאר יותר לקמן, שאסור לעשות כן כיוון שעלולים לצמוח אחרי יום או יומיים, ואעפ"כ אסור זאת כבר עכשיו. כי אין האדם מתחייב על הקליטה בקרקע, אלא על עצם הנחת הזרע. וכך סובר הנשמ"א גם בזרע במים, "דמאי שנא מקום לח או מים?".

ונראה שהנשמ"א מסכים עם המנ"ח שהגדרת זרע היא הנחת הזרע במקום שיכול לצמוח בו, אלא שלמנ"ח זה נכון דווקא באדמה, כי האב היה כך במשכן, ורק באדמה יש עליו שם 'זרע' בלשון בני אדם. אך לחיי אדם, גם במים יש הנחת זרע במקום שראוי לצמיחה, וחייב על כך תיכף כמו בזרע באדמה. וגם זה נקרא זרע, שהרי הגדרת זרע היא יצירה של הנחת הזרע במקום שראוי לצמוח בו, וזה שייך גם במים². וא"כ, לחיי אדם חייב בשורה חטים במים מיד כשמניחם, אם בדעתו לשרותם לזמן ארוך. והבין את המג"א שמחייב רק בצמיחה בפועל, וכדברי המנ"ח, אלא שנחלק עליהם וסובר שחייב מיד.

שיטת האגלי טל ושער הציון - באגלי טל זרע ח', ג' דן במחלוקת הרש"ש והמנ"ח, האם זרע חייב מיד עוד לפני שהשריש "דחשוב זריעה תיכף, כיוון דראוי לגדול", או שחייב רק כשהשריש בפועל. ומביא את דברי הרמב"ם בשורה חטיבין, ואת דברי המג"א שבפשתן חייב תיכף משום לש, ובחטים ושעורים חייב רק כששורה זמן מרובה עד שיצמחו. **ושואל האג"ט**, שאם בזרע חייב תיכף כשמכניס הזרע, כיון שראוי לגדול, אז מה ההבדל בין פשתן לחטים? "בשרייה נמי נימא דחייב תיכף כיוון שראוי להשהותו ויצמחו!". כלומר, יש כאן הנחת זרע במקום שראוי לצמוח, ומדוע שלא יתחייב מיד? ולא רק בפשתן יתחייב מיד משום לש, אלא גם בזרע חטים! **ומתוך האג"ט**, שבאמת במשרה חטים במים על דעת להשהותו זמן מרובה, אכן חייב תיכף. וכשם שבזרע, אם מניח הזרע במקום שראוי לגדול, כך גם בהנחת זרעים במים. ואינו מחלק בין מים לאדמה כמו שחילק המנ"ח. אבל אם שורה חטיבין במים והיה בדעתו להוציאן, "אם כן אינו עומד לצמוח", ובכה"ג אינו חייב בשעת ההנחה, אלא רק אם בסוף לא יוציא וזה יצמח. אבל "באמת אם שורה חטים ושעורים במים כדי שיצמחו, חייב תיכף משעה ששרה". **ונראה** שכך מפרש האג"ט את דברי המג"א, שחייב בשורה חטים מיד, כיוון שבדעתו שישארו שם זמן ארוך ויצמחו, ולכן יש כאן הנחת זרע במקום שראוי לצמוח, וחייב מיד.

במשנה ברורה של"ו ס"ק כ"א מביא את דברי החיי אדם, שחייב מיד כאשר שורה חטים במים, אע"ג שיצמחו רק לאחר כמה ימים. **ובשער הציון** ס"ק מ"ו כותב, שגם המג"א מסכים עם זה

² ונראה שפחות מתחשב בלשון בני אדם כמו המנ"ח אלא במהות היצירה.

לחיי אדם, שאכן חייב תיכף, והמג"א רק בא למעט, שאם לכתחילה נתן הזרעים במים לזמן מועט שאי אפשר שיצמח בו, אז באמת פטור. אבל אם נותן מלכתחילה על דעת שיישאר שם זמן מה שיכול לצמוח, חייב מיד. וא"כ, אם נותן הזרעים במים סמוך לחשיכה בשבת, כיוון שדעתו שיצמחו חייב מיד, וכמו בזורע רגיל שחייב מיד, אף שיצמח רק אחרי השבת. ואם כן, לדברי האג"ט ושער הציון, אין מחלוקת בין המג"א לחיי אדם, וגם המג"א מודה שחייב מיד תיכף כשנותן במים, אם בדעתו שישארו שם זמן שיוכלו לצמוח.

שיטת האגלי טל בהגדרת זורע- באג"ט הנ"ל פוסק כמו המנ"ח, שאם זרע במקום שראוי לצמוח חייב מיד, ואפילו אם לא נרש, וחזר וליקט הזרע חייב מיד. אך את דין השורה חטיין ביאר כפי שראינו, שאכן חייב מיד אם נותן החיטים על דעת שישארו שם זמן רב שיוכלו לצמוח, כיוון שגם במים הם ראויים לצמיחה ולא דווקא באדמה, ודלא כמנ"ח. ומסביר האג"ט בדברי המג"א, שאם נותן במים על דעת להוציא, שאינו עומד לצמוח, פטור. ולפי שיטתו שאין חילוק בין מים לאדמה, נמצא שהאג"ט חולק על המנ"ח. שלדעת המנ"ח, אם נותן זרע באדמה על דעת להגביהו מיד, כך שאין שום סיכוי שיצמח, לפי המנ"ח נתבאר לעיל שחייב. אך לאג"ט נראה שפטור בכה"ג, ורק אם נותן הזרע על דעת שיישאר שם חייב, ואז אפילו נמלך וחזר ולקטו קודם שצמח ולא השריש, בכל זאת חייב בשעה שנתן, כמבואר בדבריו בהלכה ב'.

וכך גם מבאר האג"ט בס"ק ח', ד' את דינו של היראים שנפסק בשו"ע של"ו, ד' שאסור לתת זרעים להאכיל תרנגולים, אם יהיו יותר מדי זרעים ולא יאכלו הכל, כיוון שאם לא יאכלו התרנגולים את כל הזרעים, תוך יומיים יצמחו הזרעים. אלא ייתן קצת זרעים רק כדי שיאכלו התרנגולים, ובכה"ג מותר. ולכאורה, מה זה משנה שהתרנגולים יאכלו את הזרעים? הרי חיוב זורע חל תיכף כשמניח הזרע בקרקע שראוי לצמוח בה! ומדוע מותר לתת לתרנגולים? ומבאר האג"ט שכיוון שהתרנגולים יאכלו את הזרעים זה לא נקרא שזורע. ונראה שכוונתו היא שאין כאן פוטנציאל צמיחה לזרעים, ולכן אף שמניחם בקרקע הראויה לצמיחה, מ"מ כיוון שיאכלוהו התרנגולים זה כבר לא נקרא ראוי לצמיחה, ולכן מותר. וכן בזורע על דעת להגביה, כיוון שבהנחת הזרע אין פוטנציאל שיצמח, אין כאן חיוב של מלאכת זורע, כי זה לא נקרא מקום הראוי לצמיחה.

אמנם לפי המנ"ח, נראה שאינו חולק על היראים והשו"ע, ומסכים לדברי האג"ט שמלאכת זורע היא להניח זרע במקום שראוי לצמוח. אלא שסובר המנ"ח, שכשיש תרנגולים שיאכלו הזרעים, זה לא נקרא מקום שראוי לצמוח. וכשם שהמנ"ח עצמו אומר בראשית דבריו שאם זורע בצונמא, שלא יכול לצמוח שם, לא חייב משום זורע, כי צריך מקום שראוי לצמיחה, כך גם במקום שיאכלו התרנגולים את הזרעים. אמנם בזורע על דעת להגביה, סובר המנ"ח שכן נקרא מקום הראוי לצמיחה, כי אין כאן מניעה בדרך הטבע שהזרע לא יכול לצמוח, כמו בצונמא או בתרנגולים, אלא רק החלטת האדם בשכלו להגביה את הזרע גורמת שלא יצמח, וזה לא נקרא דבר שגורע מהגדרת המקום כמקום ראוי לזריעה. אך לאג"ט, גם זורע על דעת להגביה נחשב מקום שאינו ראוי לזריעה.

וא"כ, בשלב זה, האג"ט מסכים עם הגדרת זורע של המנ"ח, שחייב בשעת הנחת הזרע כיוון שיש מקום הראוי לצמיחה, אך חולק עליו שזה שייך גם במים. וכן חולק עליו בזורע על דעת להגביה, שנחשב כמקרה שאינו ראוי לצמיחה. אמנם האג"ט מחדש ע"פ הגמרא בשבת נ. לגבי הטומן לפת בשבת, שאם מקצת עליו מגולין, אין בעיה של שביעית וכלאיים, וכן ניטלין בשבת, ואין מוקצה בהזת העפר מעליהן. והאג"ט מביא מהראשונים שם, שאין זה נחשב זריעה לעניין

³ ועיי"ש שמוסיף, שלפ"ז אם לא ברור שיאכלו התרנגולים, ויכול להיות שיצמחו הזרעים, אסור לתת שם זרעים, כי עדיין ראוי לצמיחה. אך האג"ט מביא בשם שו"ע הרב, שמתיר אפילו כשלא בטוח שיאכלו התרנגולים, ומסביר האג"ט שדעתו היא שאין איסור אלא בהצמחה ממש ולא בעצם הנחת הזרע.

שביעית, כי האדם שטומן לפת אינו מתכוון להצמיח אותה ושתשריש, ולכן אין בכך שם זריעה, "הנה מבואר דאינו רוצה בהשרשה מבטל ממנו תורת זריעה"⁴. **ונראה לבאר דבריו בשתי דרכים.**

דרך א'- במלאכת זורע אין עדיין את הגידול שצומח לפנינו, בניגוד למשקה וזומר שגם הם פעולות הצמחה, אך הדבר הצומח כאן לפנינו. ולכן במשקה וזומר יותר מסתבר שחייב על פעולתו, שתמיד מוגדרת כפעולת הצמחה. אך בזורע, כיוון שזו פעולת הצמחה בדבר שעוד לא כאן, קשה לומר שכבר עושה פעולת הצמחה, ולכן בעיני כוונה ורצון שירצה שזה יצמח ורק אז זה יוגדר כפעולת הצמחה⁵.

דרך ב'- נתבאר לעיל בדעת המנ"ח, שמלאכת זורע עניינה בפעולה שמכשירה צמיחה ולא בתוצאת הצמיחה, כיוון שהאדם לעולם אינו מצמיח אלא רק מכשיר תנאים להצמחה. ולפי סברא זו, מסתבר שרק כאשר האדם מתכוון בפעולתו שדבר זה יביא להצמחה, רק אז יתחייב משום זורע, כי הכוונה שלו מגדירה פעולה זו כפעולה שמכשירה הצמחה. אך אם האדם רק טומן לפת בקרקע כדי להחביאה, אין על פעולתו שם של פעולה שבאה להכשיר צמיחה כלל! ואולי זו עומק כוונתו של **הרמב"ם** בפרק ז', ג' שכתב לגבי זורע ושאר האבות, "שכל אחד מהן להצמיח דבר הוא מתכוון". ואולי מחדש הרמב"ם, שבמלאכת זורע צריך שיתכוון להצמיח כדי שתהיה כאן פעולת הצמחה. ולפי סברא זו, אין חילוק בין זורע לזומר ומשקה, וגם בהם בעיני כוונה להצמיח כדי שיתחייב. כיוון שבכל מלאכת זורע ותולדותיה האדם לא מצמיח בעצמו, אלא החיוב הוא על פעולה שמכשירה הצמחה, ולא בתוצאת הצמיחה בפועל⁶. **ולפי**ז, האג"ט מוסיף עוד נתון חשוב להגדרת המלאכה, שלא צריך רק שיהיה ראוי לצמח, אלא צריך גם כוונה להצמיח, ורק אז יש לזה שם זורע.

וכך פוסק **השו"ע** בסימן ש"א, ח' בדין הטומן צנון באדמה. שמותר להוציאו אם עליו מגולין ואינו מזיז עפר בידיים, אך רק אם הצנון לא השריש באדמה, "וגם לא נתכוון לזריעה". כלומר, מותר להוציא את הצנון מהאדמה כאשר אין איסור תולש והצנון לא הוציא שורשים, או שהאדם לא נתכוון לזריעתו שם. **והמג"א** בס"ק כ"ב תמה על דבריו, שלכאורה מה בכך שהוא התכוון לזרוע? "אפילו נתכוון לזריעה שרי כל זמן שלא השרישו!". שהרי לכאורה אין איסור תולש אלא בדבר שנחשב זרוע בקרקע! אך **המשנ"ב** בס"ק כ"ז פוסק ש"אין לזוז מפסק המחבר", כיוון שכמה ראשונים סוברים כדבריו, שאפילו אם הצנון לא השריש באדמה, אך האדם התכוון להניחו שם על מנת שישירש ויצמח, אסור להוציאו משם אף כשעדיין לא השריש כלל. ומבאר המשנ"ב שיש בכך איסור תולש משום שהצנון כבר נחשב שנזרע באדמה, "כיוון שמתחילה היה רוצה בהשרשתו, וטמוניו בקרקע כדרך הזריעה". ומוכח מדין זה, שכשם שיש חיוב תולש על צנון זה, ישנו חיוב משום מלאכת זורע כאשר מניחו באדמה בכוונה להצמיחו. ומשום שגדר מלאכת זורע אינו בתוצאה של הצמחת הזרע, אלא בפעולה של הצמחה. ולכן הנחת זרע עם כוונה להצמיח נחשבת כפעולת הצמחה, עד כדי כך שאף ישנו חיוב תולש על פעולה זו⁷.

ועפ"ז מסביר האג"ט את **דין היראים** באופן אחר. לעיל הסביר האג"ט, שכיוון שהתרנגולים יאכלו את הזרעים, אין זה נקרא מקום הראוי לצמיחה. אך כעת מבאר שזה היתר יותר בסיסי,

⁴ ועיי"ש שלחלק מהראשונים זה אפילו אם השריש בסוף ממש, מ"מ אינו נחשב זריעה. ולחלק מהראשונים זה דווקא אם לא השריש בפועל, שאז אין לזה שם זריעה.

⁵ וכעין הסברא שביארנו בדעת הרש"ש שמצריך בזורע שיצמח בפועל, ובזומר ומשקה מסתבר שלא יצריך זאת.

⁶ ועיין עג: ברש"י ד"ה 'זומר' שמוסיף "להצמיח הגפן", ומשמע שבעיני כוונה להצמיח. וכן ברמב"ם ח', ב' "הזומר את האילן כדי שיצמח", משמע שבעיני כוונה בזומר.

⁷ אמנם אח"כ ראיתי שאין זו כוונת המשנ"ב, שהרי בסימן של"ו, ו' פוסק השו"ע שאם התכוון לזרוע עשב בקרקע אסור להוציאו אף כשעוד לא השריש. ומבאר המשנ"ב בס"ק מ' שאסור לתלוש עשב זה אף שעדיין לא השריש, "דכיון שהם תחובים וטמונים בקרקע כשאר זרעים, וגם מתכוון לזרועם, גזרו בהו רבנן דלא לית ליה לחלופי לתלוש לאחר ההשרשה". ומבואר מדבריו שהאיסור לתלוש הוא רק מדרבנן, שמא יבוא לעשות כן בזרע שהושרש. אך אין לומר שהזרע נחשב זרוע ויש כאן תלישה מה"ת. וצ"ע.

שזה לא שהוא זורע אבל ישנה בעיה שהמקום לא ראוי לצמוח, אלא "נתינה לאכול לפני התרנגולים לא הוי כדרך תולדת זורע, ולא זריעה היא כלל". כלומר, כיוון שאינו רוצה להשריש אלא רק להאכיל התרנגולים, אין כאן כלל כוונה להביא לצמיחת הזרעים, אלא האדם עוסק בפעולת האכילה ולא פעולת זריעה. ואף אם במקרה יישארו זרעים ויצמחו, אין על פעולת הנחתן בקרקע שם של פעולת זריעה כלל. ונראה שכך גם יבאר האג"ט את הדין של **זורע על דעת להגביה**. שזו לא רק בעיה של חוסר ראויות לצמיחה, אלא אין עליו שם זורע כלל, כיוון שאינו מתכוון שהזרע יצמח. ואולי זו גם **עומק כוונת שער הציון** לעיל בביאור דברי המג"א, שכתב שהשורה חייב מיד, אם נותן על דעת שישארו שם ויצמחו. אך אם נותן על דעת להוציא פטור, משום שאין עליו שם זורע, שהרי אינו מתכוון ורוצה בזריעה כלל.

וע"פ דרך זו, מוסיף האג"ט בס"ק ט"ז בדין שורה חייבין, שחייב רק אם רוצה שיצמחו. ואף שלכאורה הרצון שיצמחו נדרש דווקא לפוסקים שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה כר' שמעון, וכדי שתהיה מלאכה הצריכה לגופה שיתחייב עליה בעיני שירצה בצמיחה. אך **הרמב"ם** פוסק כר' יהודה, שמלאכה שא"צ לגופה חייב עליה, ומדוע צריך שירצה שיצמחו? ומבאר האג"ט לפי שיטתו, שגם לרמב"ם יש חילוק בין מתכוון שיצמחו ללא מתכוון. שאם לא מתכוון שיצמחו ולא ניחא ליה בכך, אינו חייב עד שיצמחו בפועל, שאז יש כאן תוצאת צמיחה, שלרמב"ם חייב עליה אף שאינו רוצה. אבל כשאינו מתכוון לצמיחה, אינו חייב בשעת הנחת הזרעים, כי "בזורע גופיה כל זמן שלא השריש, אם אינו רוצה בהשרשתן לא חשיב זריעה", וכפי שביאר בס"ק ח'. אבל אם נותן הזרעים ורוצה שיצמחו, חייב מיד משום זורע, אף שעוד לא השרישו בפועל.

סיכום השיטות בהגדרת זורע - שיטת המנ"ח - זורע עניינו פוטנציאל צמיחה, וחייב מיד על עצם הנחת הזרע במקום שראוי לצמוח. וגם אם זורע על דעת להגביה זה נחשב שראוי לצמיחה למנ"ח. אך כאשר יאכלו התרנגולים או זורע בצונמא, אין זה נקרא ראוי לצמיחה. אמנם במים אינו חייב על פעולת הזריעה, כי אין זה נקרא זריעה אלא הנבטה או השריה, ושם חייב רק אחרי שיצמח בפועל.

שיטת הרש"ש - היצירה בזורע היא ההשרשה של הזרע, וחייב על מעשה הזריעה שיוביל אליו. וחייב אף שההשרשה תהיה בחול, ופטור אם בסוף לא הושרש, בניגוד למנ"ח ואג"ט.

שיטת הנשמ"א בהבנת המג"א - זורע חייב רק אם ההשרשה בעצמה תקרה בשבת. והבנה זו יותר מחודשת משיטת הרש"ש, שלרש"ש חייב גם כשמשריש בחול אחר השבת, אך לפי הבנת הנשמ"א במג"א, חייב רק אם ההשרשה עצמה חלה בשבת. וכן דעת המנ"ח בשורה חייבים במים.

שיטת האג"ט - זורע זו פעולת הצמחה שמניח הזרע במקום שראוי לצמוח בו, ויש בו פוטנציאל צמיחה, ולכן פטור בזורע בצונמא, או במקום שיאכלו התרנגולים, או כשזורע על דעת להגביה. וכן סובר שגם זריעה במים נחשבת זריעה, ודלא כמנ"ח. וכן כדי שיהיה עליו שם זורע, צריך שירצה ויתכוון שהזרע יושרש.

עציץ שאינו נקוב - בנשמת אדם כלל י"א ס"ק א' כותב, שבגמרא דנו בעציץ שא"נ רק לגבי ממלאכת קוצר. מבואר **בגמרא בקח**: שמי שתולש מעציץ שא"נ פטור. ורש"י שם מפרש, שכיוון שאינו מחובר לקרקע עולם פטור, ואין דרך זריעה בעציץ שא"נ, "והוי כתלוש", ולכן מי שקצר משם פטור. אך מבאר הנשמ"א, שכל זה אמור דווקא לגבי מלאכת קוצר, ששם צריך לקצור דווקא משהו שמחובר לקרקע כדי להתחייב, "אבל לעניין חיובא דזורע, דמרבין תולדה כל שכוונתו להצמיח, אם כן מאי שנא נקוב מא"נ?". וכפי שמבואר ברמב"ם, גם זורע במים חייב משום זורע, כיוון שעניין המלאכה הוא להצמיח, "והכא נמי כיוון שכוונתו להצמיח, וגם יצמיח, למה לא יהיה חייב?". ולכן פוסק הנשמ"א שהזורע בעציץ שא"נ חייב. ואכן **בתשובת הרמב"ם**⁸ מבואר כמותו, שכיוון שמצמיח בעציץ שא"נ חייב. **אמנם באג"ט** זורע ס"ק כ"ג חולק, ופוסק

⁸ מובא ברמב"ם הלכות שבת במהדורת פרנקל.

שאינן חיוב זורע בעצץ שא"נ, אלא רק איסור מדרבנן. ומבאר האג"ט, שיש להסתפק האם זה כמו שורה חטים במים, שמצמיח החטים וחייב, וגם כאן מצמיח ויתחייב. או שכיוון שאין דרך זריעה שם פטור. ומכריע האג"ט, שדווקא שורה במים חייב כי "אורחיה בהכ"י", שהדרך היא שמשרים את הזרע במים ואח"כ זורעים אותו⁹, אך אין הדרך לזרוע בעצץ שא"נ, ואח"כ לזרוע בנקוב! אלא ששואל האג"ט, מדוע לא נשנה דין זה בש"ס, ורק לגבי קוצר פטרו בפירוש¹⁰? ומבאר האג"ט שדין זה כ"כ פשוט, שאין הדרך כלל לזרוע בעצץ שא"נ, וזה דומה לעשיית מלאכה כלאחר יד ובשינוי, ולכן פשיטא שפטור. ורק לגבי תולש, הייתה הו"א לומר שגם מעצץ שא"נ הוא תולש באותה דרך כמו מעצץ נקוב, ואולי יתחייב! וקמ"ל שכיוון שאין זה דרך זריעה, זה גם לא נחשב עוקר דבר מגידולו. ורק את זה צריך לחדש, אבל לגבי זורע פשוט שפטור כי זה לא דרכו. ולא נתברר לי מה כוונתו שזו מלאכה בשינוי ואין דרך זריעה בכך, וצ"ע.

שיעור זורע- הרמב"ם בפרק ח', ב' כותב ששיעור הזורע בכל שהוא. ונראה שלמד זאת מהמשנה בקג. שאומרת שחורש שיעורו בכל שהוא, והגמ' מסבירה שחרישה בכל שהוא ראויה "לביזרא דקרא". כלומר, לזרוע בו קלח אחד של סממנים. ומוכח שחורש חייב בכל שהוא, כי ראוי לזרוע בו זרע אחד. ואם כן גם בזורע זרע אחד יהיה חייב! אמנם **מרש"י במשנה בעג**. משמע שחולק. בד"ה "האופה" כותב רש"י שבכל המלאכות של סידורא דפת, "שיעורן של אלו כגרוגרת, חוץ מחורש דבכל שהוא". ורש"י מזכיר שרק חורש שיעורו בכל שהוא ולא זורע, ולכן נראה ששיעור זורע לרש"י הוא כמו בכל מלאכות הפת, ששיעורן כגרוגרת. **ובמנ"ח** זורע ס"ק ד' מקשה על שיטת רש"י, שמצינו ששיעור זורע לגבי כלאיים ונחל איתן של עגלה ערופה הוא בכל שהוא! ומדוע לגבי שבת שיעורו כגרוגרת? ומחלק המנ"ח בין שבת לשאר דברים, שלגבי שבת "דבעינן מלאכת מחשבת, וצריכה להיות המלאכה חשובה", צריך שיעור כגרוגרת שזה נחשב דבר חשוב. אך לנחל איתן וכלאיים לא מצינו שיעור, ושיעורן בכל שהוא.

בהר"י קדם שבת סימן ס"ד, מבאר שלרש"י כל מלאכות האוכל שיעורן כגרוגרת, ואפילו לעניין הוצאת אוכלים צריך כגרוגרת¹¹. וכיוון שכל המלאכות של סידורא דפת עניינן הכנה לאוכל, צריך בהן שיעור כגרוגרת. אמנם חורש חייב בכל שהוא, ואף שחורש גם הוא הכנה לפת, "סוף סוף החרישה מעשה בקרקע היא ואינה מלאכה בגוף האוכלים כלל", ולכן שיעורה בכל שהוא. אך זורע זו כבר פעולה באוכל ממש, שהזרע שזורע יהפוך לחיטה, ולכן שיעורה כגרוגרת. אך לרמב"ם, ניתן לומר שסובר שזורע עדיין לא נחשבת מלאכה בגוף האוכל, "דהדבר הנזרע אינו הדבר הנקצר, ופנים חדשות באו לכאן", ולכן רק מקוצר ואילך, שכבר פועל בגוף האוכל, אז שיעורו כגרוגרת. או שסובר הרמב"ם, שבאמת גם זורע זו מלאכה בגוף האוכל, ומעיקר הדין שיעורה כגרוגרת, אלא שכיוון שמזרע קטן יכול לצמוח אף יותר מכגרוגרת, לכן חייב עליה אף בכל שהוא. ואילו בקוצר, אין המלאכה אלא שיעורה בלבד, ושם צריך גרוגרת כי לא יגדל ממנה יותר. וכך גם יסביר הרמב"ם בחורש, ששיעורו בכל שהוא למרות שהוא גם מסידורא דפת, כי "בכח החרישה דכל שהוא, להצמיח כשיעור כגרוגרת", והולכים לפי השיעור שבכח ולא בפועל. אך לרש"י הולכים אחר המעשה בפועל¹².

השו"ע בסימן של"ו, י"א פוסק את דינו של הרמב"ם, ששורה חטים במים חייב, וכותב שחייב אפילו בכל שהוא. וא"כ נראה שלהלכה חיוב מלאכת זורע הוא אף בשיעור כל שהוא, וכשיטת הרמב"ם.

⁹ ע' לעיל הערה 1.

¹⁰ ולנשמת אדם לא קשה, שאכן חייב בזורע בעצץ שא"נ, ורק לגבי קוצר מצינו שפטור.

¹¹ שבת עו'.

¹² ועיין במנ"ח קוצר ס"ק ג' שכך ביאר ברש"י, שלא משערים שיהיה שיעור כגרוגרת כשיגדל.

נתינת פרחים במים - המהרי"ל כותב שאף שמותר לתת ענפי אילנות במים בשבת¹³, זה שייך רק בענפים שאין בהם פרחים העומדים להיפתח מחמת לחלוחית המים. אבל פרחים שייפתחו במים, אסור לתת אותם במים. ואפילו אם היו במים מבעו"י והוציאם, אסור להחזירם אם ייפתחו הפרחים במים. וכך פוסק הרמ"א בשל"ו, י"א. וכן המשנ"ב בס"ק נ"ד אסור לתת אותם אפילו שהיו כבר במים ורוצה להחזירם. אמנם כף החיים והברכי יוסף חולקים על דין זה, שהרי אין כאן כלל הצמחה של דבר חדש, אלא רק פתיחת הפרח שהיה סגור. ואף שישנו שינוי מסוים בצמח, אין כאן כלל הצמחה חדשה! ולכן מתירים לתת פרחים אף שיצמחו. אך בשש"כ כ"ו, כ"ו פוסק כדברי הרמ"א והמשנ"ב, ואסור לתת פרחים למים אם ייפתחו ע"י המים.



¹³ ועיין במשנ"ב של"ו ס"ק נ"ג, נ"ד פרטי דינים בזה.

מלאכת קוצר

מלאכת קוצר במשכן הייתה בקצירת הסממנים לצורך צביעת היריעות. ונראה שעיקר אב מלאכת קוצר הוא לקיחת הפרי והתבואה מהשדה והבאתו אל האדם, כך שיוכל להתחיל בו את השימוש בו. וכגון קצירת חיטים, שלאחר הקצירה יכול לאסוף אותם מהשדה, לדוש אותם וליצור לחם לבסוף. **ויש לעיין** מהי הגדרת המלאכה בדיוק, ועל מה מתחייב בקצירה, האם על הפסקת הגידול מחיתו או על ההוצאה של הגידול ממקום גידולו?

זומר וצריך לעצים - בגמרא בעג: רב כהנא אומר שאם האדם זומר וצריך לעצים, חייב גם משום נוטע וגם משום קוצר. וכן מי שקוטף אספסתא וסילקא חייב שתיים, משום נוטע ומשום קוצר. **בתוד"ה 'וצריך'** מבאר, שגם ר' יהודה, הסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, מודה שכאן צריך שהאדם יהיה צריך לעצים כדי להתחייב משום קוצר, "דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בעניין זה". כלומר, לדעת ר' שמעון, הסובר שמלאכה שאי"צ לגופה פטור עליה, ברור שכדי להתחייב משום קוצר בעינין שיהיה צריך לדבר הנקצר. וכשם שבקוצר תבואה צריך שיצטרך לחיטים, ורק כך זו מלאכה הצריכה לגופה, כך גם בקוצר עצים צריך שירצה להשתמש בעצים, ורק אז יהיה חייב. אך לר' יהודה, בד"כ לא צריך שהאדם יצטרך לתכלית המלאכה, ואף אם לא צריך את תוצאת המלאכה העיקרית חייב. אך לגבי קוצר עצים, מודה ר"י שחייב רק אם צריך לעצים.

וכן מבואר **בתוד"ה 'וצריך' במ"ק ב**: שכאשר אדם קוצר עצים אינו יתחייב משום קוצר אם לא צריך לעצים, "דלא דמיא לקצירה דקוצרין למאכל או מידי שצריכין לאיזה דבר כגון לרפואה". כלומר, בד"כ מלאכת קוצר היא לתועלת מסוימת, שהאדם צריך פירות או תבואה, וזו היצירה במלאכת קוצר, שלוקח אליו את הפירות מהטבע ומפיק תועלת מקצירה זו. אך אם האדם קוצר פירות, מסתבר שגם לדעת ר' יהודה, אף אם בפועל אינו צריך לפרי יתחייב משום קוצר, כיוון שעשה את מלאכת קוצר, אלא שלא צריך לתכליתה של המלאכה. אבל בקוצר עצים, גם לר' יהודה צריך שיצטרך לעצים כדי שייקרא 'קוצר'.¹ וניתן לבאר דבר זה, משום שכשבני אדם רואים אדם קוצר עצים, הוא כלל לא נראה כקוצר לעיניהם, אלא סתם קוטף ענפים, ולכן אין עליו שם של מלאכת קוצר. וכיוון שכן, בעינין שיצטרך לעצים כדי שיהיה עליו שם 'קוצר'.² וכן **ברמב"ם** מבואר, שאף שפוסק כר' יהודה שמלאכה שאי"צ לגופה חייב עליה, מ"מ כותב בפרק ח', ד' שזומר חייב משום קוצר רק אם צריך את העצים. אמנם באספסתא וסילקא, מבואר בגמרא שחייב משום קוצר ומשום נוטע, אך לא מוזכר בגמרא שהוא צריך לאספסתא או לסילקא, בניגוד לזומר וצריך לעצים. וכן מבואר ברמב"ם הנ"ל, שלא מוזכר בקוצר אספסתא וסילקא שצריך לפירות, ורק לגבי זומר כותב שצריך לעצים. ונראה שכיוון ששם הוא ממש קוצר את התבואה של הגידול, ולא קוצר עצים בעלמא, יש עליו שם של מלאכת קוצר אף אם לא צריך לתוצרת. אך **במנחת אשר** סימן ס"א, ג' מבאר באופן אחר, שקוצר עניינו לקחת את גידולי האילן כגון פירות, אך העצים אינם נחשבים לגידולי האילן אלא הם האילן בעצמו. ולכן רק אם צריך את העצים נחשב שלוקח את פירות האילן, ואז חייב משום קוצר.

¹ ועיין במנחת אשר סימן ס"א שמביא את שיטת הר"ן, שגם באספסתא וסילקא בעינין שיצטרך לדבר הנקצר בשביל שיתחייב משום קוצר, וסברא זו שייכת לא רק בעצים אלא גם בתבואת האילן ממש! אך מבאר המנחת אשר, שאולי סובר הר"ן כמו הנשמי"א שנביא לקמן, שדווקא במקרה כזה, שהוא מתכוון גם לזמור ולהצמיח את הגידול, ופעולת הזמירה גוברת על פעולת הקצירה, בכה"ג רק אם יצטרך לדבר הנקצר יהיה חייב משום קוצר. ועיין בביאורנו למלאכת גוזז, שהבאנו את שיטת תוס' ר"ד החולק על תוס' כאן, וסובר שגם אם לא צריך את הדבר הנקצר, חשיב משאצ"ל לר"י וחייב. וכן הבאנו שם את דברי הקה"י בביאור דברי התוס', ומדוע לגבי מלאכת גוזז, חשיב משאצ"ל לתוס' אף שאינו צריך את הדבר הנגזז.

² וברש"י בעג: ד"ה 'וצריך לעצים' מבואר שזוהי רק תולדת קוצר, ואולי משום שהאב שייך רק בפירות האילן.

בחיי אדם כלל י"א ב' פוסק ע"פ הרמב"ם, שאם חותך ענפים צריך שיצטרך לעצים בשביל להתחייב משום קוצר, אך אם חותך עשבים וירקות אין צריך שיתכוון בפירוש. **ובנשמת אדם** ס"ק ב' מבאר שכל דברי התוס' והרמב"ם, שבעצים בעינין שיצטרך לעצים כדי להיות קוצר, זהו דווקא במקרה כמו בגמרא, שמתכוון גם לזמור ולהצמיח העץ, שכיוון שהוא גם זומר לא נחייבו משום קוצר אם לא צריך לעצים. אך אם אדם לא מתכוון לזמור ולהצמיח את האילן, אל רק מתכוון לקצור ענפים ממנו, חייב אפילו אם אינו צריך לעצים לדעת ר' יהודה. ונראה שהסברא בכך היא כעין מה שנתבאר לעיל, שכאשר אדם מתכוון להצמיח הוא ייקרא 'זומר' בפני הבריות ולא ייקרא 'קוצר'. ורק אם מתכוון בפירוש שצריך גם לעצים, יהיה עליו שם קוצר. אבל לפי דרך זו, כשאנו זומר אלא רק קוצר עצים, יש עליו שם קוצר אף אם אינו צריך לעצים.

קוצר בבעלי חיים - בגמרא שבת קז: אומר שמואל שהשולה דג מן הים, אם יבש בו כסלע, חייב. **ורש"י** מפרש שחייב משום נטילת נשמה. וכן אומר שמואל, שהמושיט ידו למעי בהמה ועוקר עובר שבמעיה, חייב משום עוקר דבר מגידולו. והגמרא משווה זאת לאדם שתולש כשותא שגדל על היזמי, שחייב משום עוקר דבר מגידולו. ואף שהכשותא לא מחובר ממש לקרקע אלא להיזמי, בכל זאת כיוון שיונק מהקרקע, יש כאן חיוב משום עוקר דבר מגידולו. והגמרא אומרת, שמי שתולש פטריות שגדלות על דלי חייב משום עוקר דבר מגידולו. אך דין זה שונה מעצמי שאינו נקוב, שהתולש ממנו פטור, ואינו נחשב קוצר כי אין דרך זריעה שם. ואילו בפטריות כן דרכן לגדול על דלי, ולכן חייב בהם משום עוקר דבר מגידולו. **ונחלקו הראשונים** האם שייכת מלאכת קוצר בבעלי חיים.

שיטת הרמב"ן ורשב"א - הרמב"ן והרשב"א מפרשים את דין מדלדל עובר במעי בהמה, שאין הכוונה שחייב משום קוצר כמו שמשמע מפשט הגמרא, אלא כפרש"י שחייב משום נטילת נשמה. שהרי אם חיובו משום קוצר קשה, שא"כ כל גוזז ציפורניים או שערות יהיה חייב גם משום קוצר וגם משום גוזז, ולא מצינו דבר זה!³ וכן מבארים הראשונים, שמלאכת קוצר שייכת דווקא בגידולי קרקע. וכשם שמצינו לעניין דש בגמרא בעה. שלחמים דישה שייכת רק בגידולי קרקע, מסתבר לראשונים אלו שגם בקוצר זה כך. ואפילו לר' יהודה שם, שסובר שיש דישה גם בבע"ח, אפשר שמודה בקוצר ששייך דווקא בגידולי קרקע, כיוון "שהיא ממש מן הקרקע". כלומר, קצירה שייכת דווקא בדברים שצומחים מתוך הקרקע. ולכן מפרשים הראשונים, שהמדלדל עובר ממעי אימו חייב משום נטילת נשמה, ולא משום קוצר, כיוון שאין הבהמה נחשבת גידולי קרקע. ואף שלשון הגמרא היא שחייב משום "עוקר דבר מגידולו", מבארים הראשונים שהכוונה היא, שאע"ג שאין לעובר נשמה, וגידולו תלוי בנשמת אימו, מ"מ "העוקרו משם נוטל נשמתו ממנו". וכשם שבכשותא שיונק מהיזמי חייב משום עוקר דבר מגידולו, כך גם בבע"ח זה נקרא עוקר דבר מגידולו. אך זהו רק שימוש לשוני, והכוונה היא שחייב משום נטילת נשמה ולא משום קוצר. וא"כ, לראשונים אלו אין קוצר בבעלי חיים, כיוון שקוצר שייך רק בגידולי קרקע כמו במלאכת דש.

אמנם **בגמרא בצה**. מצינו שחולב חייב משום מפרק, שזו תולדת דש, וחייב על חליבת הפרה משום דש למרות שהיא לא גידולי קרקע! וכך מקשה **הרמב"ן** בצה. שהרי אין דישה אלא בגד"ק, ומדוע חולב חייב משום מפרק? והרמב"ן מתרץ, שלעניין דישה בהמה נחשבת גידולי קרקע, כמו שנחשבת כגד"ק לגבי כמה עניינים בתורה. אך לפ"ז קשה, מדוע לעניין קוצר הרמב"ן סובר שבהמה אינה נחשבת כגד"ק?! הרי בקז: הרמב"ן לומד זאת ממלאכת דש עצמה! **ובקהלות יעקב** סימן נ' מחלק בין מלאכת קוצר למלאכת דש, שבמלאכת קוצר בהמה אינה נחשבת כגד"ק, כיוון שעניין המלאכה הוא לנתק דבר ממקום גידולו, ולכן בעינין דווקא ניתוק דבר שגדל מתוך הקרקע. אך בדש, עניין המלאכה הוא לפרק ולהוציא דבר מתוך דבר, וגם בהמה נחשבת כגד"ק לעניין זה שמוציא ממנה חלב.

³ אמנם עיין בבכורות כה. בתוד"ה 'אמר ריש לקיש', שכותב שמדלדל עובר במעי אימו חייב משום קוצר!

שיטת הירושלמי – הרמב"ן והרשב"א מביאים בשם הירושלמי, שהצד דג, או כל דבר אחר שמבדילו מחיותו, חייב משום קוצר. ומבואר מדבריו ששייך קוצר אף בדברים שאינם גד"ק! אך הראשונים מסבירים שהבבלי חולק בכך על הים, וכפי שהוכיחו לבאר, שאין קוצר אלא בגד"ק.

שיטת הרמב"ם – בפרק י"א הלכה א', פוסק הרמב"ם את דין שולה דג ועוקר עובר ממעי בהמה, וכותב שחייבים משום נטילת נשמה, שהיא תולדה של שוחט. ולמדו בדבריו **הרמב"ן והרשב"א**, שגם הרמב"ם סובר כמותם, שאין קוצר אלא בגד"ק, ולכן דינים אלו הם משום נטילת נשמה. אמנם האחרונים הבינו את דברי הרמב"ם באופן אחר.

שיטת המנחת חינוך ברמב"ם – כותב המנ"ח במלאכת קוצר ס"ק ב', שהרמב"ם לא כותב לגבי מלאכת קוצר ש"אין קוצר אלא בגידולי קרקע", ורק לגבי דש ומעמר פוסק כך⁴. ולכן מבאר המנ"ח, שלרמב"ם שייכת מלאכת קוצר גם בדברים שאינם גד"ק. וא"כ, במדלדל עובר לרמב"ם אכן חייב גם משום קוצר. ואף שבפרק י"א לא מזכיר זאת, ופוסק שחייב משום נטילת נשמה, שיטת הרמב"ם היא שלא תמיד מבאר את כל האבות שחייב בגללן, וחייב גם משום נטילת נשמה וגם משום קוצר. וכך גם יתרץ את קושיית הראשונים מגוזז, שאין הכי נמי, ולרמב"ם אכן בכל גוזז יתחייב גם משום קוצר! ומביא המנ"ח את דברי הים, שאומר שהצד דג חייב משום קוצר, ומבאר שלפי הים נמצא שבכל שוחט ונטילת נשמה יש בה גם חיוב קוצר. כיוון שמלאכת **קוצר לים** עניינה המתה של דבר מגידולו וחיותו, שעד עכשיו הוא ינק חיות, והפסקת החיות זו היצירה במלאכת קוצר, וא"כ בכל שוחט יש גם קוצר. אמנם בבבלי **בעה**. הגמ' אומרת ששוחט חייב משום צובע או משום נטילת נשמה, וכלל לא מוזכר שם קוצר! ומסביר המנ"ח שהבבלי חולק בכך על הים. והמנ"ח מוסיף, שלפי הים, שקוצר הוא המתה והפסקת חיות, נמצא שלשיטת הרמב"ם, שמחייב בחולב משום מפרק, כי גם בהמה נחשבת גד"ק לרמב"ם⁵, וכן בחובל וצריך לדם גם נחשב מפרק לשיטת הרמב"ם⁶, ונמצא שכל שוחט בשבת חייב שלוש חטאות, נטילת נשמה, קוצר ומפרק אם צריך לדם. **ומשמע** מדברי המנ"ח, שהבין בדעת הרמב"ם שקוצר עניינו המתה והפסקת חיות כדברי הים, ומסתבר לפי זה שקוצר שייך לאו דוקא בגד"ק, אלא בכל דבר שמפסיק חיותו.

שיטת האגלי טל ברמב"ם – באג"ט קוצר ס"ק כ"ו מביא את דברי הים לגבי דג, ומיישבו גם עם הבבלי. ומקשה שם האג"ט, שבבבלי בקז: כתוב שהשולה דג מן הים חייב רק אם יבש בו כסלע, ורק אז נחשב שקצת מת, וחייב משום נטילת נשמה. ואם לפי הים חיובו משום קוצר, מדוע צריך שייבש בו כסלע? הרי כבר הבדילו והפסיק את יניקת חיותו מהמים! ומבאר האג"ט, שאם הדג נמצא בכוס מים ונוטלו משם, אינו חייב משום קוצר גם לים. שהרי הוא דומה לתולש מעצי שאינו נקוב, שפטור כיוון שזה לא דרך זריעה שם. וכך גם אם מוציא דג מכוס של מים, אין זה נחשב מקום גידולו של הדג כלל, והשולה אותו משם לא חייב משום קוצר. ובשליית הדג יתחייב משום קוצר רק כאשר מוציאו מנהרות מים, שזהו מקום גידולו, או מתיבה שיש בה חורים והיא מעל הנהר, שאז זה דומה לעציץ נקוב שיונק מהקרקע, וחייב בו משום קוצר. ועפ"ז מבאר האג"ט שאין מחלוקת בין הבבלי לים. שהרי הרמב"ם בפרק י"א, א' שפוסק את דין השולה דג, לא כותב כמו שלפנינו בגמרא "השולה דג מן הים", אלא כותב "מספל של מים", וכנראה שכך גרס בגמרא⁷. ואם כן, השולה מן הספל אינו חייב משום קוצר אלא משום נטילת נשמה, כיוון שאין חיוב קוצר בנטילת הדג מהכוס שאינה מקום גידולו של הדג. וכיוון שחיובו הוא משום נטילת נשמה, זהו דווקא אם יבש בו כסלע, שאז קצת מתחיל למות. אמנם בירושלמי, שמחייב בשליית הדג משום

⁴ לגבי מעמר, פרק ח', הלכה ה'. ולגבי דש, שם הלכה ז'.

⁵ עיין במגיד משנה בפרק ח', ז' שמבאר בדברי רמב"ם שחולב בהמה חייב משום מפרק, שבהמה נחשבת כגד"ק.

⁶ ועיין בבאורנו למלאכת חובל בבאור שיטת הרמב"ם בחובל שחייב משום מפרק.

⁷ ועיין בהגהות מיימוניות פרק י"א ס"ק ב', שרש"י פירש שהדג היה בים, אך הוא ניצוד ועומד ולכן אין כאן חיוב משום צד אלא רק משום נטילת נשמה. ולראשונים שהבינו ברמב"ם שחייב משום נטילת נשמה, נקט הרמב"ם ספל כדי שלא יהיה חייב משום צד אלא רק משום נטילת נשמה.

קוצר, מדובר על שולה דג מן הים, שהים זהו מקום גידולו של הדג. ומיירי בים ששלה את הדג מן הים לתוך ספל מים, שאז אין חיוב כלל משום נטילת נשמה, אלא רק משום קוצר.

ומתבאר מדברי האג"ט שלמד אחרת את הים ואת הרמב"ם. ולא כהבנת המנ"ח, שביאר שקוצר עניינו המתה, אלא קוצר הוא לקחת דבר מסביבת גידולו הטבעית ולעקור אותו משם. ואף שייתכן שעדיין ימשיך לחיות, כגון דג בספל של מים, מ"מ הוא עקר אותו מסביבת גידולו הטבעית. ולפי"ז, מהות היצירה במלאכת קוצר, היא שהאדם מביא אליו מן הטבע את התבואה/דגים, והם עברו להיות תחת שליטת האדם ולא בידי הטבע, וכעת האדם יכול להשתמש בהם כרצונו. ולכן קוצר חייב גם אם כאן שום המתה! ולרמב"ם יהיה קוצר גם בבע"ח שהם לא גדי"ק, כיוון שעניין המלאכה זה העברה משלטון הטבע לשלטון האדם.

תאנים שצמקו/יבשו - בגמרא **בחולין קנז**: אומר שמואל, ש"תאנים שצמקו באיביהן" נחשבים כתלושים לעניין טומאת אוכלין, ומוכשרים לקבל טומאה כיוון שאינם מחוברים לקרקע. אבל לעניין שבת אסור לתלוש אותן, והתולש מהן חייב כי נחשבות מחוברות לאילן. **ונחלקו הראשונים** בהבנת הדין ומתי חייב משום תולש. בגמרא **בעירובין ק**: ישנה ברייתא שאוסרת לעלות באילן יבש בשבת, אך ישנה ברייתא שאוסרת רק באילן לח ולא ביבש. ולמסקנת הגמרא, הברייתא שאוסרת מדברת בימות הגשמים, שאז אילן יבש דומה ללח ואסור משום מראית העין. אך הברייתא שמתירה מדברת בימות החמה, שכולם רואים שזה אילן יבש. ושואלת הגמרא, כיצד מותר לעלות ביבש בימות החמה? "והא קתרי פירי!", כלומר נושרים הפירות. ומתרת הגמרא שאין פירות באילן ולכן מותר. **ונחלקו הראשונים** בהבנת הגמרא בעירובין, וביחס בינה לבין הגמרא בחולין.

שיטת רש"י ותוס' - **בשבת קנז**: הגמרא אומרת שאסור ללכת בשבת סמוך לסוף התחום ולחכות לצאת השבת כדי להביא פירות למוצ"ש. ושואלת הגמרא, למה לא? הרי יש אפשרות להביא פירות גם בשבת אף שהם חוץ לתחום, כגון אם היו שם מחיצות! ומתרת הגמרא, שמיירי בפירות מחוברים שאסור לתולשם בשבת. אך הגמרא מקשה מברייתא שאסור לעשות כן אפילו בתבן וקש, וקש אמנם יכול להיות גם מחובר, אך תבן אינו מחובר ואין איסור לתולשו! ומתרת הגמרא שמדובר ב"תיבנא סריא" שאינו ראוי לכלום, ולכן אסור לטלטלו בשבת.

בתוד"ה 'בשלמא' שואל, מדוע אמרה הגמרא שקש נחשב מחובר ואסור לתולשו? הרי קש הוא יבש לגמרי, ומה בכך שהוא מחובר? הרי מותר לתלוש דבר יבש, ולא חייב על כך משום קוצר! כי אע"פ שהקש מחובר לקרקע, הוא כבר לא יונק, ולכן אין כאן קוצר! ותוס' מביא ראיה מהגמרא בחולין קנז: ששמואל אומר שאסור לתלוש בשבת תאנים שצמקו. ומבאר תוס', ששמואל אסר לתלוש "דווקא צמקו אבל יבשו לא". כלומר, אם התאנה יבשה, וגם העוקץ שמחברה לאילן התייבש, הפרי נטמא בטומאת אוכלין. וכן לעניין שבת, "אין דינו כמחובר כלל!". ומה ששמואל מחייב בתולש תאנים, זהו דווקא שיבשו הפירות אך עוקציהן עדיין לחים ולא התייבשו, ולכן נחשב כמחובר לעניין שבת. ואת הגמרא בקנז: תוס' מסביר, שאסור ליטול את הקש כיוון שבכך מייפה את הקרקע, וחויבו משום חורש, כמבואר בגמרא בקנז. **והרשב"א** בקנז: גם מבאר כתוס', אך מוסיף שאפשר לבאר כאן שיש איסור מוקצה כשמזיז העפר, ולכן אסור ליטול את הקש. ונמצא שבין לרשב"א ובין לתוס', אין שייך לחייב משום קוצר בתלישת קש יבש. וא"כ, לשיטת תוס' הגמרא בחולין אוסרת לתלוש פירות שצמקו, אך עדיין עוקציהן לחים. אך אם יבשו לגמרי גם העוקצים, מותר לתלוש. ותוס' מביא את הגמרא בעירובין, שהקשתה "והא קתרי פירי!", שלכאורה משמע ממנה שיש איסור תלישה גם בפירות יבשים! ותוס' מסביר שמדובר שם שיבשו הפירות, אך לא עוקציהן, ולכן אסור לתלוש, וחייב כמו בגמרא בחולין.

רש"י בחולין קנז: בביאור הסוגיה מבאר כתוס' בשבת קנז: ששמואל אומר שחייב על תלישת תאנים שיבשו, רק אם יבשו הן ולא עוקציהן⁸. אמנם את הגמרא בעירובין רש"י מסביר אחרת.

⁸ עיי"ש ברש"י ד"ה 'חייב חטאת'.

הגמרא מקשה שגם באילן יבש, כאשר עולה עליו הוא משיר פירות. אך אין הכוונה שחייב על כך משום תולש, אלא מיירי שם בפירות שיבשו גם עוקציהן, שאין כלל בעיה של תלישתם לפי רש"י ותוס'. אך הגמרא מתכוונת לומר, שנאסור עליו לעלות על אילן יבש, משום שמשיר פירות כאשר עולה עליו. ואף שבאילן יבש אין בכך איסור, מ"מ נגזור עליו שאסור לעשות כן, שמא יבוא לעלות גם באילן לח וישיר פירותיו, ואז יתחייב משום תולש. וא"כ, לשיטת רש"י ותוס' כאשר גם הפרי וגם העוקץ יבש, אין בו משום קוצר. אך כאשר הפרי יבש, ועדיין מחובר לעוקץ שיונק מהאילן, יש בו משום קוצר.

ונראה לבאר שיטתם, שכאשר הפרי אינו יונק מהאילן, הוא כבר נחשב כמת, ולכן אין בו משום קוצר. וקוצר עניינו המתה והפסקת יניקת החיות, וכביאור המנ"ח ב"ם, ולכן כאשר הוא כבר מנותק לגמרי פטור. אבל אם העוקץ עדיין לח, הפרי עדיין יונק ולכן חייב עליו משום קוצר, כיוון שמפסיק חיותו. אך **ניתן גם לבאר** שקוצר אינו המתה, אלא עקירה ממקום גידולו הטבעי, וכפי שביארנו באג"ט. אלא שכאשר כבר אין יניקה אפילו בעוקצי הפירות, זה סימן לכך שהפרי כבר תלוש וכבר לא נמצא באמת במקום גידולו הטבעי, אלא רק באופן טכני עדיין מחובר לאילן.

שיטת הרמב"ם - בפרק ח' הלכה ד' פוסק הרמב"ם את דין הגמרא בחולין, אך משנה מלשון הגמרא שאמרה "תאנים שצמקו", וכותב הרמב"ם "תאנים שיבשו" באיבהן, וכן אילן שיבשו פירותיו בו, התולש מהן בשבת חייב, אף שהן כעקורין לענין טומאה". ומשמע שסובר הרמב"ם שאין חילוק בין צמקו ליבשו, ודלא כתוס' בקנ: , אלא אפילו אם יבשו עוקצי הפירות ואין יניקה מהעץ כלל, מ"מ התולשן חייב! ונמצא שסובר הרמב"ם, שאף שיבשו הפירות לגמרי שייך כאן משום קוצר. וזה מתאים לביאור האג"ט בדעת רמב"ם לעיל, שקוצר אינו הפסקת יניקה והמתה, אלא ניתוק ממקום הגידול הטבעי. ולכן, אפילו שהפירות וגם העוקצים יבשים ולא יונקים מהאילן, עדיין יש כאן ניתוק של הפרי ממקום גידולו באילן (ולא כפי שביארנו לעיל ברש"י ותוס'), שכאשר אין יניקה לא חשיב מקום גידולו. ולפי הרמב"ם, הגמרא בעירובין ק: מבוארת היטב, ש"והא קנתרי פירי" זהו חשש אמיתי של תולש פירות, שאף שהם יבשים לגמרי חייב עליהן משום תולש! ולא צריך לדחוק כתוס', שמעמיד שם ביבשו הן ולא עוקציהן, או כרש"י שזו גזירה אטו אילן לח.

יבש האילן - עד כאן ביארנו את דין יבשו הפירות, ולמסקנה עולה שלשיטת רש"י ותוס', אם יבשו הפירות ולא יבשו עוקציהן, התולש חייב. אך אם יבשו גם עוקציהן, התולש פטור. ולשיטת הרמב"ם, אפילו אם יבשו עוקציהן התולש חייב. **ויש לבדוק** מה יהיה הדין במקרה שיבש האילן כולו? האם מותר לתלוש פירות ממנו? **לפי רש"י ותוס'**, נראה באופן פשוט שהתולש פירות מאילן יבש לגמרי פטור, כי אפילו אם יבשו רק עוקצי הפירות זה נחשב כתולש לשיטתם, וכל שכן כשכל האילן יבש! אך **לפי הרמב"ם יש לדון**. בהלכות טומאת אוכלים ב', ד' כותב הרמב"ם שכשם שביבשו הפירות נחשבים כתלושין ומקבלים טומאה, כך גם ביבש האילן "הרי הפירות כתלושין". אך בהלכות שבת לא כותב דין זה. אמנם **המג"א** של"ו ס"ק א' כותב שלדעת הרמב"ם גם ביבש שייך תלישה, ובניגוד לשיטת רש"י. ומשמע מהמג"א שמדובר במקרה שהאילן עצמו יבש, שלרמב"ם התולש ממנו פירות חייב בשבת. והמג"א כותב שדין זה דומה לדין פירות שיבשו, שפוסק השו"ע בשל"ו, י"ב את לשון הרמב"ם בתאנים שיבשו, שהתולש אותם חייב, והוא הדין ביבש האילן.

ובנשמת אדם כלל י"ב ס"ק ב' מקשה על המג"א, שהרמב"ם והשו"ע בסעיף י"ב כלל לא דיברו על יבש האילן, אלא רק ביבשו הפירות! ומניין למג"א שהרמב"ם יאמר כן גם ביבש כל האילן?! והנשמ"א מוכיח שלרמב"ם גם התולש פירות מאילן שיבש לגמרי חייב. **הנשמ"א מקשה** מדוע

⁹ עיין בנשמת אדם כלל י"ב סוף ס"ק ב', שמבאר מדוע הרמב"ם שינה את לשון שמואל מצמקו ליבשו, ומביא שם ראיה לרמב"ם מדברי התוספתא.

בהלכות שבת ח', ד' הרמב"ם כפל לומר לנו שתאנים שיבשו התולשן חייב, ומוסיף עוד דין "וכן אילן שיבשו פירותיו בו, התולש חייב". ומדוע כפל הרמב"ם בתאנים וגם בכל אילן? והרי בגמ' בחולין קכז: דין התאנים הוא מימרא של שמואל, ויש שם ברייתא נוספת לגבי **אילן שנפשת**. כלומר, ענף שיש עליו פירות שנתלש מהעץ. והברייתא מבארת, ש"הפירות הרי הן כתלושים", אבל אם "יבשו, הרי הן כמחוברים". ורש"י שם מפרש את הסיפא, שאם האילן לא נפשו לגמרי, והענף עדיין מחובר לעץ, אלא רק הפירות שעליו יבשו, הרי הן כמחוברין והתולשן בשבת חייב. ומקשה הנשמ"א שזה בעצם אותו דין, שפירות שיבשו ומחוברים לאילן התולשן חייב, בדיוק כפי שאמר שמואל לפני כן! ומדוע הגמרא שם כפלה לשנות את החיוב בפירות שיבשו במימרא של שמואל, וכן בברייתא של אילן שנפשת? ומדוע הרמב"ם כפל כך? ועוד מקשה הנשמ"א, שבהלכות טומאת אוכלין הרמב"ם פוסק את דין אילן שיבש, ששם הפירות כתלושים ומקבלים טומאה, וכן פוסק שם את דין התאנים שיבשו שמקבלים טומאה. ומדוע לא פסק את דין אילן יבש בהלכות שבת? והראב"ד בהלכות טו"א אכן מקשה על הרמב"ם, שמניין לו דין יבש האילן? הרי זה כלל לא מוזכר בגמרא בחולין!

ולכן מבאר הנשמ"א, שהרמב"ם לא למד כרש"י את הברייתא של אילן שנפשת. שרש"י שם ביאר בסיפא, ש"יבשו הרי הן כמחוברין", שהכוונה לפירות שיבשו באילן עצמו. אך פירוש זה דחוק, שהרי ברישא מדובר על אילן שנפשת, ומדברים על הענפים, ולכן לכאורה בסיפא שאומרת "יבשו", הכוונה היא גם כן לענפים ולא לפירות! ולכן מבאר הנשמ"א, שלרמב"ם פירוש הסיפא "יבשו", הוא שיבשו ענפי האילן, ומכאן למד הרמב"ם את דין יבש האילן, שהפירות שבו עדיין נחשבים כמחוברים לעניין שבת. ואולי הרמב"ם גרס בגמרא "יבש" ולא "יבשו", וא"כ ברור שזה מוסב על האילן ולא על הפירות. ובהלכות שבת ברמב"ם, הנשמ"א מסביר שיש טעות דפוס, שלפנינו כתוב "וכן אילן שיבשו פירותיו בו", אך צריך לומר שהאות ו' מהמילה "שיבשו" התרחקה מהמילה "פירותיו", וכך צריך לומר - "אילן שיבש ופירותיו בו". וא"כ זה ממש דין אילן שיבש, שהתולש ממנו פירות בשבת חייב. וכן לגבי טומאת אוכלין, פוסק הרמב"ם שאם יבש האילן, פירותיו נחשבים כתלושים ומקבלים טומאה. ולפי"ז, 'תאנים שיבשו' זו מימרא של שמואל, והברייתא של 'אילן שנפשת' עוסקת בדין יבש האילן.

אמנם **המג"א** הנ"ל בסוף דבריו, מקשה על הרמב"ם שאם התולש מאילן יבש חייב, מדוע הגמרא בעירובין הקשתה על כך שמותר לעלות לאילן, "והא נתרי פירי"? ולמה הקושיה היא על תלישת הפירות? הרי לכאורה היה יותר נכון להקשות, שאסור כלל לעלות באילן יבש שמא יעלה ויתלוש! כיוון שלרמב"ם יש חיוב קוצר גם בתולש פירות מאילן יבש! **ומסביר הנשמ"א** ע"פ דרכו, שלרמב"ם אכן יש חיוב תולש באילן יבש, ואם עולה לאילן זה פסיק רישיה שיפלו פירות, ויעבור על תולש. ולכן הגמרא הקשתה "והא נתרי פירי", ולא אמרה שאסור לעלות שמא יתלוש שזו רק גזירה, אלא היא הקשתה שיש כאן ממש איסור תולש מהתורה ולא רק גזירה! וא"כ, למסקנת הנשמ"א בדעת הרמב"ם, הוא מסכים עם המג"א, שיש חיוב קוצר בתולש פירות אפילו באילן יבש לגמרי. **ונראה שסובר** בדעת הרמב"ם, שאף שכל האילן יבש, הפירות שבו עדיין נחשבים כנמצאים במקום גידולן, אף שאין כלל יניקה. ומלאכת קוצר עניינה הבאה ממקום הגידול, ולא המתה והפסקת החיות, ואף אילן שיבש לגמרי נחשב כמקום הגידול של הפירות.

אמנם **במחצית השקל** על המג"א מתרץ אחרת את קושיית המג"א על הרמב"ם מלשון הגמרא בנתרי פירי. שאמנם לרמב"ם התולש פירות שיבשו חייב, אבל כוונת הגמרא בעירובין היא כפי שהסביר רש"י, שהחשש הוא שמא יעלה ויתלוש פירות, ואז יבוא לעשות כן גם באילן לח, וזו גזירה אטו לח. ובאמת הרמב"ם מחייב בתלישת פירות שיבשו, אך אם יבש כל האילן אין חיוב תולש על תלישת הפירות. ולפי דבריו, הרמב"ם לא מחייב בתולש פירות מאילן יבש ודלא כנשמ"א, ואין כלל טעות סופר ברמב"ם. **וכן במנ"ח** קוצר ס"ק ה' דן בשאלה זו, ורוצה לדייק מלשון הרמב"ם בטו"א, שלגבי יבשו הפירות הרמב"ם כותב, "שמטמאות טומאת אוכלין". אך לגבי יבש האילן ויש בו פירות, כותב הרמב"ם "הרי הן כתלושין". ושינה לשונו ולא כתב שהם מקבלים טומאה, אלא שנחשבים כתלושים. ולפי"ז, אולי גם לעניין שבת ישנו חילוק בין יבשו

הפירות שאז אסור לתלוש, לבין יבש האילן שמותר לתלוש ממנו פירות, ואין בו קוצר כלל כיוון שהפירות שבו נחשבים כתלושין ממש. אמנם המנ"ח דוחה זאת, שהרי היה לו לרמב"ם לבאר בפירוש חילוק זה בהלכות שבת. והמנ"ח למסקנה אינו מכריע בשאלה זו.

מסקנת ההלכה- השו"ע בשל"ו, י"ב פוסק את לשון הרמב"ם, "תאנים שיבשו באיביהן, וכן אילן שיבשו פירותיו בו, התולש מהם בשבת חייב, אע"פ שהם כעקורים לענין טומאה". **ובמשנ"ב** ס"ק נ"ו מבאר, שיש שביארו את דברי הרמב"ם והשו"ע שרק ביבשו הפירות חייב משום תולש, אך ביבש האילן כולו פטור, וכדברי מחצית השקל. אך לדעת הנשמ"א, גם ביבש האילן חייב, וישנה ט"ס ברמב"ם, והתולש פירות מאילן יבש חייב. אך מוסיף המשנ"ב, שגם לשיטת מחצית השקל, שרק ביבשו הפירות בלבד חייב, מ"מ אם יבש האילן יהיה איסור מדרבנן לתלוש פירות ממנו. **והמג"א** הנ"ל מוסיף, שעשבים יבשים שמחברים לקרקע לכולי עלמא דינם כתלושים. ואף לרמב"ם שמחייב ביבש האילן, מודה בעשבים יבשים שפטור אף שהן מחברים. ומ"מ עדיין יש בעשבים יבשים איסור תולש מדרבנן, וכן פוסק במשנ"ב ס"ק נ"ז.

צורר ועציץ נקוב- בגמרא בפא: אומר ריש לקיש שצורר שעלו בו עשבים, מותר ליטול אותו ולקנח בו צרכיו, אך אם תולש מן הצורר את העשבים חייב חטאת. רב פפי לומד מר"ל ש"פרפיסא", כלומר עציץ נקוב, "שרי לטלטולי". ורש"י מפרש דבריו, שכיוון שאמר ר"ל שמותר להגביה צורר מהארץ כדי לקנח בו, מוכח שהעשבים שעל הצורר לא נחשבים כתלושים מהקרקע, ועדיין יונקים ממנה, ואין כאן עקירה ממקום גידולן ולכן אין כאן משום תולש. ולכן לומד רב פפי, שגם עציץ נקוב מותר להגביהו, "ולא אמרינן תולש הוא". אך רב כהנא דוחה את רב פפי, ואומר שהתרנו להרים צורר רק לצורך קינוח משום כבוד הבריות, אך לא התרנו ללא צורך. אביי אומר דין נוסף לגבי פרפיסא, שאם עציץ נקוב היה מונח על גבי הקרקע, והוא הגביהו והניחו על גבי יתדות, "מיחייב משום תולש". וכן להיפך, אם היה עציץ נקוב מעל גבי יתדות והורידו לקרקע, "חייב משום נוטע". **ונחלקו הראשונים בהבנת הסוגיה.**

שיטת רש"י ותוס' - רש"י מבאר בדברי אביי, שאדם שמגביה עציץ נקוב מהקרקע ע"ג יתדות, כיוון שהעציץ נקוב ועדיין רואה פני הקרקע, אין כאן איסור תולש מן התורה. ואף שלשון הגמרא הוא "מיחייב משום תולש", אין הכוונה לחיוב חטאת אלא לאיסור דרבנן, "משום דדמי לתולש". ואין כאן קוצר מה"ת, משום שעדיין ישנה יניקה של העציץ מהקרקע. ורש"י מוכיח זאת מהדין של ר"ל, שמתיר להרים צורר לקנח בו, ודין זה דומה לעציץ נקוב שמגביהו מהקרקע ליתדות. ואם אסור לעשות כן מדאורייתא, "היכי שרו רבנן איסור כרת וסקילה משום קינוח?!" ואין כאן אלא איסור דרבנן של תולש, שהרי עדיין יש כאן יניקה, והתרנו איסור זה מפני כבוד הבריות. ורב פפי חשב שנתיר זאת לכל דבר, אך רב כהנא אמר לו שהתרנו רק לצורך כבוד הבריות. וכן כותב **תוד"ה 'והניחו'**, שהחיוב כאן אינו חיוב חטאת, אלא "האי 'מיחייב', מכת מרדות מדרבנן". אמנם רש"י שינה מפשט לשון הגמרא רק בדין של אביי שמגביה עציץ נקוב ליתדות. אך בדברי ר"ל מבואר, שאם תולש העשבים מהצורר "חייב חטאת". ואי אפשר לפרש כרש"י שזה לא חייב ממש, שהרי כתוב בגמרא שחייב קורבן חטאת על כך, ומוכח שזהו איסור דאורייתא. ונראה שגם לרש"י יש כאן איסור דאורייתא, כיוון שהוא ממש מפסיק את יניקת העשבים לגמרי, אך כשמרים עציץ נקוב הוא עדיין יונק מהקרקע¹⁰.

שיטת הרמב"ם - בפרק ח' הלכה ג' פוסק הרמב"ם כריש לקיש, שהתולש עשבים מהצורר חייב חטאת, "שזהו מקום גידולן". ובהלכה ד' פוסק כאביי וכפשט לשון הגמרא, שהמגביה גבשושית של עפר שעלו בה עשבים מהקרקע על גבי יתדות, "חייב משום תולש". וא"כ לפי הרמב"ם, אף שעדיין יש כאן יניקה מהקרקע, מ"מ יש כאן איסור דאורייתא של תולש! ולכאורה מה יענה על קושיית רש"י, שאם זה איסור דאורייתא איך התרנו לקנח מפני כבוד הבריות? ומסביר **המגיז**

¹⁰ אמנם במגיד משנה ח', ד' כתב שאולי לרש"י גרסין רק 'חייב', ולא 'חייב חטאת'. ועיי"ש בכסף משנה.

משנה שאכן הרמב"ם לא פוסק את דינו של ר"ל שמתיר לקנח בצרור, אלא רק בפרק כ"ו, ה' כותב שאפשר לקנח בצרור. ומסביר המ"מ, שלרמב"ם כל ההיתר של ר"ל נאמר רק בצרור שהוא כבר על גבי יתדות, שאז אין בו משום תולש, כיוון שלשיטת הרמב"ם הוא כבר נתלש בשעה שהגביהו אותו מהקרקע ליתדות! וא"כ לרמב"ם יש איסור מה"ת של תולש כאשר מגביה עציץ נקוב מהקרקע ליתדות, ואסור אף להרים לצורך קינוח. וכן יש איסור לנתק עשבים שעל הצרור, כי זהו מקום גידולן. וההיתר של ר"ל לקנח הוא דווקא בצרור שתלוש כבר, שאין בו משום קוצר. ולפי"ז נראה, שכל ההיתר של ר"ל לקנח בצרור אינו היתר של איסור תולש מדרבנן וכמו שפירש"י, אלא זהו היתר של טלטול מוקצה, שצרור זה מוקצה הוא, והותר לטלטלו לצורך קינוח. ורב פפי חשב שאולי "שרי לטלטולי" לגמרי, ואין בו משום מוקצה (ולא כרש"י שביאר "שרי לטלטולי" שזה היתר תולש מדרבנן). אך רב כהנא דוחה, שהתירו איסור מוקצה רק לצורך כבוד הבריות.

במשנת השבת מבאר את מחלוקת רש"י ותוס' עם הרמב"ם, שאפשר להגדיר קוצר כהפסקת חיות או כעקירה ממקום גידולו. אם נגדיר שקוצר זה **עקירה מבית גידולו**, ואף שלא מפסיק חיותו, מובן מדוע לרמב"ם חייב אם מרים גבשושית מהקרקע ליתדות. כי אף שעדיין יונק מהקרקע, מ"מ הוא כבר לא נמצא במקום גידולו, והבדיל אותו מהארץ. ורש"י ותוס' אולי מסכימים עם הגדרת קוצר כעקירה מבית גידולו, אלא שסוברים שכיוון שעדיין יונק מהקרקע, הוא נחשב כמחובר לקרקע ואין כאן עקירה ממקום גידולו¹¹. ואם נגדיר שמלאכת קוצר עניינה **הפסקת החיות והמתת הצמח**, יש לבאר את דברי הרמב"ם באופן אחר. שאף שעדיין ישנה ניקה כשמגביה העציץ מהקרקע ליתדות, מ"מ כיוון שהיניקה התמעטה, יש בזה הפסקת חיות מסיומת, וחייב עליה משום קוצר. וכך מביא המשנת השבת בשם **הלבוש** בשל"ו, ח' שמבאר דין זה משום שמיעט את היניקה. אך לרש"י ותוס' אין כאן איסור קוצר מה"ת, כי סוברים שרק הפסקת היניקה לגמרי נחשבת כקוצר. אמנם לפי מה שנתבאר לעיל בדין יבשו הפירות ויבש האילן, שלדעת הרמב"ם חייב בשניהם כפי שהוכיח הנשמ"א, יותר נראה שסובר שאיסור קוצר הוא עקירה ממקום גידולו. ואכן כך מגדיר הרמב"ם את מהות המלאכה בפרק ז', "לעקור דבר מגידולו הוא מכוון", ולא מזכיר הפסקת חיות והמתת. וכן משיטת רש"י ותוס' ביבשו הפירות, משמע שהבעיה בקוצר היא המתת, ואם גם עוקציהן יבשו ואין כלל יניקה אין כאן חיוב קוצר. ולפי"ז **נחלקו הראשונים בהגדרת המלאכה**, שלרמב"ם זה עקירה מבית גידולו¹², ולרש"י ותוס' זה המתת והפסקת חיות.

מסקנת ההלכה - בשו"ע של"ו, ז' פוסק המחבר שאסור לתלוש עשבים אפילו מעציץ שאינו נקוב. וזה דין **המשנה בצה**. שקוצר שייך רק בעציץ נקוב שיש לו יניקה מהקרקע, אך עציץ שא"י, שלא יונק מהקרקע, אין בו קוצר מה"ת אלא רק מדרבנן. **והט"ז** בס"ק ז' מסביר ע"פ הגמרא בקח. שדין זה שונה מפטריות על דלי ששם חייב חטאת על תלישתו, כיוון שזהו מקום גידולו, אך עציץ שא"י אין דרך זריעה שם, ולכן פטור אבל אסור. **ובסעיף ח'** פוסק השו"ע את דין הגמרא בפא'; שאסור להגביה עציץ מהקרקע ליתדות. אך השו"ע כותב שזה אסור "אפילו בעציץ שאינו נקוב". ומקשה ר' **עקיבא איגר**, שבגמרא וברמב"ם נאסר דווקא עציץ נקוב, לרש"י משום דדמי לתולש, ולרמב"ם זה ממש תולש מדאורייתא, ומדוע השו"ע החמיר גם בעציץ שא"י? שלכאורה גם כשהוא מונח בקרקע אינו יונק ממנה, אז מה הבעיה להגביה אותו?

בבה"ל 'אפילו אינו נקוב' מציע אפשרות, שאולי סובר המחבר כשיטת הרמב"ם, שבעציץ נקוב יש איסור מה"ת, ולכן החמיר השו"ע שמדרבנן אסור גם בעציץ שא"י. אבל הבה"ל דוחה פירוש זה, כי בסימן ש"יב, ג' המחבר פוסק כר"ל, שמותר לקנח בצרור משום כבוד הבריות, ואפילו להגביהו מותר¹³. ודין זה ודאי כרש"י ותוס', שזהו רק איסור דרבנן שהותר משום כבוד הבריות.

¹¹ ועיי"ש בתוס' שלמד זאת מהגמרא בגיטין לו. שעציץ נקוב חשיב כמחובר לעניין שכותבים עליו פרוזבול. אך הרמב"ם השמיט דין זה, כי סובר שעציץ נקוב נקרא מנותק ממקום גידולו.

¹² אמנם המנ"ח הנ"ל הבין ברמב"ם שקוצר עניינו המתת והפסקת חיות.

¹³ ולא כדברי המגיד משנה ברמב"ם, שמותר רק כאשר הצרור כבר מוגבה מהקרקע.

ולכן מבאר הבה"ל, שכוונת השו"ע היא כפי שביארו בו **רע"א והגר"א** בס"ק י'. שמבארים שהשו"ע חשש לשתי שיטות שמובאות כאן במג"א ס"ק ט', שנחלקו לגבי עציץ נקוב. יש אומרים שכל החילוק בין נקוב לא"נ הוא דווקא בעציץ העשוי מחרס. אך בעציץ העשוי מעץ, גם עציץ שאינו נקוב נחשב כנקוב, כיוון שהעץ עדיין יונק מלחוחית הקרקע, ואף שאין חורים בעציץ. ויש אומרים להיפך, שבחרס עציץ שאינו נקוב נחשב כנקוב, כי החרס עדיין יונק מהקרקע. ורק בעץ ישנו חילוק בין נקוב לא"נ. ולכן השו"ע כתב שאסור להגביה עציץ שא"נ, "בן שהוא של עץ ובין שהוא של חרס", כדי לחוש לשתי השיטות, שתמיד א"נ כנקוב דמי ולכן גם אותו אסור להגביה על יתדות.



מלאכת דש וסחיטת פירות

בגמרא עג: רב פפא אומר שמי שזורק פיסת אדמה על דקל ונופלים התמרים, חייב משום תולש ומשום מפרק. ורב אשי חולק עליו שאין דרך תלישה ופריקה בכך. **ונחלקו הראשונים** בהבנת המקרה וממילא בגדר מלאכת דש.

שיטת רש"י רש"י בד"ה 'מפרק' מבאר שזו תולדה של דש, ודש זה "מפרק תבואה משיבוליה, לשון פורק מן החמור, ואף זה מפרק התמרים מן המכבדות". כלומר, לרש"י אדם שמפרק תמרים מהמכבדות עובר על מפרק. ועולה מדבריו שמלאכת דש עניינה הוא לפרק את גרעיני התבואה משיבוליה, וגם מכבדות התמרים נחשבת כמו השיבולת של התמרים, שהיא נושאת אותם על גבה והאדם מפרק ממנה את הפירות.

שיטת תוספות בד"ה 'ואחת' תוס' דוחה את פירוש רש"י, אך היתה לו גרסא אחרת ברש"י¹, שלפיה רש"י מפרש שמפרק האילן מהתמרים. כלומר, לא שהוא מפרק התמרים מן המכבדות, אלא רק תולש את התמרים עצמם מהאילן. ותוס' מפרש אחרת בשם **רבינו שמואל**, "שיש על התמרים קליפה עליונה, וכשהוא מכה בתמרים מפרק את הקליפה מן התמרים, והוא כמו דש שמפרק התבואה מן השיבולת". וא"כ לתוס' יוצא שרק פירוק התמר מהקליפה זה דש, ולא תמרים מן המכבדות או מן האילן.

שיטת שאר הראשונים הרמב"ן, וכן הריטב"א והר"ן, מביאים את רש"י כפי שהובא בתוס', שמפרק התמרים מהאילן. ומקשים על רש"י, שאם כן, כל קוצר ענבים וגודר תמרים יתחייב שתיים, משום קוצר ומשום מפרק! והר"ן מקשה עוד, "דאין דישה אלא בתלוש". ולפי רש"י שהיה לפנייהם, מיירי שחתך את התמר כשהיה מחובר לעץ. ולכן מבארים הראשונים, שהאדם זורק את האבן והמכבדות נופלות לארץ, ואז כשנחבטו בארץ התפרקו התמרים מהמכבדות, ונשירת התמר מהאשכול זה כמו פירוק תבואה משיבוליה.

ונראה שהגדרת דש ע"פ הראשונים ורש"י, היא להוציא ולפרק את התבואה מתוך בית הגידול שלה, והיצירה כאן היא הבאתו של היבול מן הטבע אל האדם. וכעין מה שביארנו במלאכת קוצר, שהאדם מביא את התבואה תחת שלטונו ומוציא אותה משלטון הטבע. ומלאכת דש היא כמו לקחת דבר מהחמור שנושא אותו בטבע, ולהביאו אל האדם. אמנם בקוצר זו פעולת תלישה של התבואה, ואילו בדש ישנה הוצאת תבואה מהשיבולת, כלומר הוצאת דבר מתוך דבר. **ולשיטת תוס'**, נראה שצריך להוציא את היבול דווקא מתוך הכיסוי שעוטף אותו, כמו קליפה שעל התמר שעוטפת אותו לגמרי. ורק אז נחשב שיש כאן דבר אחד והוצאתי ממנו דבר חדש, כגון תמר מתוך קליפה או גרעין מתוך שיבולת. וכך הבין **במנ"ח** דש ס"ק ב' את שיטת תוס', "דסברתם דמפרק שייך באוכל המכוסה בפסולת וטמון בפסולת, וכשמפרק האוכל הוי ליה מפרק". אך **ברש"י** כאן מבואר, שאף פירוק התמרים מתוך מכבדות נקרא דש, אף שהתמרים לא מכוסים לגמרי בקליפה. אמנם רש"י בעד. לגבי כותש במכתשת, מבאר שכשכותש חיטים להסיר מהן הקליפה "דמיא לדש... דהא נמי מפרקה מלבוש הוא". ולכאורה משמע שצריך לבוש וכיסוי כמו לתוס'! אך **באגלי טל** דש ס"ק ב' לומד ע"פ רש"י והראשונים כאן, שדש זה לאו דווקא במכוסה בקליפה, "אלא כל דבר שמפרק מפסולת המחובר בו, כמו תמרים מאשכול, הוי נמי דש". וכך מכריע האג"ט להלכה. **ונראה שלרש"י**, גם אם היבול לא מכוסה ממש, מ"מ דש היא מלאכה המוציאה דבר מבית גידולו ומהחמור שנושא אותו. ולכן חייב על פירוק התמרים מהמכבדה שנושאת אותם. והתמרים עם המכבדות נחשבים לדבר אחד, שהאדם מוציא את היבול מתוך החמור שלו.

אילן שנפשה הרמ"א בסימן של"ו, ח' פוסק ע"פ הגמרא בחולין בקזו: , שענף עץ שהתנתק מהאילן ויש עליו פירות, מותר לנתק ממנו הפירות, ואין בזה איסור משום קוצר. ומקשה **המנ"ח**

¹ כך מבאר השפת אמת כאן.

על שיטת רש"י, שאם כל ניתוק אוכל מפסולת הוא דש, מדוע מותר לתלוש פירות מענף העץ? ובשלמא על הגמרא בחולין לא קשה כל כך, שאפשר שאכן אוסרת לנתק הפירות משום מפרק, אך משום קוצר אין איסור כיוון שהענף מנותק מהקרקע, אלא שהגמרא לא הזכירה שחייב על כך משום מפרק. אמנם מדוע הרמ"א סתם להתיר בדין זה? **ולפי שיטת תוס'** אין זה קשה, שדש שייך דווקא בדבר שמכוסה בו, וברור שפרי על ענף לא נחשב מכוסה, ואין כאן כלל דש! והמנ"ח כותב שבאמת דין הרמ"א נכון רק לתוס', אך לרש"י באמת אסור לתלוש פירות מאילן שנפשח. והמנ"ח נשאר בצ"ע על הרמ"א שלא חשש לשיטת רש"י. **אמנם באגלי טל** הנ"ל מתרץ, שגם לרש"י אין מלאכת דש בתולש פירות מאילן שנפשח, כי אין בפירות אילן דרך דשה כלל, כיוון שבדרך כלל קוטפים אותם מהעץ כמו שהם, ולא עם הענף.² ודש שייך רק בדבר שכבר נקטף מהטבע, ואז צריך לעבור עוד פירוק, כמו אשכול תמרים שקוטפים אותו כך, ואחר כך מפרקים התמרים מהאשכול, ולכן באילן שנפשח אין כלל דש.

קילוף שעורים - בגמרא **בביצה יג**: מבואר שהמקלף שעורים, אם נותן אותם לתוך ידו מתחייב במעשרות, אך לעניין שבת לא חייב. ולכן נהגו בנות רב ורבי חייא לקלף לאביהן שעורים בשבת. **ותוד"ה 'ואם'** שואל כיצד עשו זאת? הרי מבואר בביצה יב: שאסור למלול מלילות בשבת, כיוון שיש כאן הוצאת תבואה מהשיבולת! ומתרץ תוס', "דהתם מיירי לתלוש מן השיבולים שהוא מפרק, וזהו תולדה דדש שהוא אב מלאכה, והכא מיירי בשכבר נתלוש מערב שבת מן השיבולים, אבל עוד הן בקליפתן החיצונה ולכן שרי". ומבואר מדבריו, שאיסור דש הוא לפרק את הגרעינים מן השיבולת, אך מותר לקלף את הקליפה שמעל הגרעין. **בשו"ע שי"ט, ו'** פוסק שאסור למלול מלילות בשבת, אך מותר בשינוי מעט מעט.³ **והרמ"א** מסביר, שאף שהוא מפרק אוכל מתוך שיבולים מותר כיוון שזה בשינוי. אך הרמ"א מביא שיש מחמירין גם בזה.⁴ ומוסיף הרמ"א, שלפי המחמירין אסור גם לפרק את האגוזים מתוך קליפתן הירוקה. **והמג"א** בס"ק ז' מביא את דברי התוס' בביצה, שאיסור דש הוא רק לפרק הגרעין מהשיבולת, אבל מותר לקלף את הקליפה שמעל הגרעינים. והמג"א תמה על מנהג העולם, שנוהגין לפרק קטניות מתוך השרביטים שלהם בשבת, וזה לכאורה ממש כמו פירוק תבואה משיבוליה! ומתרץ המג"א, שאולי השרביטים נחשבים גם כאוכל, וא"כ אינו מפרק אוכל מתוך הפסולת, אלא מפריד אוכל מאוכל ולכן מותר, כפי שיבואר לקמן.

בהגהות רע"א על המג"א, מקשה על תוס' בביצה ועל המג"א, מדוע מותר לקלף את השעורים מקליפתן? הרי ברש"י בעד. מבואר לגבי כותש, שאסור לקלף חיטים מקליפתן ואסור משום דש כי מפרקו מלבשו! "הרי דאף שכבר נפרקו החיטים מהשיבולת, מכל מקום במה שמסיר עתה הקליפה ע"י הכתישה מיקרי מפרק!". ומדוע התירו התוס' והמג"א לקלף שעורים!! והמג"א בעצמו מפנה לסוף סימן שכ"א, שם פוסק הרמ"א שאסור לקלף שומים ובצלים כשקולף להניח משום בורר, אך לאכול לאלתר מותר. ולכאורה גם שם מוכח שמותר לקלף, ואין כאן בעיה של מלאכת דש, ורק להניח אסור משום בורר.⁵ וגם שם מעיר רע"א, שלכאורה יש לאסור לקלף שום ובצל משום דש!⁶

ובנה"ל בסוף סימן שכ"א לגבי שומים, מתרץ את קושית רע"א מרש"י בכותש חיטין, שהגמרא בביצה שהתירה לקלף שעורים זה דווקא ביד. אך רש"י דיבר על כותש בכלי של מכתשת וזה

² וכך רוצה האג"ט לבאר את דברי הר"ן הנ"ל, שהקשה על רש"י שאין דישה במחובר.

³ ע"פ הגמרא בביצה יג:

⁴ ושתי השיטות מבוארות בראשונים בביצה, שנחלקו האם ההיתר למלול בשינוי הוא רק ביו"ט, וכך פסק הרמ"א, או גם בשבת כפי שפסק השו"ע.

⁵ ועיין בבאורנו למלאכת בורר לגבי קילוף פירות, מדוע יש כאן מלאכת ברירה.

⁶ אך שם מתרץ רע"א כמו הפמ"ג בא"א בשי"ט ס"ק ה', שלקלף קליפה זה לא מפרק, ובכך יתבאר דברי תוס' והמג"א, משום "דבטל הקליפה דקה המחוברת מאוד לגבי האוכל, וצ"ע", ולא התבאר לי כוונתו.

נקרא דש. ולפי זה ההיתר של התוס' והמג"א לקלף גרעיניים מקליפתן הוא דווקא ביד⁷. והבה"ל מסיים שזה תירוץ פשוט כ"כ שלא יכול להיות שרע"א הקשה כך, "רק מאיזה תלמיד טועה!".

אך נראה לבאר את דברי התוס' בביצה, ע"פ דברי האג"ט בדש ס"ק ג'. האג"ט דן מדוע נהגו העולם לפרק ענבים מהאשכול בשבת? הרי לכאורה זה ממש דש, כמו מפרק תמרים מהמכבדות⁸. ומתוך האג"ט ע"פ הדין של קילוף שומים ובצלים, שמותר לקולפם לאלתר, שכך מותר גם לפרק ענבים מהאשכול שלהם. אך שואל האג"ט, מדוע זה שונה מהדין של הרמ"א בשי"ט, ו' לגבי הקליפה הירוקה של האגוזים, שהרמ"א אוסר לקולפה? ולמה מותר לקלף שומים ובצלים, ואילו את הקליפה הירוקה אסור? ומסביר האג"ט, שהחילוק ביניהם הוא "דשאני הכא משום שדרכו לקלפו בשעת אכילה, משא"כ באגוזים, שקליפה עליהם הדרך לקולפה קודם שעת אכילה. וכותב שגם בענבים מותר לפרקם מהאשכול, כיוון שהדרך לעשות כן היא בשעת האכילה. וכן בס"ק י"א כותב, ש"לא הוי מלאכה כשעושה לצורך אכילה לאלתר". ואף שלכאורה היה אפשר להבין כוונתו שיש כאן היתר לאלתר כמו בבורר, פשוט שאין זו כוונתו, שהרי לא מצינו היתר זה אלא בבורר ולא בדש!

ובאורחות שבת פרק ד' הערה ד' מבאר סברתו, שיש חילוק בין הסרת ענבים מהאשכול להסרת תמרים מהמכבדות. שמלאכת דש עניינה פירוק כהכנה לשלב הבא, ומהות המלאכה היא להביא את הפרי לגמר מלאכתו. אך אם הפרי כבר נמצא במצב של 'גמר', שכך רגילים העולם להביאו לאכילה לשולחן, אין בו יותר מלאכת דש. וזו הסברה של שעת אכילה שהזכיר האג"ט, שכיוון שהענבים מוגשים כך לשולחן לאכילה, כאשר הם עדיין עם האשכול שלהם, אין בעיה לפרק אותם מהאשכול. שכיוון שכך הם מוגשים לשולחן לאכול, הם נחשבים שכבר נגמרה מלאכתם לפני כן, והפירוק כעת אינו גומר את מלאכת הפרי, אלא הוא חלק מהאכילה שלו. ולכן אסור לפרק תמרים ממכבדות, כי הרגילות היא שתלישה זו נעשית בשדה, כחלק מגמר המלאכה של הפרי, והתמרים מוגשים לשולחן ללא המכבדות שלהן. וישנו שלב נוסף שהתמרים צריכים לעבור לפני שמוגשים כך לאכילה, והוא פירוקם מהמכבדות, בניגוד לענבים שמוגשים לשולחן עם האשכול. ואף אם מישחו יחליט להגיש כך את התמרים לשולחן, יהיה אסור לפרק אותם, כיוון ששייך בהם דישה בדרך כלל בשלב זה. וזו אם כן כוונת התוס' בביצה, שמותר לקלף שעורים מקליפתן כיוון שזו דרך האכילה, וכך היו נוהגים לאכלם, שמכניסים אותם הביתה עם הקליפה ומקלפים אותם סמוך לאכילה. אמנם כותש חיטים במכתשת זה כן דש, כי לא נהגו לאכול כך את גרעיני החיטה, אלא קודם היו טוחנים ואופים אותם. וכן לגבי הקליפה הירוקה של האגוזים, שהרמ"א אוסר לקולפה, משום שאין הדרך להכניסה כך אל הבית, וממילא יש בקילוף קליפה זו גמר מלאכה של הפרי. ולפי זה אפשר להסביר את המנהג שהובא במג"א, שנהגו לפרק הקטניות מהשרביטים שלהם בשבת, שאף שזה ממש דומה לפירוק חיטה מהשיבולת, מ"מ אולי זו הייתה דרך האכילה של קטניות אלו, וכך היו מוגשים לשולחן. והאורחות שבת כותב, שיכול להיות שגם בפירוק ענבים מהאשכול יהיה חיוב על פירוקן, וכגון אם הענבים אינם מיועדות לאכילה אלא לסחיטה לצורך יין. שבזה מסתבר שהסרתם מהאשכול היא דישה גמורה, שכבר אין זה חלק ממעשה האכילה בפרי גמור, אלא חלק מתהליך הייצור של היין.

וכן **בשש"כ** ג' הערה ק"ד מבאר חילוק זה, "בקטניות הדרך היא לדוושם בשדה כשהם יבשים ולהביאם הביתה כך שהם בלי קליפה. אבל באגוזים, הדרך היא גם להביא את אגוזי האדמה הביתה כשאינם קלופים, ולקלף אותם בשעת האכילה, ולכן לא חשיב דישה ושרי טפ"י". ולפי זה מתיר השש"כ לפרק עגבניות שרי מהענף שלהם בשבת, כיוון שהם נכנסות לבית עם הענף, והדרך לפרק אותם בשעת האכילה.

⁷ וגם חילוק זה לא ברירא לי, שרק לגבי מלאכת בורר מצינו חילוק בין יד לכלי, אך לגבי מלאכת דש לא מצינו כן, וצ"ע.

⁸ אמנם לשיטת תוס' בעג: זה כלל לא קשה, שדש שייך רק בדבר מכוסה, ולכן פשוט שמותר לפרק ענבים מהאשכול שלהם, כפי שמתיר לפרק תמרים מהמכבדות.

סחיטת פירות - קמג: - קמה:

תמצית מהלך הגמרא - המשנה אומרת שאסור לסחוט פירות כדי להוציא מהן משקין, ורש"י מבאר שאסור משום מפרק שהוא תולדת דש. ואף אם יצאו משקין מעצמן, חכמים גזרו שאסור להנות מהם, שמא יבוא לסחוט בעצמו. ולמסקנת הגמרא וההלכה, ישנה גזירת משקין שיצאו מעצמן בכל הפירות, אלא שבזיתים וענבים תמיד אסור להנות מהמשקין שיצאו מהם, ואפילו אם הענבים והזיתים עומדים למאכל, כיוון שבפירות אלו תמיד נח לו במשקין שיצאים מהם, ולכן יש חשש שמא יבוא לסחוט. וכל שכן אם הענבים והזיתים עומדים להיסחט למשקין, שנח לו במשקין שיצאו מעצמן, ויבוא לסחוט ממש. אך בתותים ורימונים, בדרך כלל פירות אלו עומדים למאכל, אלא שיש כאלו שסוחטים אותם למשקין, ולכן יש חילוק. אם הם עומדים לשתיה (או בסתמא) שעומדים להיסחט, אסור להנות אם יצאו מעצמן. אך אם עומדים לאכילה, אין חשש שיבוא לסחוט, ומותר להנות מהמשקין שזבו מהם.

לגבי סחיטת פירות, אומרת הברייתא **בקמד**: שמוותר לסחוט פגיעין, פרישין ועוזרדין, אבל אסור לסחוט רימונים, כי במקום בית מנשיא היו סוחטים רימונים למשקין. ורב נחמן פוסק שאסור לסחוט רימונים. והגמרא מקשה על כך, מדוע אם רק אדם אחד היה נוהג לסחוט אסור לכולם לסחוט?! והגמרא אומרת שרב נחמן סובר כרב חסדא לגבי תרדין שסחטם למקווה שפוסלים את המקווה, כיוון שלרב חסדא, אם "אחשבינהו", והאדם מחשיב את המשקה שיוצא יש עליו שם משקה' והמקווה פסול. וכך לגבי רימונים, כיוון שמחשיב ורוצה את המשקה שלהם, יש להם 'תורת משקה', ולכן אסור לסחוט רימונים. אך רב פפא שם חולק על רב חסדא, שהמקווה פסול כיוון שלא עושים מקווה מתרדין, ולא מטעמו של רב חסדא שכאשר האדם מחשיב את המשקה יש עליו שם משקה.

בגמרא בקמד: אומר שמואל, שמוותר לסחוט ענבים לקדירה של תבשיל, אך לא לתוך קערה. וכן רב חסדא לומד מדבריו, שמוותר לחלוב לתוך קדירה אך לא לתוך קערה. וזה משום ש'אוכל לאוכל' לא נחשב דש, אלא רק 'משקה' שיוצא מ'אוכל'. **בגמרא בקמה**. נחלקו האמוראים לגבי סחיטת כבשים ושלקות (כבשים אלו ירקות ששורים במים כמו שימורים, ושלקות אלו ירקות שמבושלים במים). לכולי עלמא מותר לסחוט כבשים ושלקות לצורך גופן, כלומר כדי להוציא מהם את הנוזלים ולאכלם ללא הנוזלים. אך נחלקו לגבי סחיטתם כאשר צריך למימיהן. לרב, בשלקות מותר לכתחילה אף שסוחט למימיהם, אך בכבשים למימיהן יש איסור דרבנן. לשמואל, בין בכבשים ובין בשלקות למימיהן אסור מדרבנן. ולר' יוחנן, בין בכבשים ובין בשלקות, כאשר סוחט למימיהן חייב חטאת. בסוף דף קמה. הגמרא אומרת בשם תנא דבי מנשיא, שמהתורה אסורה רק סחיטת זיתים וענבים, וכל שאר הפירות אסורים מדרבנן.

סחיטת שאר פירות - הגמרא בקמד: אומרת שרב נחמן פוסק שאסור לסחוט רימונים משום סברת רב חסדא, ש"כיוון דאחשיבנהו הוה להו משקה", ולכן אסור לסחוט רימונים. ואף שהם שונים מענבים וזיתים שנועדו לסחיטה בהדיא, ורימונים נועדו בעיקר לאכילה, מ"מ כיוון שרוצה ומחשיב את המשקה היוצא מהם זה נחשב 'משקה', ולכן אסור לסחוטם. **ונחלקו הראשונים** האם סברת רב חסדא ברימונים שייכת גם בשאר הפירות שהוזכרו בברייתא, שהתירה לסחוט פגיעין, פרישין ועוזרדין.

שיטת רש"י ותוס' - רש"י בד"ה 'כרב חסדא' מבאר, שכיוון שהעמדנו את רב נחמן כרב חסדא, נמצא שרב נחמן מפרש את הברייתא אחרת מפשטה. בהתחלה חשבנו שמוותר לכתחילה לסחוט פירות אלו, אך כיוון שאמר רב חסדא שאם אחשבינהו למשקה ורוצה בו יש עליו שם משקה', ממילא גם בשאר פירות זה שייך ולא דווקא ברימונים. ולכן מה שהותר בברייתא לסחוט פירות אלו, זהו דווקא "למתק הפרי, ולא לצורך משקה". כלומר, שהאדם סוחט אותם כדי להוציא מהפרי את מימיו שיהיה טוב יותר לאכילה, ולא משום שרוצה את המשקה היוצא. אמנם ברימונים, שרב נחמן אמר שאסור למימיהן, בהם אסור גם למתק את הפרי אף כשאנו רוצה את המשקין, וזו גזירה שמא יבוא לסחוטם למימיהן. ודווקא ברימונים שייך לגזור כך, כיוון שיש

כאלו שסוחטים למימיהן כבית מנשיא, וגוזרים שאסור לסחוט למתק שמא יבוא לסחוט למימיהן. אמנם בשאר הפירות, אף אחד לא נוהג לסחוט למשקה, ולכן שם מותר לסחוט כדי למתק הפרי, ולא נגזור שמא יבוא לסחוט למימיהן. אמנם גם בשאר פירות, אסור לסחוט פירות אלו אם רוצה את המשקה, משום שיאחשבינהו הוי ליה משקה. וכך מבואר גם **בתוד"ה** 'הכא נמי'. ואם כן, רש"י ותוס' סוברים שלאחר שרב חסדא חידש את סברת אחשבינהו, זה שייך גם בשאר פירות שאין הדרך לסחוט. ואם רוצה לסחוט למימיהן אסור, ומותר רק למתק הפרי כשאינו רוצה את המשקה היוצא מהם.

שיטת הרי"ף-ה הרי"ף פוסק שזיתים וענבים אסור לסחוט וכן תותים ורימונים, אך "שאר פירות כגון פגיעין, פרישין ועוזרדין סוחטין אותן לכתחילה בשבת לדברי הכל". ולא הזכיר שמותר לסחוט דווקא למתק הפרי כשלא צריך למשקה, כשיטת רש"י ותוס'. וכן פסקו **הרא"ש**, **והטור** בסימן ש"כ. ונמצא שחולקים על רש"י ותוס', וסוברים שמותר לכתחילה לסחוט שאר פירות שאין דרך לסחוט, ואפילו אם צריך למימיהן. **הבית יוסף** בש"כ מביא את שיטת הרי"ף, ומקשה עליו מדברי רש"י ותוס', שלמדו ע"פ רב חסדא שכאשר 'אחשבינהו הוי ליה משקה', "דאם כן, כל אדם שסוחט שום פרי למימיו, אע"פ שאין דרך לסחוט, כיוון דאחשבינהו הוי ליה משקה ואסור!". ויש כמה דרכים בהבנת שיטת הרי"ף בעקבות קושיה זו של הבית יוסף.

שיטת הב"י ברי"ף-ה מבאר הב"י, שאמנם סברת 'אחשבינהו' נכונה, אבל זה רק לדברי רב חסדא. והרי"ף הרי הכריע בסוגיה כדברי רב פפא, שביאר שהסיבה שהמקווה נפסל בסוחט תרדין, היא משום שאין עושים מהם מקווה, ולא משום 'אחשבינהו'! ונמצא שרב פפא חולק על סברא זו, ואף שאחשבינהו אין זה נותן למים 'שם משקה'. וממילא לרב פפא אין צורך לשנות את פשט הברייתא בשאר פירות, ואכן מותר לכתחילה לסחוט שאר פירות. כיוון שגם אם אחשבינהו למשקה אין על זה שם משקה. והבית יוסף אומר שזה נכון אפילו לרש"י ותוס', שכל דבריהם אמורים רק לפי שיטת רב חסדא, אך למסקנת הגמרא הלכה כרב פפא, ולכן גם הם סוברים שאין את סברת אחשבינהו, ומותר לסחוט שאר פירות למימיהן אפילו לכתחילה. אמנם לפי זה קשה, כמו מי סובר רב נחמן שאסור לסחוט רימונים? כיוון שדחינו את סברת אחשבינהו של רב חסדא, וגם רב פפא לא הסביר אלא רק מדוע המקווה נפסל! והבית יוסף מתרץ, שאכן רב נחמן לומד זאת מבית מנשיא, שהיו סוחטין רימונים למשקה. אלא שבהו"א חשבנו שזה היה רק אדם אחד, ולכן הגמרא לכאורה דחתה זאת, שמדוע אם מישוה מסוים היה עושה כך זה נהיה אסור לכולם! והסבירה הגמרא את רב נחמן ע"פ רב חסדא של 'אחשבינהו'. אך למסקנה רב חסדא נדחה, וא"כ רב נחמן אכן לומד מבית מנשיא לאסור לסחוט רימונים, אך לא מדובר באדם אחד כמו שחשבנו בתחילה, אלא מדובר ברבים שעושים כן, ולכן יש להם חשיבות ומתייחסים לרימונים כפרי שדרכו לסחיטה, ולכן אסור. כלומר, רב נחמן לומד מבית מנשיא שהיו סוחטין רימונים, ולא מדובר באדם אחד אלא ברבים ולכן אפשר ללמוד מהם ולאסור.

וכך פוסק הבית יוסף **בשו"ע** ש"כ סעיף א', שאסור לסחוט זיתים וענבים, ואם יצאו מעצמן גזרו שאסור אפילו אם עומדים לאכילה. וכן אסור לסחוט תותים ורימונים, ואם יצאו מעצמן, תלוי האם עומדים לאכילה ואז מותר, או שעומדים לסחיטה ואסור. אך "שאר פירות מותר לסחוט", ולא מזכיר המחבר שמותר דווקא אם רוצה למתק הפרי, כי סובר שמותר לסחוט אותם אפילו למימיהן.

שיטת הט"ז ברי"ף-ה הט"ז בש"כ ס"ק א' מביא את הסבר הב"י ברי"ף ומקשה עליו, שלא ייתכן שהרי"ף פסק כרב פפא, שהרי לפי רב פפא אין הלכה כרב נחמן בסחיטת רימונים, ואילו הרי"ף פסק את דברי רב נחמן שאסור לסחוט רימונים! ולכן מבאר הט"ז את שיטת הרי"ף, שגם הוא סובר כרב חסדא, שאחשבינהו הוי ליה משקה, אלא שיש חילוק בין רימונים לשאר פירות. בשאר פירות אנו אומרים, שמסתמא דעתו של אדם לסחוט אותם לצורך גופן כדי למתק הפרי, ולכן

⁹ והבית יוסף תירץ זאת, שאף שאין הלכה כרב חסדא אלא כרב פפא, רב נחמן למד מבית מנשיא וכנ"ל.

מותר לסחטן. ואפילו אם נהנה בסוף מהמים שלהם, "מ"מ עיקר כוונתו בשעת סחיטה לא הייתה אלא בשביל מיתוק... שזה דרך הסחיטה בשאר פירות שאין עומדין למשקין". אמנם בזיתים וענבים, כשאר סוחטם בסתמא בד"כ זו סחיטה למשקין, ולכן אסור אפילו אם יצאו מעצמן, גזירה שמא יסחוט. ובתותים ורימונים הדבר שקול, ולכן בסתמא אין סוחטין לכתחילה, אך ביוצא מעצמו מותר. אמנם גם בשאר פירות, אם רוצה בהדיא לסחוט למימיהן ולא בסתמא, אלא מגלה דעתו שסוחט בשביל המשקים, "ודאי אסור לדברי הכל". ודברי רב חסדא, שלמדנו ממנו שאסור לסחוט רימונים משום 'אחשבינהו', זה דווקא כשגילה דעתו שרוצה למשקין, ולכן אחשבינהו מועיל. אמנם לגבי רימונים, גם בסתמא אומרים שדעתו למשקים, ולכן שייכת בהם סברת אחשבינהו אפילו בסתמא, ואילו בשאר פירות בסתמא מותר לסחוט, ואם מגלה דעתו שרוצה למימיהן אסור.

ולפי"ז כתב הט"ז, ש"אין חילוק כלל בין רי"ף לבין רש"י, שהרי גם לרי"ף אם האדם סוחט בפירוש בשביל המשקין, שייכת כאן סברת 'אחשבינהו', ויש על כך שם משקה'. ולפי"ז מסביר הט"ז את פסק השו"ע, שמה לסחוט שאר פירות לכתחילה "דהיינו בסתמא, אבל במכוון להוציא מהן משקה לצורך המשקה אסור". ואם כן, הט"ז גורר את שיטת הרי"ף לשיטת רש"י ותוס', שגם בשאר פירות מותר לסחטן רק בסתמא, אך אם רוצה את מימיהן ישנה סברת 'אחשבינהו' והוי ליה משקה' ואסור. ורק בסתמא, בדרך כלל סוחטם לגופן ולא למימיהן, ולכן מותר¹⁰.

שיטת הראשונים והבה"ל ברי"ף- הריטב"א והרשב"א כאן מביאים את שיטת רש"י, שסברת אחשבינהו שייכת גם בשאר פירות, אך מביאים שהרי"ף חולק על כך. ומקשים הראשונים, שהיה לה לגמרא לבאר ששינינו את פשט הברייתא לגבי פגיעין ופרישין! שהרי לפי רש"י, מתחילה חשבנו שמותר לכתחילה, ולמסקנה אין זה נכון. ולכן כותבים הראשונים, שמסתבר שבאמת בשאר פירות מותר לסוחטם לכתחילה כפשט הברייתא. וסברת 'אחשבינהו' של רב חסדא שייכת רק לגבי רימונים, משום שיש כאלו שסוחטין אותם למשקה, ולכן מהניא מחשבתו לשויה למשקה, "אבל פגיעין ופרישין בטלה דעתו ומחשבתו, ואין להם דין סחיטה כלל אלא כמפריד אוכלין, ואוכלא דאיפרת הוא". כלומר, בשאר פירות לא שייכת כלל סברת 'אחשבינהו', ואין דעת האדם מגדירה אותם כישם משקה' כלל, ולכן סתם הרי"ף שסוחטין בפגיעין ופרישין.

וכן הבין מדעתו **המג"א בס"ק א'**, אף שלא היו לפניו דברי הראשונים, שגם לרי"ף ישנה סברת אחשבינהו, אך היא שייכת רק אם מקצת בני אדם נוהגים לסחוט פירות אלו למשקה, אבל בשאר פירות מותר, כי אף אחד לא סוחט אותם למשקה. ואף אם מחליט לשחוט אותם למשקה, בטלה דעתו אצל כולם. וכן **בה"ל** בסימן ש"כ 'ומותר לסחטן', מביא את דברי הראשונים האלו כביאור לשיטת הרי"ף, ומבאר שהבית יוסף נאלץ לדחוק את דברי הרי"ף משום שלא ראה את דברי הראשונים. ולכן מכריע הבה"ל, שכיוון שכל הראשונים הנ"ל התירו בשאר פירות אפילו לסחטם למשקין, אין להחמיר בכך כשיטת הט"ז שהתיר רק לסחוט לגופן, אלא אם כן מדובר במקום שנהגו להחמיר בכך.

וכך פסק **במשנ"ב ס"ק ז'**, ששאר פירות ש"עומדין לאכילה וליכא קבעו להו למשקין", מותר לסוחטן כי "אין שם משקה על היוצא מהן, והוי כמפריד אוכל מאוכל, ואף דהוא חשיב עליהן בסחיטתו למשקין, בטלה דעתו אצל כל אדם". אמנם **בשש"כ ה'**, ב' פוסק ש"כל פרי, אסור לסחוט אותו". ומבאר שם בהערה ד', שאף שפסק השו"ע והמשנ"ב שישנם פירות שאין רגילים לסחטם כלל למשקה ומותר לסחטם, מ"מ "כיום רגילים לסחוט כל מיני פירות", ולכן יש להחמיר בכל הפירות שאין לסחוט אותם לצורך מימיהן.

הגדרת דש לפי הנ"ל- מדברי הראשונים מתבאר, לגבי סחיטת פירות, בשביל שיהיה עליו שם דש צריך שיהיה על הנוזלים היוצאים מהם 'שם משקה', ואם אין עליהם שם משקה זה נקרא

¹⁰ אמנם הב"י גרר את רש"י ותוס' לשיטת הרי"ף, כיוון שהסביר שאמרו את דבריהם רק אליבא דרב חסדא, ולא למסקנה שקיימ"ל כר' פפא.

'אוכל'. וכיוון שגם הפרי הוא 'אוכל', נמצא שכאשר סוחט הפרי, אף שיוצאים ממנו נוזלים, אם אין עליהם 'שם משקה' זה נקרא שהוציא 'אוכל מאוכל', ואין בזה משום מלאכת דש. ולעיל הגדרנו שכל הוצאת דבר מתוך דבר מיקרי דש. אך מוכח בסוגיה של סחיטת פירות שאין זה מספיק, וצריך דווקא משקה מתוך אוכל בסחיטת פירות כדי שייקרא דש.

ונראה לבאר גדר זה, ע"פ דברי תוד"ה 'וצריך' בעג: , שמסביר את דברי הגמרא בכבשים ושלקות, שלכ"ע מותר לסוחטם לצורך גופם כשאינו צריך למשקה היוצא מהן. ושואל תוס' מדוע זה מותר לכתחילה? ולמה לא יהיה משאצ"ג, כיוון שהוא ממש סוחט את הפרי, אלא שלא צריך את המשקה היוצא! ומבאר התוס' שאין כאן מלאכה כלל, "לפי שאין דרך דשה בכך". ומבואר מדבריו שגדר מלאכת דש הוא שהאדם רוצה וחפץ בתוצרת שמפיק מהמלאכה, שהוא מוציא משקה מתוך פרי, וכעת יש לו משקה שרוצה בו, או מוציא גרעין מתוך שיבולת, ויש לו תוצרת חקלאית שרוצה להשתמש בה. אך אם האדם אינו מעוניין כלל בדבר שהוציא, אין זה מלאכת דש כלל, כיוון שאין כאן תוצרת.

בתוד"ה 'מפרק' בעג: מבאר את דברי שמואל בקמד: , שמותר לסחוט ענבים לתוך קדירת תבשיל, משום שזה 'כאוכל מתוך אוכל'. אך אם סוחט לקערה שאין בה תבשיל, זה נחשב 'משקה', ואסור להוציא משקה מאוכל. ואם האדם מוציא אוכל מאוכל, מותר לעשות כן לכתחילה, "דלא דמי לדש שנשתנה". כלומר, בשביל שיהיה כאן דש צריך "נשתנה", שיהיה שינוי בשם הדבר, שהיה נקרא 'אוכל' ועכשיו נקרא 'משקה'. ואם מוציא יין מענבים לתוך תבשיל, אין כאן שינוי אלא הוא מוציא אוכל מאוכל, ומותר לכתחילה! והוצאת אוכל מאוכל בלשון הראשונים נקראת "אוכלא דאיפרת". כלומר, מותר לעשות כן כמו אוכל שהתחלק לשניים, שאין שום איסור בלחתוך אוכל לשני חלקים! וא"כ מלאכת דש היא דווקא שינוי בשם הדבר, כמו שינוי מ'שיבולת' שהפכה ל'גרעין'. והתבאר לעיל, שבשאר פירות שאין דרך לסוחטם לצורך משקה, אף שעושה זאת לצורך המשקה, אין על זה 'שם משקה' ולכן מותר להלכה, כי אין כאן שינוי שם בדבר, אלא כמו מפריד שתי חתיכות אוכל. ונראה שגם גדר זה, שבעיני דווקא שינוי בשם הדבר, קשור להגדרת מלאכת דש שבעיני תוצרת חדשה בעולם, כפי שביאר תוד"ה 'וצריך'. כיון שרק אם יש על הדבר שמוציא שם חדש, והוא 'נשתנה', אז נחשב שיש כאן תוצרת חשובה וחדשה¹¹.

כן מתבאר מדברי הגרש"ז בשש"כ י"ד הערה ס"ו, שפוסק שמותר לנגב את שערות גופו במגבת. ואף שישנו איסור סחיטה בשיער מדרבנן, "בכהאי גוונא שהמים הנסחטים הולכים לאיבוד, דשרינן בכה"ג לסחוט כבשים ושלקות לגופן". כלומר, מותר להוציא את המים שבשיער אל תוך המגבת, כיוון שאין כאן כלל תוצרת של המים שסחט, משום ש"המים הנסחטים נבלעים מיד בתוך המגבת ואינם נראים בעין". וכן מבואר בשש"כ י"ד, ל"ז שמתיר להשתמש במגבונים לחים לקנח תינוק¹². ובהערה צ"ט מבאר, "דכיוון שהנייר והנסחט הכל הולך לאיבוד, ולא נשאר כי אם ריח בלבד שאין בו ממש, אפשר שאין זה דומה כלל למפרק שנשאר בעין כדי להשתמש בו אח"כ". ומבואר מדבריו, שכאשר אין התוצרת נשארת בעין אין כאן כלל מלאכת דש, כיוון שבעיני תוצרת שיכול להשתמש בה¹³.

סחיטת לימון- בבית יוסף סימן ש"כ מביא בשם שו"ת הרא"ש, שכל פרי שהדרך לסוחטו למימיו, אסור לסוחטו בשבת. ולא דווקא תותים ורימונים, אלא כל פרי שצריך לעשות ממנו

¹¹ אך יש להעיר מדברי הרמב"ם בפרק ח', ז'-ח' שכותב שחובל ומוציא דם חייב משום מפרק, ואפילו אם חובל באדם בשביל לשכך חמתו וכעסו, הוא נחשב מתקן לרמב"ם וחייב משום מפרק. ואע"פ שלכאורה אין לו כלל רצון להשתמש בדם ואין כאן כלל תוצרת, וצ"ע.

¹² ועיין בביאורנו לסוגיית אינו מתכוון ופס"ר, שביארנו ע"פ המנחת אשר מדוע אין כאן פס"ר שסוחט מים.

¹³ אמנם עיי"ש בהערה, שהגרש"ז מסתפק בכך ומתקשה מדברי הרמב"ם לגבי חובל, שמוכח שם שלא בעיני תוצרת.

משקה, ישנו 'שם משקה' על מה שסוחט, ואסור לסוחטו כיוון שמשנה מ'אוכל' ל'משקה'. והרא"ש שם כותב, שמותר לסוחט לימון למימיו כמו בשאר פירות, כיוון שאין הדרך לסוחטו למשקה כלל, אלא רק לצורך תיבול לאוכל. ומוסיף שם הב"י, שאף אם נוהגים לסוחט פרי למימיו לצורך רפואה, אין נקרא 'שם משקה' על המים היוצאים ממנו. **ומביא הב"י, שבמצרים נהגו לסוחט לימון לתוך מים וסוכר, ולשתותו לצמא ותענוג, ועשו כן אפילו בשבת, ולא מיחו בהם! ולכאורה, אם הם נוהגים לסוחט הלימון לצורך מימיו, הפרי הופך לגדר של 'פרי העומד לסחיטה' כמו רימונים. וא"כ אסור לסוחטו בשבת, כי יש 'שם משקה' על מימיו, ונמצא שסוחט משקה מתוך אוכל!**

הב"י מתרץ שני תירוצים כדי להסביר את מנהג מצרים. **א'** – רק אם נוהגים לשתות את מימיו הפרי בפני עצמו, ללא שום תערובת עם משהו אחר, אז נחשב שמימי הפרי יש עליהם 'שם משקה'. אך כיוון שלימון אינו נשתה בפני עצמו, אלא רק ביחד עם מים, אין 'שם משקה' על מיץ הלימון. ולכן מותר לסוחטו, כשאר פירות שמותר אף לכתחילה לצורך מימיהן. **ב'** – רק אם נוהגים לסוחט את מימיו הפרי לכלי בלי שום דבר נוסף, אז נחשב 'משקה'. ואף אם לאחר מכן לא שותים אותו לבדו, אלא מערבבים אותו עם דבר אחר, מ"מ כיוון שנשחט בפני עצמו יש עליו 'שם משקה'. אך במצרים נהגו לסוחט את הלימונים ישר לתוך המים, ולכן אין 'שם משקה' על מי הלימון, והוא נחשב כשאר פירות שמותר לסוחטם לכתחילה למימיהן. ואם כן, ישנן שתי סיבות מדוע מותר לסוחט לימון למימיו, ומדוע אין עליו שם משקה, וממילא סחיטתו היא כהוצאת אוכל מאוכל ושרי.

וכך פוסק **השו"ע** בש"כ סעיף ו', "מותר לסוחט לימוניש". **והמג"א** בס"ק ז' מבאר ע"פ הב"י, שדינו כשאר פירות כבסעיף א', שמותר לסוחט לכתחילה לצורך מימיהן. אמנם **הט"ז** בס"ק ה' מתקשה בדין סחיטת לימון, ע"פ שיטתו בס"ק א'. שהסביר בשיטת הרי"ף והשו"ע, שגם בשאר פירות ההיתר לסוחטם הוא רק בסתמא, שאז כוונתו היא כנראה למתק הפרי ולא לצורך מימיו, אך אם סוחט לצורך מימיו אסור גם בשאר פירות. וא"כ, כיצד יסביר הט"ז את מנהג מצרים? הרי שם סוחטים לימון למימיו! ומסביר הט"ז ע"פ **שיבולי הלקט** שהובא בבית יוסף, שכאשר כולם יודעים שסוחט את הפרי כדי למתק את האוכל ולא לצורך המשקה זה מותר. וכך גם בלימון לתוך מים, "הכא נמי אינו מתכוון רק לתת טעם במים". **ובפמ"ג** מ"ז ס"ק ה' מבאר, שלפי הט"ז גם בשאר פירות אסורים לסוחט למימיהן, אך מותר רק למתק הפרי אם לא צריך למשקין, וכפי שנתבאר לעיל. ומסביר הפמ"ג שלפי הט"ז, גם כשסוחטים לימון לתוך מים זה נקרא 'למתק המים' וליתן בהם טעם, ו"היה בשאר פירות כמו למתק". כלומר, מותר לסוחט לימון לתוך המים, ודינו כמו לסוחט שאר פירות כדי למתק הפרי. ולא נתברר לי מה כוונתו, שהרי בלימון לתוך מים הוא רוצה את מי הלימון ממש, ואין זה דומה לסוחט הפרי למתק שאינו רוצה את הנוזלים שבו כלל! וצ"ע.

ובמשנ"ב ס"ק כ"ב פוסק כדברי המג"א, שמותר לסוחט לימון אפילו לצורך המשקין. ולא החמיר כשיטת הט"ז, כשם שבסעיף א' לא החמיר, והתיר לסוחט שאר פירות לכתחילה. אלא שמביא המשנ"ב בשם **החיי אדם**, שכיום המציאות השתנתה מזמנו של הב"י. וכיום נוהגים לסוחט לימונים לחבית בפני עצמן, כדי לשתות את מי הלימון עם "פאניש". וכיוון שכך נוהגים, "צריך עיון גדול אם מותר לסוחטן בשבת לתוך משקה, דאפשר דדמי לתותים ורימונים, שדרך לסוחטם בכלים בפני עצמן". אמנם החמירה זו היא דווקא לפי התירוף השני של הב"י, שביאר שבמצרים לא נהגו לסוחט לימון לכלי בפ"ע, ולכן לא היה נחשב 'משקה'. אבל כיום, כיוון שסוחטים אותו בכלי נפרד יש עליו 'שם משקה', ואף שאין שותים אותו לבד אלא בתערובת עם פאניש. אך לתירוף הראשון של הב"י, שבלימון אין 'שם משקה' כיוון שלא נוהגים לשתותו לבדו אלא בתערובת, גם כיום זה לא השתנה, ועדיין לא שותים לימון בלא תערובת, ולכן גם כיום אין 'שם משקה' על מי הלימון ומותר לסוחטו¹⁴. **ולכן פוסק המשנ"ב** שאין לסוחט לימון לתוך משקה,

¹⁴ וכך מפורש בדברי הבה"ל 'לסוחט לימוניש', שהחומרא היא רק לתירוף השני של הבית יוסף.

אלא קודם ייתן את הסוכר ואז יסחוט עליו את הלימון, ואז נחשב כמו 'אוכל מאוכל' ואין בכך משום דש.

אמנם **בפסקי תשובות** ש"כ, ט' מביא שנחלקו אחרוני זמנינו איזה תירוץ עיקרי בב"י, ועפ"ז נחלקו לגבי סחיטת לימון. האגלי טל וערוך השולחן מכריעים כתירוץ הראשון של הב"י, ולפ"ז פוסקים להתיר סחיטת לימון כפשט דברי השו"ע. אך יש שאוסרים כמו המשנ"ב, כי חוששים לתירוץ השני. ועיי"ש בפס"ת שנוהגים להחמיר בסחיטת לימון וסוחטים רק לתוך אוכל, וכך פוסק גם **בשש"כ** ה', ה' שמותר לסחוט לימון דווקא לתוך אוכל.

סחיטה לאוכל על דעת משקה - המשנ"ב הנ"ל התיר לסחוט לימון לתוך סוכר, משום שזה כ'אוכל מאוכל'. ואף שדעתו אחר כך לתת אותם בתוך מים וליצור משקה של לימונדה לשתייה, זה עדיין נקרא כסוחט אוכל לאוכל, משום שהוא סוחט על הסוכר, אף שבדעתו ליצור משקה לבסוף. אבל **בחיי אדם** כלל י"ד, ד' נשאר על כך בצ"ע, וכן **החזו"א** בסימן נ"ו ס"ק ז' חולק על כך, שאין לסחוט לתוך אוכל כאשר דעתו ליתן למשקה. ונראה שסוברים שזה נחשב כאילו סוחט למשקה משום שכך דעתו, ולכן יש בכך משום דש, ויש 'שם משקה' על הנוזלים שסוחט. אך **בשש"כ** פרק ה', ו' פוסק להקל בכך, שמותר לסחוט לימון על סוכר, אף שבדעתו ליתן אח"כ לתוך מים. ומביא בשם החזו"א שיש מחמירים בכך. ובפס"ת הערה 120 מביא בשם **האג"מ** ח"ד סימן ט"ז, שכותב שאף שיש מקילין בלימון, אין להקל בכך בשאר פירות או כבשים שרוצה לסוחטם על אוכל, אם כוונתו לעשות אח"כ משקה. משום שדווקא בלימון יש להקל, כי יש פוסקים שמתירים לסחוט אותו ממש, אף לא ע"ג אוכל. וכן משום שמי הלימון נחשבים בעיקרם כתבלין, וכאשר סוחטו לסוכר הוא מתבטל לסוכר, והוא כסוחט אוכל לתוך אוכל. אך בשאר פירות, המשקה שלהם אינו רק תבלין, אלא ראוי לשתייה כפי שהוא. ולכן אם כוונתו בסחיטה לתוך אוכל לעשות מהם אח"כ משקה, עדיין נחשב שתורת משקה עליו ואסור.

כבשים ושלקות - הגמרא בקמה. מביאה מחלוקת אמוראים לגבי סחיטת כבשים ושלקות. לכ"ע מותר לסחוט כבשים ושלקות לצורך גופן, כשלא צריך את המשקה שלהם, משום שאין 'שם משקה' על היוצא מהם, אלא זה כאוכל מאוכל. אך אם צריך למשקה שלהם, יש בכך מחלוקת. לרב, בשלקות מותר לכתחילה אף שצריך למשקה שלהם, וכמו בסוחט לגופן. אך בכבשים זה אסור מדרבנן¹⁵. לשמואל, בכבשים ושלקות למימיהן אסור מדרבנן. ולר' יוחנן, כאשר סוחט למימיהן חייב חטאת. ו**נחלקו הראשונים** ביחס בין גמרא זו, לבין הגמרא בקמד: ששמואל ורב חסדא התירו לסחוט ענבים ולחלוב לתוך קדירה עם אוכל, אך לא לתוך קערה.

שיטת ר"ח - הרי"ף כאן מביא את שיטת ר"ח בסוגייה, שמסביר שאין הלכה כשמואל ורב חסדא, אלא פוסק ר"ח כר' יוחנן, שאסור לסחוט כבשים ושלקות למימיהן מן התורה. ומי שסוחט כבשים ושלקות למימיהן, "נעשה כמי שסוחט זיתים וענבים", כלשון ר' יוחנן בגמרא. וכיוון שר' יוחנן לא הזכיר החילוק בין קדירה לקערה, סובר ר"ח שהוא חולק על שמואל ור' חסדא, ובין אם סוחט לקערה ובין לקדירה חייב, "דהא סחיטת זיתים וענבים בין לקדירה ובין לקערה, למימיהן הוא צריך!". ועולה מכאן שר"ח חולק על הגמרא בקמד: להלכה, וסובר שאסור לסחוט פירות גם לתוך אוכל! ונראה לבאר שיטתו בשתי דרכים.

דרך א' - עד כאן ביארנו שבשביל מלאכת דש צריך שתהיה תוצרת עם שינוי שם מ'אוכל' ל'משקה', ורק זה נחשב יצירה של מלאכת דש. אך אולי ר"ח חולק על כך, וסובר שלא בעינן דווקא שינוי לשם משקה, אלא כל תוצרת שיוצאת מהפרי יש בה מלאכת דש, משום שדש זה

¹⁵ **בשיטת רב** נחלקו רש"י ותוס'. רש"י מסביר שכבשים למימיהן אסור מדרבנן ולא מה"ת, כיוון שהנוזלים שבכבשים לא גדלו שם באופן טבעי, אלא נכנסו לשם באופן מלאכותי. ולכן הסוחט כבשים למימיהן אסור מדרבנן, גזירה אטו זיתים וענבים. אך שלקות מותר לכתחילה לרב ואפילו למימיהן, כי הנוזלים שבשלקות נחשבים כאוכל כי התבשלו עם הירקות, ולכן כשסוחט, אפילו למימיהן, זה אוכל מאוכל ומותר. אך **תוד"ה 'כבשים'** מסביר שלרב מה"ת אינו חייב אלא על סחיטת זיתים וענבים, וכמו תנא דבי מנשיא בסמוך, ולכן בכבשים יש רק איסור דרבנן.

ליצור דבר מתוך דבר, ולהוליד דבר חדש שלא היה. ואף אם שניהם קרויים אוכל, מ"מ יש כאן תוצרת חדשה מתוך הפרי. ולכן גם אם סוחט לקדירה עם תבשיל אסור, למרות שזה אוכל מאוכל¹⁶.

דרך ב' - מדברי ר"ח משמע שמסכים להגדרה שצריך שינוי מ'אוכל' ל'משקה' בשביל מלאכת דש, אלא שסובר ש"שבין לקדירה ובין לקערה, למימיהן הוא צריך". ומשמע מלשון זו, שגם כאשר סוחט אוכל לתוך משקה, בסופו של דבר הוא צריך את המשקה היוצא מהפרי, ולכן זה חשיב 'שם משקה', אף שהוא נכנס מיד לתוך האוכל. אמנם לפ"ז, ר"ח חולק על פשט הגמרא, ש"משקה הבא לתוך אוכל - אוכל הוא".

שיטת הרי"ף - הרי"ף מקשה על שיטת ר"ח, שאין כל הכרח לפרש שר' יוחנן חולק על שמואל ורב חסדא. אלא יש כאן מחלוקת ספציפית לגבי כבשים ושלקות, שלר' יוחנן יש חיוב חטאת, ולרב ושמואל איסור דרבנן. ולכן מכריע הרי"ף שהלכה כשמואל ורב חסדא, שישנו חילוק בין קדירה לקערה, שמותר אוכל מאוכל ואסור משקה מאוכל. ולענין כבשים ושלקות אין הלכה כר' יוחנן, כיוון שרב ושמואל חולקים על ר' יוחנן, וסוברים שרק בזיתים וענבים יש חיוב חטאת, "ואין דבריו של יחיד במקום שניים". וכן תנא דבי מנשיא מסייע לרב ושמואל, שמה"אסור רק זיתים וענבים. ולענין שחיטת שלקות למימיהן, אמנם לרב מותר לכתחילה, אך פוסק הרי"ף שאסור מדרבנן כשיטת שמואל, כיוון שגם ר' יוחנן וגם שמואל אוסרים שלקות למימיהן, ודלא כרב. ולפי הרי"ף, דינו של שמואל שסוחט ענבים לתוך הקדירה מותר שייך בין בשבת ובין ביו"ט. אך דינו של רב חסדא, שמותר לחלוב לקדירה שייך רק ביו"ט ולא בשבת, ויתבאר יותר לקמן.

מסקנת ההלכה בכבשים ושלקות - בטור בש"כ כותב, שלפי ר"ח אין הלכה כשמואל ורב חסדא, ואסור לסחוט שום דבר לתוך קדירה. וכן בסוחט כבשים ושלקות לצורך מימיהן חייב חטאת, כיוון שר"ח פוסק כר' יוחנן, ואפילו אם סוחט הכבשים והשלקות לתוך קדירת אוכל. אך הרי"ף פוסק שמותר לסחוט זיתים וענבים לתוך קדירה, אך לא לקערה. ובכבשים ושלקות כשסוחט למימיהן לתוך קערה פטור אבל אסור, ומותר לתוך קדירת תבשיל, כמו לגבי ענבים. אך כבשים ושלקות לגופן, מותר אפילו לתוך קערה ריקה מתבשיל. **הבית יוסף** מכריע כשיטת הרי"ף, אך מביא בשם **שו"ת הרא"ש**, שאין להכניס ראשנו בין הרים גדולים אלו, והמחמיר כשיטת ר"ח "תבוא עליו הברכה". וכן פוסק **בשו"ע ש"כ, ז'**, ומביא את שיטת הרי"ף, שמותר לסחוט כל דבר לתוך קדירה, ואפילו בצריך למימיהן, אם ישנו תבשיל בקדירה. אך אם אין בה תבשיל אסור, כי הוא מוציא משקה מתוך אוכל. ולר"ח, כל שסוחט וצריך לימיהן חייב חטאת, ואפילו כשסוחט לתוך קדירה עם אוכל.

הב"י מביא בשם **הסמ"ק** שמקשה על שיטת הרי"ף, מדוע פוסק בשאר פירות שלא עומדים לסחיטה שמותר לסחוטן לכתחילה לצורך מימיהן, כפי שנתבאר לעיל, ואילו בכבשים ושלקות אסור לסחוט לצורך מימיהן? והלא לכאורה בכבשים ושלקות, המים שבהם לא גדלו שם באופן טבעי, אלא הוכנסו אליהם באופן מלאכותי, ואעפ"כ אוסר הרי"ף לסחוטם לצורך מימיהן, וחשיב משקה! ואילו בשאר פירות, המים שבהם הם ממש מי הפרי עצמו, ואעפ"כ מותר לכתחילה לצורך מימיהן!¹⁷

במג"א ס"ק ט' מתרץ לשיטת הרי"ף, שכבשים ושלקות חמורים יותר משאר פירות, כי בכבשים ושלקות המים שסוחט מהם "היה שם משקה עליו מקודם". כלומר, לפני שהכניסו את המים אליהם, המים עצמם היו ממש 'משקה', ולכן כאשר סוחט אותם למימיהן יש עליהם שם משקה ואסור. אמנם בשאר פירות, כיוון שאין דרך לסחוטם כלל אין שם משקה על היוצא מהם, ואע"פ

¹⁶ ועיין באג"ט דש ס"ק י"ז, שמבאר באריכות שלר"ח יש סחיטה גם מאוכל לאוכל, כיוון שבמשכן היו סוחטים זיתים לתוך המנחות שיש בהם קמח. ור"ח לשיטתו, שלומדים מהמשכן גם ממעשי הקורבנות, ולא רק מבניית המשכן, וכפי שהוכיח האג"ט בדעת ר"ח בפתיחה לספר.

¹⁷ ולרש"י ותוס' זה לא קשה, כי שאר פירות דינם כמו כבשים ושלקות, שמותר לסחוט רק לגופן.

שגדלו שם באופן טבעי. וכן מביא דבריו **במשנ"ב** ס"ק כ"ט, וכותב שם שהלכה ככל הפוסקים ולא כשיטת ר"ח, ולכן מותר לסחוט אוכל מאוכל.

בבה"ל י'לר"ח' מבאר, שגם לר"ח שפוסק כר' יוחנן בכבשים ושלקות שאם סוחט למימיהן חייב חטאת, מודה ר"ח לכל הפוסקים בשאר פירות שמותר לסחוטם לכתחילה. וכך מדויק מהשו"ע, שרק בסעיף ז' לגבי כבשין ושלקות הביא את שיטת ר"ח שחולק, אך בסעיף א', שהתיר לסחוט שאר פירות, לא הביא שר"ח חולק. ומסביר הבה"ל את החילוק ביניהם, שר"ח סובר לגבי שאר פירות שאין הדרך לסחוטם כלל, ולכן אין עליהם 'שם משקה', ומותר לסחוט אף למימיהן. אך כבשים ושלקות, הדרך היא לסחוט אותם, ולכן למימיהן אסור. ומתבאר כאן **עוד דרך לתרץ** את קושית הסמ"ק על שיטת הר"י, שכבשים ושלקות חמורים יותר משאר פירות, כי אכן הדרך היא לסחוטם, בניגוד לשאר פירות.

במשנ"ב ס"ק ל' פוסק שראוי לחוש לשיטת ר"ח, ולא לסחוט אוכל לאוכל, ולכן המחבר הזכיר אותו כאן. אמנם **בבה"ל** 'לסחוט לימוניש' לגבי לימונים, מתיר לכתחילה לסחוט לימון על גבי סוכר. ומבאר הבה"ל, שכאן לא צריך לחשוש לשיטת ר"ח, כי כל האיסור לסחוט לימונים הוא רק לפי התירוץ השני של הב"י, וכפי שנתבאר לעיל, אך לתירוץ הראשון אין להחמיר.

חולב עז ובוסר - ר' חסדא בקמד: אומר שמותר לחלוב עז לתוך קדירה, אך לא לקערה. **ובתוד"ה** 'חולב' מבואר בשם **ר"ת**, שדין זה שייך רק ביו"ט, שאז הבהמה ראויה לאכילה, משום שמותר לשחוט ולבשל ביו"ט. וכשחולב ממנה לקדירה זה נחשב 'אוכל מאוכל', וכמו אוכלא דאפרת, ולכן מותר. אבל בשבת, אסור לשחוט העז, ולכן נחשבת כ'פסולת', וא"כ אסור לחלוב העז כי זה "כמו דש". וכאשר חולב, הוא כנוטל אוכל מתוך פסולת ואסור. אך לגבי סחיטת זיתים וענבים, שהתיר שמואל לסחוטם לקדירת תבשיל, אין חילוק בין שבת ליו"ט. כיוון שזיתים וענבים נחשבים אוכל גם בשבת, ולכן מותר לסחוטם בין בשבת ובין ביו"ט לתוך אוכל. אך **הרמב"ן** כאן חולק, וסובר שגם בשבת נאמר דין זה שמותר לחלוב לתוך קדירה, ובהמה נחשבת 'אוכל' גם בשבת. ואף שאסור לשחטה בשבת, מ"מ לגבי גוי, או אדם חולה שהתירו בשבילו לשחוט, היא נחשבת כ'אוכל'. וזה שיש עליה איסור לשחוט לא מפקיע ממנה 'שם אוכל', ולכן מותר לחלוב לתוך אוכל גם בשבת. **במהרש"א** על התוס' גורס בדברי ר"ת, שאין כוונתו שבשבת זה 'כמו דש', אלא כוונתו שיש כאן איסור משום בורר, שמוציא חלב מתוך עז שנחשבת פסולת. וכן מבואר כאן בראשונים¹⁸ בשם **ר"ת**, שבשבת הבהמה נחשבת פסולת, ולכן אם חולב אותה הוא בורר אוכל מתוך פסולת.

בטור מביא מחלקות ראשונים לגבי **סחיטת פרי שהוא בוסר**, שעוד לא התבשל כראוי לאוכלו. **הרב יוסף** מתיר לסחוט בוסר לתוך קדירת אוכל. **והב"י** מסביר שזה כמו סחיטת ענבים לתוך אוכל, שגם פרי בוסר נחשב כ'אוכל', וא"כ סחיטתו לקדירה היא 'אוכל מאוכל'. אך הטור מביא **שר"ת** חולק על כך, שכיוון שפרי בוסר אינו ראוי לאכילה, בניגוד לענבים, לכן אם סוחטו "הוא כבורר אוכל מתוך פסולת". וכן פוסק הטור לפני כן, שמותר לחלוב לקדירה רק ביו"ט ולא בשבת, וכדברי ר"ת, שרק ביו"ט הבהמה נחשבת כ'אוכל'. **והפרישה** מביא בשם הר"ן שדין זה הוא כמו פרי בוסר, שבשבת העז נחשבת 'פסולת', והוא כבורר אוכל מתוך פסולת.

ובשו"ע ש"כ, ה' מביא מחלוקת זו, שיי"א שמותר לסחוט בוסר לתוך אוכל, אך ר"ת אוסר. **והרמ"א** מוסיף שלא דווקא פרי בוסר, אלא כל דבר שאינו ראוי לאכילה, כיון שנחשב 'פסולת', יוצא שהוא מוציא אוכל מתוך פסולת. **בט"ז** ס"ק ד' מבאר שזה אסור משום בורר, וכדברי הראשונים והטור בשם ר"ת. ולפ"ז מחדש הט"ז, שאם רוצה לאכול לאלתר את מה שסוחט מהבוסר, אין בעיה בכך ומותר, כשם שמותר לבורר אוכל מתוך פסולת לאלתר, וגם כאן הוא מוציא את האוכל מתוך הפסולת. אך **המג"א** בס"ק ז' חולק, שהיתר בורר לאלתר לא שייך כאן, שהרי היתר ברירה לאלתר שייך דווקא בדברים שדרך ברירתם היא להוציא את הפסולת מתוך

¹⁸ כך מבואר ברמב"ן, ריטב"א ורשב"א.

האוכל, והוא עושה להיפך, ומוציא את האוכל מתוך הפסולת. ובכה"ג שהוא גם נוטל את האוכל וגם עושה כן לאלתר, נחשב שעושה כדרך אכילה, ואין בזה מלאכת בורר. אך בסחיטת פרי בוסר, הדרך לברור בו היא תמיד להוציא את האוכל מתוך הפסולת, כיוון שאי אפשר בדרך אחרת, ולכן גם אם עושה כך לאלתר עדיין יש כאן דרך ברירה¹⁹.

אמנם **בפמ"ג** מ"ז ס"ק ד' כותב, שלפי פשט התוס' בקמד: הבעיה כאן היא כלל לא בורר, אלא האיסור כאן משום מלאכת דש! שכשם שבדש מוציא אוכל מפסולת, גרעין משיבולת, כך גם בסחיטת משקה מבוסר לתוך אוכל, הוא מוציא אוכל מתוך פסולת²⁰. **ובבה"ל** 'לאכול' מביא את דברי הפמ"ג, שחולב בשבת לר"ת אסור משום דש ולא משום בורר, ולפי"ז כותב הבה"ל ש"נסתר הקולא לגמרי, דבדישה אין נפקא מינה בין לאלתר לאחר זמן". שהרי היתר לאלתר נאמר רק לגבי מלאכת בורר, ולא מצינו כן במלאכת דש. וא"כ אין שום היתר של סחיטת בוסר לאלתר. ומביא שם בשם **החמד משה**, שגם כוונת הראשונים והטור שכתבו "כבורר אכול מתוך פסולת", כוונתם היא שיש כאן איסור דש, כפי שמפורש בתוס', אלא שקיצרו בלשונם. ולכן מכריע הבה"ל, שאסור לסחוט בוסר גם לאלתר וכדברי המג"א, אך לא מטעמיה. שהמג"א הסביר שזו חומרא בהלכות בורר, שכאן אין היתר לאלתר, אך לבה"ל זה משום שהאיסור כאן הוא מלאכת דש, שלא שייך בה היתר לאלתר. אמנם מוסיף הבה"ל, שאם זה פרי שראוי לאכילה ע"י הדחק, לעניין בורר זה רק איסור דרבנן, כי זה לא כ"כ נחשב פסולת, וגם זה לא דומה לדש שמוציא אוכל מפסולת, ולכן יש להקל בשעת הדחק כדעת הטי"ז לסחוט פירות אלו לאלתר. וכן מבאר **בנשמת אדם** כלל י"ד ס"ק ד', שסחיטת בוסר זהו דש ולא בורר.

ונראה שדין זה מתאים **להגדרת מלאכת דש**. נתבאר לעיל שבמלאכת דש צריך שינוי שם, "שנשתנה", ודש זה שינוי שם משיבולת' ליגרעין'. וכך גם כאן, יש שינוי מ'פסולת' ל'אוכל' ולכן זה כמו דש, וכפי שביארנו ששינוי מאוכל למשקה הוא דש. ולגבי סחיטת ענבים לקדירת אוכל, נפסק בשו"ע ש"כ, ד' שמותר. אך מקשה **בפמ"ג** א"א ס"ק ז', שלכאורה אם סוחט את הענבים לתוך אוכל, ובסוף נשאר לו בידיים רק את הזגים, הם פסולת גמור! ונמצא שסוחט אוכל מתוך פסולת! ומתרץ הפמ"ג שאעפ"כ מותר לעשות כן, ואף שלאחר הסחיטה הענבים הפכו לפסולת, "קודם לכן אוכל הוה, וכמפריד אוכל מאוכל". כלומר, הולכים לפי שעת הסחיטה, וכיוון שאז הענבים נחשבים כ'אוכל', נמצא שהוא כסוחט אוכל מאוכל. והאיסור באוכל מפסולת הוא רק כאשר בשעת הסחיטה יש עליו 'שם פסולת'.

סחיטה על דעת לתת לאוכל - בשו"ע ש"כ סעיפים ד' וז', הזכיר המחבר שההיתר לסחוט לתוך קדירה דהוי כאוכל מאוכל, זה דווקא לקדירה שכבר יש בה אוכל. **ובפמ"ג** מ"ז ס"ק ה' מדייק מכך, שאם אין בקדירה תבשיל והיא ריקה, "אף דסוחט לאוכל, אסור משום מראית עין, דהרואה אומר למשקה בעי לה". ומבואר מדבריו, שאם כוונת האדם לתת את המשקה שסוחט לתוך האוכל, אף שכרגע הוא סוחט לכלי ריק, ונמצא שיש בו רק משקה, מן התורה יש על זה 'שם אוכל', כיוון שדעתו לתת המשקה לתוך האוכל לאחר מכן. אלא שמ"מ זה אסור מדרבנן, כי הוא נראה שרוצה לסחוט למשקה, ולכן אסור לסחוט לקדירה ריקה, אף שכוונתו לתת אחר כך לתוך אוכל. אמנם **בדרישה** בסימן ש"כ ס"ק ב', משמע שאם סוחט לקערה ריקה חייב חטאת, ואף אם כוונתו לתת אח"כ לתבשיל, וסובר שיש על זה שם משקה אף שדעתו ליתן באוכל. **ובמשנ"ב** ס"ק י"ח מביא את שתי השיטות, שלפמ"ג אסור משום מראית עין, ולדרישה חייב חטאת.

סחיטת תפוזים ואשכוליות - נתבאר לעיל שכל פרי שהדרך לסוחטו למימיו, אסור לסוחטו בשבת. וכיום הדרך לסחוט תפוזים ואשכוליות ואסור לסחוט פירות אלו, אך יש לעיין האם זה מה"ת או מדרבנן? **באורחות שבת** פרק ד' הערה י"ז מבאר, שיש לדון מדוע רק זיתים וענבים

¹⁹ ע"פ המשנ"ב בס"ק כ', שביאר כך את דברי המג"א.

²⁰ ונראה שלשטיט הרב יוסף שמתיר בבוסר, סובר שפרי בוסר חשיב כאוכל ולא פסולת, ואף שעוד לא הגיע לבישולו. ואולי יודה לר"ת בחולב בשבת, שהבהמה נחשבת לפסולת, ויש לדון בכל דבר לעניינו, האם מוגדר כפסולת או כאוכל.

אסורים בסחיטה מה"ת? **ברש"י** קמה. על תנא דבי מנשיא, משמע שהטעם שמה"ת אסור רק זיתים וענבים הוא כי בפירות אלו "אורחייהו" לסחוט, אך שאר פירות לא. ולפי"ז, כל פרי שדרכו להיסחט יהיה אסור לסוחטו מה"ת, והוא הדין לתפוזים ואשכוליות. אמנם **ברשב"א** ו**בריטב"א**, משמע שהטעם בזיתים וענבים הוא משום שפירות אלו רובם עומדים לסחיטה. כלומר, עיקר עניינם של זיתים וענבים זה לצורך שמן ויין ולא לאכילה, ולכן למימהן יש חשיבות של משקה. וגם לפי"ז, אם יהיה עוד פרי שרובו עומד לסחיטה ולא למאכל יהיה אסור מה"ת. אך לפי **הר"ן** שם, דווקא זיתים וענבים אסורים כי היוצא מהן חשיב משקה. ו**בפמ"ג** בפתיחה לסימן ש"כ הבין בדבריו, שרק אחד משבעת המשקים המכשירים לטומאה נקראים משקה. ולפי"ז בשאר פירות, אף אם רובם עומדים לסחיטה אין עליהם שם משקה לעולם. ולכן לפי רש"י, ואולי גם לפי הרשב"א וריטב"א, יש סחיטה מה"ת בתפוזים ואשכוליות. אך לפי **הר"ן**, תפוזים ואשכוליות לעולם לא יהיו משבעת המשקים, ולכן איסור סחיטתם רק מדרבנן.

פרטי דינים בסחיטה לאוכל - באורחות שבת ד', ט"ז פוסק להלכה שמותר לסחוט פירות לתוך אוכל, אך חוששים לשיטת ר"ח שאסור, והמחמיר תבוא עליו הברכה. אמנם כותבים שם שחומרא זו שייכת רק במה שסחיטתו מה"ת כגון זיתים וענבים, וכך משמע **בחי"אדם** כלל י"ד, ג'. וכיוון שיש ספק אם סחיטת תפוזים ואשכוליות היא מה"ת וכנ"ל, יש מקום להקל ולא לחשוש בהם לשיטת ר"ח, ומותר לסוחטם לתוך אוכל. ופוסקים האורחות שבת, שאם סוחט פרי לתוך סלט כדי לתבלו, ואחרי שאכל נשאר המשקה בלבד, מותר לשתותו, ואין בזה גזירת משקין שזבו. וכן פוסקים שהיתר סחיטה לאוכל נאמר רק במקרה שהמשקה הנסחט נבלע כולו באוכל, אך אם המשקה הנסחט עומד בפ"ע בתוך האוכל אסור לעשות כן. ולפי"ז לכאורה בסלט אין המשקה נבלע כולו באוכל, ומדוע מותר לסוחטו לתוך סלט? ומבאר שם בהערה כ"ו, שבכל מאכל הולכים לפי דרכו, ומותר לסחוט לימון על דג אף שהוא לא נבלע כולו לגמרי ואף נוזל לצדדים, כיוון שהוא רק תבלין לדג, וכאוכל מאוכל דמי. אך אין לחלוב ע"ג מאכל שלא נבלע בו. וא"כ ישנם שני גדרים היתר באוכל לאוכל, או כתבלין, שאז מותר אף שלא נבלע באוכל, או שאינו כתבלין, ואז צריך שייבלע כולו באוכל.



מלאכת מעמר

בגמרא בעג: נחלקו רבא¹ ואבבי. רבא אומר שמי שאוסף מלח ממשרפות המלח, חייב משום מעמר. ואבבי חולק עליו, שאין מעמר אלא בגידולי קרקע, ומלח אינו גידולי קרקע. **ויש להבין** מהו גדר מלאכת מעמר? שהרי לכאורה אין במלאכה זו שום שינוי ויצירה בחפץ עצמו, אלא רק צירופו לערימה! וזו מעין 'מלאכה גרועה' כהוצאה, שכל המלאכה היא רק שינוי במקום החפץ. וכן יש לברר מהי מחלוקת אבבי ורבא?

שיטת רוב הראשונים - הריטב"א כאן מביא מהמשנה בביצה לא. שאומרת שבי"ט מותר לאסוף עצים מפוזרים מן הקרפף. ומקשה הריטב"א, וכן מקשה **תוד"ה "מן"** בביצה שם, מדוע מותר לאסוף עצים מהקרפף? והרי לכאורה זה ממש מעמר! ומתריצים הראשונים, "שלא שייך מעמר אלא במקום שגדילים שם". ומביאים ראיה לכך מדברי רבא אצלנו, שאסר לאסוף מלח דווקא ממשרפות המלח, שזה המקום שבו מאדים את המים ונשאר המלח, ודווקא האוסף משם חייב משום מעמר. וכן **הר"ן** בביצה לג: על הברייתא שאומרת שמותר לאסוף עצים מן החצר, מקשה מדוע זה לא מעמר? ומתריך, ש"אין חיוב מעמר אלא במלקט במקום שגדל שם". וכן **ברמ"ך** שמגיה על הרמב"ם² בפרק כ"א, י"א מקשה מהגמ' בביצה יג:, שאומרת שהעמדת ערימה של תבואה מחייבת לעניין מעשרות, אך לא לעניין שבת, כי מלאכת מחשבת אסרה תורה³. וגם שם מתבאר שמעמר אינו חייב, כי לא מעמר במקום גידולו. וכן משמע **מרש"י** שם ד"ה 'ושלא פקסו', שמדובר שעושה ערימה בבית. וכך פוסק **הטור** בסימן ש"מ, ט' "אסור לקבץ המלח ממשרפות המלח, שדומה למעמר, וכן אסור לקבץ כל דבר במקום גידולו". **והבית יוסף** מבאר, שהטור פוסק כאבבי, שאין עימור אלא בגידולי קרקע. אך אבבי מסכים עם רבא שיש מעמר מדרבנן במקבץ מלח. ומבואר בטור גם כן, שכל איסור מעמר הוא דווקא במקום גידולו, ואף מלח אסור משום שזה במקום גידולו, אלא שפטור מחטאת כי מלח אינו גידולי קרקע. ואם כן, לכל הראשונים האלו חיוב מעמר הוא דווקא במקום גידולו.

ובשיעורי הרב מרדכי זצ"ל מבאר שיטתם, שכיוון שהתקשו שלכאורה אין במעמר שום שינוי בחפץ אלא רק יצירת ערימה, יש למלאכה זו חשיבות של יצירה רק במקום גידולו. משום שערימה של תבואה שאוסף מן השדה היא חלק מסידורא דפת, והיא שלב בתהליך של יצירת התבואה והבאתה מהטבע אל האדם. והיצירה כאן היא שכשאר ישנה ערימה של חיטים, כעת אפשר לקחת תוצרת זו הביתה ולדוש אותה. וכך דרך החקלאים, שעושים ערימה, ואותה לוקחים מהשדה, ולא לוקחים שיבולת שיבולת. וא"כ מעמר הוא שלב שמעביר את התבואה מהשדה, אל שלב העיבוד או השיווק, ולכן הוא שייך דווקא במקום גידול התבואה. אך אם עושה ערימה בבית, אין בערימה זו שום משמעות כחלק מתהליך ייצור חקלאי, ולכן אין בזה מעמר. ולפי"ז אולי תתבאר דעת אבי, שמעמר זה רק בגידולי קרקע. שכיוון שמעמר זו מלאכה שהיא חלק מתהליך ייצור חקלאי, מסתבר לומר שהיא שייכת רק בגידולי קרקע חקלאיים⁴. ואמנם הראשונים למדו את דין 'מקום גידול' דווקא מרבא, שאמר "מלח ממילחא", אך לרבא עצמו לא צריך דווקא גידולי קרקע. ואולי סובר רבא, שערימה נחשבת כיצירה של חלק בתהליך לא רק בגידולי קרקע, אבל היא כן שייכת רק במקום גידול התבואה. וגם עניין הבאת המלח הוא ליצור

¹ ויש גורסים רבה.

² ולקמן תתבאר שיטת הרמב"ם.

³ ויש להעיר שבביצה יג: לומדים שערימה מותרת כי אין זה מלאכת מחשבת. והראשונים הסבירו שאין כאן מעמר כי זו לא ערימה שבמקום גידולו. ואמנם בד"כ מצינו שמ'מלאכת מחשבת' לומדים פטורים שעניינם במחשבת האדם, כגון מתעסק, לא מתכוון, מקלקל. אך כאן מלאכת מחשבת פוטרת אף שאין זה שינוי במחשבת האדם אלא רק שלא עושה את העימור במקום גידולו, ויש כאן פטור במעשה המלאכה, שבשבת חייב רק על מלאכת אומנות (עיין רש"י שם), ולא פטור מצד הגברא.

⁴ ועיין במשנת השבת שכך משמע מדברי הרי"ף, שהביא את דברי אבבי ש"אין דרך עימור אלא בגידולי קרקע", ומשמע שעניין הערימה שייך רק בתבואה וייצור חקלאי.

ערימה, וכך מביאים את המלח לשימוש האדם. וא"כ לרבה צריך 'מקום גידולו' אך לא דווקא בגידולי קרקע, אלא בכל גידול ששייכת בו היצירה של ערימה, כחלק מתהליך ההבאה אל האדם.

ובדברי **התוס' רי"ד**⁵ מצינו חידוש מעניין, שסובר ש"אין עימור אחר עימור". ולכן, אם נתפזרו לו הפירות, בין בשדה ובין בבית, לא יתחייב על עימורן כשאוסף אותם מחדש, משום "שאינ מעמר אלא בשעת תלישתו מהקרקע, שזה הוא תחילת ליקוטו, אבל בפירות שנלקטו כבר ועכשיו נתפזרו, אין זה מעמר כלל". ונראה שכוונת התוס' רי"ד היא ע"פ הסברא שביארנו, שמעמר אינו אלא שלב בתהליך, וכל משמעות הערימה היא שלב בתהליך הייצור החקלאי לאחר הקצירה, ורק אז נקרא מעמר. אך אם הרוח פיזרה את הערימה והאדם אוסף אותה שוב, זה לא עימור של חלק מהייצור החקלאי שבא אחרי הקצירה, אלא זה סתם סידור לאחר שהעיפה הרוח.

שיטת הרמב"ם - בפרק ח', ה' הרמב"ם פוסק ש"המעמר אוכלין", שיעור חיובו תלוי בכוונת העימור, האם מתכוון לאסוף התבואה לאכילה, או להיסק, או לבהמה. ופוסק הרמב"ם כאב"י, ש"אין עימור אלא בגד"ק". ובהלכה ו' מוסיף הרמב"ם, ש"המקבץ דבילה ועשה ממנה עיגול, או שנקב תאנים והכניס החבל בהן עד שנתקבצו גוף אחד, הרי זה תולדת מעמר וחייב, וכן כל כיוצא בזה". ובפרק כ"א הלכה י"א, פוסק בדומה לכך, "המדבק פירות עד שיעשו גוף אחד חייב משום מעמר". ולאחר מכן פוסק את דין הברייתא בדף **קמג**: שאם נתפזרו לו פירות בחצר, אין לאוספם לתוך קופה, אלא ללקט "על יד על יד ואוכל". ומסביר הרמב"ם דין זה, שזו גזירה ש"אם יעשה כדרך שעושה בחול, שמא יכבשם בידו בתוך הקופה, ויבוא לידי עימור". וא"כ יש כאן גזירה דרבנן, שאין לאסוף פירות לתוך קופה, שמא יבוא לכך שמעמר אותם. ופוסק הרמב"ם לגבי מלח, ש"אין מקבצין את המלח וכיוצא בו, מפני שנראה כמעמר". **והמגיד משנה** כותב, שפירוש הרמב"ם לגזירה בקמג: שהיא משום מעמר, "הוא חשש רחוק וטעמו צריך עיון". ומביא המ"מ, **שהרמב"ן** שם פירש שזו בעיה של בורר, שאם יש עפר שהוא פסולת על הפירות, נמצא שבורר את הפסולת מהאוכל. ולשיטת **הרשב"א**, זה אסור משום עובדין דחול. ונראה מדברי הרמב"ם, שכל לא מצריך שהעימור יהיה במקום גידולו, שהרי סובר הרמב"ם שגם בבית יש גזירה שמא ידבק הפירות ויבוא לידי עימור. וכן מכך שלא הזכיר שאסור לקבץ המלח ממשרפות המלח, אלא הרמב"ם סתם שאסור לקבץ מלח. **ונחלקו האחרונים** בהבנת שיטת הרמב"ם.

שיטת המנחת חינוך ברמב"ם - במנ"ח מלאכת מעמר מדייק מדברי הרמב"ם, שכותב בפרק ח' דווקא "המעמר אוכלין", שמלאכת מעמר היא דווקא באוכלים ולא בעצים⁶. ולומד זאת הרמב"ם מהמשנה בביצה לא. שאומרת שמותר לאסוף עצים מן הקרפף ואין כאן משום מעמר. וכל הראשונים הנ"ל הסבירו שזה לא מקום גידולו ולכן מותר, אך לפי המנ"ח, הרמב"ם סובר שזה משום שלא מדובר שם על אוכלים אלא על עצים, ואין עימור אלא באוכלים. ואמנם לגבי מלח, משמע בגמרא שכל הסיבה שאין חיוב חטאת לאב"י היא כי מלח אינו גד"ק, אבל לכאורה לרמב"ם לא יהיה מעמר במלח כיוון שמלח לא חשיב אוכל⁷! ומסביר המנ"ח, שלפי הרמב"ם אולי מלח כן נחשב אוכל, ושייך בו עימור, אך כיוון שאינו גד"ק, איסורו מדרבנן.

ולגבי קיבוץ דבילה, שפסק הרמב"ם שחייב משום מעמר, מסביר המנ"ח שלפי הרמב"ם מעמר אינו "קיבוץ נפזרים לבד, אלא שמדבקם, היינו לפי דעתו שינטלו כאחד כמו עומר". כלומר, מעמר אינו רק לאסוף, אלא להפוך לערימה שאפשר ליטול את כולה כאחד, ולכן גם קיבוץ דבילות הוא מעמר. והמנ"ח מקשה, שלכאורה אין לדין זה מקור בש"ס! אך מבאר שהרמב"ם למד אותו על פי שיטתו במעמר, שמעמר שייך לא רק במקום גידולו אלא אפילו בחצר, כדמוכח מדבריו בגזירת איסוף פירות בפרק כ"א, י"א. וכיוון שמעמר שייך גם בבית, ולא רק במקום גידולו, אי אפשר

⁵ מובא באג"ט מעמר ב', ג'.

⁶ ואף שבפירוש המשניות בקג. משמע ברמב"ם שיש עימור גם בעצים, כותב המנ"ח שצריך לומר שביד החזקה חזר בו, ואין עימור אלא באוכלים.

⁷ כמבואר ברש"י ב"ב כ. 'המלח'.

לומר שמעמר עניינו רק ליצור ערימה, כי "א"כ, אסור לקבץ על השולחן חתיכות לחם או בשר, וזה דבר שאין הדעת סובלתו". שהרי אם יש מעמר בכל מקום, אז מהו עניין המלאכה? ולכן מסביר הרמב"ם בדין קיבוץ דבילה, שעניין המלאכה הוא ליצור גוף אחד שיכול להינטל כאחד. ולכן הזכיר הרמב"ם שצריך לדבק ממש את הפירות "שיעשו גוף אחד". וגם באסיפת שיבולים לעומר, היצירה היא שיוצר גוף אחד שיכול ליטלו כאחד.

ובשיעורי הרב מרדכי מסביר, שאולי גם לרמב"ם עניין המלאכה הוא שלב בתהליך הייצור החקלאי, אלא לרמב"ם לא צריך דווקא מקום גידולו, אך מעמר שייך רק גד"ק. ואולי סובר הרמב"ם, שרק בגד"ק שייכת יצירה זו כשלב בתהליך, כי רק בהם יש חשיבות לייצור ערימה⁸, אבל בפועל לא צריך שהעימור יהיה במקום גידולו. ואף שחשיבות הערימה שייכת באמת רק במקום גידולו, מ"מ למדנו משם שיש חשיבות לערימה כזו, וזה גרם לכך שעצם הפעולה הזו חשובה היא בגד"ק, ואף שלא יאסוף ממקום גידולו. והתורה אסרה פעולות משמעותיות בגד"ק, אף אם במקרה פעולה זו נעשית במקום שלא שייך ההקשר המשמעותי שלה.

שיטת הפמ"ג והחיי אדם ברמב"ם - בשו"ע ש"מ, ט' פוסק כדברי הטור, שאסור מדרבנן לאסוף מלח ממשרפות המלח, וכן חייב בכל דבר שהוא גד"ק במקום גידולו. ובסעיף י' פוסק את דין הרמב"ם, שהמקבץ דבילה חייב כי זו תולדת מעמר. **ובפרי מגדים** ס"ק י"ז מביא את דברי הרמב"ם, ומסביר שגם הרמב"ם מסכים עם כל הראשונים הנ"ל, שיש צורך במקום גידולו בשביל מלאכת מעמר. אך מחדש הרמב"ם שיש עוד דין במלאכת מעמר, ויש חילוק בין סוגי הערימות. אם מעמר שיבולים בשדה לערימה, חייב כיוון שמעמר במקום גידולו, ויש כאן יצירה של שלב בתהליך החקלאי כנ"ל. אך אם יוצר ערימה בבית, רק אם עושה אותה לגוף אחד ממש יהיה חייב משום מעמר. **ובנשמת אדם** כלל י"ג ס"ק א' מבאר כדבריו, שלרמב"ם אם עושה ערימה במקום גידולו חייב, אך אם זה לא במקום גידולו, לא מספיק שיעשה ערימה בלבד, אלא רק יצירת גוף אחד דבוק חייב. ונראה שהרמב"ם מחלק בין אב מעמר לתולדת מעמר. שהאב המקורי הוא אסיפת שיבולים בשדה, ששם חייב על ערימה אף שאינה גוף אחד ממש⁹. וחייב זה הוא משום שיש משמעות לערימה זו כחלק מתהליך ייצור התבואה, כמו שביארנו לפי הראשונים, וגם הרמב"ם מסכים להגדרה זו. אך תולדת מעמר אין עניינה שלב בתהליך ייצור התבואה¹⁰, אלא יצירה אחרת שעניינה ליצור גוף אחד מפרטים נפרדים, שזה נקרא דבר חדש שלא היה, מאוסף פרטים לכלל אחד, ועל יצירה זו חייב בכל מקום, ולא חייב במקום גידולו דווקא. ולפי"ז ניתן לבאר שבגמ' בביצה לא. מותר לאסוף עצים בקרפף כיוון שזה לא מקום גידולו, ובביצה יג: ערימת הפירות בבית אינה גוף אחד ולכן פטור לרמב"ם.

שיטת המעשה רוקח ומשנה ברורה ברמב"ם - הבאנו לעיל **השו"ע** בש"מ, י' פוסק כרמב"ם, שהמקבץ דבילה חייב משום תולדת מעמר. ומבאר **המשנ"ב** בס"ק ל"ח בשם **המעשה רוקח**, שעל קיבוץ דבילה חייבים גם בבית. אמנם המשנ"ב כותב דבר זה בשם הנשמת אדם, אך נראה שכוונתו שונה מהנשמ"א, שלנשמ"א בבית חייב כיוון שעושה דיבוק לגוף אחד ולא ערימה בעלמא, ודיבוק לגוף אחד חייב בכל מקום, וכפי שנתבאר לעיל. אך המשנ"ב כותב שהמקבץ דבילה בבית חייב, כי "אף שעושה כן בבית חייב משום מעמר, דבאופן כזה עשוי לעשות גם בבית כבשדה". **ובשיעורי הרב מרדכי** מבאר דרך זו, שהתנאי של מקום גידולו אכן נצרך גם לרמב"ם, אך דווקא בדברים שמקום גידולם הוא גם בדרך כלל מקום עימורם. שהרי לפי מה שהסברנו לעיל, משמעות הערימה היא דווקא במקום גידולו, כחלק מתהליך הייצור החקלאי. ולפי"ז, אין ענין דווקא למקום הפיזי, אלא לשלב בתהליך של יצירת הערימה. ובחיתום וכדומה, העימור

⁸ ועיין בביאורנו למלאכת טוחן שביארנו באופן דומה בדברי תרומת הדשן, שבגד"ק שייכת טחינה גם כאשר אין בהם את היצירה המשמעותית של טחינה.

⁹ ודלא כמנ"ח שהגדיר עומר כגוף אחד כיוון שניטל כאחד, ואולי לנשמת אדם חייב אף שלא קושר השיבולים.

¹⁰ ועיין בביאורנו למלאכת בישול הערות 3, 10 שישנן תולדות שדומות לאב רק באופן צורתן החיצונית, אך היצירה והמהות שלהן שונה מהיצירה שישנה באב.

נעשה במקום גידולו, ואז ישנה משמעות לערימה כחלק משלב בתהליך. אך בדבילה, אף שאכן נעשה עימור ראשוני במקום גידולה, מ"מ לצורך השלמת התהליך ישנו גם עימור נוסף של עשיית עיגול דבילה, ועימור זה נעשה אף בבית, ולכן יש לו משמעות של ערימה כחלק שלב בתהליך גם בבית.

שיטת אור זרוע- האור זרוע הוא "המחמיר שבכולם"¹¹. שסובר שמעמר שייך אף בדברים שאינם גד"ק, ואפילו שלא במקום גידולו. וכן סובר, שגם אם כבר הייתה ערימה וחוזר ואוסף אותה, חייב משום מעמר, ושלא כדברי תוס' רי"ד הנ"ל. ונראה שהאור זרוע חולק עליו, וסובר שבעצם העמדת הערימה יש יצירה ומלאכה, ולכן אפילו אם חזרו ונתפזרו יש בכך מעמר. והאור"ז מביא כדוגמה שאסור לאסוף ביצים שנתפזרו לו, ומשמע מדוגמא זו שהערימה שיוצר היא לא דווקא גוף אחד, שהרי לא דביק את כל הביצים יחד. אלא הערימה היא פשוט אוסף וקיבוץ של נפזרים, וגם זה נקרא יצירה, שהאדם הפך פרטים לכלל. ואף שהם לא דבוקים לגמרי, זה נקרא ערימה של דברים יחד, ויש עליה שם חדש.

שיעורים- באגלי טל מעמר הלכה ה' פוסק ששיעור המלאכה הוא כגרוגרת. אך מוסיף ומחדש, ששיעור זה שייך בעצם הערימה שנוצרה, ואף שבפועל לא אסף אלא חצי גרוגרת. כלומר, אם היו שיבולים בשיעור חצי גרוגרת שאספם כבר מבעוד יום, ובשבת הוסיף לערימה עוד חצי והשלים לגרוגרת, חייב, אף שבפועל עימר רק חצי גרוגרת. ובס"ק ז' מבאר, שאף שלא עשה מעשה בחצי הראשון, הוא מצטרף לערימה. אמנם בשאר מלאכות לא מצינו דבר כזה, וברור שאם בישל חצי גרוגרת מבע"י, ובשבת מוסיף חצי, שאינם מצטרפים!

בשיעורי הרב מרדכי מבאר, שהאגלי טל הבין שעניין המלאכה הוא ליצור ערימה, והמלאכה אינה בכך שהפכתי פרטים של שיבולים לערימה אחת, אלא יצירת ערימה. כלומר, אף שהגדרנו לעיל שיצירת ערימה נחשבת כשלב בתהליך החקלאי, יש לחקור איך מגדירים שלב זה? אפשר להבין שהיצירה היא אסיפת פרטים והפיכתם לכלל. ולפי זה, צריך שיאסוף ממש שיעור כגרוגרת של שיבולים ויעשה מהן ערימה, והוא פועל בשיבולים והופך אותם לערימה. אך מהאגלי טל משמע שלערימה יש משמעות רק בשיעור כגרוגרת, וברגע שהוספתי חצי לחצי קיים, יצרתי ערימה יש מאין! ומשמע שהמלאכה היא ליצור ערימה, ולא לאסוף שיבולים ולעשות מהם ערימה.

האג"ט מוסיף לחדש **שבמעמר אין דין חצי שיעור** אסור מן התורה! והמעמר חצי שיעור אין איסורו אלא מדרבנן. ומביא בשם **השאגת אריה**, שכל דין חצי שיעור שאסור מה"ת, שייך דווקא באיסורים שכאשר עשיתי את חצי שיעורו, כבר התחלתי את מעשה האיסור. וכגון אכילת כזית חמץ בפסח, ברגע שמתחיל לאכול חמץ, הוא מתחיל את מעשה האיסור. אך רק כאשר יגיע לאכילת כזית שלם הוא מתחייב, כי החיוב הוא דווקא על שיעור מסוים, אך האיסור מתחיל לפני כן. אבל אם האיסור יתחיל רק ברגע שיהיה שיעור שלם, אין איסור בחצי שיעור. כלומר, חצי שיעור אסור מן התורה, כי הוא התחלה של איסור שלם, שעשיתי רק חצי ממנו. אך אם האיסור יגיע רק בשיעור שלם, המעשה של חצי שיעור אינו אסור מן התורה. ולכן במעמר לפי האגלי טל, כיוון שעניין המלאכה הוא ליצור ערימה, אם ערמתי חצי שיעור זה כלל לא נקרא ערימה וזה לא אסור! כי האיסור מתחיל רק כשיש כגרוגרת. ושיעור כגרוגרת במעמר אינו רק שיעור לחשיבות המלאכה, שרק על שיעור זה יש חיוב חטאת, אלא הוא שיעור בהגדרת המלאכה עצמה¹². אך אם נאמר שמלאכת מעמר זו יצירה של להפוך שיבולים לערימה, מסתבר שיהיה אסור גם לעשות חצי שיעור, כיוון שהפכתי שיבולים לכלל. ואף שאין כאן ערימה חשובה להתחייב על כך חטאת,

¹¹ לשון האג"ט במעמר, ב', ט"ז.

¹² ועיין בביאורנו למלאכת תופר, שדנו האם שיעור שתי תפירות הוא משום חשיבות המלאכה או על עצם המלאכה, שרק כך יש כאן תפירה. וכן במלאכת כותב, האם שיעור שתי אותיות הוא משום שרק כך יש מילה, והחיוב הוא על יצירת מילה עם תוכן, או שהמלאכה היא כתיבת אות, ושיעור שתי אותיות נצרך בשביל חשיבות לחיוב חטאת.

מ"מ יש התחלה של איסור, שהתחלתי לאסוף שיבולים לערימה. וכך משמע **במנ"ח** מעמר ס"ק ג', שחצי שיעור אסור מה"ת במלאכת מעמר.

וא"כ, כיוון שלאג"ט עניין המלאכה הוא יצירת ערימה חדשה, אין בה דין חצי שיעור אלא מדרבנן. ולכאורה עולה מדבריו, שכאשר יש לי כבר ערימה בשיעור כגורגרת, שעשיתי אותה בשבת והתחייבתי, כבר נוצרה ערימה, ואם אני אוסיף שיבולים לערימה לא יצירתי כלום! אך אם נאמר שהמלאכה היא להפוך פרטים לכלל זה כן יהיה אסור. אך כותב בשיעורי הרב מרדכי הנ"ל, שמסתבר שגם לאג"ט יהיה אסור לעשות כן מדין מרבה בשיעורים.

עימור בדבר שנשתנה - בערוך השולחן ש"מ, ג' פוסק דין חדש במלאכת מעמר, ש"פשוט הוא דלא שייך עימור אלא בתבואה ופירות שלא נאפו ולא נתבשלו". ונראה שע"פ הסברא הנ"ל דבריו ברורים, שמעמר שייך רק בשלב שאחר הקצירה, כחלק מתהליך הייצור החקלאי, ואם הדבר כבר עבר תהליך בישול ואפיה, זה כבר לא באותו שלב בתהליך, ולא שייך בו מעמר.

מסקנת ההלכה - כבר נתבאר לעיל **שהשו"ע** בש"מ, ט' פסק כדברי הראשונים, שאסור לקבץ מלח ממשרפות המלח "שדומה למעמר". ומבאר **המשנ"ב** בס"ק ל"ה, שהאיסור במלח הוא דווקא ממקום גידולו "דומיא דשיבולין שבשדה", אך אם נתפזר במקום אחר, "מותר לקבצן למקום אחד". ובמשנ"ב ס"ק ל"ו מבאר שאסור לקבץ מלח רק מדרבנן, "דאין עימור אלא בגד"ק", ומלח אינו גד"ק. אך **השו"ע** מוסיף שאסור גם "לקבץ כל דבר ממקום גידולו". ומבאר **המשנ"ב** בס"ק ל"ז, שבגד"ק יהיה חיוב חטאת באיסופם מהשדה, "דזהו מלאכת מעמר גופא". ומסביר המשנ"ב, שהשו"ע נקט בלשון "אסור" ולא בלשון "חייב", כדי להורות לנו "דשלא במקום גידולן, כגון שנתפזרו פירות בבית, אפילו איסורא ליכא כשמקבצן יחד"י¹³. כיוון שעיקר מלאכת מעמר היא ממקום גידולו, ואפילו בגד"ק מותר לאסוף אותם כאשר הם כבר לא במקום גידולן. **ובאורחות שבת** י"ח, פ"ב פוסק כדברי האור זרוע, שאסור לאסוף ביצים מהלול לתוך כלי. אך **בפסקי תשובות** ש"מ, ל"א כותב שכיוון שאינם גד"ק, איסורם רק מדרבנן, וניתן להקל ע"י נכרי בהפסד גדול, כדין שבות דשבות שהותר במקום פסידא גדול. ומוסיף בפס"ת, שכל איסור מעמר שייך רק "כשאוסף ומלקט דברים הצריך להם לכל מטרה שהוא, ואוספן כדי שלא יהיו מפוזרים". אבל כאשר אינו רוצה להשתמש בדבר שאוסף, כגון "לטאטא ולאסוף אבנים ועצים ועשבים ועלים הנושרים מהאילנות, ופירות רקובים וכיו"ב כדי להשליכן לאשפה, שמטרתו העיקרית לסדר ולתקן חצירו, אינו בכלל איסור מעמר, ואף מותר לכתחילה לעשות זאת".

מסקנת ההלכה בתולדת מעמר - השו"ע בסעיף י"ב פוסק את דינו של הרמב"ם, שאסור לקבץ תאנים לגוף אחד, בין אם חיבר את התאנים לגוף אחד, ובין אם הכניס חבל המחבר ביניהם, "הרי זה תולדת מעמר וחייב, וכן כל כיוצא בזה", והבאנו לעיל את ביאור המשנ"ב בס"ק ל"ח בדין זה. **ובפס"ת** ש"מ, ל"ב כותב שדין זה אסור רק כאשר מדביק לגוף אחד, או שמחבר ע"י חבל וכדומה. וכן אין איסור זה אלא בגד"ק שלא נשתנו מברייתם, וכדברי ערוך השולחן הנ"ל. ולפי"ז פוסק בפס"ת, שאסור להכין בשבת **סידורי פירות** ע"י דיבוקן זה לזה, או ע"י הכנסתם במקל דק. אך האיסור הוא דווקא בפירות שלמים, אך בפירות שנחתכו ונשתנו מברייתם כבר אין בהם איסור, ע"פ סברת ערוך השולחן.



¹³ אך מפנה המשנ"ב לסימן של"ה, ה' שם פסק השו"ע את דין הגמרא בקמג: שאסור לאסוף פירות לתוך קופה, ופסק שם כשיטת הרשב"א, שאסור משום עובדין דחול.

מלאכת בורר

מלאכת בורר עניינה הפרדת הגרעינים מהקליפות והפסולת. ולאחר שדשו את הגרעינים ופירקו אותם מהקליפה, כעת מפריד בין הגרעין והקליפה. **הגמרא בעד.** מביאה ברייתא, "היו לפניו מיני אוכלין, בורר ואוכל, בורר ומניח, ולא יברור, ואם בירר חייב חטאת". ובגמרא יש כמה שיטות באמוראים בהבנת הברייתא, מדוע ברישא מותר לברור, ואילו בסיפא חייב חטאת? **עולא** מסביר, שברישא מותר כי בורר לבו ביום, ובסיפא בורר למחר ולכן אסור. ור' חסדא מקשה עליו, כיצד ייתכן שמותר לעשות מלאכה לבו ביום? ור' חסדא מבאר שמותר לברור פחות מכשיעור, אך אסור לברור כשיעור גרוגרת. ור' יוסף מקשה עליו, כיצד מותר לעשות מלאכה פחות מכשיעור? הרי חצי שיעור אסור מה"ת! ולכן **לר' יוסף** מותר לברור בידו, אך לברור בקנון ובתמחוי אסור מדרבנן, כיוון שהם לא כלי ברירה, והוא בורר כלאחר יד. ואם בורר בנפה וכברה חייב חטאת, כיוון שהם כלים המיועדים לברירה. ומקשה עליו רב המנונא, שלא מוזכר בברייתא כלל קנון ותמחוי! ולכן **רב המנונא** מפרש, שמותר לברור אוכל מתוך פסולת, אך אסור פסולת מתוך אוכל. ואבבי מקשה עליו, שלא הוזכר בברייתא אוכל ופסולת! ולכן **לאבבי** מותר לברור לאלתר, אך אסור לברור לבו ביום, כי "אם בירר, נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת". ורבא מקבל את דברי אבבי, "שפיר אמר נחמני".

הגמרא מביאה ברייתא נוספת, "היו לפניו שני מיני אוכלין, ובירר ואכל ובירר והניח". ורב אשי שונה בה שהדין הוא שפטור אבל אסור, ואילו ר' ירמיה שונה בה שחייב חטאת. והגמרא מקשה על רב אשי, "והא תני חייב!", וכיצד אמר שפטור? ורב אשי מתרץ, שהוא דיבר על קנון ותמחוי שאסור מדרבנן, ובברייתא שהקשו עליו מדובר בנפה וכברה, ולכן שם חייב. ולקמן נבאר שנחלקו רש"י ותוס' מאיזו ברייתא הקשו על רב אשי. הגמרא מספרת **שרב ביבי** השליך לפני ר' אמי ור' אסי כלכלת פירות, ולא רצה לברור להם בעצמו. והגמרא מסתפקת האם זה משום שסובר שאסור לברור אוכל מתוך פסולת, או משום שרצה לתת להם בעין יפה. **חזקיה** בגמרא אומר, שהבורר תורמוסים מתוך פסולת חייב, ואף שלכאורה הוא מוציא אוכל מתוך פסולת, בתורמוסים זה נחשב כפסולת מתוך אוכל ולכן חייב, אך באמת אוכל מתוך פסולת מותר! **ויש לברר** ולהגדיר מהי מלאכת בורר, ומה הם ההיתרים שלה? והאם צריך את כל ההיתרים בשביל שיהיה מותר לברור?

שני מינים - נראה שמלאכת בורר שייכת דווקא כשיש לפניו שני מינים, והאדם מפריד בין מין למין, כמו שמפריד בין הגרעינים והקליפות. אך אין מלאכת בורר במין אחד, כיוון שהפרדה שייכת רק כשיש שני דברים שונים המעורבים יחד, והאדם בורר אותם כדי להפרידם זה מזה. ויסוד זה מוכח בדברי **המג"א**. **הרמ"א** בש"ט, א' פוסק, שמותר להוציא את עלי החסה ולהפרידם מהעלים המעופשים שנחשבים פסולת, כיוון שלוקח את האוכל ולא את הפסולת. וכך מסביר המג"א בס"ק ג', שדווקא להוציא את האוכל מתוך הפסולת מותר. אך מוסיף המג"א, שאם העלים עדיין ראויים לאכילה ע"י הדחק, הם אמנם לא נחשבים כפסולת, אבל עדיין אסור לברור אותם מדרבנן. ולכאורה, אם העלים עדיין ראויים לאכילה והם מעורבים עם עלים טובים, דינם כמו שני מיני אוכלים. ולרוב הראשונים, וכן לשו"ע, יש איסור בורר גם בשני מיני אוכלים, ואף שזה לא פסולת מאוכל, כפי שיתבאר לקמן. וא"כ, מדוע אסור לברור את העלים רק מדרבנן? הרי בורר שייך גם בשני מיני אוכלים שמפריד ביניהם, ואף שאינו מפריד בין אוכל לפסולת. ונראה לבאר, שכיוון שעלי החסה נחשבים כולם למין אחד, ואין כאן הפרדה של שני מינים שונים, אין כאן איסור בורר מה"ת אלא רק מדרבנן, כיוון שיש עלים יפים ועלים פחות יפים. אבל אם העלים מעופשין לגמרי הם נחשבים כפסולת, ואז יש בהם ממש איסור בורר, כיוון שהם שני מינים שונים. אך גם בעלים מעופשים, מותר להוציא את האוכל מתוך הפסולת.

¹ ועיי"ש ברש"י כמה פירושים מדוע חשיב כפסולת מתוך אוכל.

יסוד זה של הפרדת שני מינים, מוכח גם מהגמרא בקלט: שאומרת שמותר לסנן יין מן הקמחים שבו. וברמב"ם ח', י"ד מבואר, ש"כל היין כגוף אחד הוא". ולכן אף שמפריד כאן בין שני דברים, אין כאן הפרדה של שני מינים שונים אלא של דבר אחד ולכן מותר². והפרדת מין אחד אינה בגדר בורר כלל, אלא זה כמו לחלק תפוז לשני חלקים. וכן מבואר בבה"ל בסימן ש"ט 'מתוך אוכל', שמלמד זכות על הנוהגים לברור את עצמות העוף מן העוף עצמו, אף שעושים כן לפני שעת האכילה. ומביא בשם ה"ם של שלמה, שאומר שאגוזים ובוטנים שעדיין מחוברים לקליפה שלהם אין בהן משום בורר, כי "עניין בורר מין אחד הוא", והקליפה והאגוז יחד הם דבר אחד, ולכן אין כאן הפרדה בין שני מינים³. וכך כותב הבה"ל לעניין עוף ועצמות, שאף הם נחשבים כדבר אחד, ובורר שייך רק בשני מינים שמעורבבים יחד. ולקמן נבאר יותר את דברי הבה"ל כאן.

ולפי"ז, יש לבאר את דברי התרומת הדשן שהביא הרמ"א בסעיף ג', שבורר שייך רק בשני מינים שונים, "אבל כל שהוא מין אחד לא מיקרי ברירה". ואף שיש באותו המין גם חתיכות גדולות וגם קטנות, מ"מ בורר שייך דווקא כשמפריד שני מינים שונים. אמנם ה"ט"ז בס"ק ב' חולק על הרמ"א, וסובר שבורר שייך אף במין אחד (ויתבאר יותר לקמן). אך נראה שגם ה"ט"ז מסכים להגדרתו, שבורר שייך בהפרדת שני מינים שונים דווקא, אלא שסובר ה"ט"ז שגם במין אחד יכול להיות שחלק ממנו יהיה פסולת וחלק יהיה אוכל, ולכן נחשב כשני מינים ושייך בו ברירה, ועדיין צ"ע. וא"כ, עולה מכל הנ"ל שבורר עניינו הפרדה בין שני מינים דווקא.

הפרדת תערובת שיוצרת תיקון - בבה"ל 'לאכול מיד' בסימן ש"ט, מביא בשם הישועות יעקב שמקשה, שלכאורה בורר הינו מלאכה שאצל"ג, שהרי הוא מוציא את הפסולת, אך כלל לא נזקק לה! וזה כמו בהוצאת המת, שאינו צריך שהמת יהיה בחוץ, אלא רוצה לסלקו מהבית, ופטור לר"ש⁴. אך מתרץ הישועות יעקב, שבאמת המלאכה בבורר אינה נעשית בפסולת, אלא יש כאן יצירה באוכל, "דמתקן האוכל שיהיה ראוי לאכילה, וזהו מלאכה הצריכה לגוף האוכל, דמשוי ליה אוכל גמור". כלומר, היה כאן אוכל מעורב בפסולת שאינו ראוי לאכילה, וכאשר הוצאתי את הפסולת הכשרתי את האוכל להיות ראוי לאכילה. והיצירה מתרחשת באוכל, שנעשה כעת נקי מפסולת, ולכן זו מלאכה שצריכה לגופה. אך הישועות יעקב מתקשה, שזה אמנם נכון רק בברירת אוכל ופסולת, שאז אכן מכשיר את האוכל לאכילה, אך אין זה שייך בהפרדה של שני מיני אוכלים, ששניהם היו ראויים לאכילה גם קודם לכן! וכעת האדם מפריד אותם רק משום שרוצה את אחד מהם, וכיוון שאין כאן תיקון של הכשרה לאכילה, לכאורה זו מלאכה שאצל"ג! אך הבה"ל מתרץ, שגם בשני מיני אוכלים שמפרידם יש בכך תיקון, שכאשר מפרידם "מתייפה כל מין ע"י ברירת חבירו ממנו", וכעת כל מין עומד בפני עצמו, וזה נחשב תיקון בשבילו.

והבה"ל מגדיר, שבורר שייך רק בתערובת כזו, ש"נתקן המין ע"י ברירת חבירו ממנו", וכאשר יפריד את החלקים יהיה תיקון מסוים. כי כאשר מעורבים יחד, האדם לא רוצה בכך וזה מפריע לו, ולכן כאשר מפרידם יש לו תיקון בזה. וא"כ, גדר תערובת הוא שע"י ההפרדה יהיה תיקון, ורק אם יהיה תיקון בהפרדתם זה נקרא שהייתה כאן תערובת. אך אם אין כ"כ תועלת בכך שהפרידם, זה לא נקרא שיש כאן תערובת, וממילא אין כאן איסור בורר. ולכן אומר הבה"ל, שאם יש קערת פירות שבתחתית יש תפוז ומעליו ערימת תאנים, והאדם רוצה להגיע אל התפוז, מותר לו לסלק התאנים שלמעלה כדי להגיע לתפוז. כי כיוון שאין תיקון לתפוז בכך שמפריד את התאנים ממנו, זה כלל לא נקרא תערובת! אמנם הבה"ל מוסיף, שאפשר להגדיר גם דין זה כתערובת, וכגון אם רוצה להכין את התאנים בכלי אחר לצורך אכילה לאחר מכן, שבכה"ג יש לו תועלת ותיקון בהפרדת המינים, וא"כ נחשב שהפריד תערובת ואסור משום בורר. וא"כ, עולה

² אך עיי"ש ברש"י ד"ה 'בין הגתות שנו', שמבאר שאין כאן בורר כיוון שהיין נשתה גם כך וגם וכך, "הלכך אין כאן תיקון".

³ וגם משום דש אין כאן, ואף שבדש לכאורה צריך שיהיה מין אחד שממנו אני מוציא מין אחר, מ"מ ביארנו במלאכת דש שמותר לקלף קליפות כאשר הדרך היא שכך הם מוגשים לשולחן, ואין זה מלאכת גמר הפרי.

⁴ שבת צג:

מכאן שגדר בורר הוא הפרדת שני מינים מעורבים, והפרדה זו יוצרת תיקון מסוים. והישועות יעקב סובר שרק תיקון שמכשיר לאכילה חשיב תיקון, אך לבה"ל גם ייפוי של שני מינים שמפרידם זה מזה חשיב תיקון. והגדרת תערוכת תלויה, האם יהיה תיקון בכך שמפריד את שני המינים.

ובדברי בעל המאור בקו. מבואר, שסובר כפי שהקשה הישועות יעקב, שמלאכת בורר היא תמיד מלאכה שאצ"ג, כיוון שפועל בפסולת. אך אעפ"כ חייב עליה תמיד, וגם לר' שמעון שפוטרי במשאצ"ג. ומלאכות בורר וזורה מיוחדות בכך שהן לא צל"ג, ועדיין חייב עליהן לר"ש. אמנם הרמב"ן בקו. חולק על בעל המאור, וסובר שבורר היא כן מלאכה הצל"ג. ובאורחות שבת חלק א' במאמר בסוף הספר מבאר, שהרמב"ן שם השווה את מלאכת בורר למלאכת גוזז. ומבאר הרמב"ן, שמהות מלאכת גוזז היא ההפרדה בין השיער לגוף, ואין המלאכה רק בתוצרת של הצמר שגוזז אלא בעצם פעולת ההפרדה. וכיוון שכן, גוף מלאכת גוזז שייך בין בשיער שגוזז ובין בגוף שממנו גוזז, ונקרא שפועל בשניהם. וכיוון שפועל גם בשיער וגם בגוף, אם יש לו צורך באחד מהם, כגון שצריך לשיער או שצריך לייפוי הגוף, זה נקרא שיש לו צורך בגוף המלאכה, והוא מלאכה הצל"ג. ונראה שהרמב"ן משווה את מלאכת בורר למלאכת גוזז, וגם בבורר מהות המלאכה היא ההפרדה בין האוכל לפסולת. ולכן אף שבפועל הוא נוגע ופועל רק בפסולת ומוציאה מן האוכל, מ"מ כיוון שמהות המלאכה היא ההפרדה ביניהם, המלאכה נעשית גם באוכל. וכיוון שמתקן בכך את האוכל, ויש לו צורך בתיקון זה, יש כאן מלאכה הצל"ג, כי גוף המלאכה הוא גם באוכל וגם בפסולת. אמנם לבעל המאור נראה, שאף אם נגדיר את מהות המלאכה כהפרדת האוכל והפסולת, מ"מ סובר בעל המאור שגוף המלאכה נחשב רק הדבר שבו אני פועל ממש. וכיוון שבבורר האדם פועל רק בפסולת, ואין לו הנאה וצורך מהפסולת עצמה, זו תמיד מלאכה שאצ"ג.

ועפ"ז מתבארים דברי הישועות יעקב והבה"ל, שבלשונם ביארו שכאשר אין תיקון זו מלאכה שאצ"ג, כפי שהקשה הישועות יעקב בהפרדת שני מיני אוכלין. ולכאורה אם היינו מבארים שגדר מלאכת בורר הוא דווקא תיקון המאכל, קשה מדוע אומר הישועות יעקב שכשאר אין תיקון זו מלאכה שאצ"ג? ולכאורה אם זה לא תיקון אין כאן כלל מלאכה! ומדוע מתנסחים הבה"ל והישועות יעקב שכאשר אין תיקון בהפרדה זו מלאכה שאצ"ג? ומשמע שגם כאשר אין תיקון, מ"מ יש כאן מלאכה, אלא שזו מלאכה שאצ"ג. ולכן נראה שסוברים כפי שביארנו ע"פ הרמב"ן, שמהות מלאכת בורר היא עצם פעולת ההפרדה בין האוכל לפסולת, והתיקון אינו מהות המלאכה אלא התכלית של מלאכת בורר. ולכן כאשר אין תיקון, כגון בשני מיני אוכלין לפי קושיית הישועות יעקב, יש כאן פעולת הפרדה וזו מהות המלאכה. אך כיוון שאין תיקון, יש כאן הפרדה בלי הצורך והתכלית של המלאכה, ולכן זה נקרא מלאכה שאצ"ג. ועונה לו הבה"ל, שגם בשני מיני אוכלין יש תיקון מסוים, שכל מין מתייפה בכך, ולכן נחשב שיש כאן הפרדה שתכליתו תיקון, ויש כאן מלאכה הצל"ג.⁵

הפרדה שיוצרת תיקון גמור - באג"ט בורר ס"ק ז' מביא את דברי הירושלמי, שאומר שלא חייב על מלאכת בורר מן התורה, אלא אם כן כאשר מפריד הפסולת, לא נשאר שום חלק ממנה באוכל. וחייב משום שמוציא לגמרי את הפסולת מהאוכל, אך כל עוד נשאר פסולת באוכל הוא פטור. ולפי דבריו, שיעור החיוב של גרוגרת נאמר רק במקרה שהיה בדיוק כגרוגרת פסולת בתוך האוכל, והוציא אותה כך שלא נשאר כלל פסולת באוכל. וכן למד הפמ"ג במ"ז ס"ק י"ז, אך לא הזכיר

⁵ אמנם אף שכך משמע מדברי הבה"ל כאן, מדבריו בבה"ל יהיו לפנינו בסעיף ג' משמע אחרת, שכל מהות מלאכת בורר היא דווקא התיקון של הדבר שברר. ולכן חולק שם הבה"ל על דברי הפמ"ג, שסובר שמותר לבורר שני מיני אוכלין על מנת להניח את שניהם לאחר זמן. והוכיח הפמ"ג מברירת החלמון והחלבון בביצה, שכיוון שאינו רוצה לאוכלם עכשיו מותר. ודחה הבה"ל שם אין בורר, "שאין מתקנס ע"י ברירתו לאכילה לעולם", ומשמע שכיוון שאין כאן תיקון, אין כלל מלאכת בורר, ואף שיש כאן הפרדה של שני המינים. ומדברי הבה"ל אלו משמע שכאשר אין תיקון זו לא מלאכה שאצ"ג, אלא אין כאן מלאכת בורר כלל, וצ"ע.

זאת בשם הירושלמי. אמנם, האג"ט אומר שלא משמע כך בבבלי. **ונראה בדעת הי-ם** שכיוון שביארנו שהגדרת בורר היא תיקון באוכל, ממילא מסתבר שרק כאשר יתקן באמת ויוציא את כל הפסולת, אז יהיה חייב משום בורר. אך כל עוד לא תיקן לגמרי את המאכל, אין כאן מלאכת בורר ופטור.

אך הבבלי כנראה לומד, שאף שגדר בורר הוא תיקון האוכל וניקוויו מפסולת, יהיה חייב אף אם הוציא רק חלק מהפסולת ולא את כולה. ואף שלא תיקן לגמרי את המאכל, מ"מ התחיל ותיקן חלק מהמאכל, ולכן חייב. **אמנם האג"ט** הנ"ל מבאר בדעת הבבלי, שבבורר המלאכה נעשית רק בפסולת שמוציא, ואינו פועל כלל באוכל. וכיוון שפועל בפסולת ובירר חלק ממנה, חייב משום בורר, ולא אכפת לנו אם המאכל תוקן לגמרי או לא, והאם עוד נשאר בו פסולת. ודבריו הם כעין מה שמשמע בקושיית הישועות יעקב, ששאל שכיוון שכל המלאכה היא בפסולת, כיצד יש בה צ"ג, והרי אין לו עניין בפסולת. **ובערוך השולחן ש"ט**, ג' מביא את דברי הירושלמי, אך לא מזכיר שהבבלי חולק על כך. וסובר ערוה"ש, שבאמת גם לבבלי החיוב מה"ת הוא רק כשמנקה לגמרי האוכל מן הפסולת, וכל עוד מוציא רק חלק מהפסולת יש כאן בורר מדרבנן. וכיוון שכן, הפוסקים לא הזכירו דין זה, כי בלאו הכי אסור לעשות כן מדרבנן.

הגדרת תערובת- הבה"ל הנ"ל הגדיר ששם 'תערובת' שייך דווקא כאשר ע"י ההפרדה יש תיקון מסוים, שלולא הברירה לא היה ניכר כל מין בפני עצמו, "אבל אינן מעורבים לא שייך שם ברירה במה שמסלק מין אחד מחבירו". **בתרומת הדשן** סימן נ"ז כותב, שגדר תערובת לכאורה לא שייך במקרה שישנם שני מינים "שניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות... בכה"ג אע"ג דאין כל מין ומין מסודר בפני עצמו, מ"מ לא מיקרי מעורב". כלומר, כיוון שכל מין ניכר בפ"ע, אף שהם מונחים בחוסר סדר אחד ליד השני, אין זה נקרא תערובת שיתחייב על הפרדת המינים משום בורר. וכותב בתרומת הדשן, שלומר שדבר זה הוא תערובת הוא "מאוד היה נגד סברת הלב"! אמנם התה"ד חושש לדברי **הסמ"ג**, שכותב שבורר פסולת מאוכל חייב חטאת, ולכן מכריע בתה"ד, ש"אין לחלק ולהקל בלא ראייה ברורה". ולפי חומרא זו, גם שני מינים המונחים יחד בחוסר סדר נחשבים כתערובת. ואף שכל מין ומין ניכר בפ"ע, מ"מ ישנו איסור בורר בהפרדת תערובת זו. וכך פוסק **הרמ"א** בשי"ט, ג' ששני מיני דגים שונים אסור לברור אותם, "אע"פ שהחתיכות גדולות וכל אחת ניכרת בפני עצמה". וכן מבאר **במשנ"ב** ס"ק י"ד, "רוצה לומר, דמכל מקום שייך בזה ברירה, כיוון שאין מסודרות כל מין בפני עצמו אלא מעורבין ביחד". אמנם **בשש"כ** ג' הערה ז' כותב בשם **הגרש"ז**, שאע"פ שכך נפסק להלכה, אין לדון כל שני מינים המונחים בחוסר סדר כתערובת, ו"כל שאינו נראה ממש כמעורב מותר... דענין תערובת תלוי בראיית בני אדם, אם חשוב כמעורב או לא". וכן כותב **בערוך השולחן** ש"ט, ט' כותב "דבדבר הניכר הרבה לעין הרואה, לא שייך לומר בזה ברירה, שאין זה ברירה אלא נטילה בעלמא"⁶. **ובשש"כ** הנ"ל מסיים, שכיוון שהגדרה זו אינה ברורה, "קצת צריך לי עיון, דאם כן נתת לכל אחד את תורתו בידו, לזה נחשב כמעורב ולשני אין זה כמעורב". ועיין **באורחות שבת** ג' ט"ז-כ"ב שדן בכל מיני מקרים, מתי נחשב שיש כאן תערובת לעיני האדם ומתי לא.

בורר בשני מיני אוכלין- בתוד"ה 'היו' גורס בברייתא של סוגייתנו "שני מיני אוכלין", אך **רש"י** גרס "היו לפני מיני אוכלים". ותוס' מביא בשם ר"ח, שסובר שיש בורר גם באוכל מתוך אוכל, "דאותו שאינו חפץ בו חשיב פסולת לגבי אותו שחפץ לאכול". כלומר, כשם שבורר רגיל עניינו שמוציא פסולת מאוכל, כך גם בשני אוכלים, כשרוצה רק אחד מהם והם מעורבים, מה שאינו רוצה נחשב 'פסולת', ולכן שייך בהם בורר. אך **רש"י** שלא גרס "שני", כנראה סובר שאין בורר בשני מיני אוכלים⁷. וכך משמע גם ברש"י במשנה בעג. שמפרש על מלאכת בורר, שבורר "פסולת בידיו", וקצת משמע שבורר לרש"י שייך רק בהוצאת פסולת מאוכל. **ונראה שרש"י** למד כפי שראינו ביצועות יעקב הנ"ל, שעניין מלאכת בורר הוא דווקא להכשיר את האוכל שאינו ראוי

⁶ ועיין לקמן במה שביארנו לגבי בורר בכלים.

⁷ עיין בריטב"א ובפני יהושע שביארו כך בדעת רש"י.

לאכילה כיוון שמעורב בו פסולת, ולהפוך אותו למאכל שראוי לאכילה ונקי מפסולת. והישועות יעקב התקשה, שבשני מיני אוכלים שניהם כבר ראויים לאכילה, וא"כ אין כלל תיקון בהפרדתם. וכך כנראה למד רש"י, שכיוון ששני המאכלים כבר ראויים לאכילה, ההפרדה שלהם לא יוצרת תיקון משמעותי, ולכן אין בהם בורר. אך **שאר הראשונים**, ובהם תוס', ר"ח והרא"ש, למדו שגם בשני מיני אוכלין יש תיקון בהפרדתם. ונראה שסוברים כפי שמסביר הבה"ל הנ"ל, שכל מין מתייפה ע"י ברירת חברו, וכאשר האדם רוצה מין מסוים, המין האחר בשבילו נחשב כפסולת, והוא מפריע לו עכשיו, ולכן יש תיקון בכך שמפריד אותם, וכמו שיש תיקון בברירת פסולת מאוכל.

שיטת הרמב"ם - נראה שהרמב"ם למד אחרת מכל הראשונים את דין בורר בשני מיני אוכלין. בפרק ח', י"ב פוסק הרמב"ם שאסור לברור פסולת מתוך אוכל, ואם בורר בכלי אסור גם אוכל מתוך פסולת. אך לגבי שני מיני אוכלין, הרמב"ם לא מזכיר כלל שהוא רוצה מין מסוים ואת השני אינו רוצה, אלא "היו לפניו שני מיני אוכלין, ובירר מין ממין אחר חייב". ולא מזכיר שמין אחד נחשב 'אוכל' והשני נחשב 'כפסולת', כפי שביארו הראשונים. וכן בהלכה י"ג בהיתר של בורר לאלתר, משמע ברמב"ם שיש חילוק בהגדרת השיעור שאינו נחשב לאלתר בין בורר פסולת ואוכל, ובין בורר שני מיני אוכלים. לגבי פסולת ואוכל, כותב הרמב"ם שאם בורר להניח לבו ביום, "נעשה כבורר לאוצר וחייב". אך בשני מיני אוכלין כותב, ש"אם בירר והניח לאחר זמן אפילו לבו ביום, כגון שבירר שחרית לאוכל בין הערביים, חייב".

הבית יוסף הבין בדברי הרמב"ם, שלגבי פסולת ואוכל, אם בורר לצורך הזמן שאחר כך, כשלוש-ארבע שעות, חייב. אך בשני מיני אוכלים לא חייב אם בורר בשיעור כזה, אלא רק אם בירר ב"שחרית" כדי לאכול ב"בין הערביים". אך כותב הב"י על כך, "איני יודע מניין לו חילוק זה". **ובשו"ע** ש"יט, א'ג' פוסק את לשון הרמב"ם, **והמג"א** בס"ק ו' מסביר, שבשני מיני אוכלין חייב רק אם בירר שחרית לבין הערביים, וכוונת הרמב"ם והשו"ע, שכתבו שחרית ובין הערביים, היא "מסעודה לסעודה". **ובלבושי שרד** מסביר את כוונת המג"א, שמבאר כמו שכתב הב"י, "דבאוכל ופסולת, כל שאינו סמוך לסעודה חייב". אבל בב' מיני אוכלין שרי אפילו רחוק מסעודה, ואינו חייב אלא מסעודה לסעודה". וא"כ, מצינו חילוק בשיטת הרמב"ם בין פסולת ואוכל לבין שני מיני אוכלין, לגבי שיעור זמן לאלתר. שבפסולת ואוכל, אם בורר לכמה שעות מעטות, זה כבר נחשב שאינו בורר לאלתר ואסור. אך בשני מיני אוכלין, רק אם בורר מסעודה לסעודה אחרת, שחרית לבין הערביים, רק אז נחשב שאינו בורר לאלתר ואסור.

ובערוך השולחן סעיף ט"ו מבאר החילוק בשיטת הרמב"ם. באוכל ופסולת, ברור שהפסולת נחשבת כ'פסולת' כל הזמן, ולכן ההיתר לברור הוא דווקא לאלתר בשעת הסעודה, אך אם בורר לזמן ארוך זה אסור. אך בשני מיני אוכלים, בעצם אין כאן 'פסולת' באמת, אלא רק כיוון שאינו רוצה אחד מהם כעת הוא חשיב כפסולת. ואף אם יברור ויאכל אחד מהם, כדי להניח השני לכמה שעות, זה לא נקרא שהשני נחשב כפסולת, כי אולי הוא יימלך ויאכל גם אותו לפני הסעודה הבאה. ולכן רק כאשר בורר אחד לסעודה זו, ואת השני משאיר לסעודה הבאה, אז אפשר להגדיר את השני כ'פסולת', כיוון שהוא לא רוצה אותו כלל לסעודה זו, והוא שייך לסעודה הבאה⁸. ומשמע בערוה"ש, שמבאר את שיטת הרמב"ם ע"פ הסברא של כל הראשונים, שגם בשני מיני אוכלין בעצם יש כאן 'אוכל' ו'פסולת'. ולפי"ז, אין הבדל מהותי במלאכת בורר בין בורר פסולת

⁸ ועיין בערוה"ש שכך רוצה לבאר את שיטת עולא בגמרא. שעולא ביאר את הברייתא, שאם בורר לבו ביום מותר, ואם בורר למחר חייב חטאת. ומבאר ערוה"ש, שגם עולא מסכים שאם בורר אוכל ופסולת שלא לאלתר אלא לאחר שעה חייב, וזו עיקר מלאכת בורר, שמפריד אוכל מפסולת לאחר זמן. אך סבר עולא, שהברייתא עוסקת בשני מיני אוכלים, שאינם פסולת באמת, "אלא דאנן קרינן פסולת לאותם שאינו חפץ לאכול". ודווקא בשני מיני אוכלין סבר עולא לומר, שאם אין רצונו לאכול את השני בשבת עצמה, אז נחשב השני כפסולת. אבל כל עוד בורר את השני בשביל לאכול בהמשך השבת, אין לומר שנקרא פסולת, "דשמא יתיישב אח"כ לאכול גם השני".

ואוכל, לבין בורר שני אוכלים, ובאמת מהות המלאכה היא להפריד אוכל ופסולת. אלא שבשני מיני אוכלים, שם 'פסולת' יהיה רק כאשר לא חפץ במין השני אלא לסעודה הבאה.

המשנ"ב בס"ק ט"ז על דברי השו"ע והרמב"ם, שבשני מינים חייב רק כשבורר שחרית לאכול בין הערביים, מסביר שלא דווקא בשיעור זה חייב, אלא "הוא הדין אם היה זמן מופלג מסעודת בין הערביים". **ובנה"ל** 'שבירר שחרית' מביא את הב"י והמג"א, שהסבירו שיש חילוק בשיטת הרמב"ם. שבשני מיני אוכלין לא נקרא לבו ביום כי אם כשבורר מסעודה לסעודה, אבל אחרי שסיים סעודתו וכעת מכין לסעודה הבאה, אפילו שזה זמן ארוך, זה נקרא 'לאלתר' ומותר בשני מינים, בניגוד לפסולת ואוכל שאסור בכהאי גוונא. אך המשנ"ב פוסק להחמיר ואין להקל בכך, ולכן אפילו בזמן מופלג אחרי הסעודה פוסק שאין לברור, "ויש לזהר בזה דנוגע לאיסור דאורייתא".

ובשיטת הרמב"ם, נראה שישנו חילוק נוסף בין בורר פסולת ואוכל לבין בורר שני מיני אוכלים. **השו"ע** בסעיף ג' פוסק את לשון הרמב"ם, "היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבים, בורר אחד מאחד ומניח לאכול מיד". אך **הרמ"א** מוסיף שתי מילים, "ומניח **השני כדי** לאכול מיד". **והמג"א** ס"ק ד' מסביר, שכוונת הרמ"א היא כדברי התוס' בשם ר"ח, שמה שרוצה לאכול עכשיו נחשב 'אוכל', ומה שלא רוצה נחשב 'פסולת'. ולכן צריך לברור ולקחת דווקא את מה שרוצה, שאז נחשב כמוציא אוכל מתוך פסולת, אך לא יעשה להיפך, כי אז הוא מוציא פסולת מתוך אוכל ואסור. **ובנה"ל** 'ומניח השני', מסביר ששינה הרמ"א מלשון הרמב"ם ע"פ שיטת הראשונים, שבשני מיני אוכלין שייך גם גדר 'פסולת ואוכל', ולכן צריך לברור דווקא את מה שרוצה, כיוון שהשני נחשב כפסולת. אך מביא הבה"ל בשם **ר' דוד עראמה**, שכוונת הרמב"ם היא ששני מיני אוכלין אינם נחשבים כפסולת ואוכל כלל, ולכן לא הזכיר הרמב"ם שרוצה דווקא מין מסוים. ולפ"ז מחדש, שלרמב"ם לא צריך לקחת דווקא את האוכל שרוצה כעת, ולא צריך לאכול דווקא את מה שלקח, אלא יכול גם לקחת את אחד המינים ולהניח אותו, ולאכול את השני שהשאר! "דלא אסרינן זה אלא בבורר פסולת גמור מתוך אוכל", אבל בשני מיני אוכלים, כל שבורר לאלתר, מותר לברור איזה שרוצה ולאכול איזה שרוצה. וא"כ מבואר בדעת הרמב"ם, שבשני מיני אוכלין אין להם כלל גדר 'פסולת ואוכל', ולכן מותר לברור איזה מין שרוצה. בניגוד לפסולת ואוכל גמורים, שצריך לברור ולאכול דווקא את האוכל שרוצה.

ובנה"ל 'היו לפניו' מביא את דברי **הפמ"ג**, שמסתפק במקרה שבורר שני מיני אוכלים, אך אינו רוצה אף אחד מהם עכשיו, אלא רוצה להניח את שניהם לאחר מכן. וסובר הפמ"ג שלכאורה מותר, כיוון ש"הי מינייהו אוכל והי פסולת!". ומשמע מדברי הפמ"ג, שלמד את דין שני מיני אוכלין כמו הראשונים, שצריך שאחד מהם יהיה 'אוכל' והשני 'פסולת', ומה שרוצה כעת נחשב אוכל. ולכן כאשר אינו רוצה את שניהם, אין כאן 'פסולת' ואין כאן 'אוכל', ויהיה מותר! אך הבה"ל חולק על הפמ"ג, ע"פ הבנתו ברמב"ם, "דברירה מה שבורר מין אחד מחבירו, ועי"ז הוא מין בפני עצמו, וזהו עצם המלאכה". ובסוף דבריו מכריע הבה"ל, שאסור לברור שני מינים ולהניח את שניהם, וזהו קל וחומר מברירת מין אחד. שבכל ברירת שני מינים הוא מפריד ובכך מתקן אותם, אלא שכאשר הוא רוצה לאכול אחד מהם לאלתר מותר, כיוון שזו 'דרך אכילה'. אך אם לא היה עושה כן לאלתר, היה על זה שם ברירה. וכל שכן, "כשבורר שני מיני אוכלים כל אחד מחבירו, כדי לאכול כל מין בפ"ע לאחר זמן, הרי שפיר מתקן שניהם ע"י ברירתו, ובורר גמור הוא!". **וניתן לבאר** בדבריו, שגם הבה"ל מפרש בדברי הרמב"ם כמו כל הראשונים, שצריך שאחד ייחשב פסולת והשני אוכל, ובהפרדת שני מינים ישנו תיקון, כי כל אחד נחשב כפסולת של המאכל השני. וכאשר האדם רוצה לאכול כל מין בפני עצמו, כל מאכל מפריע לשני ונחשב כפסולת בשבילו, וכפי שמשמע בערוך השולחן הני"ל. **אך יותר נראה**, שהרמב"ם סובר שבבורר שני מיני אוכלים אין זה גדר של תיקון אוכל מפסולת, אלא תיקון בעצם הפרדת המינים, שבעת כל מין בפני עצמו. וגם זה נחשב תיקון, אף שלא נגדיר את המין השני כ'פסולת' שלו.

ולפי זה נמצא, שגדר בורר בשני מיני אוכלים שונה מגדר בורר פסולת ואוכל, ואינו משום תיקון, אלא מלאכת בורר בשני אוכלין עניינה עצם ההפרדה בין שני מינים. אך לראשונים שביארו שגם בשני מינים ישנם 'אוכל ופסולת', גם בשני מינים גדר המלאכה הוא תיקון התערובת והוצאת הפסולת. **ונפקא מינא** בין שתי הדרכים תהיה כמו שראינו בשם ר' דוד עראמה. אם נגדיר ששני מיני אוכלים הם כ'פסולת ואוכל', יהיה מותר לברור מהם רק את המין שרוצה לאכול כעת. אך אם אינם נחשבים כפסולת ואוכל, אלא שניהם אכן 'אוכל', מותר אף לקחת בידינו את המין שאינו רוצה כעת, אם כוונתו לאכול את המין שני לאלתר. ולהבנת ר' דוד עראמה ברמב"ם זה מותר, כי זה לא נחשב הוצאת פסולת מאוכל. אמנם **הבה"ל** מכריע, שיש לחוש לדברי הרמ"א ע"פ הראשונים, ולא להוציא בשני אוכלין אלא את מה שהוא רוצה לאכול עכשיו, שנחשב כאוכל מתוך פסולת.

וכן תהיה נפק"מ נוספת, כפי שראינו בבה"ל לגבי הפרדת שני מיני אוכלין להניחם לאחר מכן. שלפי הראשונים אין כאן 'פסולת ואוכל' ולכן מותר, וכדברי הפמ"ג. אך לבה"ל ע"פ הרמב"ם אסור, כי הוא מתקן את שניהם. אמנם **באורחות שבת** ג' הערה ג' כותב בשם הגר"ש אויערבך, שמסתבר שגם לראשונים יהיה כאן איסור בורר, וכפי שביארנו לעיל את דברי הבה"ל בדרך הראשונה, שכל מין נחשב כפסולת לגבי חברו. ואף שאינו רוצה את אחד מהם כעת, מ"מ בהפרדתם אחד מהשני קובע שכל אחד הוא פסולת לחבירו, ולכן יש בכך תיקון.

מיון - בשש"כ ג', פ"ג פוסק ע"פ מסקנת הבה"ל הנ"ל, שאסור למיין "אוכלים או חפצים ממינים שונים המעורבים זה בזה... גם אם אין כוונתו אלא להניח כל מין במקומו המיוחד לו". ובהערה ר"ל מבאר שהבה"ל החמיר בספיקו של הפמ"ג, שרצה לומר שאם מניח שני מינים לאחר זמן אין כאן 'פסולת ואוכל', ולכן יהיה מותר. אך לפי מה שהחמיר הבה"ל, אסור להפריד שני מינים בשביל להשתמש בהם לאחר זמן, כיוון שהוא מפריד ומתקן את שניהם. ומבאר השש"כ, שאסור "כי הרי הוא בורר מתוך התערובת לא כדי להשתמש לאלתר בשני המינים שהוא בירר". וא"כ איסור בורר שייך גם בפעולת מיון חפצים המעורבים יחד, כיוון שאין הוא משתמש באף אחד מהם כעת, אלא מכינם לשימוש בעתיד. ונראה שכיוון שגדר מלאכת בורר הוא הפרדת התערובת והכנסתה לאוצר⁹, כדי שתהיה מוכנה לשימוש, מסתבר שמיון חפצים הוא ממש עיקר מלאכת בורר. שהרי אין הוא מפריד כדי להשתמש עכשיו, אלא מכין את שני המינים לשימוש בעתיד.

בורר בכלים - בט"ז בס"ק י"ב רוצה לחדש, שאולי לפי **תוס'** שגורס "שני מיני אוכלין", ניתן לומר שבורר שייך רק באוכלים ולא בשאר דברים, ויהיה מותר לברור כלים זה מזה. אך **ברש"י** בעד: לגבי חביטת מבואר שיש בורר גם בצרורות ואבנים, וא"כ ברירה שייכת לאו דווקא באוכלין. ולכן מסיק הט"ז, שכנראה שכוונת תוס' היא לרבות, שאפילו בשני מיני אוכלים שאינם פסולת, מה שאינו רוצה כעת נחשב כ'פסולת' וכנ"ל, אך אין כוונתם שבורר שייך רק באוכלים. אמנם **באור שמח ח'**, י"א חולק על הט"ז, וסובר שאף שאכן בורר שייך לא רק במיני אוכלים, אלא גם בשאר דברים, מ"מ כלים המעורבים אינם נקראים 'תערובת' לעניין בורר. ומבאר האור שמח, שמלאכת בורר שייכת רק "בדבר הבלול יחד, ומשתמש כשהוא בלול". כלומר, כיוון שאין רגילות להשתמש בשני כלים שונים ביחד, אין זה נחשב כתערובת אם הם רק מונחים יחד. אך **המשנ"ב** בס"ק ט"ו פוסק כט"ז, שישנה ברירה גם בכלים ובבגדים, ויזהר לקחת את מה שרוצה. אבל אם מה שרוצה מונח תחת הרבה בגדים שצריך לסלקם, מותר לסלק הערימה ואינו נקרא 'בורר', וכפי שכתב הבה"ל הנ"ל לעניין פירות בסל.

ובערון השולחן ש"ט, ט' תמה בעניין בורר בכלים, ש"יש לשאול שאלה גדולה... אם יש ברירה בכל דבר, לא מצינו ידינו ורגלנו בכמה עניינים!". וערוה"ש עונה על כך שתי תשובות. בתשובה הראשונה מסביר ערוה"ש, שתערובת של כלים אינה נחשבת כתערובת, "דבדבר הניכר לעין הרואה לא שייך לומר בזה ברירה, שאין זה ברירה אלא נטילה בעלמא, וכל אלו הדברים שחשבו

⁹ ויתבאר יותר לקמן בביאור היתר 'דרך אכילה'.

הם נראים לעין". ולפי הסבר זה, מותר אפילו לקחת את הכלי שאינו צריך עכשיו להשתמש בו, אף שנוטל 'פסולת מתוך אוכל', כיוון שאין זו נחשבת תערובת כלל. אמנם ערוה"ש כותב בתשובה השנית, שכיוון שכל מה שרוצה לקחת ולהשתמש בו נחשב כ'אוכל מתוך פסולת', יהיה מותר להוציאו כיוון שזה כעין 'דרך אכילה'. ולפי תשובה זו, יהיה מותר לקחת רק את הכלי שרוצה להשתמש בו כעת, וכדברי המשנ"ב, אך אסור לו לברור ספרים זה מזה כדי לסדרן למקומם. אך לפי התשובה הראשונה, כותב ערוה"ש ש"אין איסור בדבר". ומבואר מדברי ערוה"ש, שאף שההיתר בבורר להלכה הוא רק "דרך אכילה", כמבואר במשנ"ב בהקדמה לסימן וכפי שיבואר לקמן, מ"מ ברור שהיתר זה מועיל אף בדברים שאינו אוכל אותם. וכגון שספרים או בגדים, אם לוקח אותם ומשתמש בהם לאלתר, זה נחשב שאינו דרך ברירה, כיוון שאינו מכין אותם לאוצר ואין כאן בורר. וערוה"ש מסיים בעניין זה, "ויש לעיין בזה".

אך לפי מסקנת המשנ"ב, אכן שייך איסור בורר בכלים מעורבים, ולכן פוסק **בש"כ** ג', פ"ה שאסור למיין סכ"ס מעורב ולהניח כל מין בתאו המיוחד לו. וכבר נתבאר שפעולת מיון אסורה משום מלאכת בורר, וכיוון שיש בורר בכלים, נמצא שאסור למיין סכ"ס כשלא רוצה להשתמש בו כעת. ובהערה רל"א, מביא השש"כ את דברי **שביתת השבת**, שדן בדברי ערוה"ש, אך מכריע ש"נראה עיקר כטעם השני", שאכן שייך בורר בכלים, ורק אם רוצה להשתמש במה שנוטל מותר, כדין 'אוכל מתוך פסולת'. אמנם **בשו"ת יביע אומר** ח"ה או"ח, סימן ל"א, מכריע שהעיקר כטעמו הראשון של ערוה"ש, שאין בכלים איסור ברירה, כיוון שאינם נחשבים תערובת. וכן **בציץ אליעזר** חלק י"ב סימן ל"ה כותב, שלפי תירוצו הראשון של ערוה"ש ב"בגדים וכלים וספרים אין איסור ברירה... מפני שהם נראים לעין ולא שייך בהם גדר של תערובות". ומביא גם את תירוצו השני של ערוה"ש, אך למסקנה כותב שם "עכ"פ לפענ"ד מסתבר יותר תירוצו הראשון... ודלא כספר שביתת השבת". אמנם נראה שרוב הפוסקים החמירו ע"פ המשנ"ב, כמבואר בשש"כ הנ"ל. וכן **באגרות משה** או"ח ח"ד, ע"ד כותב לעניין ברירת ספרים ובגדים, שמי שצריך לחפש ספר מסוים שיצטרך אליו רק לאחר זמן, והוא מעורב בין ספרים אחרים, ייטול כל ספר ויעיין בו מעט, וכך אין בזה מעשה ברירה.

ובשש"כ הנ"ל מוסיף, שמותר לקחת מתוך הערימה סכ"ס אחד אחד, לנגבו במגבת ולאחר מכם להניחו בתאו המיוחד. ומבאר בשם **הגרש"ז** בהערה רל"ג, "כי אז הרי אינו בורר וממין, אלא כל הבא לידו הוא מנגב ומניחו במקומו". כלומר, אין כאן פעולת ברירה ומיון, אלא הוא רק נוטל לידו כלי מסוים באופן אקראי, ואח"כ מניחו במקומו. וכעין מה שכתב האג"מ לגבי ספרים. וכן פוסק בסעיף פ"ו, שמותר לקחת סכ"ס מעורב ולערוך איתו שולחן לפי הסדר שרוצה לעשות, "והוא שיעשה כן סמוך לסעודתו". כיוון שלפי מסקנת ערוה"ש, כאשר רוצה להשתמש כעת בחפץ שאותו בורר, מותר לעשות כן כדין 'אוכל מתוך פסולת', ונחשב כמו דרך אכילה. אך אין לעשות כן כאשר עורך שולחן, אך מתכנן לאכול רק בזמן מאוחר יותר, כיוון שהוא ממין את הסכ"ס לשימוש בעתיד, ואין כאן ההיתר של 'דרך אכילה'. אך בספר **מאור השבת** ח"א מביא מכתב מהגרש"ז, שאם רוצה לערוך את השולחן כדי שייראה יפה לכבוד שבת, מותר לסדר את הסכ"ס המעורב ולמיינו לפי רצונו, אף כאשר אין כוונתו לאכול בקרוב אלא רק לאחר זמן. וכיוון שכבר עכשיו יש לו עונג והנאה מכך ששולחנו ערוך ומסודר יפה, זה נחשב שהוא בורר את הסכ"ס לצורך שימוש לאלתר, ואין בכך איסור בורר.

קילוף פירות- בבית יוסף סוף סימן שכ"א מביא את דברי **הירושלמי**, שאדם שמפרך את ראשי השום, "חייב משום דש". וכאשר נוטל את השומים מתוך קליפתם, "חייב משום בורר". אך הבי"י מביא **שהסמ"ג והסמ"ק** מבארים את דברי הי"ס, שחייב משום בורר רק כאשר קולף להניח, אבל אם מקלף לאלתר מותר, ואין בכך איסור בורר. וכך פוסק **הרמ"א** בשכ"א, י"ט "אסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח, אבל לאכול לאלתר שרי". ו**בבה"ל** 'לקלוף' מוכיח כדברי הרמ"א מדברי הגמרא **בביצה יג**; שמבואר שם שמותר לקלוף שעורים¹⁰. ומקשה הבה"ל, שהרי

¹⁰ ועיין בביאורנו למלאכת דש, מדוע אין בקילוף השעורים משום מלאכת דש.

בירושלמי מוכח שאסור לקלף שום! ולכן מוכרחים לחלק בין קילוף שומים לאלתר שמותר, לבין קילוף להניח שאסור. ובגמרא בביצה מיירי שקולף לאלתר ולכן שרי. אמנם הבה"ל מתקשה, כיצד מועיל כאן ההיתר שקולף לאלתר? הרי מי שמסיר את הקליפה מהפרי, "נוטל הפסולת מתוך האוכל, וכבר נתבאר לעיל בסימן ש"ט, דפסולת מתוך אוכל אפילו לאלתר חייב!". כלומר, בשביל שלא יהיה איסור בורר בעינין שיוציא את האוכל ולא את הפסולת, וגם שירצה לאכול לאלתר. אך גם אם דעתו לאכול לאלתר, אין זה מותר אלא מוציא את האוכל. ואילו בקילוף פרי, הקליפה היא 'פסולת' ואותה הוא מוציא, ויש כאן פסולת מתוך אוכל שאסור בכל גווני, ואפילו לאלתר! ובישוב קושייה זו מצינו כמה דרכים בדברי הפוסקים.

שיטת הים של שלמה וערוה"ש - המג"א בסימן תק"י ס"ק ד', מביא את דברי היש"ש לגבי אגוזים ובוטנים. מבאר היש"ש, שלא שייך בהפרדת אגוזים מקליפתם משום בורר, "דאף לענין בורר מין אחד הוא, ואין שם פסולת עליו". כלומר לפי היש"ש, קילוף פירות או הוצאת אגוז מקליפתו אינו נחשב הפרדה של שני מינים כלל, אלא הפרי והאגוז הוא מין אחד יחד עם קליפתו. וכאשר מסיר את הקליפה, "תיקון אוכל בעלמא הוא, ואין שם מלאכה עליו". **ובבה"ל** 'מתוך אוכל' מביא את דברי היש"ש, ומבאר שלפי דבריו "משמע אפילו כשכוונתו היה בזה אלאחר זמן". כלומר, לפי היש"ש יהיה מותר לקלף פירות אפילו שאינו רוצה לאכול את הפרי לאלתר! כיוון שלשיטתו אין כאן כלל מלאכת בורר, שהרי ביארנו שבורר שייך רק כאשר מפריד בין שני מינים שונים, ואילו פרי וקליפתו נחשבים מין אחד, ואין כאן כלל מלאכת בורר. אמנם **המג"א** הנ"ל מקשה על היש"ש מדברי הירושלמי, שמבאר שם שיש איסור בורר בקילוף שום! וכך פוסק הרמ"א בשכ"א, שמותר דווקא לאלתר, ומוכח ששייך בורר גם בפרי וקליפה!

ונראה שיש ליישב את דברי היש"ש על פי דברי **ערוך השולחן** בש"ט, כ"ב שמבאר את דברי הירושלמי באופן אחר. הפוסקים שלמדו מהירושלמי שיש בורר בקילוף שום, ולכן הצריכו שיקלף לאלתר, הבינו שאכן יש בורר בקילוף עצמו. אך ערוה"ש כותב כדברי היש"ש, "שאינו מובן מה שייך ברירה בזה!". ולענין כוונתו להקשות שהכל הוא מין אחד, ואינו מפריד שני מינים כלל¹¹. וכן מקשה ערוה"ש, "דזה שייך למפרק.. ולא לבורר". כלומר, הוצאת דבר מתוך דבר היא מלאכת דש, שמוציא גרעין מתוך השיבולת¹², ואילו בורר אינו הולדה של דבר שהיה בתוך דבר אחר, אלא הפרדה בין שני מינים המעורבבים זה בזה. ולכן מבאר ערוה"ש בסעיף כ', שכאשר מפרק את השומים מתוך הקליפות, אז חייב לירושלמי משום דש. ולאחר שמפרקם, "הקליפות של כל השומים מתערבים עם השומים", וכעת ישנה תערובת של שומים וקליפות זה בזה, וכאשר מפריד אותם יש בזה משום בורר. וא"כ, כוונת הירושלמי היא שרק לאחר שקילף את השומים, "הקליפות מעורבות בהם, ובזה שפיר שייך בורר", ובכה"ג שהם כבר מפורקים ומעורבים בקליפות, אם עושה כן לאלתר יהיה מותר. וערוה"ש מוסיף שאולי זו גם כוונת הרמ"א בשכ"א שכותב "וזהו הכל שמעורבין יחד". ורק בכה"ג שייך ברירה, שישנם פירות וקליפות מעורבבים, אך באמת בעצם הוצאת הפרי מתוך הקליפה אין כלל בורר¹³.

שיטת המג"א ובה"ל בש"ט - המג"א הנ"ל בתק"י השיג על היש"ש מדברי הירושלמי. **ובבה"ל** הנ"ל מבאר את שיטת המג"א, שגם הוא מודה לדברי הרמ"א בשכ"א, שמותר לקלף רק אם עושה כן לאלתר. אמנם מקשה הבה"ל, "דגם שם הקליפה הוא פסולת", ולכאורה הוא מוציא פסולת מתוך אוכל, ואסור לעשות כן אפילו לאלתר! וכפי שהקשה הבה"ל בשכ"א. ולכן מבאר הבה"ל, שהיתר 'לאלתר' בקילוף פירות אינו היתר 'לאלתר' הרגיל במלאכת בורר. ולקמן נבאר

¹¹ וראיתי בהררי קדם ח"ג סימן ק"ז שגם הוא הבין כך בדברי ערוה"ש, שמסכים עם דברי היש"ש.

¹² ועיין בביאורנו למלאכת דש, מדוע אין בקילוף שומים ובצלים משום איסור דש.

¹³ ועיין בסוף דברי ערוה"ש שכותב כך כדי ללמד זכות על בנות ישראל, "והארכתי בזה לפי שדרך בנות ישראל שמטמינים הרגליים על יום השבת שחרית... וקולפים לשם כמה בצלים ושומים, ובעל משנה ברורה הרעיש על זה, ולכן יצאנו ללמד זכות דכדין עבדי דדוק". וכוונתו לדברי הבה"ל בש"ט, ד' חייב' שמוחה על מנהג זה, כיוון שיש בכך איסור ברירה בקילוף השומים והבצלים שאינם עושות כן לאלתר. ועיי"ש שמחמיר גם מטעם טוחן ובישול.

שההיתר של לאלתר במלאכת בורר, הוא משום שכך האדם אינו בורר לאוצר, או שכך נחשב כדרך אכילה ולא דרך ברירה, ולכן מועיל שיברור לאלתר, כיוון שכך אין זה דרך ברירה. אמנם כדי שלא יהיה דרך ברירה לא די בכך שבורר לאלתר, אלא בעיניו גם כן שיברור דווקא את האוכל ולא את הפסולת. כיוון שאם בורר את הפסולת, יש בכך דרך ברירה אף שעושה כן לאלתר, או שכל עוד לא בורר את האוכל דווקא, אין בכך דרך אכילה. ולכן בד"כ בעיניו גם שיברור לאלתר, וגם שיוציא את האוכל ולא את הפסולת, ורק אז אין דרך ברירה בכך.

אמנם כאן מתבאר שתפקיד 'לאלתר' שונה, ואינו בא לומר שאין כאן דרך ברירה, אלא "משום דלאלתר אין שם פסולת" על הקליפה אלא תיקון אוכלא בעלמא". כלומר, כל עוד האדם מקלף את הפרי כדי לאוכלו לאלתר, כיוון שהוא עוסק באכילת הפרי, אין לומר שהקליפה נחשבת פסולת המעורבת בתוך האוכל, אלא "תיקון אוכל בעלמא הוא". ונראה שכוונתו, שכאשר האדם עוסק באכילה, אין שם פסולת" על הקליפה, ואין הוא עוסק בהפרדת אוכל מפסולת אלא יש כאן מין אחד, והוא מוציא את האוכל מתוך השומר שלו. אך כאשר האדם מקלף פירות שלא לאלתר, אז הוא עוסק בהפרדת פסולת מאוכל, ואז יש שם פסולת" על הקליפה ונחשב כבורר. וא"כ לפי הבנת הבה"ל במג"א, ה'לאלתר' כאן מגדיר האם הפרי והקליפה הם מין אחד או לא. אם קולף לאלתר, הכל מין אחד ואין כאן בורר. אך אם קולף להניח, הקליפה נחשבת 'פסולת', וממילא יש כאן הפרדה בין שני מינים, בין אוכל לפסולת, ולכן יש כאן בורר. וכיוון ש'לאלתר' כאן אינו בא לומר שאין זה דרך ברירה, אלא שהכל מין אחד, ממילא אין כאן בעיה שהוא מוציא את הפסולת מתוך האוכל. שהרי כאשר קולף לאלתר אין כאן כלל פסולת ואוכל, אלא הכל מין אחד.

אמנם ראינו שלפי היש"ש, פרי וקליפתו תמיד נחשבים כמין אחד, ואין כאן תערובת של שני מינים כלל, ומדוע א"כ לפי המג"א והבה"ל, כאשר אינו קולף לאלתר נחשב שיש כאן תערובת של אוכל ופסולת? הרי הפרי כולו הוא מין אחד! וכך מקשה בש"כ ג' הערה צ"ו, שלכאורה אין מלאכת בורר כלל בקילוף פירות, שהרי "אין משום איסור ברירה א"כ הפסולת מעורבת עם האוכל, והרי כאן כל אחד עומד בפ"ע! ולפי"ז היה צריך להיות מותר לקלף אפילו אם אין דעתו לאלתר!" וכדברי היש"ש לעיל. ומביא השש"כ בשם הגרש"ז, "דשאני קליפה שמחוברת טפ, ולכן חשיב כמעורב. וכן באגוזים ושקדים, הואיל והאוכל סגור בתוך הקליפה, גם כן חשיב בורר". וכן כותב באורחות שבת ג' הערה ק"ב, שאף שלכאורה אין כאן תערובת כלל, מ"מ כיוון שהקליפה דבוקה ממש לאוכל, "הרי אנו דנים את האוכל כמקולקל מחמת הקליפה, והסרת הקליפה מתקנת אותו, והוי כשאר תיקון של בורר פסולת מאוכל". וכפי שביארנו לעיל ע"פ הבה"ל, שהגדרת תערובת היא שכאשר יסיר את הפסולת יהיה בכך תיקון למאכל, ולכן גם כאן, כיוון שיש תיקון בהסרת הפסולת חשיב כתערובת¹⁴.

שיטת המאמר מודכי והבה"ל בשכ"א- בבה"ל 'לקלוף' בסוף סימן שכ"א, מביא את דברי המאמר מרדכי, שמבאר מדוע בקילוף פירות לאלתר אין בעיה של פסולת מתוך אוכל. וכותב הבה"ל, "ונראה דכיוון דאי אפשר בעניין אחר, ודרך אכילתו בכך, לא מיקרי פסולת מתוך אוכל. שאינו אלא לאכול התוך, וכל שהוא לאלתר שרי". ומבואר מדבריו, שגם בפרי וקליפה ישנו גדר תערובת ששייך בה ברירה, וכפי שביארנו לעיל ע"פ הגרש"ז, ולכן מותר דווקא אם קולף לאלתר. ונראה בביאור תירוץ זה, שכיוון שזו דרך האכילה של הפרי, שאוכלים פרי ע"י הסרת קליפתו, א"כ אף שהוא מוציא את הפסולת מתוך האוכל, עדיין נחשב כעושה בדרך אכילה, ואין כאן דרך ברירה. אמנם בשאר מאכלים, כאשר מוציא את הפסולת מהאוכל יש כאן דרך ברירה ולא דרך אכילה, כיוון שהוא יכול להוציא את האוכל, ובכל זאת בחר להוציא את הפסולת. אך בקליפה, כיוון ש"אי אפשר בעניין אחר" לאכול את הפרי ללא הוצאת הפסולת, לכן חשיב 'דרך אכילה' אפילו שהוא ממש מוציא את הפסולת.

¹⁴ ועדיין צ"ע לענ"ד, שהרי גם ביין ושמרים ישנו תיקון ליין, ואעפ"כ כתב הרמב"ם שאין בכך בורר כיוון שהכל גוף אחד.

אמנם **בשש"כ** ג' הערה צ"ה מקשה בשם הגרש"ז על תירוץ זה, מדוע לדברי הבה"ל "אי אפשר בעניין אחר"? "דהלא היה אפשר לחתוך הביצה או הבננה, ולהוציא את האוכל מתוך הקליפה!". כלומר, גם בפירות ישנה דרך שבה ניתן להוציא את האוכל מהפסולת, ואם כן לא נתיר לקלף הפרי ע"י הסרת הקליפה! ומתוך הגרש"ז, "ואולי י"ל, דכיוון שהקליפה מכסה את כל האוכל מכל צדדיו, וכדי להגיע לאוכל צריך היה לחתוך, לכן מותר גם ע"י קילוף, וחשיב נמי כדרך אכילה". ונראה שכוונתו היא, שאף שאולי ישנה אפשרות להוציא את האוכל ולא את הפסולת, מ"מ כיוון שדרך האכילה של פירות היא ע"י קילוף הקליפה, א"כ אף כשמוציא את הפסולת אין לומר שזו לא דרך אכילה. אלא כך היא דרך האכילה של פירות, שהוא מוציא את הפסולת דווקא¹⁵. וכן כותב שם בהערה ל"ד, "מצינו שמותר לקלף ביצה או בננה, אע"ג שהיה אפשר לחתוך אותן לשתיים ולהוציא את האוכל מתוך הקליפה, והיינו משום שדרך אכילתו ע"י קילוף".

קליפה שראויה לאכילה - עד כה עסקנו בקילוף קליפה מפירות כאלו, שאין הדרך לאכול את הקליפה שלהם, ולכן נחשבת היא כפסולת. ויהיה מותר רק אם מקלפה לאלתר כדי לאכול הפרי. **והמשנ"ב** בשכ"א ס"ק פ"ד מביא, שהמג"א אוסר לקלף תפוחים שלא בסמוך לסעודה, וקליפתן נחשבת כפסולת. אמנם **בשער הציון** ס"ק צ"ז מביא **שהפמ"ג** תמה על המג"א, "דקליפות התפוחים רוב העולם אוכלים אותן כך בלא דחק!". ולפי"ז, אין קליפת תפוחים נחשבת כלל כפסולת, "וא"כ אף להניח יש לומר דשרי!". כלומר, כיוון שהקליפה עצמה גם ראויה לאכילה, אין כאן אוכל ופסולת, ויהיה מותר אף אם כוונתו להניח ולא לאכול לאלתר. אמנם **באג"מ** ח"ד ע"ד מבאר, שאין כוונת המשנ"ב להקל בדברי הפמ"ג, אלא למעשה אוסר כמו המג"א, שמותר לקלף תפוחים רק לאלתר. ומבאר האג"מ, שאף שלכאורה צודק הפמ"ג בקושייתו, שאין "שם פסולת" על קליפת התפוחים, כיוון שהדרך לאכול גם אותה, מ"מ כאשר האדם מקלף אותה, הוא מגלה בדעתו שהיא 'פסולת' בשבילו, ואין הוא רוצה בה כעת ולכן חשיבא כפסולת.

ולפי"ז פוסק **בשש"כ** ג', ל"ד שקליפה שראויה לאכילה, כגון עגבניה או תפוח, "שרוב בני אדם אוכלים אותם עם קליפתם... מותר להסירם בשבת". ובהערה צ' מבאר השש"כ, שאף שלכאורה נפסק בדברי המג"א בתפוחים, שמותר לקולפם רק לאלתר, מ"מ אין המג"א חולק על הפמ"ג, "אלא שדעתו היא שאין רוב בני"א אוכלים את קליפת התפוחים", ולכן החמיר בכך המג"א. אבל גם המג"א מסכים ש"בקליפה שרוב בני אדם אוכלים, גם המג"א מודה" שאין איסור לקולפה. ולכן מתיר השש"כ לקלף תפוחים, ואפילו להניח לאחר זמן, ואפילו בכלי המיוחד לכך ע"י מקלף. אמנם מביא השש"כ את סברת האג"מ, שיש מחמירים "שגם אם הקליפה ראויה לאכילה, ורוב בני"א אוכלים אותה, גם אז יש להסירה רק סמוך לסעודה". כיוון שכאשר האדם מקלף הקליפה, הוא מגלה שהיא נחשבת כפסולת בשבילו, וכדברי האג"מ הנ"ל. ולכן יהיה מותר רק לאלתר, וכן יהיה אסור להשתמש בכלי קילוף כלל.

היתרי בורר - מצינו בגמרא כמה שיטות אמוראים בביאור דברי הברייתא, וממילא בהיתרי מלאכת בורר. לרב יוסף מותר לברור ביד, לרב המנונא מותר אוכל מתוך פסולת, ולאביי מותר לברור לאלתר. ונחלקו הראשונים ביחס ביניהם, ומה נדרש למסקנה בשביל שיהיה מותר לברור.

שיטת ר"ח - ר"ח מכריע את פירוש הברייתא כאביי, שמותר לברור לאלתר, אך לבו ביום חייב חטאת, כיוון שרבה שיבח את אביי על פירושו. ומפרש ר"ח, ש"לאלתר" זהו שיעור שיושב בסעודה. והר"ח פוסק כאביי שמותר לברור לאלתר, אך מביא גם את הסוגייה לגבי רב אשי, שעשה חילוק בין קנון לתמחוי ונפה וכברה, ופוסק ר"ח שהלכה כרב אשי. וכן לגבי חזקיה, פוסק להלכה שמותר לברור אוכל מתוך פסולת, ואסור פסולת מתוך אוכל. וא"כ עולה מדברי ר"ח, שכל האמוראים רק נחלקו בפירוש הברייתא, אך באמת כל ההיתרים נכונים וכולם נפסקו להלכה,

¹⁵ וע' במשנ"ב שכ"א ס"ק פ"ד, שמותר גם לזרוק את הגרעין מהפרי כאשר דעתו לצורך הסעודה. ובשער הציון צ"ט כותב, "דאי אפשר בעניין אחר, ולא הוי כבורר פסולת מאוכל". אך החזו"א סימן נ"ד ס"ק ה' חולק, שאסור להשליך את הגרעין, אלא צריך לאכול את הפרי עד שיגיע לגרעין.

וצריך את כל השלושה בשביל שיהיה מותר לברור. וכן **הרי"ף** הביא בפירוש הברייתא רק את דברי אביי, אך הביא גם את רב אשי וחזקיה. וכן מבואר בדברי **הרמב"ם**, שצריך את כל שלושת ההיתרים ורק כך מותר לברור.

שיטת רש"י – הגמרא מקשה על רב אשי "והא תני חייב", וכיצד רב אשי אמר שפטור אבל אסור? ורש"י מפרש שהקשו עליו מהברייתא לעיל, שלמסקנת הגמרא פירוש כאביי, שמותר לברור לאלתר ולבו ביום חייב חטאת. ומקשה הגמרא, שכאן רב אשי אומר שפטור אבל אסור, ולא מצינו גדר זה בברייתא, אלא רק האם מותר לכתחילה או חייב חטאת! ורב אשי מתרץ, שהברייתא לעיל עסקה בנפה וכברה, אך הוא דיבר על קנון ותמחוי. **ובתו"ה** "והתניא" וכן **בר"ן**, מבינים בדעת רש"י, שכיוון שקיימא לן כאביי בפירוש הברייתא, נמצא שרב אשי לומד שכל הברייתא של אביי עוסקת בנפה וכברה. וברישא שמבואר בה שמותר לברור לאלתר, זה אפילו אם בורר בנפה וכברה! וכן בסיפא של הברייתא, שחייב חטאת כיוון שזה לבו ביום, מדובר שבורר בנפה וכברה. אך רב אשי דיבר על קנון ותמחוי שאינו לאלתר, ולכן פטור אבל אסור. ונמצא שלשיטת רש"י, היתר לאלתר יועיל אפילו כשבורר בנפה וכברה. אך **תוס' בשם ר"ח** דוחה פירוש זה, ומפרש שהברייתא שממנה הקשו על רב אשי זו ברייתא אחרת, שאותה מעמידים בנפה וכברה. ולפי"ז, הברייתא של אביי שהתיר לאלתר, מדברת דווקא כשבורר ביד, ולכן לאלתר מותר. אך ובנפה וכברה יהיה חייב חטאת אף אם בורר בהם לאלתר.

שיטת תוס' – בריטב"א כאן מפרש בשם התוס' את דברי אביי שאומר שמותר לברור לאלתר, ושהקשה על רב המנונא שחילק בין אוכל מתוך פסולת שמותר, לבין פסולת מתוך אוכל שאסור. והריטב"א אומר בשם תוס', שלאבוי לא משמע לחלק בין אוכל מתוך פסולת או פסולת מתוך אוכל, כיוון שבסתמא שנינו שמותר לברור! ולכן אם בורר לאלתר, יהיה מותר אפילו כשמוציא פסולת מתוך אוכל¹⁶. וכן **בבה"ל** 'מתוך אוכל' מביא בשם **הברכ"י יוסף**, שכמה ראשונים סוברים שאם בורר לאלתר, יהיה מותר לעשות כך גם בפסולת מתוך אוכל. וכשם לשיטת רש"י, מועיל היתר לאלתר אפילו כשבורר בנפה וכברה, כך לשיטת תוס', לאלתר מועיל אע"פ שמוציא פסולת מתוך אוכל.

ולשיטת ר"ח ורמב"ם שנפסקה להלכה למעשה בשו"ע, צריך את כל שלושת ההיתרים בשביל לברור. ומבאר שיטתם **במשנ"ב** בהקדמה לסימן ש"ט, שאם עושה את כל שלושת ההיתרים "לאו דרך ברירה הוא אלא דרך אכילה". **ובמנחת אשר** שבת סימן ס"ו, ב' מבאר שהתורה לא אסרה דברים שדרך בני אדם לעשות במהלך אכילתם הרגילה. ודרך בני אדם כשאוכלים היא ע"י כל השלושה, להושיט ידם לאוכל, ולברור אוכל מתוך הפסולת כדי לאוכלו לאלתר, ורק כך יהיה נחשב שהאדם 'אוכל'. אך אם לוקח האוכל בכלי, או מניחו לאחר זמן, או שלוקח את הפסולת, אין זה כדרך אכילת בני אדם, אלא דרך ברירה וחייב. ורק כשבורר ממש כסדר האכילה של בני אדם מותר לברור. **ובאורחות שבת** ביאר ביתר ביאור בפרק ג' הערה א', שעיקר מלאכת בורר היא הכנה ותיקון האוכל לשלב הבא בתהליך סידורא דפת. וכך מוכח מלשון אביי, שאם בירר לבו ביום, "נעשה כבורר לאוצר" וחייב. ומשמע שעיקר מלאכת בורר היא הכנת התבואה, והפרדת הפסולת כדי שיהיה אפשר להכניסה לאוצר. וא"כ, כאשר האדם בורר בדרך אכילה, אין כאן שום הכנה ותיקון לשלב הבא, אלא זה מעשה אכילה ולא מלאכת תיקון.

ובשיטת רש"י מבאר **בברכת אברהם**, בורר ענף ב', שהיתר לאלתר מועיל אפילו כאשר בורר בנפה וכברה. ולא ניתן לומר שכאשר בורר בנפה וכברה זה עדיין נקרא 'דרך אכילה', אלא רש"י מפרש שלאחר הוא "לא הוי כדרך הבוררים", ולא כדרך אכילה. כלומר, גם לרש"י גדר מלאכת בורר הוא הכנה לאוצר, אך כל עוד הוא בורר לאלתר אין כאן הכנה לאוצר כלל. ואף שלא נחשב שהוא אוכל בדרך אכילה, מ"מ הוא כבר לא בורר לאוצר. וא"כ, לפי ר"ח והרמב"ם צריך להיות 'אוכל' כדי לא להיות בורר לאוצר. אך לרש"י מספיק שלא בורר לאחר זמן אלא לאלתר, ולא

¹⁶ ועיין באגלי טל בורר א', ט"ז שהוכיח כן מתוס' בסוגיין.

צריך להיות דווקא 'אוכל' כדי שלא יהיה עליו שם בורר. ולפי נראה לבאר גם את **שיטת התוס'** המובאת בריטב"א, שסוברים שכאשר בורר לאלתר מותר אף להוציא את הפסולת מתוך האוכל. שכיוון שהוא בורר לאלתר, אף שהוא פועל בפסולת ואין בכך 'דרך אכילה', מ"מ הוא כבר אינו בורר לאוצר ולכן שרי.

אוכל מתוך פסולת - בתו"ה 'בורר' מקשה על רב המנונא, שאומר שדרך בורר זה פסולת מתוך אוכל. שבגמרא **בקלח**. לגבי סינון יין במשמרת, אומרת הגמרא שלרבה מתרים בו משום בורר, כי "מה דרכו של בורר, נוטל אוכל ומניח הפסולת, אף הכא נמי נוטל אוכל ומניח הפסולת". וא"כ, מוכח שלא כדברי רב המנונא, אלא בורר זה דווקא כשנוטל אוכל מתוך פסולת, ולא פסולת מתוך אוכל! ותוס' מתרץ, שהדבר תלוי בכמות האוכל והפסולת. בגמרא בקלח. הפסולת מרובה על האוכל, ולכן דרך הברירה שם היא להוציא את האוכל שהוא המועט, ואז נחשב בורר. אך אצלנו בעד. האוכל מרובה על הפסולת, ולכן דרך הברירה היא להוציא את הפסולת מהאוכל, ולכן לרב המנונא כדי שיהיה מותר לברור, צריך להוציא את האוכל. ומדברי התוס' מוכח, שההיתר של 'אוכל מתוך פסולת' הוא משום שכאשר מוציא את האוכל. ומדברי התוס' מוכח, שההיתר של תוס' הדבר תלוי מה הרוב בתערובת, ולפי תשתנה דרך הברירה, וממילא גם דרך ההיתר תשתנה. אם הרוב הוא אוכל, א"כ דרך ברירה תהיה להוציא את הפסולת, אך כאשר הרוב הוא פסולת, דרך הברירה תהיה להוציא את האוכל. ואי אפשר לבאר שההיתר לפי תוס' הוא משום 'דרך אכילה', שדרך האוכלים להוציא את האוכל דווקא, שהרי במקרה שהרוב פסולת, דרך ברירה היא דווקא אוכל מתוך פסולת!

אמנם **הריטב"א** כאן מתרץ אחרת את קושיית התוס' מקלח, שגם כשבורר אוכל מתוך פסולת ייתכן שיתחייב משום בורר, וכגון כשבורר לאחר זמן ולא לאלתר. וכך ניתן להעמיד את הגמרא בקלח. שאמרה שדרך בורר היא אוכל מתוך פסולת, ואולי מיירי שם שאינו בורר לאלתר, ולכן יש דרך ברירה גם באוכל מתוך פסולת. אבל אצלנו מיירי שאוכל לאלתר, ולכן "כשנוטל האוכל לאוכלו, אינו נראה כבורר אלא שנוטל מה שהוא רוצה לתת לפיו". ומבואר מדברי הריטב"א, שהיתר 'אוכל מתוך פסולת' הינו משום שזה 'דרך אכילה'. והיתר זה שייך רק אם גם בורר לאלתר, אך אם אינו בורר לאלתר, גם אוכל מתוך פסולת יהיה בורר, ולא יחשב כדרך אכילה. ונראה שנחלקו הריטב"א ותוספות מהו יסוד ההיתר באוכל מתוך פסולת. לריטב"א עניינו שהוא בורר בדרך אכילה, ולכן תמיד בעינן שיוציא את האוכל ולא את הפסולת, וכפי שנתבאר בשיטת ר"ח ורמב"ם. אך לתוס', ההיתר הוא משום שאין זה דרך ברירה כלל להוציא את הדבר המרובה בתערובת, ורק כשמוציא את המיעוט חשיב בורר. ולכן לתוס', ההיתר של אוכל מתוך פסולת אינו קבוע, אלא תלוי במה הרוב בתערובת.

הרמב"ן מתרץ באופן נוסף את קושיית התוס' מקלח. ששם חייב אף באוכל מתוך פסולת, כיוון שמדובר שבורר במסגרת יין, ואז זה כמו ברירה בנפה וכברה, שחייב אף כשמוציא האוכל מתוך הפסולת.¹⁷ והרמב"ן דוחה גם כן את תירוץ התוס', שמחלק בין דרכי הברירה לפי הרוב בתערובת. וסובר הרמב"ן, שתמיד אסור פסולת מתוך אוכל, כי כשבורר את הפסולת, "מאן דטרח באיסורא ובירר הפסולת, הוה ליה כבורר לאוצר, שהרי אין דעתו לאכול מה שבורר, ולפיכך חייב". ואפשר לפרש דבריו שכוונתו כדברי הריטב"א, שאם בורר את הפסולת מתוך האוכל אין זה כ'דרך אכילה', ורק כשבורר האוכל זה דרך אכילה. אך ניתן לפרש ברמב"ן, שהוצאת הפסולת מאוכל זו פעולת ברירה מוחלטת, ו"טרח באיסורא", ואילו פעולה של הוצאת אוכל היא ההיפך מדרך הברירה, ואין זו פעולה של ברירה כלל. ולכן תמיד יהיה אסור לברור פסולת מתוך אוכל, אך אוכל מתוך פסולת תמיד יהיה מותר, כיון שזו לא פעולת ברירה כלל. ואולי לדרך זו, יהיה מותר אוכל מתוך פסולת אפילו כשאינו בורר לאלתר. ובניגוד לדברי הריטב"א, שההיתר של אוכל מתוך פסולת שהיו כדרך אכילה, שייך רק בצירוף לך שבורר לאלתר. וצ"ע. **ובבה"ל** בשי"ט, אי

¹⁷ ועיין במשנ"ב בהקדמה לסימן, שברירה בכלי דרכה להיעשות לפעמים פסולת מתוך אוכל ולפעמים אוכל מתוך פסולת.

'הבורר אוכל מתוך פסולת', כותב שהשו"ע לא העתיק את שיטת התוס', "דסבירא להו דאוכל מן הפסולת הוא דווקא כשאוכל מרובה על הפסולת... משמע דלא סבירא ליה כן. ולהלכה, נתבאר שבעינן שיהיה בדרך אכילה דווקא, ולכן תמיד צריך שיוציא את האוכל ולא את הפסולת.

שיעור לאלתר - ע"פ הביאור בהיתרי הברירה, יתבארו השיטות בשיעור זמן לאלתר. **לשיטת ר"ח**, שיעור לאלתר הוא כל זמן שמיסב על השולחן באותה הסעודה. ונראה שזה ע"פ שיטתו, שההיתר הוא שבורר בדרך אכילה, ולכן בעינן שיעשה זאת ממש בשעת אכילתו. אמנם הפוסקים הזכירו שגם ברירה בסמוך לסעודה נקראת לאלתר, ולא רק בשעת האכילה ממש, כיוון שגם זה נטפל לסעודה, ונחשב דרך אכילה. **ובמשנ"ב** שכ"א ס"ק מ"ד כותב, ששיעור זמן זה הוא משעה שיוציאים מבית הכנסת לביתם כדי לסעוד. **ובאורחות שבת** ג', מ"ח פוסק ששיעור זה אינו מוגדר בדיוק, אלא "כשיעור משך הזמן שבני אדם רגילים לעסוק בהכנה לסעודה הקרובה". אך הבי"י הביא בשם **המרדכי**, ששיעור לאלתר הוא שעה אחת, ולאחר שעה נעשה כבורר לאוצר. ואולי סובר המרדכי שהיתר לאלתר אינו משום דרך אכילה, אלא כפי שביארנו ברש"י, שלאחר זמן זה לא קשור לסעודה, אלא לזמן מסוים, שלאחריו הוא כבר נחשב כבורר לאוצר.

הוצאת פסולת עם מעט אוכל - בט"ז בס"ק י"ג כותב, שאם יש לו זבובים בכוס, אסור לו להוציא את הזבובים מהכוס, כיוון שכך הוא מוציא את הפסולת מתוך האוכל, "אלא ייקח מן המשקה קצת עמהם". וכיוון שמוציא יחד עם הזבובים גם אוכל, אין כאן הוצאת פסולת מתוך אוכל. ולדברי הט"ז, זבוב הנמצא בכוס נחשבים כתערובת של אוכל ופסולת ולכן יש בהוצאת הזבוב איסור בורר. אמנם **בבאר היטב** ש"ט ס"ק ב' מביא בשם **המהריט"ץ**, שמותר להסיר את הצרעה מן הכוס, ואין בכך איסור בורר, משום ש"אין ברירה בלח, וגם את הצרעה ישלח". ומבאר בבאר היטב, "דלא שייך ברירה אלא במה שצריך לפשפש ולברר, אבל דבר שצף למעלה כבר ברור הוא". וכיוון שהזבוב נחשב כברור וצף על פני המשקה, אין כאן תערובת ששייך בה איסור בורר. ומתחדש בדבריו, שבכל דבר שניכר וניתן להוציאו בקלות, מבלי שצריך "לפשפש ולברר", אין בכך איסור בורר¹⁸. אך נראה שהט"ז חולק על דבריו, וסובר שאף שהזבוב ניכר וברור, מ"מ יש כאן תערובת של אוכל ופסולת, ולכן יש כאן איסור ברירה. אלא שהט"ז התיר להוציא את הזבוב מהכוס, ע"י שיוציא משקה עמו.

וכדברי הט"ז פוסק **המשנ"ב** בס"ק ס"א, "כשנופל זבוב או דבר אחר במאכל ומשקה, לא יסיר הזבוב בין ביד בין בכלי, דהוי בורר פסולת מאוכל, אלא ייקח קצת גם מהמאכל או המשקה ויזרוק עימו". ומבאר בדבריו, שלמד מהט"ז להתיר באופן זה בכל מקרה שיש לו פסולת במאכל, שיכול להוציא את הפסולת ע"י שישלק עמה גם אוכל. וכן מבאר **בבה"ל** בסעיף ד' 'הבורר פסולת', שבכל מאכל שיש בו פסולת, יועיל "שישליך מן האוכל עמו". אמנם **החזון איש** בסימן נ"ג מקשה על הבנה זו, שאין לומר שכל עוד מוציא מעט אוכל עם הפסולת אינו בורר כלל, שהרי "כל שדעתו על האוכל הנשאר שיהא ברור". כלומר, כשמוציא את הפסולת, מוכח שהוא רוצה לתקן את המאכל, "ופעולתו מוכיחה עליו, שאין כוונתו לחלק המשקה לב' כלים, אלא דעתו לנקות את הכוס מן הזבוב, ובמה נגרעה מלאכתו במה שלוקח קצת מן המשקה, ואשר כל כוונתו בזה מפני שאסרוהו להוציא הזבוב לבד". כלומר, כאשר האדם מוציא מעט אוכל עם הפסולת, ברור שכוונתו לתקן את המאכל, ולא מועיל כלל שמוציא מעט אוכל יחד עם הפסולת!

ולכן החזו"א מסביר, שההיתר של הט"ז אמור דווקא לגבי זבוב במשקה, שאין הזבוב והמשקה שבכוס נחשבים כתערובת, אלא רק "היין שמטפח על גוף הזבוב, שם תערובת עליה". כלומר, הזבוב לא מעורב בכל המשקה, ורק המשקה שסביבו חשיב כמעורב בו, והזבוב הוא פסולת הנמצאת בו. ולכן הט"ז כותב, שאם מוציא רק את הזבוב מן הכוס, "חשיב בורר להיין שהיה

¹⁸ כך ביאר בבאר היטב את סברת המהריט"ץ, אך בדברי המהריט"ץ עצמו בתשובה ר"ג משמע שמתיר מטעם אחר, עיי"ש.

טופח על גופו ובין סנפיריו", ולכן אסור. אך אם "ייקח קצת משקה עמו" מותר, כיוון שהוא כלל לא הפריד את התערובת של הזבוב והיין שעליו. "והמשקה הנשאר, ודאי לאו שם בורר עליו, שהזבוב לא היה מעורב בו כלל". כלומר, אף שנשאר המשקה שבכוס, אין זה נחשב שהוא הפריד את הזבוב ממנו, שהרי מעולם לא היו מעורבים יחד, אלא הזבוב מעורב רק עם היין שממש עליו. ולכן כאשר מוציא את הזבוב עם המשקה שעליו, אין כאן הפרדת תערובת ומותר. אמנם עולה מדברי החזו"א, שאף הוא מסכים שישנו אופן המותר, וכפי שמבואר מלשוננו, כאשר "כוונתו לחלק המשקה לב' חלקים". ובאורחות שבת ג' עמ' קנ"ד מבאר כוונתו, שכאשר לוקח עם הפסולת כמות גדולה של אוכל, אז אינו נחשב כמתקן את האוכל, אלא כמחלק את התערובת לשני חלקים. ובמקרה זה, לא מוכח שכוונתו להוציא רק את הפסולת, ואינו נחשב שמתקן את המאכל.

ונראה שנחלקו כאן החזו"א והמשנ"ב בגדר התיקון של מלאכת בורר. **לדעת המשנ"ב**, ביארנו לעיל שסובר שעיקר המלאכה היא ההפרדה בין שני מינים, והתיקון של התערובת הוא רק תכליתה של המלאכה, ולא הגדרת המלאכה עצמה. וממילא, כל עוד אין כאן הפרדה בין שני מינים אין מלאכה כלל. וסובר המשנ"ב, שהזבוב בכוס נחשב כולו כמעורב באוכל, ולכן לומד מכאן לכל תערובת של אוכל ופסולת. שכל עוד הוא מוציא אוכל יחד עם הפסולת, אין כאן פעולת הפרדה בין שני מינים, ואף שאולי בפועל הוא יצר בכך תיקון לכל התערובת, מ"מ התיקון לא נוצר ע"י הפרדת שני מינים, ולכן מותר. אמנם **לחזו"א**, התיקון אינו רק התכלית אלא עיקר שם מלאכת בורר, ולכן סובר שלא מועיל להוציא מעט אוכל יחד עם הפסולת, שהרי כל כוונתו לתקן את המאכל! ואף שאין כאן ממש הפרדה של הפסולת מהאוכל שסביבה, מ"מ הוא תיקן את המאכל שנשאר ע"י הוצאת פסולת, ולכן חשיב בורר ואסור. והחידוש של הט"ז נאמר רק במקרה שהפסולת כלל לא הייתה מעורבת בכל האוכל, ולכן התיר להוציא את הזבוב. ונראה שגם **הגרש"ז** סובר כדעת החזו"א. **בשש"כ** ג' הערה מ"א כותב בשמו, שגם הט"ז לא התיר אלא כאשר ישנם מעט זבובים בכוס, "באופן שלא בכל המאכל מעורבים זבובים". אבל אם ישנם הרבה זבובים בכוס, "שפיר אסור גם אם יוציאם עם מעט מן האוכל, מכיוון שכל האוכל מעורב עם הפסולת, והוא מתקן אותו". ומבואר מדבריו שכיוון שיש כאן תיקון למאכל, אין זה מועיל שמוציא אוכל עם הפסולת, וכפי שנתבאר בדעת החזו"א, וההיתר של הט"ז הוא דווקא כשאין תערובת כלל.

ולפי המחלוקת הנ"ל, פוסק **באורחות שבת** ג', ס"ד שאם נפל לו **גרעין לימון בסלט**, למשנ"ב מותר להוציא אותו עם מעט אוכל. אך לחזו"א אסור, אא"כ ייקח עם הפסולת כמות גדולה של אוכל, באופן שלא ייראה הדבר כנטילת פסולת, אלא כחלוקת התערובת. **ובשש"כ** ג', ל"ה פוסק שאם ישנה **מדבקה המודבקת על החלה**, מותר להסיר אותה בסמוך לאכילה, אך "יזהר להסיר עמה מעט מן המאפה", כיוון שיכול לפגוע באותיות המודפסות שעליה, ואסור משום מוחק. ובהערה ק"א מבאר, שאין לחשוש שהוצאת המדבקה היא כהוצאת פסולת מתוך אוכל, "שהרי היא כקליפה, שמותרת אם עושה כן סמוך לסעודה", וכפי שנתבאר לעיל בדין קילוף פירות. והצורך להוציא עם המדבקה מעט מן החלה, אינו משום שכך מוציא אוכל יחד עם הפסולת, אלא רק משום חשש מוחק. אמנם **באורחות שבת** ג', הערה ע"א חולק, שאין להשוות מדבקה על החלה לקליפת הפרי, כיוון שבקליפות אי אפשר בדרך אחרת, וזו היא דרך האכילה של הפירות, כפי שנתבאר לעיל ע"פ הבה"ל. אך לגבי מדבקה על החלה, אין זה נחשב שאי אפשר לאכול את החלה בדרך אחרת¹⁹. ולכן פוסק בסעיף ס"ז, שצריך להוציא עם המדבקה חלק מהחלה, ובכך הוא מוציא אוכל יחד עם הפסולת ולכן מותר, ולא משום חשש מוחק בלבד. ומבאר האורחות שבת, שגם לחזו"א מותר בכה"ג, ולא בעינן שיוציא חתיכה גדולה ממש מהחלה, כיוון שכאן מקום

¹⁹ ואולי יש ליישב כפי שביאר הגרש"ז כנ"ל, שגם בקילוף פירות לכאורה אפשר לחתוך הפרי לשניים, ולא צריך להוציא את הפסולת! ואף שאולי אפשר באופן אחר, כיוון שזו דרך האכילה מותר. וכך ניתן לומר גם לגבי המדבקה, שהדרך להסירה מהחלה לפני שאוכל אותה.

התערובת של המדבקה עם החלה הוא רק בסמוך למדבקה, ודמי לזבוב במשקה. ולכן כאשר נוטל את המדבקה עם החלה שבמקומה, אין כאן תיקון התערובת כלל.

שעת אכילה ממש - בבה"ל 'בורר פסולת' בסעיף ד' מביא, שלהלכה יש איסור לברור פסולת מתוך אוכל, ואפילו אם צריך את האוכל לאלתר. אך מסתפק הבה"ל, מה יהיה הדין בשעת אכילה ממש. "ויש להסתפק, אם יש בורר מונח דווקא כשבורר מקודם ומכין לאכול לאלתר". כלומר, האם ברירה שייכת דווקא כשמכין את מאכלו לפני האכילה, "אבל אם בעת האכילה גופא, שאוחז בידו ורוצה לאכול, מוציא הפסולת ומשליכה, לא שייך בורר אף שעושה דבר זה קודם האכילה, דזהו דרך אכילתו". כלומר, בשעה שאוכל ממש ואוחז האוכל בידו ואז מוציא פסולת, אולי יהיה מותר להוציא את הפסולת מתוך האוכל? או "דלמא לא שניא", וגם בשעת אכילה ממש אסור להוציא הפסולת, אלא צריך שיוציא קצת מהאוכל יחד עם הפסולת, וכמו שנתבאר לעיל. ומביא הבה"ל שנחלקו בדבר המהרי"י אבולעפיה והמהריט"ץ. **למהרי"א**, אם מוצא זבוב בכוס בשעת השתייה, מותר להשליך הזבוב. אך **למהריט"ץ**, אמנם מותר להשליך הזבוב מהכוס, וכפי שנתבאר לעיל, אך מ"מ ההיתר שלו אינו מטעם שהאדם עוסק כעת באכילה ממש, אלא משום שסובר ש"אין ברירה בלח". ולכן מדייק הבה"ל, שלולא טעם זה היה אסור להוציא את הזבוב מהכוס, ולא מתיר לעשות כן מטעם שהוא עוסק באכילה. ולכן משמע שגם בשעת שתייה ממש אין להשליך הפסולת מהאוכל. אך למהרי"א מותר, כיוון שזו ממש שעת האכילה.

והבה"ל מוסיף שנחלקו בדין זה הראשונים. **הרמב"ן** בפירוש כותב בעד. ד"ה 'וכי מותר', שאם האדם "אוכל ומצא פסולת בחתיכה שהוא אוכל, מפרש אוכל מתוך פסולת, שמותר!". ומוכיח הבה"ל מדבריו, שבשעת האכילה ממש מותר להוציא הפסולת, "הרי דהרמב"ן נקט זה למלתא דפשיטא, דזהו לאו דרך ברירה". אך **הרא"ש** כותב בתשובה, שנפסקה ב**שו"ע** ש"יט, ט"ז, שמותר לשתות מים שיש בהם תולעים, ע"י מפה שמניח על פיו, ובכך מונע מהתולעים להיכנס לפיו, "דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן העניין קודם אכילה או שתייה, אבל אם בשעת שתייה מעכב את הפסולת שלא ייכנס לתוך פיו, אין זה מעין מלאכה ומותר". והבה"ל מבין את דברי הרא"ש, שכונתו להתיר משום שכאשר מונע מהפסולת להיכנס, זה לא נקרא ברירה של הוצאת הפסולת ולכן מותר, "דלא היתר שם... רק מטעם דמה שמעכב בשעת שתייה את הפסולת שלא ייכנס לתוך פיו, אין זה מעין מלאכה ומותר". ומדייק מכאן הבה"ל, ש"מדלא קאמר סתם דבשעת שתייה גופא אין שייך בורר", מוכח שגם בשעת שתייה עצמה אסור לברור הפסולת מהאוכל. וההיתר בסעיף ט"ז, הוא רק משום שלא מוציא בידיים ממש את הפסולת, אלא רק מעכבה ע"י המפה. וא"כ, נמצא שנחלקו הרמב"ן והרא"ש האם מותר להוציא פסולת מתוך אוכל בשעת אכילה גופא. והבה"ל לקמן כותב, שלא נוכל למחות בידי המקילים כשיטת הרמב"ן. ונראה בבאיור שיטת הרמב"ן, שכל מלאכת בורר עניינה הכשרה ותיקון לשלב הבא, וכמו שהגדיר הבה"ל בהסתפקותו "שם בורר מונח דווקא כשבורר מקודם ומכין לאוכל". וכפי שמבואר בדברי אב"י, שנעשה "כבורר לאוצר", ובורר עניינו הכנה לאחסון בתוך האוצר. ולכן, כשאדם בשעת האכילה ממש הוא לא עוסק בהכנות לאכילה, אלא באכילה עצמה, ואף שהמאכל עוד לא בפיו ממש.

אמנם **הרב מרדכי שטנרברג** זצ"ל סובר²⁰ שאין בכך מחלוקת בין הרא"ש לרמב"ן. וגם הרא"ש מסכים שזו סיבת ההיתר בשתייה ע"י מפה, ולא כהבנת הבה"ל, שכל ההיתר שם הוא משום שמעכב הפסולת ולא מוציא ממש. וכך משמע בדברי הרא"ש שהובאו בשו"ע, שההיתר הוא משום שמסלק הפסולת בשעת השתייה ממש, "דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן העניין קודם האכילה או השתייה". ומשמע שעיקר סיבת ההיתר היא משום שהוא מוציא פסולת בשעת

²⁰ בשם הרב יחיאל בן יגלי.

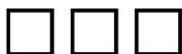
השתייה, ולא קודם לכן. וכפי שביארנו בדעת הרמב"ן, שכל בורר עניינו הכנה לשלב הבא, ולכן גם לרא"ש נראה שמותר בשעת אכילה ושתייה.

והחזו"א בסימן נ"ד ס"ק א' חולק על הבה"ל בהבנתו את דברי הרמב"ן. החזו"א כותב, שגם לרמב"ן אין כלל היתר להוציא פסולת מתוך אוכל בשעת האכילה, וכל מה שהתיר הרמב"ן, זה רק "שמוציא מפיו הצרור שבחתיכה". כלומר, כאשר הכניס את האוכל לתוך פיו ושם מצא פסולת, אז מותר להוציאה מתוך פיו. ועולה א"כ, שלדעת המשנ"ב ברמב"ן, מותר להוציא את הפסולת בשעת האכילה עצמה, ובורר שייך רק כאשר מכשיר את המאכל לפני כן, ואין למחות במקילים לעשות כך. אך לחזו"א אסור לעשות כן, ורק כשמוציא פסולת בפיו מותר להוציאה. ולדעת הגרמ"ש, כל הראשונים מסכימים שמותר להוציא הפסולת מהאוכל בשעת האכילה ממש.

סילוק עצמות מהעוף - בה"ל 'מתוך אוכל' מביא שהיו נוהגים להפריד את העצמות מהדג והעוף ולהוציא את הפסולת, אך לא נהגו כך רק בשעת האכילה עצמה, שאז ניתן לומר שסומכים על הרמב"ן הנ"ל. אלא היו עושים כך "אף קודם האכילה", כאשר היו מכינים את הסעודה. והבה"ל מלמד עליהם זכות, שכיוון שהעוף והעצמות נחשבים מין אחד, ניתן לומר שמותר. וכפי שביארנו לעיל בדין קילוף פירות לפי היש"ש, מותר לעשות כן לאלתר, כיוון שאז אין העצמות נחשבות כפסולת, כשם שהקליפה לא נחשבת פסולת אם מקלף לאלתר, וכפי שנתבאר לעיל. ומסכם הבה"ל, "היוצא מכל הנ"ל, דבעת האכילה גופא, המקל וקולף העצמות מן הבשר, בודאי לא נוכל למחות בידו, ואפילו לתקן קודם אכילה באופן זה, גם כן לדעת הרמ"א והמהרש"ל דרך אוכלא הוא, אם כוונתו לאכול הבשר לאלתר". כלומר, גם הכנת צורכי הסעודה נחשבת לאלתר, וכפי שביארנו לעיל, ולכן כיוון שנחשב לאלתר, אין העצמות נחשבות פסולת, אלא הכל מין אחד ולא שייך בו בורר.

אמנם **החזו"א** בסימן נ"ד ס"ק ד', חולק על הלימוד זכות של הבה"ל, ודוחה את ראייתו מדברי היש"ש, שכל ההיתר לקלוף פירות לאלתר הוא משום ש"אי אפשר בעניין אחר, ודרך אכילתו לקלוף הפסולת". אך אין ללמוד מזה להסרת העצמות מהעוף, "אבל בבשר ועצמות שאפשר ליטול הבשר, וכן דרך אכילתו", לא שייך להתיר לסלק את הפסולת! ולכן כותב החזו"א כיצד מותר לאכול עוף בשבת, אם אווז בידו עצם ובה בשר, "ונוטל בפיו את הבשר מן העצם, וזהו דבר שאין בו נדנד כלל", ומותר. וכן אם העצם והבשר בצלחת, והאדם לוקח את הבשר בלבד, "ואין צריך להחזיק את העצם בקערה". כלומר, שיכול ליטול את הבשר בקלות, ללא צורך בהחזקת העצמות ביד השנייה. גם במקרה זה, "אין בזה שום נדנד בורר", כיוון שהוא רק לוקח את האוכל ולא מתעסק בפסולת. אך החזו"א מסתפק במקרה שהאדם צריך להחזיק את הפסולת ביד אחת, ורק כך יכול בידו השנייה לקחת את הבשר, ש"יש מקום לומר דהוא כנוטל פסולת מתוך אוכל, אף כשמושך את האוכל". אך למסקנה מכריע החזו"א, "ונראה דבמושך את האוכל יש להקל".

ובש"כ ג', י"ב פוסק כדברי החזו"א, שכאשר מכניס את המאכל לתוך פיו עם העצם, מותר להוציא את העצם "ואין בזה חשש איסור ברירה". ואם דרך זו לא נוחה לו, פוסק השש"כ שיכול "להחזיק בעצם ויאכל את הבשר ממנה, או יסיר במזלג את הבשר מן העצם שבצלחתו", ומותר למשוך את כך הבשר מהעצמות "אע"פ שהעצם שבידו תישאר ללא בשר". אך בסעיף י"ד פוסק, ש"גם אלה הנוהגים להקל ולהוציא את האדרות מן הדג, יש להם על מי לסמוך, והוא שיעשו כן בשעת האכילה ולא לפני כן". ובהערה כ"ח מבאר, שאף שהבה"ל לימד זכות גם על אלו העושים כך לפני הסעודה, "הרי מכיוון שהחזו"א ועוד אחרונים חולקים על קולא זו מכל וכל, והם מחמירים אפילו בשעת הסעודה ממש, יש להחמיר עכ"פ שלא להכין לפני הסעודה, אלא לעשות כן דווקא בשעת האוכל, שהרבה פוסקים מקילים בזה".



מלאכת טוחן

בגמרא עד: אומר רב פפא שמי ש"פרים סילקא", חייב משום טוחן. ורב מנשה מוסיף שמי ש"סלית סילתי", חייב משום טוחן. ורב אשי מוסיף, שאם גם מקפיד על החיתוך שיהיה יפה, חייב גם משום מחתך. **ויש לבדד** במה דיברו רב פפא ורב מנשה. ויש להקדים ולבאר, שאב המלאכה של טוחן בסידורא דפת, הוא שלאחר הברירה של גרעיני החיטה, טוחנים אותם לקמח שממנו אפשר לעשות בצק ולאפות לחם. ובמשכן היו עושים כן בכתישת הסממנין לצורך צביעת היריעות. וא"כ, בין במשכן ובין בסידורא דפת, אב מלאכת טוחן עניינו להפוך גרגירים לאבקה, או חיטה לקמח. וברור לכל שיש כאן יצירה חדשה, ופנים חדשות באו לכאן, שכעת יש כאן קמח וניתן להכין לחם, או שנוצר תבלין מהגרעינים שנכתשו. וכן משמע מדברי **הרמב"ם** ח', ט"ו שמבאר ששחיקת סממנין זהו האב של טוחן, ולא תולדה כפי שנראה לקמן. אמנם משמע בדברי רב פפא שבא לחדש לנו דין נוסף, ששייך כנראה לתולדת טוחן, שגם פרים סילקא, שהוא מין ירק, חייב משום טוחן. ומחדש רב פפא שגם בפעולה כזו יש איסור של טוחן, אמנם אולי זו רק תולדה, ושונה יצירה זו מהיצירה של אב טוחן. **ונחלקו הראשונים** מה חידש לנו רב פפא במלאכת טוחן.

שיטת ר"ח ורא"ש – ר"ח מפרש על דברי רב פפא, שפרים סילקא זה "כעין כתישה ולא כעין חיתוך, חייב משום טוחן". וכן לגבי סלית סילתי, מפרש ר"ח שמפרק חתיכות עצים מהדקל, "וכשמפרק הנימים הללו יוצא ביניהן כמו קמח דק". ומשני פירושים אלו, נראה שר"ח לא רוצה לבאר שרב פפא מחדש דין חדש במלאכת טוחן. וכשם שהגדרנו שאב המלאכה עניינו ליצור דבר חדש, מגוש אחד לאבקה, כך גם פרים סילקא אינו חיתוך בסכין אלא כתישת הירק ופירורו, וכעין טחינה של גרעיני חיטה לקמח¹. וכן בסלית סילתי, לר"ח העיקר כאן הוא יצירת הקמח, כי טוחן עניינו ליצור פנים חדשות לגמרי. ור"ח מחדש שבסלית סילתי, אף שאינו ממש יוצר קמח חדש, אלא רק מוציא את הקמח שהיה כנוס בתוך העץ, גם זה נקרא טוחן²! וכן משמע בדברי **הרא"ש** שמביא את פירוש ר"ח³, ודוחה את פירוש רש"י שמבאר שפרים סילקא זה שחותך את הירק דק דק, כפי שיבואר לקמן. ומסביר הרא"ש, ש"בדבר שהוא אוכל ומחתך אותו דק דק אין שייך ביה טחינה". ומשמע שסובר כר"ח, שטחינה אינה כלל פעולת חיתוך, כיוון שחיתוך דק דק אינו יוצר פנים חדשות, אלא רק הופך דבר גדול להרבה דברים קטנים. ורק כתישה וטחינה ממש יוצרות כאן משהו חדש במציאות.

שיטת הרמ"ך ותוס' עד: – **הכסף משנה** בפרק ז', ה' מביא את **השגת הרמ"ך** על הרמב"ם, שאומר שחיתוך דק דק יש בו משום טוחן, כפי שנבאר לקמן בשיטת הרמב"ם. ומקשה הרמ"ך, שטוחן שייך רק "דווקא ירק שאינו נאכל חי", ורק בו יהיה שייך טוחן אם יחתוך אותו. אבל בשאר ירקות, מותר לחתוך אותם דק דק. והרמ"ך לומד חילוק זה מדין קניבת ירק, שמבואר **בגמרא בקיד**: שהתירו לקנוב ירק ביום הכיפורים, ואף שאסור לעשות כן מדרבנן, מ"מ התירו משום עוגמת נפש⁴. ומוכח מדין זה שמותר לחתוך ירקות בשבת מהתורה, ורק מדרבנן אסרו, וא"כ מדוע לרב פפא בגמרא בעד: ישנו חיוב חטאת!! ומחלק הרמ"ך שקניבת ירק הותרה ביו"כ, כיוון שמדובר שם על ירקות שראויים לאכילה כמו שהם, ובהם לא שייך טוחן, ומותר מה"ת לחתוך אותם. אמנם ירק שאינו ראוי לאכילה, יש בו משום טוחן וחייב. וכן משמע בדברי **תוד"ה** **'האי'** בעד:, שכותב "דווקא בסילקא שייך טחינה, אבל שאר אוכלים שרי". **ובדרישה** בסימן

¹ ואולי כמו שכותשים שום.

² ועיין במאירי שלמד כך בשיטת ר"ח, ולכן הקשה עליו, שאין כאן כלל יצירת קמח אלא רק הוצאתו מהעץ.

³ אמנם משמע ברא"ש שהבין את פירוש ר"ח, שביאורו בסלית סילתי, שיוצא קמח מהעץ, הוא הפירוש לדין של רב פפא על פרים סילקא. ועי"ש בקורבן נתנאל אות ח' שדן בדבריו.

⁴ לרש"י שם הכוונה שמותר ביו"כ כי זה נקרא עינוי שזה עניין היום. אך לבעל המאור התירו משום שיש עוגמת נפש וצער אם לא יוכל להכין את סעודתו למוצאי היום.

שכ"א ס"ק ב' מבאר שכוונתו כדברי הרמ"ך, שרק בסילקא שייך איסור חיתוך משום טוחן, כיוון שהוא ירק שאינו ראוי לאכילה כמות שהוא. וכן **במנ"ח** טוחן ס"ק ב', מסביר בדעת תוס' שטוחן שייך דווקא בדברים שאינם אוכלין. וכן מבואר כאן **בריטב"א בשם ר"י**, שרק בדבר שאינו ראוי לאכילה, חיתוכו יהיה אסור משום טוחן.⁵

ונראה שלדרך זו, רב פפא מחדש שגם חיתוך יכול להיחשב כטוחן, ודלא כשיטת ר"ח. ומתחדש כאן, שלא רק יצירת קמח שהוא ממש פנים חדשות נחשב טוחן, אלא גם חיתוך דק דק יש בו משום טוחן. אך כיוון שזה מחודש לומר שיש יצירה בחיתוך דק דק, סוברים ראשונים אלו שיש משמעות של יצירה לחיתוך זה, רק בירקות שאינם ראויים לאכילה, וע"י החיתוך הוא מכשירם ומתקנם לאכילה, וגם זו יצירה שיש לה חשיבות. אבל בירקות שכבר ראויים למאכל, אין בהם טוחן, כיוון שבהם החיתוך לא כ"כ משמעותי, ולא מכשיר אותם לאכילה, ואין כאן יצירה משמעותית.

שיטת הרמב"ם - בפרק ז', ה' הרמב"ם כותב ש"מחתך את הירק מעט מעט לבשלו הרי זה חייב, שזו המלאכה תולדת טחינה, שכשטוחן לוקח גוף אחד ומחלקו לגופים הרבה". ונראה מדבריו, שדינו של רב פפא הוא רק תולדה ולא אב. ואולי משום שבאמת בחיתוך ירק אין יצירת קמח או דבר חדש כמו באב של טוחן, אלא יש כאן משמעות אחרת ויצירה שונה. אך כיוון שזה דומה לטוחן, כיוון שמתחלק לגופים הרבה, נחשב כתולדה של מלאכת טוחן. ובפרק ח', ט"ו פוסק הרמב"ם ש"המחתך ירק התלוש הרי זה תולדת טוחן", אך לא מזכיר כאן שחותך כדי לבשל כמו בפרק ז'. ובפרק כ"א, י"ח כותב "המחתך את הירק דק דק כדי לבשל, הרי זה תולדת טוחן וחייב". ונראה שלרמב"ם יש בחיתוך משום טוחן אף שאינו יוצר קמח, וסובר שזה לאו דווקא בדברים שאינם ראויים לאכילה כמו הרמ"ך ותוס', אלא זה שייך בכל ירק.⁶ שהרי הרמב"ם כלל לא מזכיר שטחינה אסורה דווקא בירקות שאינם ראויים לאכילה. וא"כ יש לבאר איזו משמעות יש לטחינה זו? הרי אין כאן יצירת קמח, וגם אין כאן הכשרת דבר שאינו ראוי לאכילה!

ונראה שמשום כך הוסיף הרמב"ם, שחותך ירק חייב דווקא אם זה "כדי לבשלו". ובמנ"ח טוחן סוף ס"ק ב' מבאר כוונתו, שבאמת גם בטוחן קמח אין כ"כ משמעות ליצירה שעשה כאן, אלא הוא בעצם רק מכין את גרעיני החיטה, כך שיהיה ניתן ללוש אותם ולאפות, וכל המשמעות של יצירת קמח היא שהוא חלק ושלב בתהליך של סידורא דפת.⁷ ולפיז, גם כאשר חותך ירקות דק דק שמכין אותם לבישול, יש בכך הכנה לבישול, וזה דומה לטחינת קמח כהכנה לשלב הבא של הלישה. וא"כ, לרמב"ם חייב על חיתוך ירקות רק כאשר יש בכך הכנה ותיקון לשלב הבא שיבשל אח"כ. והמשמעות של חיתוך זה, היא כחלק מתהליך ההכנה של המאכל, ולכן חייב רק אם הוא חותך כדי לבשל.

וכך הבין בדעת הרמב"ם **בבית יוסף** בשכ"א, שלשיטת הרמב"ם חייב על חיתוך אף בירקות שכבר ראויים לאכילה, אך דווקא אם מכין אותם לבישול.⁸ ואולי זו כוונת הרמב"ם, שביאר גם בשאר דיני טוחן שצריך שתהיה לו כוונה מסוימת בטחינה זו. לגבי השף לשון של מתכת כותב בפרק ז', ה' שעושה זאת "כדי ליקח מעפרו". וכן לגבי סלית סילתי, ביאר הרמב"ם בפרק ח', ט"ו "נוסר

⁵ וגם ברא"ש הנ"ל נראה שכך דוחה את פירוש רש"י, שאין טחינה באוכל אלא רק במה שאינו ראוי לאכילה. אמנם כפי שביארנו לעיל, הרא"ש סובר שפעולת חיתוך אינה טחינה כלל, וכשיטת ר"ח.

⁶ אמנם עיין במנ"ח טוחן ס"ק ב' שאפשר לומר שכוונת הרמב"ם "בכדי לבשלו", היא שאינו נאכל חי אלא רק ע"י בישול, ולפיז הרמב"ם מודה לכל הראשונים הנ"ל.

⁷ וכך גם ביארנו לגבי מלאכות דש, מעמר ובורר, שעניינן הוא תיקון והכשרה לשלב הבא. מעמר עניינו איסוף התבואה מהשדה ע"י ערימה, ודש הוא תיקון קודם השיווק, ובורר הוא הכנה להכנסה לאוצר.

⁸ אך עיין ערוה"ש שכ"א, ד' שכותב שלולא דברי הב"י, היה ניתן לבאר את כוונת הרמב"ם "כדי לבשלו", שזהו רק גודל ושיעור של החתיכות שחותך, ולא בעינן דווקא שיחותך על מנת לבשל.

עצים להנות בנסורת שלהם", ולא כפירוש ר"ח. ואולי כוונתו היא, שטוחן את הדבר כדי לעשות בו שימוש מסוים לאחר מכן, ולכן יש לטחינה זו משמעות של יצירה כשלב בתהליך?

שיטת תוס' קיד: רשב"א, ותרומת הדשן - בתוד"ה 'אלא' בקיד: לגבי קניבת ירק ביו"כ, שואל מדוע זה רק שבות ולא חייב חטאת, כמו בפריס סילקא שחייב משום טוחן? וכפי ששאל הרמ"ך הנ"ל. ומחלק תוס', "דהתם מיירי כשעושה חתיכות דקות מאוד, והכא מיירי כשעושה חתיכות גדולות". ותוס' לא מחלק כמו שיטת הרמ"ך לעיל, שקניבת ירק מותרת ביו"כ דווקא בירקות הראויים לאכילה גם לולא החיתוך, וטוחן שייך רק בדברים שמכשירים לאכילה ע"י החיתוך. ולכן נראה שסוברים התוס' ששייך חיתוך בכל סוגי הירקות, ובכולם חייב משום טוחן, אף שאינו מכשירים לאכילה ע"י החיתוך. וכן לא הזכירו התוס' תנאי של כדי לבשלו כמו הרמב"ם. ועולה א"כ, שלתוס' כל חיתוך ירקות דק דק הוא טוחן. וכן משמע מדברי הרשב"א בשו"ת ח"ד ע"ה, שנשאל האם מותר לפרר לחם לפני התרגולים בשבת? ומבאר הרשב"א, שמה שלמדנו מפריס סילקא שחייב, זה "דווקא במחתך דק דק כדי לאוכלו למחר או אף לבו ביום לאחר שעה". ומשמע מדבריו, שיש חיתוך שהוא טחינה בכל ירק, אף שלא עומד לבשלו. ולכאורה תמוה, מהי היצירה שיש בכל חיתוך דק דק שחייב בו משום טוחן? הרי אין כאן הכשרה לאכילה ואף לא הכנה לבישול!

ונראה לבאר שיטתם ע"פ דברי **תרומת הדשן** בסימן נ"ו, שנשאל האם מותר לחתוך דק דק בשר מבושל. ועונה תה"ד שמותר, כיוון שבשר אינו גידולי קרקע, "ולא דמי לעצים ופירות ולחם, דאינהו כוליהו גד"ק ויש במינם טחינה, כגון תבואה וקטנית, דעיקר טחינה שייך בהו", אך בשר שאינו גד"ק מותר לחתכו דק דק. ונראה שכוונת דבריו, שבגד"ק "עיקר טחינה שייך בהו", היא משום שמקור האב מלאכה של טוחן שייך דווקא בחיטה שטוחנה לקמח ובטחינת סממניו. ולמדנו מאב המלאכה, שיש משמעות לטחינה בגד"ק יותר מאשר בשאר דברים. ולכן כל חיתוך דק דק בגד"ק יש לו משמעות מסוימת, כי עיקר "שם טחינה" שייך בגד"ק. ואף אם בירקות אלו אין יצירה חשובה בחיתוך שלהם, ואין תוצרת חשובה כמו קמח או הכשרת דבר לאכילה, מ"מ יש בהם טחינה, ויש לכך משמעות מסוימת⁹. אמנם כל זה שייך דווקא בגד"ק, ולכן בחיתוך של בשר מבושל אין שום איסור ומותר לחתוך. והתה"ד מתיר לחתוך בשר מבושל אפילו לפני זקנים שאינם יכולים לאוכלו לולא החיתוך, ואף שיש כאן חשיבות ויצירה של הכשרת האוכל בשביל הזקנים. ומבאר תה"ד, שכיוון שלרובא דעלמא זה נאכל כמו שהוא, והם לא צריכים חיתוך בשביל לאכול את הבשר, אין שום משמעות לחיתוך זה ומותר. אמנם התה"ד אוסר לחתוך בשר חי שאינו מבושל בשביל העופות, כיוון שאינו ראוי לאכילה, וע"י החיתוך מכשיר אותו לאכילה לעופות. וכן יש בזה גם בעיה של מיטרח באוכלים, שאסור מדרבנן משום טרחא יתירא.

ולכאורה דבריו תמוהים, שבראשית דבריו כותב שאין טחינה אלא בגד"ק, ולכן מותר לחתוך בשר מבושל לפני זקנים, ומדוע בשר חי בשביל העופות אסור? הרי אינו גד"ק! **בשו"ע** שכ"א, ט' פוסק כדברי התה"ד, שמותר לחתוך בשר מבושל דק. **ובמשנ"ב** ס"ק ל"א מבאר, שזה משום שבשר אינו גד"ק. ובס"ק ל"ב מביא המשנ"ב את דברי התה"ד, שמותר אף לחתוך לזקנים שאינם יכולים לאוכלו ללא החיתוך, כי אזלינן בתר רובא דעלמא, שיכולים לאוכלו ללא החיתוך. **והרמ"א** בסעיף ט' מביא להלכה את דברי התה"ד, שאסור לחתוך בשר חי לעופות, "דהואיל ואינן יכולים לאוכלו בלא חיתוך, קא משוי ליה אוכל". **והמג"א** בס"ק ט' מבאר, שכוונת הרמ"א לאסור משום טוחן, וכפי שביאר תה"ד בעצמו. **ובמחצית השקל** מתרץ קושייתנו, שאף שביאר תה"ד שטחינה היא רק בגד"ק, מ"מ מודה שכיוון שהעוף חי ואינו ראוי לאכילה כלל לעופות, אסור לחתוך אותו לעופות משום טוחן, אף שאינו גד"ק. וע"פ דברינו הנ"ל אתי שפיר, שבגד"ק אסרו טחינה אף שאין לה משמעות ויצירה חשובה, אלא כיוון שעיקר טחינה המקורית זה

⁹ אך עיין בלחם משנה, שמבאר על דין הנוסר עצים שצריך שיתכוון להנות בהם כדי שלא יהיה נחשב מקלקל, ואין זה משום גדר מלאכת טוחן.

¹⁰ ועיין בביאורנו למלאכת מעמר, שגם שם נתבאר יסוד זה.

בגד"ק, כל טחינה אסורה בהם. אך בדברים שאינם גד"ק, בשביל שתהיה בהם טחינה האסורה, צריך שתהיה לכך יצירה חשובה ע"י הטחינה. ולכן בשר חי, שמכשירו לאכילה לעופות ע"י החיתוך, אסור משום טוחן אף שאינו גד"ק. וכן כותב **המשנ"ב** בס"ק ל"ג, שכיוון ש"החיתוך משוי ליה אוכל, שייך בהו טחינה". כלומר, כיוון שכאן יש יצירה משמעותית, שייך טוחן אף בדברים שאינם גד"ק. אמנם בבשר מבושל לפני הזקנים, כיוון שרובא דעלמא אוכל אותו כפי שהוא, אין זה נחשב יצירה משמעותית, ואף שלזקנים עצמם הוא מכשיר את אכילתם ויש לזה משמעות. **ובבה"ל** 'דהואיל', מסביר שלשון הרמ"א שאמר "קא משוי ליה אוכל" אינה מדוקדקת. שאין הכוונה שאוסר משום מיטרח באוכלין, אלא יש כאן איסור משום טוחן, וכפי שביאר המג"א.

ויסוד זה מופיע גם בהמשך הסימן בסעיף י"ב. **הרמ"א** פוסק ע"פ **התוספתא**, שאסור לחתוך גרוגרות וחרובים לפני זקנים בשבת. **והמג"א** ס"ק י"ד כותב, שמשמע מהרמ"א שרק לפני זקנים אסור לחתוך, כיוון שהם לא יכולים לעוֹס ללא החיתוך. אבל לאדם שיכול לאוכלם כך, מותר לחתוך דק דק, כי בשבילו אין כאן כ"כ תיקון משמעותי. **ובמשנ"ב** ס"ק ל"ט מקשה, מדוע זה שונה מהדין בסעיף ט', שלגבי בשר מבושל מותר לחתוך אותו אפילו לפני הזקנים, וגם שם אינם יכולים לאוכלו בלי חיתוך, משום שאזלינן בתר רובא דעלמא שיכולים לאכול גם בלי חיתוך. ומדוע בגרוגרות וחרובים אסור לחתוך לזקנים, ולא אזלינן אחר הרוב? ומתוך המשנ"ב, "דכיוון דהוא גד"ק חמור יותר, דעיקר טחינה בגד"ק הוא". ודין זה מתבאר ע"פ ה"ל, שכיוון שעיקר טחינה שייך בגד"ק, הטחינה בהם אסורה אף שאינה כ"כ משמעותית. ולכן בחיתוך של גד"ק לא הולכים אחרי הרוב, וכל עוד יש בחיתוך משמעות לזקנים, שייך איסור טוחן, אף שלרוב העולם אין זו יצירה משמעותית. אמנם בבשר מבושל לפני הזקנים, כיוון שאינו גד"ק, אין בו איסור טחינה אפילו לזקנים שאינם יכולים לאוכלו, כיוון שלרוב העולם אין זו יצירה משמעותית. **והבה"ל** 'לפני זקנים' מחמיר עוד יותר מהמג"א, וכותב שהאיסור לחתוך גרוגרות וחרובים אינו דווקא לפני זקנים, אלא הרמ"א נקט אורחא דמילתא, ובאמת אסור בהם חיתוך אף למי שיכול לאוכלם כך בלי חיתוך, "אבל לעולם בדבר שהוא גד"ק שייך בו טחינה בכל גווני". ואפילו שאין שום תיקון והכשרה לאכילה, יש בכך טחינה כיוון שהם גד"ק ואסור.

טוחן לאלתר - הרשב"א בתשובה הנ"ל מתיר לפורר לחם לתרנגולים, כיוון שכל איסור טוחן ירקות דק דק הוא דווקא "לאוכלו למחר או אף לבו ביום לאחר שעה... הא לאוכלו מיד שרי, דלא אסור על האדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות". ולומד זאת הרשב"א מההיתר של בורר לאלתר, "אלמא כל שאוכל מיד כדרך שבני אדם אוכלים, אע"פ שיש בו צד חטאת כשמניח לאחר זמן, מותר". וא"כ מבואר בדבריו שמותר לטחון מאכלו לאלתר, ואין זה נקרא טוחן כלל אלא דרך אכילה. ונראה שלמד שאיסור טוחן דומה לאיסור בורר, שאסור לבורר דווקא "לאוצר", כלשון אב"י בדף עד., ובורר זו מלאכה שעניינה תיקון והכנת התבואה לשלב הבא של הכנסתה לאוצר, וכאשר בורר בדרך אכילה, הוא כלל לא מכין לאוצר, ואין כאן הכנה לשלב הבא. וכן מלאכת טוחן עניינה הכנת הקמח ללישה¹¹, וא"כ כאשר הוא טוחן בדרך אכילה אין כאן הכנה לשלב הבא. אמנם **השלטי גיבורים** חולק על הרשב"א, וסובר שאין ללמוד את היתר בורר לאלתר למלאכת טוחן. כיוון שההיתר נאמר רק בבורר, שאם הוא בורר לאלתר, זה "לאו דרך ברירה", אך אין זה שייך למלאכת טוחן! ונראה שסובר השלט"ג, שההיתר בבורר לאלתר הוא לא משום דרך אכילה, אלא משום שאין כאן דרך ברירה¹², וממילא לא ניתן ללמוד למלאכת טוחן שכל שהוא בדרך אכילה מותר.

¹¹ כפי שביארנו לעיל בדעת הרמב"ם.

¹² ועיין בביאורנו למלאכת בורר שנחלקו בכך רש"י והרמב"ם, האם ההיתר הוא משום דרך אכילה או כי אינו בדרך ברירה. אמנם ביארנו שם, שבין אם בעינן דרך אכילה ובין אם לא, העיקר הוא שלא יהיה בורר לאוצר. וגם לשיטת רש"י שלא בעינן דרך אכילה, וההיתר של לאלתר מלמד שאין זה דרך ברירה כיוון שאינו לאוצר, ניתן ללמוד מזה גם לטוחן, שכאשר טוחן לאלתר אין זה הכנה לשלב הבא, ואף שאינו בדרך אכילה ממש יהיה מותר! וצ"ע.

חיתוך סלט- הב"י בסימן שכ"א דן האם מותר לחתוך סלט בשבת? וסוקר שאלה זו ע"פ כל שיטות הראשונים. לפי **הרשב"א** אין כלל בעיה, כיוון שהוא טוחן לאלתר לאכילתו ומותר. וכן לפי **תוס' בעד: והרמ"ך** מותר, שהרי כל האיסור לחתוך דק דק הוא דווקא בדברים שאינם ראויים לאכילה לולא החיתוך. וכן לפי **ר"ח ורא"ש** מותר, שהרי אין כלל איסור בלחתוך בסכין, וזה כלל לא נקרא טחינה. וכן לדברי **הרמב"ם**, אין איסור לחתוך סלט כיוון שאינו חותך כדי לבשל. ולדברי **התוס' בקיד:**, שכל חיתוך ירק דק דק אסור, זהו דווקא כאשר חותך לחתיכות קטנות ביותר, "ואינשלאדה אין דרך לחותכה כ"כ דקות, הלכך נראה דלכולי עלמא שרי". אמנם הב"י בכל זאת מחמיר, שצריך דווקא לחתוך הסלט לאלתר לאכילה, וכן צריך לחתוך לחתיכות גדולות קצת יותר מהרגיל, וכך יהיה מותר.

בשו"ע שכ"א, י"ב פוסק "המחתך הירק דק דק, חייב משום טוחן". ונראה שפסק כשיטת הרשב"א ותוס' בקיד: שכל חיתוך דק דק בכל ירק אסור, ולא דווקא בירק שאינו ראוי לאכילה, וכך פסק **במשנ"ב** ס"ק ל"ח. וכן לא הזכיר השו"ע שרק אם חותך כדי לבשל חייב. ו**בבה"ל** 'המחתך' מסביר, שהב"י החמיר בחיתוך סלט שיהיו חתיכות גדולות, משום **שבספר יראים** כותב ש"שיעור דקותו לא נודע לנו". ואין לדעת מה בדיוק נקרא 'דק דק' לענין טוחן, ולכן יש להחמיר לחתוך חתיכות גדולות במקצת. והשו"ע לא הזכיר את היתר הרשב"א של טוחן לאלתר, אך **הרמ"א** מביאו להלכה בסעיף י"ב, "וכל זה לא מיירי אלא בחותך להניח, אבל אם לאוכלו מיד הכל שרי, מידי דהוה אבורר לאכול מיד דשרי". ו**במשנ"ב** ס"ק מ"ה מביא שיש מפקפקים על היתר הרשב"א לטחון לאלתר, וכדברי השלטי גיבורים, שההיתר נאמר רק בבורר. ולכן החמיר הב"י, שאף אם חותך לאלתר, צריך שיחתוך חתיכות גדולות קצת, שאז אינו טוחן כלל, ואפילו שזה לאלתר, כיוון שלא רצה לסמוך על הרשב"א. וכך פוסק **בשש"כ** ו', ו' שמותר לחתוך בסכין ירקות לסלט אך לא יחתוך דק דק, ויקפיד לעשות זאת סמוך לסעודה. אך אם חותך לילד קטן, או מישוהו שקשה לו לאכול, מותר לחתוך לו אפילו דק דק, ובלבד שיעשה כן לאלתר. ולא החמיר בב"י לחשוש לשלטי גיבורים לגבי ילד או זקן, אלא רק באדם רגיל.

טוחן אחר טוחן- בהגהות מיימוניות כ"א, ע' מביא בשם **רבינו שמואל**, שמתיר לפורר לחם לתרנגולים, "מאחר שכבר נטחן, ולא מצינו טוחן אחר טוחן". אמנם **הרשב"א** הנ"ל התיר זאת רק משום שטוחן לאלתר, ולא הזכיר משום טוחן אחר טוחן, ויש לעיין האם חולק על סברא זו, או שרק הביא הסבר נוסף. ומצינו דין זה גם לגבי מלאכת מעמר, **שהתוס' רי"ד** כותב שאין עימור אחר עימור. וביארנו שם, שכיוון שכל עניין העימור הוא שלב בתהליך הייצור החקלאי של הבאת התבואה מהשדה, כאשר שלב זה כבר התרחש, ואח"כ התפזרו השיבולים וחוזר ואוספם, זה כבר לא נחשב מעמר, אלא רק אסיפה טכנית ומיקרית של השיבולים שהתפזרו לו. ואולי גם לגבי טוחן, ניתן לומר שטחינת הקמח היא רק שלב בתהליך של סידורא דפת, והכנת קמח ללישה ואפייה, וכפי שנתבאר לעיל. וכיוון שטוחן הינו רק שלב בתהליך, אין שום משמעות לטחינת הלחם לאחר שכבר נאפה.

אמנם **במשנה למלך** בהלכות חמץ ומצה א', ג' מבאר שיש ראשונים שחולקים על רבינו שמואל, וסוברים שיש טוחן אחר טוחן. וכך לומד בדברי ברשב"א הנ"ל, שלא אמר שמותר לפורר לחם לתרנגולים אלא משום שזה לאלתר, ומשמע שאכן שייכת טחינה בלחם אם לא עושה כן לאלתר! וכן **בתרומת הדשן** הנ"ל, הזכיר שלחם זה חלק מגד"ק ששייך בהם טחינה. ומוסיף המשנה למלך, שגם לשיטות שאין טוחן אחר טוחן, במקרה שהוא מפורר לחם לאבקה עד שזורה אותה ברוח, גם הם מודים שיש כאן איסור טחינה וחיוב!

הרמ"א בשכ"א, י"ב פוסק שמותר לפורר לחם לפני תרנגולים, "דהואיל וכבר נטחן אין לחוש, דאין טוחן אחר טוחן". ו**בפמ"ג** מ"ז ס"ק י' מביא את דברי המשנה למלך, אך דוחה את דבריו, שאין בפירור לחם כלל איסור טחינה אף שמפורר דק מאוד, משום שטחינה שייכת רק בדבר "שהיה בתולדה גוף אחד ומפררו". כלומר, אם באופן טבעי יש כאן גוש אחד והאדם מפוררו, בדבר כזה שייכת טחינה. אך בלחם אין טוחן כלל, כיוון שאינו נוצר כך בתולדה, אלא הוא מעשה

ידי האדם. וכן בלבינה, פוסק הפמ"ג שאין בה טחינה, כיוון שהיא לא נוצרה כך בתולדה, אלא האדם יצר אותה. **ובשביית השבת** בפתיחה למלאכת טוחן ס"ק ז', מבאר דעת המשנה למלך, שלעניין פירור חמץ לזרות לרוח כדי לבערו, כיוון שאין הפת ראויה כלל לזרייה ברוח אלא רק ע"י הפירור, הוי הפירור פעולה חשובה, בניגוד לפירור לחם לתרגולים שאין כאן יצירה חשובה.

ואמנם מצינו כמה דברים שלכאורה כן שייכת בהם טחינה אחר טחינה. וכגון מה שפסק הרמב"ם, שהשף לשון של מתכת חייב משום טוחן, אף שהמתכת הייתה בעבר נוזלית, והתקררה והתקשתה. וכך מקשה האג"ט בטוחן ס"ק כ"א, שמצינו ששייד טוחן גם בקרקע עצמה, כגון בשף מתכת. וכן בכתישת רגבי עפר, מבואר בגמרא בעד: לגבי חביתא, שחייב משום טוחן על טחינת רגבי האדמה. ומתוך האג"ט, שהחילוק ביניהם הוא שלגבי גדי"ק באמת אין טוחן אחר טוחן. אך בקרקע עצמה יש טוחן אחר טוחן. וכאשר טוחן גדי"ק, כגון קמח, כבר בטל מעליהם שם 'גדי"ק', והתחדש להם שם אחר. ולכן אם בא לטחנם שוב, הוא כבר לא טוחן 'גדי"ק', ואין בכך איסור. אבל במתכת ואדמה שהם לא גדי"ק אלא הם הקרקע עצמה, אף לאחר שטחנם, אם נעשו שוב גוש אחד יש עליהם עדיין 'שם קרקע', ולכן עדיין שייך בהם טחינה. ואף שכבר נטחנו בהתחלה, לא בטל מעליהם 'שם קרקע' ע"י הטחינה הראשונה, וכל עוד יש עליהם 'שם קרקע' שייך בהם איסור טחינה.

בחזון איש סימן נ"ז מתוך דברי הפמ"ג הנ"ל, שבמלאכת טוחן חייב רק על טחינה של דבר שהתגבש באופן טבעי, "אבל הפרדה של חיבורי בני אדם אינו בכלל טוחן". כלומר, חיבור של האדם אינו נחשב חיבור שהטוחן אותו יתחייב עליו. ולכן בלחם אין שוב טחינה, כי חיבור הגרגרים שם נעשה ע"י האדם. אמנם אם החיבור החדש שנוצר, מסלק לגמרי את המצב הקודם, וחוזר להיות מחובר כמתחילת ברייתו, יש בזה משום טוחן אפילו כשנעשה על ידי האדם. ולכן מתכת שטחנה לפירורים, וחזרו בני האדם והתיכו אותה, וחזרה להיות מקשה אחת, יש בה משום טוחן אף שזה התחבר ע"י האדם, כיוון שחזרה לאותו מצב בדיוק כפי שהייתה בתולדה. ולפי זה, מובן מדוע יש טחינה ברגבי אדמה, אף שהיו כבר מרוסקים בעבר. וכגון בסימן ש"ב סעיף ז', ובמשנ"ב שם בס"ק ל"ו שנפסק שאסור לפורר טיט שעל בגדו, ואף שהוא כבר היה מפורר וחזר ונדבק, העפר חזר להיות גוש כבתחילת ברייתו, ושייכת בו טחינה.

בשביית השבת טוחן ז', מחלק בין מתכת, שאין ניכרת כלל טחינתה הראשונה, ולכן יש בה טוחן אחר טוחן. אך בלחם כבר ניכר שעבר טחינה, וכעת הוא נח להתפורר, ולכן אין בו טוחן אחר טוחן.

בספר טל אורות מחלק, שרק באוכלין שייך כלל זה דאין טוחן אחר טוחן. וכך גם משמע **במהרי"ל** שהובא ברמ"א בסימן תק"ד, ג' "אין טחינה באוכלים שהיו טחונים תחילה".

בקצות השולחן מחלק בין דבר שהיה טוחן לפירורים ונתגבש, שבו אין טוחן אחר טוחן, לבין נוזל שנתקשה כמתכת שיש בה טחינה, כי לא הייתה פירורים בעבר.

ובש"כ ו', י"א פוסק שמותר לטחון לחם וביסקוויטים ולפוררם בשבת, אם לא עושה זאת בכלי המיועד לטחינה, ואף מותר לעשות כך שלא לאלתר.

ריסוק פירות - החזון איש בסימן נ"ד מקשה על הרשב"א, שהתיר לטחון לאלתר, מדין התוספתא שהביא הרמ"א בסעיף י"ב, שאוסרת לחתוך גרוגרות וחרובים לפני הזקנים. ומדיק החזו"א, שמשמע שהזקנים עכשיו יושבים לאכול, ובכל זאת אסור לחתוך בשבילם! ומדוע אין כאן היתר של דרך אכילה לפי הרשב"א? הרי הוא טוחן לאלתר! ולכן מסביר החזו"א, שהרשב"א התיר לטחון לאלתר רק באופן של חיתוך דק דק בסכין, "כיוון דעיקר החיתוך הוא דרך אכילה, אין חילוק בין חתיכות גדולות וקטנות והכל מיקרי דרך אכילה". כלומר, פעולת חיתוך במהותה היא פעולה ששייכת לאכילה, ולכן רק בה התיר הרשב"א לחתוך לאלתר, ורק חיתוך הוא דרך אכילה. אבל דין התוספתא לא עוסק בחיתוך, אלא בפעולת ריסוק הפירות, "וריסוק היינו כתישה כמעשה הטחינה ממש, ואין זו דרך אכילה, אלא תיקון המאכל על צורה אחרת, אין אכילתו מיד

פועלת כאן כלום". כלומר, פעולת טחינה היא הכשרת האוכל ותיקונו, ולכן אין שייך בה היתר של דרך אכילה. וריסוק פירות הוא ממש כמו טחינת קמח, שזו פעולת טחינה יותר מאשר חיתוך בסכין. ורק בפעולת חיתוך, ששייכת יותר לאכילה, ישנו ההיתר של דרך אכילה, כיוון שפעולת חיתוך היא לא כ"כ דומה לטחינה וריסוק. וכך מבאר החזו"א את דברי התוספתא שאסרה לרסק פירות אפילו לאלתר, שכל ההיתר של הרשב"א נאמר רק בפעולת חיתוך ולא ריסוק.

ולפי"ז פוסק החזו"א, שאין היתר לרסק בננה לתינוק, ואפילו כשעושה כן לאלתר. ומותר רק ע"י שינוי גדול, ע"י "קתא דכף או מזלג", ששינוי גדול כזה מועיל לעניין טחינה¹³. ולשיטת החזו"א, אין הבדל בין טחינת קמח לריסוק פירות, "אין נפקותא בין דבר יבש שמתפרד לרסיסים נפרדים, ובין דבר רטוב שמתדבק בטחינתו לגוש עב", ולכן התוספתא אסרה לרסק גרוגרות. ואף שזה שונה מקמח שנעשה פירורים, ואילו הפירות נעשים גוש אחד, יש בכך איסור טוחן, כי בזה שנתדבק לגוף אחד "לא נגרע איסור טחינה".

אמנם **האגרות משה** או"ח ד', ע"ד דוחה את ראיית החזו"א, שדייק בתוספתא שמדובר שם בלאלתר, כי כתוב "לפני הזקנים". ודוחה האג"מ, שהרי כל הפוסקים לא חששו ללשון זו, והתירו טחינה לאלתר. ונמצא שהחזו"א חולק על הרמ"א, המג"א, פמ"ג, גר"א ועוד פוסקים, שלא חילקו כך והתירו כל טוחן לאלתר! ולכן פוסק האג"מ, שבכל צורך אין להחמיר, ומותר לטחון לאלתר אף בריסוק ולא דווקא בחיתוך. וכן חולק על החזו"א לעניין ריסוק פירות, שטוחן לא שייך כאשר הופך את הדבר לגוף אחד, "דעניין טחינה הוא כשנעשו פירורים ורסיסין דקין כטחינת קמח". ואף שהוכיח החזו"א שיש ריסוק בגרוגרות, וחייב על כך משום טוחן, מסביר האג"מ שזה דווקא בתאנים יבשות שנטחנות לרסיסים, אלא שלחות התאנים מחברות אותם יחד, אבל עדיין ניכרים שם הרסיסים. ולכן זה כעין טוחן, כיוון שניכר שיש כאן דברים מפורדים. אבל בבננות ששוחק אותם, אינן הופכות לפירורים אלא לגוש אחד, ואין בכך משום טוחן. וכותב האג"מ, שבדק בעצמו טחינה של תאנים וטחינה של בננה, ועמד על ההבדל הזה. וכן לגבי מה שהתיר החזו"א לרסק בננה בשינוי ע"י ידית הכף או המזלג, כותב האג"מ שאין הבדל בין הכף עצמה לבין הידית של הכף לעניין קושי הריסוק, וגם בכך עצמה נחשב שינוי שמותר לרסק איתה. אך מכריע האג"מ, שטוב לחוש לדברי החזו"א ולא לרסק בננה אלא ע"י שינוי. וכן פוסק **בש"כ** ו', ז' שאין לרסק בננה ואבוקדו אפילו לאלתר, אלא אם יעשה בשינוי ע"י כף או ידית המזלג, אבל לא בשינוי המזלג. ופוסק כדברי האג"מ, שאין צורך להחמיר דווקא בידית של הכף, ומותר גם בכך עצמה.

טחינה במאכלים מבושלים - באורחות שבת ה', ט' פוסק, שאף שאין לרסק פירות כדברי החזו"א, מותר לרסק פירות ומאכלים מבושלים או אפויים שהתרככו מאוד ע"י הבישול. ופוסק זאת ע"פ דברי **הרמב"ם** כ"א, י"ג שמתיר לערבב תבשיל של בשר וגריסים עד שהם מתפוררים ונימוחים היטב. ומכאן לומד החזו"א סימן נ"ח ס"ק ט', שכל דבר שהתבשל, "בישולו מפקיעתו ממלאכת טחינה, כיוון שטחינתו נוחה, ואין שם מלאכה עליו". כלומר, כיוון שהפרי התבשל והתרכך היטב, חלקיו כבר נחשבים מפורדים ולא שייך בו יותר טחינה. ולכן פוסק שמותר לרסק תפוחי אדמה שהתבשלו היטב, ומותר לעשות כן אפילו בשינוי המזלג. אך אין להשתמש בכלי המיועד לריסוק, משום עובדין דחול. אמנם כל ההיתר אמור דווקא במאכלים שהריכוך נעשה ע"י האדם בבישול הפרי, אך אין ההיתר נאמר במאכלים שהם רכים מאליהם ונוחים כבר לטחינה כמו בננה ואבוקדו, וכדברי החזו"א לעיל. וכן פוסק **בש"כ** ו', ט' שמאכלים "שנתרככו מאוד ע"י הבישול, והם נוחים מאוד לריסוק, נפקע מהם איסור טחינה", ולכן מתיר שם למרוח ריבה של פירות מבושלים על פרוסת לחם.

חיתוך לפרוסות - באג"מ הנ"ל נשאל האם האיסור לחתוך דק דק הוא דווקא לחתיכות קטנות, או אף לחתוך לפרוסות דקות כמו שעושים בחיתוך גזר וכדומה. ומביא האג"מ, **שבגמרא בעד:**

¹³ ע"י שכ"א, ז'.

מבואר לגבי עשיית כוורת של קנים, שכשחותך הקנים חייב משום טוחן. ורש"י שם מפרש, "עשאו דקות, מאחת שתיים או שלוש הרי זה טוחן". ומסביר האג"מ, שדווקא שם חיתוך לפרוסות הוי טוחן, "משום שרק טחינה כזו שיך שם אבל לא באוכלין". כלומר, בקנים אלו, רק חיתוך לפרוסות יש לו משמעות של יצירה ולכן יהיה טוחן. אך באוכלים, רק חיתוך דק דק לחתיכות קטנות אסור, וכפי שנפסק בשו"ע בסעיף י"ב. אך **באורחות שבת** ה', הערה י"ב מביא בשם **הגרי"ש אלישיב** להחמיר בכך ע"פ רש"י בעד: ולא לחתוך דק דק לפרוסות.



מלאכת גוזז

המשנה בעג. מונה את מלאכת גוזז, ורש"י שם מבאר, שבמשכן היו גוזזים הצמר לעשיית היריעות, וזהו אב מלאכת גוזז. **בגמרא בעד:** נחלקו ר' יוחנן ורב כהנא לגבי אדם שטווה את הצמר, כשהוא עדיין ע"ג העיזים ולא נגזז. לר' יוחנן חייב משום גוזז, מנפץ וטווה, אך לרב כהנא אין דרך מלאכות אלו להיעשות כך ופטור. ואף שבמשכן הנשים היו טוות כך, רק שם הייתה חכמה יתירה, וכפי שכתוב "וכל אשה חכמת לב", ולכן דווקא שם זה נקרא גזיזה. אך אין דרך מלאכת גזיזה בדרך כלל באופן זה, ולכן פטור. הגמרא מביאה שתולש כנף חייב, וריש לקיש מבאר שחייב משום גוזז. **ויש לבאר** את גדר מלאכת גוזז, ומה מחלוקת ר' יוחנן ורב כהנא.

משאצ"ג בגוזז, נטילת שיער וציפורניים - לכאורה במשכן מלאכת גוזז הייתה לצורך הצמר, שגוזזו מהכבשים את הצמר, וכך יכלו להשתמש בצמר הנגזז ולהכין ממנו בגדים. ולפי"ז, מהות מלאכת גוזז היא הקפת הצמר מהבהמה, והעובדה שכעת יש תועלת בשימוש בו. וכן בגמרא בעד: לגבי תולש נוצות מעוף שחייב משום גוזז, מבאר רש"י¹ שהוא משתמש בנוצות אלו להניחם בכר וכסת. אמנם **המשנה בצד:** אומרת שהנוטל ציפורניים, או נוטל את שיער ראשו או זקנו או שפמו, לר' אליעזר חייב חטאת, ולחכמים אסור מדרבנן. ובגמרא מבאר, שהמחלוקת היא דווקא כשנוטל בידו, שאז לר' אליעזר חייב ולחכמים פטור. אך אם נוטל בכלי, גם לחכמים חייב. והגמרא מקשה "פשיטא!", שהרי כתוב במשנה שנוטל את ציפורניו 'זו בזו', ומוכח במשנה כבר שמדובר בנוטל ביד ולא בכלי! ומתרצת הגמרא, שהייתה הו"א לומר שלחכמים גם בכלי יהיה פטור ואינו חייב. ואף שאמרו במשנה 'זו בזו', כוונת המשנה היא כדי להודיע כוחו דר' אליעזר, שאפילו נוטל ביד חייב, אך לחכמים יהיה פטור אף בכלי. וקמ"ל בגמרא, שגם לחכמים יש חיוב גוזז אם עושה כן ע"י כלי. ונחלקו רש"י ותוס' בביאור ההו"א והקמ"ל.

שיטת רש"י - בד"ה 'מהו דתימא' מפרש רש"י בהו"א, שלחכמים גם בכלי אין גוזז בנטילת ציפורניים ושערות, "דאין כאן משום גוזז, דלא שייך רק אלא בצמר בהמה". ונראה שלמד רש"י כפי שביארנו, שגדר המלאכה הוא להפיק את תוצרת הצמר מהבהמה, אך בנטילת ציפורניים ושערות לכאורה אין שום תוצרת ותועלת בגזיזתם! **והריטב"א** מבאר הקמ"ל לשיטת רש"י, שנטילת ציפורניים אינה נקראת כלל משאצ"ג, אלא נטילת שיער וציפורניים היא אכן מלאכה הצריכה לגופה, "דהא איתיה אפילו בשאינו צריך לגיזה, כי הכא שאינו צריך אלא לתיקון גופו". ונראה שלרש"י התחדש בקמ"ל, שחזרו בנו מההו"א, ואף שאין כלל תועלת ותוצרת בנטילת שיער וציפורניים, מ"מ יש כאן חיוב גוזז, כיוון שבכך מתקן את גופו, שמסיר ממנו שערות וציפורניים. והתחדש כאן בגדר מלאכת גוזז, שאינה דווקא להפיק תוצרת של צמר לשימוש, אלא גם תיקון גופו נקרא גוזז.

שיטת תוס' - בתוד"ה 'אבל' מבאר שהקמ"ל בגמרא שיש חיוב לחכמים גם בכלי, זהו דווקא לשיטת ר' יהודה במלאכה שאצ"ג, שמחייב עליה. ולפי תוס', הייתה הו"א לומר שחכמים פוטרים, משום שסוברים כר' שמעון שמשאצ"ג פטור, ולכן בגוזז ציפורניים אף בכלי יהיה פטור. וקמ"ל שרבנן מחייבים משום שסוברים כר' יהודה, ולכן מחייבים במשאצ"ג. כלומר לפי תוס', גוזז שערות וציפורניים מוגדר כמלאכה שאצ"ג, ורק לר' יהודה חייב. ולפי תוס', נראה שגדר המלאכה הוא דווקא להפיק תועלת מהדבר הנגזז, ורק כך זו מלאכה הצריכה לגופה. וההו"א שלחכמים פטור היא רק כי אולי סוברים כר' שמעון, וקמ"ל שמחייבים כי סוברים כר' יהודה. **ונראה** שתוס' כאן אזיל לשיטתיה בהגדרת מלאכה הצריכה לגופה. **בתוד"ה 'ר"ש פטור'** בצד. כותב שמלאכה שאצ"ג, "קרי שעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכים לה במשכן, אלא לעניין אחר, כי הצורך שהייתה המלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושורשו". כלומר, לר' שמעון נדרשת מלאכה הצריכה לגופה, וזה כאשר עושה את המלאכה לאותו

¹ ד"ה 'יהמורטו'.

הצורך כעין שהיו עושים אותה במשכן. ולפיכך, נראה שנטילת ציפורניים ושערות אינה מלאכה הצריכה לגופה, כי במשכן היו גוזזים רק לצורך תועלת הצמר, ולא לצורך תיקון הגוף כפי שביאר הריטב"א. ולכן גוזז ציפורניים ושיער לתוס' הינו משאצ"ג, וחייב רק לר' יהודה. אך לקמן נראה שיש לבאר את שיטת תוס' באופן אחר.

שיטת הריב"ש - בשו"ת הריב"ש סימן שצ"ד מבואר דלא כדברי תוס' בצד: , וסובר שנטילת ציפורניים ושיער היא מלאכה הצ"ג, שהרי גם "במשכן היו גוזזים עורות התחשים, אע"פ שלא היו צריכים לצמר". והובאו דבריו **במג"א** ש"ג ס"ק כ"ב. ומבואר בריב"ש שמלאכת גוזז שייכת גם כאשר אינו צריך לדבר הנגזז. **ובמחצית השקל** על המג"א מסביר, שיש כאן תיקון לעור שגוזזים ממנו הצמר, ולכן זה נקרא צריכה לגופה. ונראה שהריב"ש מסכים עם תוס' בהגדרת מלאכה הצ"ג, שבעיניו שיעשה אותה לאותו הצורך שהיה במשכן. אלא שנחלקו האם במשכן היו גוזזים גם שלא לצורך הצמר עצמו, אלא לצורך תיקון העור שיהיה נקי מהצמר. וסובר הריב"ש, שבמשכן היו גם גוזזים שיער לצורך ייפוי העור, ולא לשם שימוש בשיער. ומכאן לומד שגם נטילת ציפורניים ושיער לצורך ייפוי הגוף חשיב מלאכה הצ"ג. **ובקורבן נתנאל** בפרק עשירי ס"ק י' מסביר שתוס' לא פירשו כדברי הריב"ש, כי "מי יימר שהיו גוזזים עורות תחשים!", ואולי גוזז רק עורות אילים מאודמים לצורך הצמר שלהם! ולכן לתוס' במשכן גוזז רק לצורך הצמר ולא לצורך העור, וכנ"ל. **ובמנחת אשר** שבת סימן פ"ב מבאר שאולי גם תוס' מסכים שאכן היה גוזז כזה במשכן, שהוא רק לצורך תיקון העור, אך "עיקר מלאכת גוזז" הייתה לצורך הצמר ולכן זה עיקר המלאכה.²

שיטת הרמב"ן והריטב"א - ראינו בדברי הריטב"א לעיל, שביאר בדומה לדברי הריב"ש, שגוזז עניינו גם תיקון הגוף, ולכן גוזז ציפורניים גם חייב משום גוזז. וכן מבואר בדברי **הרמב"ן** בקו. "גוזז ונוטל שער וציפורניו, בין לתקן גופו ולייפות עצמו, ובין לצורך השיער והגזיזה, כולם מלאכה הצ"ג היא, מפני שהכל דבר אחד, והנטילה היא עצמה המלאכה". ומבואר שגוזז אין עניינו דווקא הבאת התפוקה של הצמר, אלא גוזז הוא גם הפרדת הציפורניים מהגוף, שהם היו דבר אחד והפרדתי אותם, ולכן המלאכה כאן נעשית גם בעור וגם בדבר הנגזז. ונראה שהרמב"ן לשיטתו בהגדרת מלאכה הצ"ג, שחולק על תוס' בצד. ומבאר³ שגדר מלאכה הצ"ג הוא, שיש לו "הנאה וצורך בגופה של המלאכה". כלומר, לאו דווקא לאותו הצורך שהיה במשכן, אלא כל צורך שיש לאדם בגוף המלאכה, חשיב צ"ג. ואם האדם נהנה מתוצאה אחרת שאינה מגופה של המלאכה, זהו הגדרת מלאכה שאצ"ג.⁴

ובמלאכת גוזז מחדש הרמב"ן, שגוף המלאכה והדבר שבו האדם פועל הוא לא רק הדבר הנגזז, אלא עניין המלאכה הוא שמפריד בין שני דברים, וממילא הוא בעצם פועל בשניהם, ושניהם נחשבים גוף המלאכה.⁵ ואם יש לו צורך מסוים באחד משני הדברים שמפריד, יש כאן מלאכה הצ"ג. ולכן סובר הרמב"ן, שגם כאשר נוטל שיער וציפורניים לצורך תיקון גופו, זו מלאכה הצ"ג. כיוון שגוף האדם הוא ממש גופה של המלאכה, ויש לו צורך בגופה. וכן אם יש לו צורך בדבר הנגזז, גם הוא חלק מגוף המלאכה, וכשיש לו צורך בדבר הנגזז הוי מלאכה הצ"ג. וא"כ, הרמב"ן סובר בדומה לדברי הריב"ש, שבמלאכת גוזז חייב גם על תיקון העור, אלא שלריב"ש זה משום שכן היה במשכן, ולרמב"ן משום שסובר שגם העור וגם השיער הם מגוף המלאכה. ולקמן

² ועיי"ש במנחת אשר שמעיר, שלפי תוס' מתחדש, שמלאכת גוזז שהייתה בבניית המשכן עיקרה הייתה לצורך הצמר. אך לכאורה מבואר בעד: שזו גזיזה שלא כדרכה כיוון שטוו ע"ג העינים! ומתבאר שאף שאין זה גוזז כדרכו, מ"מ למדנו מכאן שעיקר מלאכת גוזז הוא לצורך הצמר, ואף שבמשכן עצמו נעשה שלא כדרך המלאכה כיום. אך לדברי הריב"ש היה גוזז כדרכו לצורך העור במשכן.

³ רמב"ן צד.

⁴ ועיי"ן בסוגיית מלאכה שצריכה לגופה, שהרחבנו בביאור מחלוקת הרמב"ן והתוס'.

⁵ ועיי"ן בקהלות יעקב סימן מ"ו שמרחיב יסוד זה בשיטת הרמב"ן, וסובר הרמב"ן כך גם לגבי שאר מלאכות שעניינן הפרדת הדברים כגון מלאכת חובל ובורר. ועיי"ן בביאורנו למלאכה הצ"ג ולמלאכת חובל ביתר ביאור.

נוכח ע"פ הקהלות יעקב, שגם **תוס'** סובר שגדר מלאכת גוזז הוא בהפרדת השער מהגוף, אלא שסובר שהצורך של המלאכה מוגדר לפי המשכן ולא מסבאר. וכיוון שבמשכן היו צריכים דווקא לצמר, לכן אף שגוף המלאכה נעשה בשניהם, מ"מ נטילת ציפורניים היא מלאכה שאצל"ג, כי לא היו צריכים לצורך זה במשכן.

זומר וצריך לעצים - בתוד"ה 'וצריך' בעג : כותב, שזומר וצריך לעצים חייב משום זומר וכן משום קוצר, אך חיוב קוצר שייך רק כאשר צריך את השימוש בעצים, "דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בעניין זה". ותוס' מבאר שאם אינו צריך את העצים, אפילו לר' יהודה שמחייב במשאצ"ג, כאן אין חיוב, כיוון שאין כאן כלל מלאכת קוצר. ואין לומר שעושה כאן מלאכת קוצר אלא שאינו צריך לגופה, ולכן גם לר' יהודה אין כאן מלאכת קוצר. ובדברי הרמב"ן בקו. הנ"ל מקשה ר' **איסר זלמן מלצר** בהערה ב', מדוע שונה גוזז שיער וציפורניים מקוצר ואינו צריך לעצים? שלגבי קוצר שאין לו צורך בעצים, אין זו כלל מלאכת קוצר, ואילו לגבי גוזז, כותב התוס' בצד: שכאשר לא צריך את הדבר הנגזז, כגון בנטילת ציפורניים ושיער, נחשב כמלאכה שאצל"ג, ולר' יהודה חייב!

בקהלות יעקב סימן מ"ט מבאר, שישנו חילוק מהותי בין מלאכת קוצר למלאכת גוזז. מלאכת קוצר אין עניינה בהפרדת שני חלקים מחוברים, אלא עניינה לעקור דבר ממקום גידולו וחיותו, והבאת התבואה מהטבע אל שלטון האדם. ולכן עיקר המלאכה נעשה רק בחלק הנקצר, שאותו עוקרים ממקום גידולו, "ונמצא שמלאכת קוצר אינו אלא במה שנקצר ונעקר ממקום גידולו, ולכן בעיני במלאכה זו שתהא הצריכה לגופה בחלק הנקצר, ואם אינו צריך לעצים אין זה קצירה כלל". וכיוון שכל המלאכה נעשית רק בחלק הנקצר, אם אין האדם צריך לו כלל, אין כאן שם מלאכה של קוצר. אמנם מלאכת גוזז שונה ממלאכת קוצר, שאין עניינה דווקא הבאת הדבר הנגזז אל האדם, אלא עניין המלאכה הוא הפרדת שני חלקים מחוברים, העור והצמר, הגוף והשערות. ולכן בגוזז, אף שאין לו צורך בדבר הנגזז, מ"מ כיוון שמפריד בין שני הדברים יש כאן מלאכת הפרדה. שהרי עיקר המלאכה הוא ההפרדה, ואין עיקר המלאכה דווקא בצמר הנגזז. ולפי"ז, אף כשאין לו צורך בצמר, עדיין יש כאן את מלאכת ההפרדה. אמנם אין כאן את הצורך של המלאכה שהיה במשכן, שהיו צריכים דווקא לצמר, ולכן לפי תוס', נטילת שיער וציפורניים היא משאצ"ג. אך בקוצר, כל עניין המלאכה נעשה בחלק הנקצר, ואם לא צריך אותו אין עליו שם קוצר כלל. ומוכח א"כ, שלשיטת תוס' אין הגדר של מלאכת גוזז דווקא בהבאת הצמר לשימוש האדם ויצירת התפוקה של הצמר מהבהמה, כפי שרצינו לומר בתחילה. כי אם נאמר כן, לתוס' גוזז ציפורניים אינו נחשב מלאכה כלל, וכפי שביארו תוס' לגבי קוצר! ולכן נראה, שגם תוס' מסכים שעניין המלאכה הוא ההפרדה בין שני החלקים, אך כיוון שבמשכן היו צריכים דווקא לצמר, אם אינו צריך לצמר זו מלאכה שאצל"ג, ורק לר' יהודה חייב.

ובמשנת השבת עמ' קט"ו מבאר, שגם **לשיטת הרמב"ן**, היה ניתן לומר גם כן, שכיוון שבגוזז עניין המלאכה הוא ההפרדה, הוא פועל גם בדבר הנגזז וגם בגוף, וכל תיקון באחד מהם הוא מלאכה הצל"ג. אך בזומר וצריך לעצים, מסכים הרמב"ן שעיקר המלאכה היא בדבר הנקצר, ואם א"צ לעצים אין כאן כלל מלאכה, וכשיטת תוס'. אמנם קשה לומר כך בשיטת הרמב"ן, כיוון שאומר **הרמב"ן בקז :** שאין קוצר בבעלי חיים כלל, אלא קוצר שייך רק בגידולי קרקע. ומוכיח זאת הרמב"ן, שאם נאמר שיש קוצר בבע"ח, א"כ גם הנוטל ציפורניו ושערו יהיה חייב שתיים, משום גוזז ומשום קוצר! ולכאורה מה ראיית הרמב"ן? הרי בנוטל ציפורניים אינו צריך כלל לדבר הנקצר, וכיצד היינו מחייבים אותו משום קוצר?! וכשם שבקוצר וא"צ לעצים אין מלאכה כלל ולא חייב! ומוכח א"כ, שסובר הרמב"ן שגם לגבי קוצר, כאשר זומר וא"צ לעצים זה עדיין נקרא מלאכת קוצר, אלא זו משאצ"ג, ורק לר' יהודה יהיה חייב. וכך גם שיטת **התוס' רי"ד בקכא**, שחולק על תוס' בעג: וסובר שקוצר וא"צ לעצים זו מלאכה שאצל"ג. ואף שרב כהנא אומר בעג: שדווקא אם צריך לעצים חייב משום קוצר, זה רק כדי לומר שגם לר' שמעון חייב, כיוון שאם צריך לעצים זו כבר מלאכה הצל"ג. אך לר' יהודה חייב משום קוצר גם אם אינו צריך לעצים.

ולכן מבאר במשנת השבת את שיטת הרמב"ן, שגם הוא מסכים שבמלאכת קוצר המלאכה היא בדבר הנקצר, וגוף המלאכה אינו בשני החלקים אלא רק בדבר הנקצר. אך בקוצר ואינו צריך לעצים, כיוון שאינו נהנה מגוף המלאכה, לשיטת הרמב"ן זו מלאכה שאצ"ל, ורק לר' יהודה חייב. אך בגוזז, המלאכה נעשית בשני החלקים, ואם יש לו תיקון באחד מהם יש כאן מלאכה הצ"ל, וחייב גם לר' שמעון.

מסקנת ההלכה - בשו"ע ש"מ, א' פוסק, "אסור ליטול שערו או ציפורניו, בין ביד בין בכלי, בין לעצמו בין לאחרים, וחייב על שתי שערות". ומבאר שפוסק שיש חיוב חטאת בנטילת שיער וציפורניים. **המג"א בס"ק א'** מסביר שלר' שמעון, הסובר שמלאכה שאצ"ל פטור עליה, "מיירי בשצריך לשערן". ונראה שהמג"א הבין כדברי תוס"ס, שגוזז שיער זו מלאכה שאצ"ל ופטור לר"ש, כיוון שלא צריך את הדבר גוזז. ולכן מתקשה המג"א, שהרי השו"ע פסק בשט"ז, ח' כר"ש שמשאצ"ל פטור! ולכן ביאר המג"א, שמייירי כאן שהוא צריך את השיער, ויש כאן חיוב גוזז גם לשיטת ר"ש, כיוון שצריך את הדבר הנגוז. אמנם **בביאור הגר"א ס"ק ב'** מבאר את דברי השו"ע, שסתם כאן כדעת הרמב"ם, שמשאצ"ל חייב כר' יהודה. **ובבה"ל** "וחייב" כותב, שאף שהשו"ע בשט"ז פוסק כר' שמעון, מ"מ דרכו של הגר"א היא לבאר, שהשו"ע "מראה פנים לכל שיטה, שיש לה מקור גדול בתלמוד".⁶ אמנם הבה"ל עצמו מבאר את דברי השו"ע ע"פ דברי הריב"ש, שמלאכת גוזז היא גם בתיקון הגוף וייפוי, ולכן גם נוטל שיער וציפורניים חייב משום גוזז, וזו מלאכה הצריכה לגופה. ומאריך להביא את דברי הראשונים שמסכימים עם הריב"ש, שיש חיוב גוזז גם בתיקון הגוף, וכפי שנתבאר בדברי הרמב"ן והריטב"א.

אשה ששכחה ליטול ציפורניים לצורך טבילה - הפוסקים דנו באשה שצריכה לטבול בליל שבת, ולא נטלה את ציפורניה מע"ש, האם מותר לה ליטול ציפורניה בשביל הטבילה? ונראה **שלפי שיטת התוס'**, ואותה הכריע המג"א כנ"ל, כיוון שכל נטילת ציפורניים שאינו צריך להשתמש בהן היא מלאכה שאצ"ל, ממילא כיוון שקיימ"ל כר' שמעון יש כאן איסור דרבנן. והמג"א בפתחה לסימן ש"מ, מביא בשם **נקודות הכסף**, שפוסק לפ"ז שמותר לומר לגוי ליטול את הציפורניים שלה. כיוון שזהו איסור דרבנן, ומותרת אמירה לגוי שהיא שבות לצורך מצווה באיסור דרבנן. אמנם **לשיטת הרמב"ן והריב"ש**, שנטילת ציפורניים היא מלאכה הצ"ל כיוון שיש כאן תיקון הגוף, לכאורה אין להתיר אמירה לגוי במקרה זה, כיוון שלשיטתם זהו איסור דאורייתא!

אמנם **הבה"ל** מביא סתירה בדברי הרמב"ן. ראינו בדברי הרמב"ן בקו. שנטילת ציפורניים ושיער זו מלאכה הצ"ל, וחייב לר' שמעון. אך **הרא"ש בבכורות כה**. מביא בשם הרמב"ן, שתלישת הצמר מהבהמה לצורך שחיתתה, או נטילת הנוצות מהעוף לצורך קורבן, היא מלאכה שאינה צריכה לגופה! ולכאורה מוכח מזה שהרמב"ן סובר גם כתוס', שנטילת שיער שלא לצורך שימוש בו היא מלאכה שאצ"ל!

אך מבאר הבה"ל, "דשאני התם דהאי תלישה לאו לצורך העור אלא לצורך השחיטה, אבל היכא דהוא לצורך העור, אע"פ שאין צריך לגיזה, סבירא להו דחייב... כיוון שהוא נוטל הציפורניים או השיער להתייפות את עצמו, מיקרי זה לצורך גופו". כלומר, כאשר גוזז השיער והציפורניים

⁶ ועיין במחצית השקל שהקשה, שהרי המג"א עצמו הביא בפתחה לסימן ש"מ, וכן בסימן ש"ג, את דברי הריב"ש, ומדוע לא ביאר את השו"ע שסובר כריב"ש, וכפי שנבאר לקמן ע"פ הבה"ל? ומתוך מחצית השקל, שדרך הבי"א להביא בספרו את כל הדיעות, וכיוון שכאן לא הביא את דעת הריב"ש אי אפשר לומר שפסק כמותו, ולכן סובר המג"א, שהשו"ע פסק כתוס', ומייירי בשצריך לשיער.

⁷ ובמנחת אשר הנ"ל מבאר, שדרכו של הגר"א לבאר שלפעמים השו"ע מחמיר שלא כשיטתו. שהרי בשט"ז, ח' פוסק כר' שמעון, אך כאן סותם להחמיר כר' יהודה. וכן בסימן תפ"ט, ד' לגבי ספירת העומר פוסק השו"ע שאין לענות לחבירו השואלו בבין השמשות כמה היום לעומר, כי אם יענה לו נמצא שספר ויצא י"ח. והגר"א שם מסביר את דברי השו"ע, שחשש לדעת הסוברים שמצוות אין צריכות כוונה. ואף שבסימן סי' מכריע השו"ע שמצוות צריכות כוונה, "כנראה שדרכו דהמחבר לפעמים לסתום הלכה שלא כעיקר שיטתו להלכה, כשדעתו להחמיר כשיטת זו".

לצורך ייפוי גופו, זו מלאכה הצ"ג, כיוון שגוף המלאכה הוא בהפרדת השיער והעור, והמלאכה נעשית גם בעור, וכיוון שיש לו צורך בתיקון העור חייב. אך כאשר תולש נוצות או שיער לצורך השחיטה שתהיה נוחה יותר, אין כאן כלל ייפוי ותיקון בעור. וכן אין לו שום צורך בדבר הנגזז, ולכן זו מלאכה שאצ"ג, כיוון שההנאה שלו אינה מגוף המלאכה כלל! ולפי"ז כותב הבה"ל, שגם לעניין נטילת ציפורניים לטבילה, "אין כוונה שלה להתנאות בזה, רק לצורך טבילה". ולכן גם לשיטת הרמב"ם והריב"ש אין כאן מלאכה הצ"ג, כיוון שנטילת הציפורניים כאן אינה לייפוי גופה, אלא לצורך חיצוני של חציצה בטבילה. וא"כ אין לה צורך ותיקון בייפוי הגוף, והוא מלאכה שאצ"ג. וגם לשיטת הרמב"ם זה יהיה אסור מדרבנן, ויהיה ניתן לומר לגוי לצורך מצווה.

במה שייד גוזז - המנחת חינוך גוזז ס"ק ח' כותב, "נראה לי דמלאכה זו דגוזז היא דווקא בעניינים שדרך לגוזז או לתלוש מגופו או מבהמה, שיער, ציפורניים, כנף, דכל הדברים עושין חליפין והדרך לגוזז". ולכן מבאר, שאין כלל מלאכת גוזז בכך שחותך איבר מגופו או מאיברי בהמה, שהרי גוזז שייד רק בדברים שהדרך לגוזז אותם. **ובחז"א** בכורות סימן כ"א ס"ק ז' כותב, שגוזז שייד רק בדברים שהם לא חלק אחד מהגוף, אלא גדלים וצמחים על הגוף והם חיצוניים לו. וגם לדרך זו, פשוט שאין גוזז בבשר הגוף עצמו. אך ישנה נפק"מ בין שתי הדרכים, כאשר חותך חלק מגופו ממש, אך הדרך היא להסירו מהגוף, וכגון **ערלה** שהדרך להסיר אותה. לפי המנ"ח, יש כאן מלאכת גוזז כיוון שהדרך לגוזז איבר זה⁸. אך לחז"א, גוזז שייד דווקא בדברים שחיצוניים לגופו, וערלה אינה חוץ לגופו ולא שייד בה גוזז. וכן לגבי **דלדול עובר** ממעי בהמה, מבואר בגמרא קז: שחייב משום עוקר דבר מגידולו. והרמב"ם שם מבאר, שאין הכוונה למלאכת קוצר, כיוון שלא מצינו שמחייבים בתלישת כנף גם משום קוצר וגם משום גוזז. ובתולש נוצות ישנה רק מלאכת גוזז ולא קוצר, ומוכח שאין קוצר בבעלי חיים. ולפי החז"א, מובן מדוע בדלדול עובר אין חיוב גוזז, שהרי עובר במעי אימו הוא ממש חלק מגופה, ולא דבר חיצוני לה, וגוזז שייד רק בדברים שאינם מהגוף ממש. אמנם **בתוד"ה** "אמר" בבכורות כה. כותב שדלדל עובר ממעי אימו אכן חייב משום גוזז, ונחלק על הרמב"ם בקז. ולפי המנ"ח ניתן להבין, שכיוון שהדרך ליטול משם את העובר, יש כאן מלאכת גוזז, ששייכת בכל דבר העומד להינטל.

טוהיה על גבי בהמה - בגמרא בעד: נחלקו ר' יוחנן ורב כהנא, האם חייב משום גוזז כאשר טוהה הצמר ע"ג העיזים, וכמה דרכים מצינו בביאור מחלוקתם. **הרא"ש** בסימן ו' עוסק בברייתא האומרת שתולש כנף מהעוף חייב משום גוזז. ושואל הרא"ש, מדוע לגבי "תולש צמר ביד, קאמר רב כהנא דאין דרך גזיזה בכך?", והרי מצינו שתולש כנף מעוף כן חייב משום גוזז! ומשמע מקושייתו, שהבין את דברי רב כהנא, שאין דרך גזיזה בטוהיה ע"ג העיזים, כיוון שהוא גוזז בידו ולא בכלי. ואין כאן דרך גזיזה, שהרי גזיזה היא דווקא בכלי. אך לר' יוחנן, גם זה נחשב דרך גזיזה. והרא"ש מתרץ את קושייתו ע"פ הירושלמי, שתולש כנף מהעוף זו דרך גזיזתו אפילו ביד ולא דווקא בכלי, ורק לגבי צמר, דרך הגזיזה לרב כהנא היא בכלי דווקא. והרא"ש מביא תוספתא, שמפורש בה שדווקא תולש מבהמה מתה חייב, אך בבהמה חיה, רק אם גוזז בכלי חייב, אך אם תולש בידו פטור. ומזה מוכיח הרא"ש, שהלכה כרב כהנא ולא כר' יוחנן. והתולש ביד מבהמה חיה פטור, כי אין דרך תלישה בכך, כיוון שמכאיב לה בתלישה זו. ורק אם גוזז בכלי חייב, שאז אינו מכאיב לבהמה וזו דרך הגזיזה. **ובגר"א** הנדפס על הרמב"ם מבאר מחלוקתם בשתי דרכים נוספות.

דרך א' - הרמב"ם ט, ז' פוסק כרב כהנא, שאין דרך גזיזה בטוהיה ע"ג בהמה. ומסביר הגר"א את דעת ר' יוחנן, שסובר שכאשר יוצר חוט על הבהמה ממש, הצמר מפסיק לגדול, ובהפסקת הגידול יש חיוב גוזז לר' יוחנן. אך רב כהנא חולק, שזו לא גזיזה כדרכה, שהרי אינו חותך את הצמר כלל אלא רק טוהה אותו. אמנם צ"ע מדוע מבאר הגר"א בדעת ר' יוחנן שגוזז עניינו הפסקת הגידול? הרי מבואר ברמב"ם שגם הגוזז צמר מבהמה מתה חייב, והגידול בה כבר הפסיק!

⁸ ועיין בשטמ"ק כתובות ה: שהתורה נצרכה להחיר מילה בשבת, כי יש בה מלאכת גוזז.

דרך ב' - הגר"א מביא דרך נוספת, שלרב כהנא אין כאן חיוב גוזז לאחר שטווה כבר את הצמר, כיוון שדרך הגזיזה היא רק בצמר עצמו, ולא אחרי שכבר עשה ממנו חוטים! ואולי הסברא בכך היא, שגוזז עניינו שיוצר ומפיק את הצמר לשימוש ותועלת האדם, שיעשה מהצמר חוטים וכדומה. אך אם כבר השתמש בצמר ועשה ממנו חוטים, אין בכך גוזז. אך לר' יוחנן אין חילוק, וכל עוד גוזז את הצמר חייב, כיוון שיש לו תועלת בצמר הנגוז, אף שהוא כבר עשוי כחוטים.

המשנ"ב בש"מ, ס"ק ה' פוסק דין זה, שהטווה צמר ע"ג בהמה פטור. **ובשער הציון** ס"ק י"ב מבאר, שמשמע מהרמב"ם שאפילו אם עושה כן בכלי פטור הגוזז. ואכן כך עולה משני הפירושים של הגר"א, שלרב כהנא אין בכך דרך גזיזה אפילו אם עושה כך בכלי. אך לפי הסבר הרא"ש ברב כהנא, שהגוזז כאן פטור כיוון שעושה כך ביד, אם יגוזז מע"ג בהמה צמר טווי בכלי יהיה חיוב גוזז, ורק ביד אין הדרך לתלוש.

ציפורניים שעומדות להיתלש ועור יבש - בגמרא בצד: אומר ר"ש בן אלעזר, שציפורן שפירשה רובה וציצין (רצועות עור הפרושות מן העור) שפרשו רובן, ביד מותר לתולשן, אך בכלי פטור אבל אסור. ואם לא פירשו רובן, ביד פטור אבל אסור, ובכלי חייב חטאת. ור' יוחנן מוסיף, "והוא שפירשו כלפי מעלה ומצערות אותו". ומבאר שכאשר פירשו העור או הציפורן, ויש לו צער מכך, מותר להסירן ביד. ורש"י בד"ה "שפירשו רובן" מבאר, שכיוון שהציפורן והעור "קרובין לינתק", הם כבר לא ממש נחשבים מחוברים לגוף, ולכן אין כאן גוזז מה"ת אלא מדרבנן. ונחלקו רש"י ור"ת בפירוש דברי ר' יוחנן, שאמר שפירשו "כלפי מעלה". **לרש"י** הכוונה שהעור מנותק ליד הציפורן אך עדיין מחובר קרוב לאצבע, וכאשר מגביה ידיו, העור פורש לכיוון "למעלה". אך **לר"ת**, כלפי מעלה פירשו כלפי הגוף, ומדובר במקרה שהעור מחובר ליד הציפורן, אך מנותק ופורש לכיוון הגוף. **ובשו"ע** שכ"ח, ל"א פוסק "צריך לחוש לשני הפירושים". **ובאורחות שבת** י"ז הערה ח' מבאר שמחלוקת רש"י ור"ת אמורה רק לגבי ציצין של עור, ולכן בכל עור יבש המחובר במקצת לגוף אסור לתולשו אפילו ביד, כי חוששים לשני הפירושים, ואפילו במקום צער אסור. והוא הדין בכל חתיכות עור יבש בגופו, כגון בשפתיים, שאסור לנתקן ואפילו ע"י שיניו. וכך מבאר **הבה"ל** 'יבלת' בש"מ, א', שכיוון שדרכו להסירם כך ע"י השיניים, אסור להסירם, כי אין זה גזיזה בשיניו, ואפילו במקום צער ופירשו רובן אסור. אך לגבי הציפורן עצמה שפירשה רובה, בזה לא נחלקו רש"י ור"ת. ואם החלק התלוש הוא רוב הציפורן, מותר להסירו בידיו אם יש לו צער, אך אסור בכלי. ואם הקצה התלוש אינו הרוב של הציפורן, אסור להסירו אפילו ביד ואפילו במקום צער.



מלאכת תופר

המשנה בעג. אומרת שהתופר חייב, ושיעורו הוא שתי תפירות. ובמשכן היו תופרים היריעות.¹ וכן מלאכת קורע על מנת לתפור, שיעורה הוא ע"מ שיתפור שתי תפירות. **והגמרא בעד:** שואלת מדוע תופר חייב אם רק תפר שתי תפירות? "והא לא קיימא!". כלומר, זו לא תפירה שמחזיקה מעמד כלל, וכלשון רש"י, "לאו מלאכה היא!". והגמרא עונה "והוא שקשר". כלומר, שצריך לקשור את שני הצדדים, וכך שתי התפירות שעשה מחזיקות מעמד, ולכן חייב משום תופר. והגמרא שואלת, היכן היה קורע ע"מ לתפור במשכן? ומסבירה שכאשר הייתה תולעת אוכלת ביריעה, היו צריכים לקרוע מסביב ולתפור שם מחדש. רב מוסיף דין נוסף במלאכת תופר, "המותח חוט של תפירה בשבת חייב חטאת", וחייב משום תופר. ורש"י מבאר שמדובר בבגד תפור, שהתפר שלו נחלש עד ששתי חתיכות הבגד התרחקו מעט זה מזה, וכאשר מותח החוט חלקי הבגד מתחברים מחדש, "ו"זו היא תפירתו וחייב".²

הגדרת מלאכת תופר- נראה שהגדרת המלאכה והיצירה שיש כאן היא שיוצר חיבור בין שני חלקי בגד ויריעות, והופך אותם לחתיכה אחת. ולכן כותב הרמב"ם פרק י', "יא שתולדת תופר היא הדבקת ניירות זה לזה, שגם דיבוקם הוא חיבור שני דברים לאחד. וכך מבואר בבה"ל ש"מ 'הרי זו תולדת תופר', כ"י תופר עניינו היא דלוקה שני דברים אחרים, ומחבר אותם לאחד, וכן הוא ע"י דיבוק". ובמלאכה זו אין חשיבות דווקא למעשה התפירה ע"י חוט ומחט, אלא מהות המלאכה היא שחיבר את החלקים. ולכן מובן היטב, שגם במותח חוט תפירה חייב משום תופר, כיוון שחיבר את חלקי הבגד. ואף שלא עשה כאן כלל מעשה של תפירה ע"י חוט ומחט, מ"מ חייב על חיבור והידוק חלקי הבגד. וכן בדין הראשון שבגמרא, שצריך שיקשור את התפירות, נראה שבעיני שיקשור משום שכל עוד לא קושר אין כאן חיבור כ"כ משמעותי ואינו חיבור חזק.

בספר **נעם שבת סימן ג'** מעיר, שמלאכה זו שונה ממלאכת בורר, שבבורר אנו מחפשים את דרך הברירה, ולא את התוצאה של הפרדת המינים. ולכן במלאכת בורר, כל עוד לא עושה הפרדה בדרך ברירה, למרות שהגיע לתוצאה של הפרדה בין המינים, אינו חייב כלום, וכגון בבורר לאלתר וביד, ואוכל מתוך פסולת. אמנם בתופר, אין העניין דווקא בפעולה שהיא כדרך התפירה ע"י חוט ומחט, אלא עיקר המלאכה הוא תוצאה של חיבור החלקים זה לזה, ולכן גם המותח חוט של תפירה חייב. ולפ"ז נראה, שבשתי תפירות שקושרן, שמבואר שחייב משום תופר, עיקר החיוב ועיקר היצירה יהיו דווקא בקשירה, ולא בתפירות עצמן. שהרי כל עוד לא קשר אין כאן חיבור טוב כלל! ולא חייב על הכנסת החוטים בבגד גרידא, אלא על חיבור חלקי הבגד, ולכן נראה שהחיוב יהיה בשעת הקשירה.³

מדוע אין כאן קושר? - הראשונים שואלים על דברי הגמרא, שחייב על שתי תפירות אם קשרן, מדוע לא הזכירו שחייב גם משום קושר?

שיטת רש"י - הגמרא בעד: אומרת שהעושה חלתא, כוורת של קנים, חייב י"א חטאות, ורש"י מונה את כולם. ומוסיפה הגמרא, שאם "חייטיה לפומיה, חייב שלוש עשר חטאות". ורש"י מסביר, שאם עושה לכוורת שפה, התווספו כאן מלאכות תופר וקושר, "שצריך לקשור לאחר התפירה". ומבואר מדבריו שלמד מהגמרא שאכן יש כאן גם חיוב קושר ולא רק חיוב משום תופר, וחייב שתיים, אף שהגמרא לא הזכירה חיוב קושר כלל.

¹ רש"י על המשנה.

² ולקמן נבאר את שיטת הרמב"ם בדין זה.

³ ואולי נפק"מ לדין שניים שעשאוהו ותחילתו וסופו שגגה.

שיטת הרמב"ן- הרמב"ן מבאר שבאמת אין כאן כלל קשר, וכוונת הגמרא "והוא שקשר" היא לא לקשר ממש שחייב עליו משום קושר, אלא מדובר ששזר החוטים זה בזה כעין קשר, וכך התפירה מתקיימת. אך אם היה כאן קשר רגיל, אכן היה חייב גם משום קושר.

שיטת היראים- היראים בסימן רע"ד לגבי מלאכת קושר, מוכיח מגמרא זו, שאין חיוב קושר כלל על קשר של שני ראשי חוטים זה בזה, כיוון שאינו קשר. וזהו הקשר שיש כאן בתפירה, ולכן אין בו חיוב משום קושר, אלא רק משום תופר. אמנם קשר אחד אינו כלום רק בכה"ג שקושר שני ראשי החוט זה בזה, אך אם עושה קשר אחד בראש חוט חייב משום קושר⁴. ואם היה קושר כך את שני ראשי החוטים, כל אחד בפ"ע, היה חייב גם משום קושר. אמנם לענין התקיימות התפירה, גם קשר אחד של שני ראשי החוטים מספיק בשביל לומר שיש כאן תפירה מתקיימת, ולכן חייב משום תופר ולא משום קושר.

שיטת הריטב"א- הריטב"א מבאר שהקשר שעושה בראש התפירה הוא קשר שאינו קשר של קיימא, כיוון שהוא נקשר ע"מ להתיר. ולכן אין כאן חיוב משום קושר, אבל יש כאן חיוב תופר, "אבל משום תפירה איכא כיוון שמתקיימת עכשיו". כלומר, במלאכת קושר יש דין שקשר שאינו של קיימא אין חייבים עליו. אך בתופר, כיוון שכעת התפירה מתקיימת, חייב עליה, ואף שאולי תופר על דעת להפריד את התפירה בעתיד. ולקמן יתבאר יותר שיש החולקים על כך.

המותח חוט של תפירה⁵ - ראינו בגמרא בעה. שרב אומר שהמותח חוט של תפירה, חייב חטאת משום תופר. ויש לבאר מה בדיוק המקרה המדובר כאן.

שיטת רש"י- כפי שביארנו לעיל, מדובר בשתי חתיכות הבגד התרחקו מעט כיוון שהתפירה נחלשה, וכאשר מותח את החוט שביניהם, מהדק את התפירה ויוצר חיבור מחדש של חלקי הבגד. וכפי שנתבאר, עיקר המלאכה בתופר היא חיבור החלקים, ולא מעשה התפירה ע"י חוט ומחט. **הבית יוסף** בש"מ מביא את פירוש רש"י, ומוסיף בשם **הגהות מרדכי**, שלפי רש"י משמע, שאם מדובר בחיבור של שיעור שתי תפירות בלבד, יתחייב חטאת רק אם גם יקשור את התפירה אחרי שמותח. וכשם שלגבי התופר שתי תפירות, שצריך שיקשור כדי שיוכל להתקיים, ורק אז חייב משום שעשה חיבור, כך גם לגבי המותח תפירה בשיעור שתי תפירות בעיני שיקשור.

שיטת הרמב"ם- בפרק י, ט' פוסק הרמב"ם, "המותח חוט של תפירה בשבת חייב, מפני שהוא מצרכי התפירה", ונחלקו האחרונים בכוונת דבריו. **המגיד משנה** מביא את פירוש רש"י הנ"ל, ואח"כ כותב, "ורבינו פירש טעם אחר, לפי שהמתיחה היא מצורך התפירה". כלומר, לרש"י חייב על המתיחה כי מחבר ומהדק, אך לרמב"ם יש כאן צורך תפירה, ולכן חייב. ומביא **הב"י** את הרמב"ם, ומפרש דבריו שחולק על רש"י בהבנת דין הגמרא, שלא מדובר במתיחת חוט שהשתחרר ומחבר בכך את הבגדים, אלא "מותח החוט שרוצה לתפור בו כדי שלא יהיה כוץ, ולפי שדבר זה מצרכי התפירה הוא, חייב חטאת". כלומר, לפי הבנת הב"י ברמב"ם, אין כאן עדיין שום תפירה וחיבור של שני חלקים, אלא רק הכנת החוט לתפירה כדי שלא ייהרס. ומתחדש בדבריו שגם זה נחשב תופר!

ובנשמת אדם כלל כ"ח ס"ק ב' מביא את הבנת הב"י ברמב"ם, ומקשה עליו, שאיך יכול להיות שמתחייב רק על משהו מצרכי התפירה?! הרי אפילו בתופר שתי תפירות, אם לא קשרן לא חייב כלום, ולמה לא נאמר שכבר חייב על צורכי התפירה בכך שהתחיל לתפור? ואפילו בתפירה אחת

⁴ ויתבאר במלאכת קושר.

⁵ ראיתי לנכון לציין כאן דברי הרב קוק בעין איה שבת פרק שביעי, סעיף י' בביאור דין זה של המותח חוט של תפירה. שלומד מכאן עיקרון במלאכות שבת, שהמלאכה איננה מגודרת ע"פ ה"צורה החיצונית שלה", כלומר בכח שהאדם צריך להוציא לפועל בשבילה, "אלא בתכונתה הפנימית... כלומר באיכות תיקונה והבאתה איזה דבר לידי שכלול". ועניין מלאכות שבת הוא במהות היצירה של המלאכה, ולא בעוצמה והכח שמפעיל האדם. ובמותח חוט של תפירה יש את עניין מלאכת תופר, שהוא חיבור חלקי הבגד זה לזה, אף "שהכח הנדרש על זה, והרגשת הפעולה בכמותה כאן נחשב".

יהיה חייב משום כך, שגם היא מצורכי התפירה! ולכן מפרש הנשמ"א ברמב"ם, שגם הוא מפרש את הגמרא כרש"י, אלא שרק נתן טעם אחר⁶. ומסביר הנשמ"א שהייתה הו"א, שאולי כיוון שלא עשה כאן פעולת תפירה של הכנסת חוט ומחט, אלא רק מתח את החוט, לא יתחייב כאן כי לא עשה פעולת תפירה! וקמ"ל רב שגם זה תופר, כי עיקר המלאכה הוא החיבור ולא פעולת תפירה. ולרמב"ם הכוונה שגם זה מצורכי התפירה, אך באמת חייב על החיבור של החלקים, וכפי שביאר רש"י. ובחיי אדם שם פוסק כשיטת רש"י, שחייב חטאת כשמותח ויוצר חיבור. ובסעיף ג' פוסק כהבנת הב"י ברמב"ם, שאסור למתוח חוט של תפירה כדי שלא יהיה כוץ, אבל אינו חייב משום מלאכת תופר, אלא רק אסור דרבנן.

אמנם **בשו"ע** ש"מ, ו' פוסק רק כהבנת רש"י בגמרא, ולא כפי שביאר בב"י בדעת הרמב"ם, ולא הזכיר כלל שאסור למתוח החוט כדי שלא יהיה כוץ. וגם **האליה רבה** בסימן ש"מ, מסביר את דברי הרמב"ם, שלמד את דברי הגמרא כשיטת רש"י. ומקשה האליה רבה, שדין זה של מתיחת החוט, לכאורה היה צריך להופיע בדברי הגמרא לעיל לגבי מלאכת תופר. ולמה הגמרא הזכירה אותו רק לאחר ששאלה, היכן היה קורע ע"מ לתפור במשכן? ומסביר הא"ר, שלכן הרמב"ם כתב שטעם האיסור הוא "מצורכי התפירה". שכשם שבקורע ע"מ לתפור עניינו מלאכה לצורך התפירה, כך גם מתיחת החוט וחיבור שני החלקים, היא מלאכה לצורכי התפירה ולא תפירה ממש. אמנם חיובה הוא משום תופר, כיוון שמחבר שני חלקים, ולכן הגמרא הביאה דין זה אחרי שדיברה על קורע ע"מ לתפור, שיש דמיון ביניהם⁷.

ולגבי קושיית הנשמ"א על הבנת הב"י ברמב"ם, שיתחייב משום צורכי התפירה גם על תפירה אחת, מתרץ **במשנת השבת** שבאמת תפירה אחת אינה נחשבת כלל ל'צורכי התפירה', אך הכנת החוט אולי כן נחשבת כפעולת הכנה לתפירה. כלומר, תפירה אחת אינה נחשבת חיבור כלל ולכן פטור עליה. ואין לומר שנחשבת כהכנה לתפירה, כי אין זו הכנה אלא זו כבר התפירה עצמה, אך כיוון שאינה חיבור ואין לה חשיבות כלל, אין בה חיוב. אבל הכנת צורכי התפירה יש לה חשיבות, ומצינו כך גם לגבי מלאכת זורע עניין זה, שיש חיוב אף על ההכנה למלאכה, למרות שעוד לא התחילה המלאכה כלל! בשריית חיטין במים לרמב"ם חייב משום זורע⁸, ומפרש **הרדב"ז** שזה לא משום שיש שם כבר הצמחה, אלא זהו רק השריית הזרע במים, כהכנה לזריעתו לאחר מכן. שכך יותר קל לזרוע, והזרע יצמח יותר טוב. וכך גם בתופר, כיוון שהכין הכנה לתפירה חייב, אף שעוד אין כאן את עניין המלאכה של החיבור, אלא רק את ההכנה אליה. אך הבנה זו בדברי הרמב"ם לגבי שורה חיטין קשה, שהרמב"ם בעצמו מבאר בשו"ת, שהחיוב הוא משום ההצמחה של הזרעים? בתוך המים, ולא משום שמכין לזריעה שאחר כך, וצ"ע על דברי הרדב"ז.

תפירה של קיימא- הטור בסימן ש"מ מביא בשם **רבינו פרץ**, וכן פוסק גם **המרדכי**, שאסור להדק את השרוולים סביב זרועות הידיים, כיוון שהחוט שמותחים אותו מהדק את השרוולים, ואסור לעשות כן בשבת. ובמרדכי מבאר יותר, שבגד זה עשוי להתרחב ולהיסגר ע"י החוט, שכשלוּבוּשו מהדק את החוט והתפירה, ואסור לעשות כן בשבת. אמנם הם מוסיפים, שישנה אפשרות שכן יהיה מותר להדק חוט זה, כאשר יהיו נקבים תפורים בבגד שבהם החוט נכנס, ובמקרה כזה מותר להדק החוט סביב הידיים בשבת. ולקמן נבאר שיש החולקים על דין זה, ומתירים לכתחילה להדק השרוולים אף בלי הנקבים האלו.

וקודם שנבאר מהו היתר הנקבים ומה המחלוקת של הראשונים, **יש לברר** מהו איסור התפירה שיש כאן, ומדוע אסור להדק השרוול על הידיים? הרי לכאורה הוא לא מחבר כאן שום חלקי בגד

⁶ ואולי נחלקו הב"י והנשמ"א בכוונת דברי המ"מ, האם לרמב"ם זה אותו עניין אלא רק טעם אחר או שיש לו ביאור אחר לגמרי.

⁷ ועיי"ש שמקשה על שיטת רש"י, שאם זה ממש תופר, מדוע זה מופיע רק לאחר הקורע ע"מ לתפור ולא לעיל גבי מלאכת תופר?

⁸ פרק ח', ב'.

⁹ וכך הבין ברמב"ם גם הנשמת אדם כלל י"א ס"ק א'.

זה לזה, כיוון שמדובר על שרוול שיש בו חוט שתפור סביבו עם מחט. וכשמותח החוט, השרוול מתהדק על היד, וכשפושט את הבגד, השרוול נפתח מהידוקו. ולכאורה אין כאן שום חיבור חלקים, ומדוע זה אסור משום תפירה?

באורחות שבת י"א הערה ח' מתקשה בכך, שאין כאן כלל חיבור אלא רק כיווץ השרוול על היד. ומתוך, שאולי דיברו הראשונים על שרוול כמו שלנו, שיש לו שסע בסופו, וע"י החוט שסביב השרוול מתהדקים קצוות השרוול זה לזה, כמו שאנו עושים ע"י כפתורים. ואז יש כאן חיבור של שני חלקי השרוול זה לזה, וחיבור זה אסור משום תופר. ובספר **נעם שבת** סימן ג' מתוך, שצ"ל שגם קימוט השרוול והצמדת חלקי השרוול זה לזה ע"י חוט ומחט, זה נקרא חיבור של שני דברים. ואפילו שאין שסע ביניהם, עצם הידוק קצות הבגד זל"ז נקרא חיבור מסוים. **ובחוט השני** פרק י"ז מתוך **הרב קרליץ**, שמדובר בהידוק בגדים באופן כזה, שע"י מתיחת החוט הוא עושה תיקון מסוים בבגד, כדי שיהיה מתאים ונח לאדם ללבושו. וכגון שהבגד רחב ולא נח לו, או שלא יושב עליו כראוי, והוא מותח החוט כדי שיהיה מתאים למידתו. ואף שאין כאן כלל חיבור חלקים זה לזה, מתחדש כאן גדר חדש במלאכת תופר, שאינו דווקא חיבור חלקי הבגד, אלא תיקון הבגד למידתו והתאמתו לאדם¹⁰.

והתבאר א"כ שיש איסור תופר בהידוק החוט בשרוולים אלו, **ובראשונים הנ"ל** מבואר, שאף שבגדים אלו עשויים ללבוש ולפשוט, ולהרחיב ולסגור החוט הרבה פעמים, עדיין חייב על כך משום תופר, כיוון שזו תפירה אפילו שהיא רק לזמן מה. והבית יוסף מביא בשם **שיבולי הלקט**, שאומר "מה לי תפירה ליום אחד מה לי תפירה עולמית!". וכן נתבאר לעיל בדברי **הריטב"א** שהבאנו לעיל, שחייב על תפירה אף שאינה של קיימא. ושונה מלאכת תופר ממלאכת קושר, שרק בקושר בעיני קשר של קיימא, אך לא בתופר. אמנם בגמרא מבואר לגבי שתי תפירות שבעיני שיקשור אותן כדי שיתקיימו, וכפי שהקשתה הגמרא "והא לא קיימא!". אך נראה שסוברים הראשונים שאין זה אותו מושג "קיימא" כמלאכת קושר. שבקושר בעיני שיקשור על דעת שלא להתיר, וזו הכוונה קשר של קיימא. ואילו לגבי תופר, הצורך שיתקיים אינו בדעת האדם שישאר כך קבוע, אלא צריך שתהיה כאן תפירה שבאמת מתקיימת ומחזיקה, ורק כך יש כאן חיבור אמיתי בין חלקי הבגד. כלומר 'קיימא' בתופר אין עניינו שהחיבור יתקיים לזמן, אלא שיהיה לחיבור קיימות וחוזק.

ונראה שלשיטה זו, **החילוק בין מלאכת תופר למלאכת קושר** הוא¹¹, שבתופר בעיני יצירת חיבור של שני דברים, וכיוון שיש כאן חיבור, לא אכפת לנו האם חיבור זה נעשה לזמן ארוך או שהאדם עומד לפרק אותו. וכשם שלגבי מלאכת בונה, גם אם בונה בניין ובדעתו להרסו לאחר מכן, ברור שיהיה חייב על כך משום בונה. אמנם בקושר, עניין המלאכה הוא לא שהקשר משמש כאמצעי לחיבור בין שני דברים, אלא המלאכה היא בעצם יצירת הקשר בעולם. ולכן בעיני קשר של קיימא, שרק כאשר הוא עושה קשר לקיימא יש עליו שם של יצירת קשר. אך אם הקשר נקשר על דעת להתיר, אין זה נקרא שיצר כאן משהו, כיוון שהמצאות תחזור לקדמותה בעוד זמן מה, ולא התרחשה כאן שום יצירה¹².

שיטת הראב"ה - בדרכי משה בסימן ש"מ, מביא בשם הראב"ה שחולק על כל הראשונים הנ"ל, וסובר שמותר להדק השרוול אף ע"י חוט ומחט, וגם ללא היתר הנקבים. ומבאר הראב"ה לגבי

¹⁰ ועיי"ש בדבריו שדווקא הידוק שיוצר תיקון למידתו הוי תופר, אך אם ההידוק הוא רק בשביל שהבגד לא ייפול ממנו, אין כאן תיקון לבגד ולא אסור משום תופר. שהרי הוא רוצה את הבגד כפי שהוא, ורק אינו רוצה שייפול מעליו, ולכן אין זו יצירה חשובה של תופר. ומשום הכי לא רצה לפרש הרב קרליץ שמייירי בחיבור קצוות השרוול כפי שביאר באורח"ש, כי כל עניין החיבור הזה הוא רק להדק השרוול שלא ייפול ממנו, ואין זה נחשב יצירה ותיקון.

¹¹ ועיין במשנת השבת עד: שמבאר באופן נוסף, שבתופר היצירה היא תיקון הבגד, וכדברי חוט השני הנ"ל, ולכן בתופר לא בעיני כלל 'קיימא'. ואילו בקושר עניינו ליצור חיבור, וחיבור נחשב חיבור רק כשהוא של קיימא.

¹² ועיין ביתר ביאור בביאורנו למלאכת קושר.

מותח חוט התפירה שחייב, משום "שעיקר תיקונו לתפור בלי פירוד, ועכשיו כשמותח החוט להתקיים, הו"ל כתופר מעיקרא". כלומר, מתיחת חוט התפירה שראינו לעיל, אסורה כיוון שכך יוצר חיבור בלי פירוד. אך בשרוולים אלו שנפתחים ונסגרים כל הזמן, אין זה נקרא חיבור של תפירה, כיוון שאינה תפירה שעשויה להתקיים. וסובר הראב"ה שתופר דומה לקושר, וחייב רק אם תופר לקיימא, שאין התפירה עומדת להיפתח כל הזמן. ונראה שסובר הראב"ה שקושר ותופר עניינם אחד, והוא ליצור חיבור בין שני חלקים שונים, והקשר הוא רק אמצעי לחיבור.

והחילוק בין קושר לתופר לשיטתו, יתבאר ע"פ דברי **הערוך השולחן** בשי"ז, י"ח. ששואל מה החילוק בין שתי מלאכות אלו? ומבאר שההבדל ביניהם הוא, "דחיבור דקשר ראוי להתירו ולהשיבו לקדמותו, משא"כ בתופר ומדביק, שכשירצה להשיבם לקדמותם, בהכרח לקלקלם ולקרוע זה מזה, משא"כ בקושר". כלומר, גם תופר וגם קושר עניינם ליצור חיבור, אך אופן החיבור שונה, שבקושר זהו חיבור שיכול לחזור לקדמותו ובתופר לא. וכיוון שגם קושר עניינו ליצור חיבור של שני דברים, ובעיני קשר של קיימא, נראה שרק אם החיבור יהיה של קיימא ניתן לומר שיש כאן שם של חיבור. וממילא בכל המלאכות שעניינן ליצור חיבור, בעיני דווקא חיבור של קיימא, ולכן גם בתופר אינו חייב עד שיעשה תפירה של קיימא המתקיימת לזמן.

תפירה של קיימא להלכה - השו"ע בשי"מ, ז' פוסק כדברי המרדכי ור' פרץ, שאסור להדק שרוולים אלו אף שאינם תפירה של קיימא. אמנם **הדרכי משה** בש"מ ס"ק א' מביא את דברי הראב"ה, שרק תפירה של קיימא אסורה, ומסיים ש"נהגו להקל, וכן כתבתי לעיל בשי"ז". **ובסימן שי"ז הבית יוסף** מביא מחלוקת לגבי נעליים, שהיו האומנים תופרים אותן זו לזו, וכך מוכרים אותם. וזו תפירה שאינה של קיימא, כי הקונה עומד לקרוע אותה. **למרדכי** אסור לקרוע הנעליים זו מזו בשבת, כיוון שלשיטתו אסורה תפירה גם שאינה של קיימא, וממילא גם קורע תפירה זו יהיה חייב. כיוון שכל מה שחייבים עליו משום תופר, יהיו חייבים על קריעתו, שהרי קורע הוא ההיפך ממלאכת תופר. והב"י מביא גם את שיטת **הראב"ה** שמקל בדין זה "שהוא מותר, והאיל ולא עביד להתקיים". והראב"ה לשיטתו, שכשם שבתופר בעיני דווקא תפירה של קיימא כך גם לעניין קורע, אם קורע תפירה שאינה של קיימא אין כאן חיוב. והב"י שם מכריע ש"אין להקל בפני עם הארץ". כלומר, הוא מקל כשיטת הראב"ה שמותר לקרוע, כיוון שאין זו תפירה של קיימא. ולכאורה משמע שפוסק שבתופר בעיני תפירה של קיימא בשביל להתחייב. אמנם **השו"ע** בשי"מ, ז' פסק כמו המרדכי, שאסורה גם תפירה שאינה של קיימא, ולכן אוסר את דין השרוולים. ונראה שמסקנת השו"ע היא לאסור גם תפירה שאינה של קיימא, כיוון שגם בסימן שי"ז המחבר כלל לא הביא את המחלוקת לגבי הנעליים. ורק **הרמ"א** שם בסעיף ג' הביא את המחלוקת, ואת הכרעת הב"י שאין להקל בפני עם הארץ. אמנם בסימן ש"מ, הרמ"א לא מגיה דבר על דין השרוולים שנפסק בשו"ע. וא"כ כאורה משמע שסותר עצמו, שבשי"ז פוסק הרמ"א כראב"ה, שקורע אסור רק בתפירה של קיימא, ואילו בשי"מ משמע שמודה למחבר, שאסור גם תפירה שאינה של קיימא!

וא"כ עולה, **שלדעת השו"ע** אסור לתפור תפירה אף שהיא לא של קיימא, וכן אסור לקרוע תפירה כזו. שהרי בשי"ז לא פוסק שמותר, וצ"ע מדבריו בב"י שהתיר לעשות כן שלא בפני עם הארץ. **ובדעת הרמ"א** למסקנה נחלקו הפוסקים. לדברי **התהלה לדוד** בסימן ש"מ, הרמ"א אוסר תפירה אף שהיא לא של קיימא, שהרי לא הגיה כלום על השו"ע בשי"מ. אך לגבי קריעת תפירה זו, פסק הרמ"א בשי"ז שאפשר להקל. כלומר, לרמ"א תפירה שאינה של קיימא אסורה, אך קריעת תפירה שאינה של קיימא מותרת, וצ"ע מה הסברא לחלק בין תופר לקורע. אמנם **באורחות שבת** י"א, הערה מ"ג כותב שדעת **הגר"ש** היא, שהרמ"א מקל גם לעניין תפירה שבעיני דווקא תפירה של קיימא. והרמ"א באמת חולק על השו"ע בשי"מ בדין השרוולים, וסובר כמו הראב"ה. אלא שלא הגיה כלום כי סמך על דבריו בסימן שי"ז, שהכריע להקל לעניין קורע, שמותר לקרוע תפירה שאינה של קיימא. והוא הדין לעניין תופר, שאינו חייב עד שתהיה תפירה של קיימא.

היתר הנקבים - ראינו ש'ר' פרץ והמרדכי אסרו להדק את חוט התפירה על השרוול, וכפי שנתבאר מדוע. אך בדבריהם מבואר שיש היתר לכך, "אם הנקבים שהחוט נכנס בהם רחבים קצת, ומתוקנים בתפירה כעגול". **ובשיבולי הלקט** שהובא בב"י מבואר מהי סיבת ההיתר, "שאינו רוצה בהידוקו אלא בשעה שלובשו, ובשעה שפושטו מרפה אותו, אין בו משום תופר ואינו דומה אלא למי שיש בבגדיו לולאות וקרסים". ונראה שסיבת ההיתר היא, שכאשר יש בבגד נקבים המוכנים למעבר החוט והידוק השרוול, ניכר שהבגד עומד להיפתח ולהיסגר כל הזמן, וזה הייעוד שלו. **ובשלטי גיבורים** מבואר שזה משום "שאינו דרך תפירה בכך".

ומצינו עניין זה בכמה מלאכות, שכיוון שהדבר עומד להיפתח ולהיסגר או להרכיב ולפרק אין בכך יצירה. וכגון במלאכת בונה, שנתנית כיסוי הכלים על הכלי אינה נקראת בניין בכלים, כיוון שהכיסוי עומד לכך. ואין כאן פעולה של בניית הכלי, אלא זו דרך השימוש בכלי¹³. וכך גם בנקבי החוט, כיוון שעומדים לכך וזו דרך השימוש בבגד, שמהדקים ומשחררים את התפירה שבו כל הזמן, אין בהידוק זה פעולת חיבור ותפירה כלל, אלא זו דרך השימוש בבגד ולבישתו. אמנם כל זה נכון דווקא כאשר ישנם נקבים, שאז ניכר שלכך הבגד עומד וזה השימוש בו. אבל אם אין נקבים, אף שזו תפירה של זמן ואינה של קיימא, מ"מ אסור, משום שכאשר לא ניכר שזה השימוש בבגד, יש כאן דרך תפירה ויצירת חיבור. ולשיטה זו גם חיבור שאינו של קיימא נחשב חיבור ואסור. והפוסקים משווים את היתר הנקבים לבגד שיש בו קרסים ולולאות, וזה כעין בגד עם כפתורים, שע"י הקרסים מחברים את חלקי הבגד כמו כפתור. וכיוון שניכר ע"י הכפתור שלכך עומד הבגד, אין בזה דרך תפירה אלא דרך שימוש.

אמנם מצינו בפוסקים עוד תנאי שנצרך כדי להתיר את השרוולים, ולא די רק בהיתר הנקבים. הבית יוסף מביא בשם **היראים**, שגם כאשר יש נקבים לחוט שעובר דרכם, מותר להדק את הבגד דווקא אם דרכו להדק ולהרפות בדרך כלל. אבל אם "נמלך פעמים להניחם כך לעולם, אסור להדקן כחוט של תפירה". כלומר, אם הוא משאיר את החוט מהודק לזמן רב, כגון במקרה שיכול לפשוט את הבגד בלי לשחרר את התפירה, ואז החוט נשאר מהודק, אסור לעשות כן אע"פ שיש לו נקבים בבגד. והיראים מסיים, "וחוששני להם מחטאת!". וכך פוסק **המג"א** ס"ק י"ב, וכן **המשנ"ב** ס"ק כ"ט.

אמנם בספר **נעם שבת** סימן ג' מבאר בשם **הרב מרדכי שטרנברג** זצ"ל, שתנאי זה נצרך דווקא בדין של השרוולים שהחוט עובר דרך הנקבים, ולא נצרך תנאי זה בבגד של לולאות וקרסים. ואף שהראשונים השוו דין זה ל"מעשה לולאות וקרסים", נראה שיש חילוק בין השרוולים לקרסים. משמע בדברי הראשונים, שפשוט להם הדבר שאין שום חשש בבגד של לולאות וקרסים. ונראה לבאר, שכיוון שלולאות וקרסים זה אופן חיבור מסוים, שבמהותו אינו נחשב חיבור גמור כלל. וחיבור זה הוא כמו מנעול שמחזיק שני דברים ביחד, כיוון שהבגד מוכן באופן כזה, שהחיבור הזה עומד להיפתח ולא להיות חיבור גמור כלל. ולכן לעולם אין כאן יצירת חיבור אמיתי, שהופך שני דברים לדבר אחד. ולכן מסתבר שהתנאי השני שהצריך היראים, שלא יהיה תפור לעולם, שייך רק בדין של השרוולים. כיוון שבשרוולים החיבור נעשה ע"י חוט ומחט שעוברים דרך הנקבים, וכיוון שדרך החוט לשמש לתפירה גמורה וליצירת חיבור גמור, זהו חיבור יותר חמור מקרסים ולולאות. אמנם התירו לעשות כן ע"י הנקבים, כיוון שאף שזהו חיבור גמור ע"י חוט ומחט, מ"מ כיוון שהוא משתמש, וזו לא דרך תפירה, מותר וכ"ל. אמנם בכל זאת יש כאן חיבור מסוים, וכל ההיתר הוא רק משום שכך הוא משתמש בבגד, ולכן בעיני תנאי נוסף, שרק אם לא משאיר כך את הבגד לעולם יהיה מותר. אך אם משאיר כך את הבגד לעולם, הוא בעצם כבר לא משתמש בבגד, ואז נוצר כאן חיבור גמור וחייב חטאת! אבל בקרסים ולולאות, שבמהותם וצורתם אין להם שם חיבור באמת, וכל עניינם הוא שכך אפשר לפתוח ולסגור, בהם לא נצטרך את התנאי השני. ואף אם יסגור אותם לעולם, אין בכך שום איסור, כי זה כלל לא נקרא חיבור. וכמו שאם נועל שני דברים במנעול, אינו נחשב חיבור, אף אם ישאיר אותו נעול לנצח. וכיוון

¹³ עיין בביאורנו לסוגיית בנין בכלים חלק ג'.

שכאן ההיתר אינו משום שהוא 'משתמש', אלא כי זה כלל לא חיבור, אין צורך בתנאי השני שלא יישאר לעולם, כיוון שתנאי זה נצרך כדי שוכל להיקרא משתמש.

ועפ"ז, מתיר בנעם שבת כל דבר שדומה לחיבור קרסים ולולאות, שבמהותו עומד להיפתח ולהיסגר, שאין זה נחשב חיבור כלל. וכגון ריץ' רץ', כפתורים וסקוצ'ים. ומותר א"כ לסגור ריץ' רץ' של מזרון, אף שסוגר אותו לעולם, כי ריץ' רץ' אינו נחשב חיבור. וכן לפ"ז, לכאורה מותר לחבר בגדים ע"י סיכת ביטחון או מחט בלי חוט, כיוון שאינם יוצרים חיבור גמור, ואף שהדרך להשאירם כך זמן רב.

אמנם **המשנ"ב** ש"מ ס"ק כ"ז, מביא בשם **הקורבן נתנאל** להחמיר שאסור לעשות שתי תכיפות ע"י מחט, אף אם מעביר המחט ללא חוט כלל. אך **החזו"א** סימן קנ"ו חולק עליו, ש"תוחב מחט, שחזותו מוכיח עליו שאין זה תפירה אלא הידוק לפי שעה... אין להחמיר כלל". אבל גם **החזו"א** התיר לעשות כן רק אם לא משאיר את המחט לעולם, וכך פוסק גם **באורחות שבת י"א**, י'. אך לפי הנ"ל, אולי יהיה מותר לעשות כך אפילו לעולם.

וכותב בנעם שבת לגבי חיבור חלקי בגד ע"י סיכת ביטחון, "ואע"ג דדרכה להניחה לזמן ארוך ואולי אף לעולם, אעפ"כ יש לומר דאין כאן שם תפירה וחיבור גמור, לפי שאין משתמשים בה רק אם נקרע הבגד, ולעולם אין לתפור בגד חדש ע"י סיכת ביטחון, ועל כן לא נוצר על ידה שם חיבור גמור, ודומה למנעול המחבר שני חלקי בגד". אמנם מסיק שם שצריך עיון לדינא. אבל בדבר שדרכו לחבר ע"י סיכות, כגון מהדק ניירות, אכן חייב חטאת, כי כך יוצרים חיבור של ניירות זה לזה.

הדבקה - ראינו שעניין מלאכת תופר הוא חיבור שני דברים לדבר אחד, ולכן למד הרמב"ם שלא דווקא בתפירה, אלא גם הדבקת ניירות וחיבורם, זו תולדת תופר וחייב. **ובנה"ל** ש"מ 'הרי זה' כותב, שהדבקה אסורה גם בין שני גזרי עץ שמדביקים זל"ז ע"י דבק. ומביא ראייה לכך מהגמרא בעד: מדין כוורת של קינים העשויים מעץ, שאם תופר הקינים חייב משום תופר, ומוכח שגם בעצים שייך תופר. אך **בשש"כ** פרק ט' הערה פ"ד מביא, שמקשה **הגרש"ז** על הבה"ל, האם על כל הדבקת אבנים זל"ז כאשר בונה בניין יהיה חייב משום תופר?! ולכן מבאר שהדבקה אסורה, "רק כאשר ע"י הדבק נעשו שני דברים לגוף אחד ממש". ולפי דבריו לא שייך כלל תפירה בעצים ואבנים, כי הם דברים קשים ולא נעשים גוף אחד. ואף שהוכיח הבה"ל מהגמרא בעד: , מבאר **הגרש"ז** ששם מייירי בעצים שהם כעין קנים, שאורגים אותם ממש כעין תפירה, והם דומים ליריעות בד, אך באמת אין תופר בעצים. ולכן מכריע **הגרש"ז**, שאין הדבקה בדברים קשים כיוון שאין כאן חיבור גמור, ורק הדבקת שני דפים נחשבת חיבור גמור.

ועפ"ז נראה, שלא רק בהדבקת דברים קשים זל"ז לא שייכת הדבקה, אלא אף כשמדביק דבר רך על דבר קשה. וכגון מדבקת נייר על בקבוק מפלסטיק, אינה נחשבת חיבור גמור אף שיש כאן הדבקה, כי כל אחד עדיין עומד וניכר בפ"ע, ולא נעשו לדבר אחד. וכן לפ"ז מותר להדביק **פלסטר** על גוף האדם, כיוון שאף שיש כאן הדבקה, לא נוצר כאן חיבור של דבר אחד, אלא כל דבר עומד בפ"ע. ורק חיבור שמתאחד לדבר אחד יש בו חיוב תפירה. אמנם לגבי פלסטר, מבאר **באורחות שבת י"א**, ל"ה שיש להיזהר שלא להדביק את שני קצות הפלסטר זל"ז, כגון שמדביק על אצבעו, כיוון שבאופן כזה שייך חיבור בין שני חלקי הפלסטר¹⁴.

ואף שלעניין חיבור בעיני דווקא חיבור המתאחד לגוף אחד, מבואר באורחות שבת י"א, י' שאסור לתפור כפתור לבגד. ואף שאינו מתחבר לאחד כמו יריעות בד שתופרם זו לזו, מ"מ "כיוון שבעיקר הבגד שייכא תפירה, לכן גם בכפתורים הנטפלים אל הבגד הו"ל שם תפירה גמורה". וכן מבואר שם בהלכה י"א שאסור להדק ניירות, כי זה נקרא חיבור גמור אצל ניירות, למרות שלא ממש יוצר גוף אחד ועדיין כל דף ניכר בפ"ע. **ובפסקי תשובות** ש"מ, מ"ג מבאר שלפי השש"כ

¹⁴ אמנם זה תלוי גם במחלוקת האם בעיני תפירה של קיימא, שהרי פלסטר אינו הדבקה של קיימא.

הנ"ל, עולה שמותר להדביק מודעות על קיר עם דבק, כיוון שאין זה יוצר חיבור של דבר אחד ואינו עשוי להתקיים, אך יש להימנע מכך משום זילותא דשבת ועובדין דחול.

שיעור המלאכה - במשנה מבואר ששיעור התופר הוא שתי תפירות, וראינו בגמרא שצריך גם שיקשור כדי שהתפירה תתקיים, ורק אז נחשב חיבור וחייב. **והרמב"ם** מוסיף שאם עושה ג' תפירות חייב אף בלי שיקשור, "שהרי מתקיימת התפירה", וכך פסק **במשנ"ב** ש"מ ס"ק כ"ז. ולעניין מותח חוט התפירה, גם דין זה תלוי האם יש כאן שתי תפירות, ואז חייב רק אם יקשור, וכפי שמבאר בב"י הנ"ל, אך אם מדובר על חוט של ג' תפירות, חייב על מתיחתו אף בלי שיקשור. **ויש לעיין** מה הגדר במקרה שיש רק תפירה אחת המחברת בין שני חלקי בגד, שמבואר בגמרא שאינה מתקיימת ולכן פטור מחטאת. האם זה נקרא שעשה חצי שיעור מהמלאכה, ויהיה אסור מה"ת, או שמא כיוון שתפירה אחת כלל לא מתקיימת, אין כאן כלל מלאכה ואין שום חיבור. וזה לא נחשב שעשה את המלאכה בשיעור קטן שאינו מחייב חטאת, אלא שאינו עשה שום דבר¹⁵.

במנחת חינוך תופר ס"ק א' מבאר, ששיעור תולדת תופר בהדבקה הוא לא כמו שיעור המלאכה באב של התפירה. ואין השיעור בהדבקה של שתי תפירות דווקא, אלא "בכל שהוא חייב אם הוא מתקיים". ובניגוד לתופר, במלאכת הדבקה "לא שייך שתי תפירות!". אמנם **במשנ"ב** ש"מ ס"ק מ"ב חולק עליו, וסובר שגם בהדבקה "מסתברא דשיעורו גם כן שתי תפירות כמו בתופר, דהיינו שיעור שתי תפירות". **ובבה"ל** 'וחייב' מבאר, שהדבקת עורות זה כמו תפירה בבגדים, וכיוון שבתפירה לא מצינו חילוק בין סוגי הבגדים, "בכולם בעינן שיעורא לעניין חיוב וה"ה לעניין דיבוק".

ובברכת אברהם מבאר שנחלקו בהגדרת שיעור המלאכה בתופר, האם זה שיעור בכמות או שיעור באיכות? למנחת חינוך שיעור שתי תפירות בתופר הוא כדי שיהיה קיום לתפירה, ולפי"ז ברור שבתפירה אחת אין כלל קיום ואין כאן חיבור, ואין בה איסור חצי שיעור מה"ת. כיוון שכל איסור חצי שיעור הוא כאשר עשה כבר ממש את מעשה האיסור, אך לא עשה אותו בשיעור חשוב להתחייב עליו קורבן. וכגון שאכל חצי כזית חמץ בפסח, שעשה ממש את מעשה העבירה, אלא שלא עשה אותה בשיעור שלם. אך בתפירה אחת שאין לה קיום, לא נחשב שעשה חיבור של מלאכת תופר בשיעור קטן, אלא הוא כלל לא עשה את מלאכת התפירה. ולכן ברור למנ"ח שבהדבקה בעינן שיעור כזה שייוצר כאן חיבור, וזה לא שייך לשיעור שתי תפירות, כי שתי תפירות זו הגדרת חיבור של תופר. אבל לגבי הדבקה, סובר המנ"ח שאין השיעור שתי תפירות, ובמדביק החיבור יכול להתקיים גם בכל שהוא.

אמנם למשנ"ב, שיעור שתי תפירות אינו הגדרה של חיבור אלא של חיבור חשוב, וגם בתפירה אחת נחשב שחיבר, אלא שלא חיבר בכמות ושיעור שצריך להתחייב חטאת. ולכן המשנ"ב לומד שיעור זה גם לעניין הדבקה, שצריך שיעור של חיבור חשוב כמו שתי תפירות. ולכאורה לפי המשנ"ב, ניתן לומר שיש איסור חצי שיעור בתפירה אחת, כיוון שגם היא נחשבת חיבור, ועשה כאן מעשה אסור אך לא בכמות חשובה. אמנם בברכ"א מסיק שמסתבר שמודה המשנ"ב שאין איסור חצי שיעור בתפירה אחת, כיוון שלא מתקיימת ואין כאן חיבור, ורק לעניין הדבקה בשיעור של תפירה אחת יהיה איסור חצי שיעור.



¹⁵ ועיין בביאורנו למלאכת מעמר שדנו שם בשאלה זו לגבי מעמר בפחות מכגורגרת, וכן בביאורנו למלאכת כותב, האם יש דין חצי שיעור בכתובת אות אחת.

אינו מתכוון- פסיק רישיה

בגמרא בעה: דנים על צידת חילזון והוצאת דמו בשביל לצבוע איתו. לרבנן חייב רק משום צד ולא על הוצאת הדם, כיוון שאין מלאכת מפרק בדבר שאינו גד"ק. אך לר' יהודה חייב שתיים, משום צד ומשום מפרק, כי סובר שיש מפרק גם שלא בגד"ק. והגמרא שואלת, מדוע לא יתחייב גם משום נטילת נשמה על הריגת החילזון? ר' יוחנן מתרץ שהחילזון כבר מת, ולכן אין כאן משום נטילת נשמה כלל. ורבא מתרץ, שאפילו במקרה שהחילזון חי, אין כאן משום נט"נ, כיוון ש"מתעסק הוא אצל נטילת נשמה"¹. והגמרא מקשה שיש כאן פסיק רישיה, וגם ר' שמעון מודה שאסור בפס"ר! ומתרתצת הגמרא, "שאני הכא דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה, כי היכי דליציל ציבעיה". **ויש לברר** מה תירצה הגמרא, ונחלקו בכך הראשונים. וקודם לכן **יש לבאר** מהו ההיתר באינו מתכוון, ובמה נחלקו ר' יהודה ור' שמעון? וכן מה קורה בפס"ר, שבו ר"ש מודה לר"י?

דבר שא"מ- מחלוקת ר"י ור"ש- נחלקו ר"י ור"ש, האם כאשר אדם לא מתכוון לאיסור זה מותר או אסור. ומחלוקת זו אינה דווקא לגבי מלאכות שבת, כפי שמבואר **בתוד"ה 'מתעסק'** בעה, שהיתר א"מ לא נלמד מ'מלאכת מחשבת' שנאמרה רק בשבת, אלא זהו היתר לר' שמעון בכל התורה כולה. וכך מוכח בגמרא **שבת כט:**, שר' שמעון מתיר למוכרי כסות ללבוש כלאיים, ובלבד שלא יתכוונו להנות בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. ונחלקו ר"י ור"ש גם לגבי מלאכות שבת במשנה **בביצה כג:** בגרירת ספסל, שר"ש מתיר אם אינו מתכוון לעשות חרישה, ור"י אוסר.

ולכאורה סברת ר' יהודה פשוטה וברורה, הרי מה זה משנה אם אתה לא מתכוון? בסופו של דבר נוצרה כאן חרישה בשבת, ומי עשה אותה אם לא האדם שגרר ספסל! לר' יהודה גם אם האדם לא מתכוון לעשות איסור, מ"מ כיוון שעשה איסור, ברור שחייב על כך! אמנם ר"ש סובר, שכיוון שהאדם הזה עוסק כעת בפעולת גרירת ספסל, אף שיש לפעולה זו השלכות של איסור חרישה בשבת, אין לומר ש'האדם הזה חורש', כי הרי הוא רק גרר ספסל! כלומר, הפעולה שהאדם עושה היא גרירת ספסל, וממילא נוצרה כאן תוצאת חרישה, אך החרישה הזו כלל לא מיוחסת לאדם שגרר, אלא זה נחשב כאילו החרישה נעשתה מאליה. וכך מבאר **בקוב"ש** חלק ב' סימן כ"ג אות ו', "דמעשה שנעשית בלא כוונה אינה נחשבת על האדם, אלא כאילו נעשית מאליה היא חשובה". ומביא לכך ראיה מדברי **הרא"ש בחולין** פרק השוחט סימן ח', שכותב שכאשר נפלה סכין מיד השוחט בלא כוונה לשחוט זו שחיטה פסולה, "וכאילו נשחטה מאליה". ולכן מבאר הקוב"ש, שגדר האיסור במלאכות שבת אינו שאסור שיקרו בעולם יצירות של מלאכות בשבת, אלא אסור שהאדם יעשה יצירה בשבת. ואין שום בעיה שיקרו יצירות בשבת, כאשר נעשות מאליהן ולא האדם פועל אותן. ולפי"ז, כשהאדם אינו מתכוון, אע"פ שיש כאן חרישה שנעשתה בעולם, כיוון שהיא לא נעשתה על ידי האדם אלא מאליה, ולא מיוחסת לאדם כלל, מותר לכתחילה.

וכן מבואר בדברי **המהר"ל בתפארת ישראל** פרק מ"א, "כי דבר זה מבואר לכל, כי כל פועל במקרה אינו נקרא פועל, שהרי אמרו דבר שא"מ מותר, וכל זה מפני שלא יתייחס אל האדם שעשה פועל, כאשר פעל במקרה". וכל מהות האדם ומעלתו על פני הבהמה זו דעתו ושכלו, ושמעשיו נובעים מתוך דעת ובחירה. ולכן לר"ש, בא"מ החרישה לא מיוחסת לאדם כלל ונעשית מאליה, כיוון שהוא עוסק בפעולה מותרת של גרירת ספסל, ומעשה זה אכן מיוחס אליו כיוון שבחר בו, אך ישנן תוצאות נלוות של חרישה, שאינן מיוחסות לאדם כיוון שאינו מתכוון להן. אמנם כאשר האדם מתכוון ממש לתוצאת החרישה, יש כאן מעשה חרישה שמיוחס לאדם, וגם ר"ש מודה שאסור כיוון שהוא ממש חורש. ואין זה נקרא שנעשית החרישה מאליה כאשר מתכוון

¹ ולקמן נבאר האם מדובר כאן על פטור מתעסק, או על היתר דבר שא"מ.

לחרוש. וגם בחזו"א או"ח סימן ק' ס"ק א' מבאר כדברינו, שההיתר בא"מ הוא ש"אין זו פעולת האדם", אלא פעולה הנעשית מאליה.

ובמנחת אשר שבת סימן מ' מבאר, שר"ש לומד זאת מסברא ולא מפסוק, "דחזו"ל חידשו ברוחב דעתם סברא פשוטה, דכל תוקף מעשי האדם הוא רק במה שהאדם עושה בכוונה וברצון, ומעשה הנעשה על ידו שלא בכוונה, אין בה תוקף מעשה האדם, וכאילו נעשה מאליו". אך מצינו בחידושי **הריטב"א** ביומא לד', שכותב שהמקור של היתר א"מ לר"ש נלמד מהלכות שבת, שבעיני דווקא 'מלאכת מחשבת', וא"מ מותר כיוון שזה לא מלאכת מחשבת! ומדיני שבת למד ר"ש לכל התורה, שא"מ מותר. אמנם **באורחות שבת** ל' הערה א' מבאר, שגם לריטב"א צריך לומר שיש כאן סברא ששייכת לכל התורה, ולא רק משום מלאכת מחשבת. שהרי כיצד למד ר"ש ממלאכת מחשבת לשאר האיסורים?! הרי פטורים אחרים של מלאכת מחשבת, כגון מקלקל או כלאחר יד, לא למדנו לאיסורים אחרים בתורה! וברור שגם כוונת הריטב"א היא, שיש כאן סברא שהמעשה לא מיוחס לאדם, וזה לאו דווקא לגבי שבת, אלא בכל איסורי תורה.

ובספר **נתיבות שלום** על כללי מלאכת מחשבת סימן א' מבאר כדברינו, שלר"ש א"מ מותר כיוון שעוסק בפעולת היתר "ואין דעתו נתונה כלל על פעולת איסור הנמשכת עמה, אף שידוע שפעולת האיסור עלולה לבוא, מ"מ לא זו היא תכניתו כעת, והאיסור נעשה כאילו ממילא בדרך אגב". אך מבאר שם שסברא זו לא תמיד שייכת, ולא תמיד נקל בגללה, וברור שלעניין נזיקין לא יכול להתנצל ולומר שלא התכוון! ואין לומר שם שהנזק בא בדרך אגב, שהרי סוף סוף ידעת שזה עלול לקרות, ואתה פושע! וכן לעניין רציחה, אם הרג בדרך כזו שלא התכוון, ברור שהרוצח נהרג. ולכן מבאר הנתיבות שלום, שסברתו של ר"ש שייכת רק באיסורים שחידשה התורה, ו"אין כוונתה אלא לאופן שבו האדם נותן דעתו על המעשה האסור ועיסוקו בו". כלומר, דבר שא"מ הותר רק באיסורים שהתורה הגדירה כאיסור, ולא במילי דעלמא. וכשם שהתורה חידשה שיש מצוות שצריך שיעשו בכוונה², ואף אם יודע שעושה מעשה מצווה, כגון תוקע לשיר, לא יצא ידי חובה אם לא התכוון. וכך גם סובר ר"ש לעניין עבירות, ש"עבירות צריכות כוונה", ולא מספיק שידוע שעובר עבירה, "אלא צריך לעסוק במעשה העבירה". אמנם מבאר שם שיש חילוק בין כוונה במצוות ובין כוונה בעבירות, שלמצוות הכוונה הנדרשת היא שיכוון לעשות את המעשה, וגם לכוון שהוא עושה מעשה זה לשם מצווה ולצאת ידי חובתו. אך בעבירות, מספיק שהאדם מכוון לעשות את המעשה של האיסור, ולא צריך כוונה חיובית לעבור על רצון ה'.

ההבדל בין א"מ למתעסק - יש להבחין בין ההיתר של דבר שא"מ לבין פטור מתעסק. מתעסק נלמד בכריתות יט': מפסוק "אשר חטא בה" שמתעסק פטור, אך א"מ זה היתר שר"ש לומד מסברא, ולא מצינו פסוק שממנו למד דין זה. והחילוק ביניהם הוא, שבמתעסק האדם עושה מעשה, אלא שיש לו טעות שכלית. וכגון שחשב שהוא מרים עשב תלוש, והתברר שטעה ותלש עשב מחובר. וכאן האדם עשה רק פעולה אחת של הרמת עשב, אלא שחשב שזו פעולת היתר, והתברר שטעה ועשה פעולת איסור. אמנם בא"מ, האדם חשב שעושה פעולת היתר, ואכן הוא עשה פעולת היתר של גרירת ספסל! אלא שלפעולה זו יש השלכות ותוצאות של חרישה שאינה מיוחסת לאדם. ואין כאן טעות בידיעה של האדם, שהרי אפילו אם יודע שעלולה להיווצר חרישה מותר לו לכתחילה לגרור, כל עוד זה לא פס"ר! וההיתר בא"מ הוא שיש כאן שתי פעולות, שאחת מהן מיוחסת לאדם והשנייה כלל לא. ואילו במתעסק האדם ממש עושה בידי את פעולת האיסור והיא מיוחסת אליו, אלא שטעה וחשב שהוא עומד לעשות דבר המותר³.

² ואמנם לעניין מצוות שבין אדם לחבירו אין צריך כוונה, כמו שביארנו כאן לעניין עבירות במילי דעלמא.

³ ועיין בקוב"ש הנ"ל שמבאר שלכן במתעסק צריך פסוק שלימד אותנו שבעצם גם במתעסק המעשה האסור שעשה לא מיוחס אליו. וסיבת הפטור היא בדומה לא"מ, שהאיסור לא מיוחס לאדם, אלא שבא"מ זה פשוט מסברא ואילו במתעסק היה צריך פסוק שיחדש לנו כך. אך עיין בבאורנו לסוגיית מתעסק, שהקה"י מבאר אחרת את פטור מתעסק.

ההבדל בין א"מ למשאצ"ג – ע"פ ההגדרה הנ"ל נבאר את החילוק בין א"מ למשאצ"ג, שבשתי סוגיות אלו נחלקו ר' יהודה ור' שמעון, אך אינן תלויות זו בזו. במשאצ"ג נחלקו ר"י ור"ש, האם כשעושה מלאכה שלא לצורך שהיה במשכן⁴ זה אסור מה"ת. וכגון בחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה, לר' יהודה חייב, אך לר"ש פטור. ור"ש סובר שכיוון שבמשכן היו צריכים לחפירה של הבור, שזוהי מהות מלאכת חורש, ואילו כאן האדם אינו זקוק לבור אלא לעפר. ומחלוקת זו שייכת רק לעניין שבת ולא לשאר איסורים⁵, אך א"מ זו מחלוקת בכל התורה כפי שביארנו.

הכסף משנה בפרק א', ז' מביא בשם ר' אברהם בן הרמב"ם שמבאר את החילוק בין שתי סוגיות אלו. במשאצ"ג האדם מתכוון לעשות את פעולת המלאכה, לחפור בור או להוציא את המת, אך לא מתכוון לתכלית המלאכה, כי רוצה רק את העפר ולא את הבור, וכן רוצה רק לסלק מעליו את המת ולא שהמת יהיה בחוץ⁶. אמנם בא"מ, האדם כלל לא מתכוון לעשות מלאכה, אלא הוא עוסק בפעולת היתר כגון גרירת ספסל, ויש כאן השלכות נלוות של תוצאת חרישה. וכיוון שיש כאן שתי פעולות, שאני עוסק רק באחת מהן והשנייה כלל לא מיוחסת אליו, לכן מותר. אך במשאצ"ג, אין חיסרון בייחוס המלאכה האסורה אל האדם, כיוון שהוא אכן עוסק במלאכת הוצאה של מת, והוא ממש מתכוון לפעולת ההוצאה, והיא מיוחסת אליו. אלא שאינו רוצה בתכלית ההוצאה, אלא רק שהמת לא יהיה בביתו. ואין כאן חיסרון בשיוך המעשה האסור אל האדם, אלא בכך שעושה את המלאכה לצורך מסוים, שאינו תכליתו של המלאכה.

ונראה שצריך להגדיר בכל מצב מתי זה נקרא משאצ"ג, ומתי נקרא דבר שא"מ, ע"פ שם הפעולה שבה האדם עוסק. **הגמרא בקלג**. אומרת שמהפסוק "בשר", נלמד שמותר למול את הבן אף שיש לו בהרת על הגוף במקום המילה, וכאשר מל חותך את הבהרת. ואף שישנו איסור לקצוץ את הבהרת, כיוון שבכך הוא מטהר נגע צרעת שלא ע"פ הכהן, מ"מ חידשה התורה שיעשה דוחה לא תעשה, ומותר למול את הבן אף שבכך קוצץ בהרת. והגמרא מקשה, שמשמע שלולי הפסוק, היינו אומרים שאסור למול אם יש בהרת. אך לכאורה לר"ש הוא כלל לא מתכוון לקוץ בהרת, אלא הוא עוסק בפעולת מילה, ומדוע לולא הפסוק היה אסור? הרי הוא לא מתכוון ולר"ש מותר! והגמרא עונה, שגם לר"ש כאן היה אסור לולא הפסוק, כיוון שזה פס"ר, ומודה ר"ש בפס"ר, כפי שנבאר יותר לקמן.

הרשב"א שם מקשה, מדוע הגמרא מתייחסת לאדם שמל וקוצץ בהרת כדבר שא"מ אך זהו פס"ר? הרי לכאורה זה יותר דומה למשאצ"ג! כי האדם כאן עושה פעולת קציצה בערלה, ומכוון לקצוץ ואכן קוצץ. אלא שאינו מתכוון לטהר הצרעת, אלא מתכוון למול. וזה לכאורה כמו אדם שמכבה גחלת ברה"ר כדי שלא תזיק, ולא משום שצריך את גוף הכיבוי כדי ליצור גחלת, ומבואר בגמרא במב. שזה נקרא משאצ"ג! שהרי יש כאן פעולה אחת שאליה אני מכוון ואותה אני עושה, וברור שהיא מיוחסת אלי, אלא שאני מתכוון לצורך אחר, ולא לתכלית המלאכה. וגם כאן האדם עושה פעולת קציצה, והיא מיוחסת אליו, אך מתכוון למילה ולא לקציצת בהרת, ומדוע זה נקרא א"מ ופס"ר? והרשב"א מתרץ, שאיסור קציצת בהרת אינו איסור של 'פעולת קציצה', אלא בתורה כתוב "הישמר בנגע הצרעת", והכוונה היא שאין לטהר את הנגע בלי שהכהן יראה אותו. וממילא נובע מכך, שישנו איסור לקצוץ בהרת. אך הגדרת האיסור היא לא שאסור 'לקצוץ בהרת', אלא האיסור הוא 'לטהר צרעת', וזה שם פעולת האיסור, וממילא גם אסור לקצוץ בהרת. ולכן כאשר האדם קוצץ את ערלת בנו, אכן הפעולה שהוא פועל היא 'פעולת קציצה', וזו באמת פעולת היתר, אלא שיש לה השלכות של תוצאת איסור של טיהור צרעת, "והוי ליה דבר שאין מתכוון אצל טהרה". כלומר, יש כאן שתי פעולות ולא אחת, שאני קוצץ בהרת, ויש תוצאה נלווית

⁴ ע"פ שיטת תוס' צד, אך עיין בביאורנו לסוגיית מלאכה הצריכה לגופה, שהרמב"ם חולק על הגדרה זו וסובר שצ"ל זה שהאדם יתכוון להנות מגוף המלאכה ולא מתוצאה צדדית שאינה מגופה של המלאכה, ולאו דווקא אם כך היה במשכן.

⁵ ועיין בסוגיית משאצ"ג שבררנו האם דין זה נלמד ממלאכת מחשבת.

⁶ שזהו עניינה של מלאכת הוצאה, שרוצה שחפץ זה יהיה ברה"ר.

של טיהור צרעת שאסורה. אמנם אם הגדרת האיסור הייתה 'לקצוץ בהרת', אכן זה היה כמו משאצלי"ג, שאני עושה 'פעולת קציצה' שהיא פעולת האיסור, אלא שהתכוונתי למול ולא לאיסור.

ואם כן, לפי דברי הרשב"א, מה שמגדיר האם אני עוסק בפעולה אחת ואז זה משאצלי"ג, או שיש כאן שתי פעולות ואז יש כאן דבר שא"מ, הוא מה 'שם הפעולה' בה אני עוסק. האם עשיתי פעולה אסורה ובה אני עוסק, ויש כאן פעולה אחת, או שאני עוסק בפעולת היתר, ויש לה תוצאה נלוות של פעולת איסור. שאם אני עוסק ב'פעולת כיבוי', זו פעולת איסור שמיוחסת אלי ואותה אני ממש עושה, אלא שאם מתכוון רק לסלק היזק, יש כאן משאצלי"ג. אך אם אני עוסק ב'קציצת ערלה' זו פעולת היתר, כי שמו של האיסור הוא לא 'לקצוץ' אלא 'טיהור הנגע', והאיסור כאן הוא תוצאה נלווית של הפעולה בה אני עוסק. שהאדם עוסק ב'פעולת קציצה', ויש תוצאה נלווית של 'טיהור הנגע'.

פסיק רישיה ולא ימות - ביארנו עד כה מהו ההיתר בדבר שא"מ לר"ש, שהמעשה האסור כלל לא מיוחס לאדם, כיוון שעוסק בפעולת היתר ויש תוצאה נלווית של פעולת איסור. אמנם ברור שגם לר"ש, אם האדם יתכוון בדעתו לתוצאת האיסור וירצה בה, אין כאן שום היתר, ומעשה האיסור ישתייך אליו. ואף אם לא בטוח שיקרה האיסור, כיוון שכוונתו היא לגרור ספסל וגם לחרוש, אם לבסוף יצא שאכן חרש ברור שחייב על כך, והחרישה מיוחסת אליו. **בגמרא קלג.** הנ"ל מבואר, שהתירו לקוץ בהרת ע"י מילת הערלה. ואב"י שם אומר שדרשה זו נצרכת רק לר"י, שהוא אוסר דבר שא"מ, וכאן הלא אינו מתכוון לטהר. ולכן באה הדרשה והתירה את האיסור. אך לר"ש שמתיר א"מ, לא צריך פסוק שיחדש לנו שמוותר למול! ור"ב מקשה עליו, שהרי יש כאן 'פסיק רישיה', וגם ר"ש מודה שאסור! שאם אדם חותך ראש התרנגול כיוון שרוצה את ראשו, ברור שחייב משום נטילת נשמה של התרנגול. ואף שלא התכוון כלל להרוג אותו, אלא רק רצה את ראשו, כאן גם ר"ש מודה שאסור. וכל ההיתר הוא רק בכה"ג שלא בטוח וודאי שכאשר יעשה פעולת היתר יהיו תוצאות של איסור. והגמרא אומרת, שאחרי ששמע אב"י את דברי ר"ב הסכים עימו.

ועולה מכאן, שאב"י שבהו"א למד שלר"ש יש היתר של א"מ, אפילו כאשר זה פס"ר! ולכאורה באמת למה לא לומר כך? הרי כיוון שביארנו שההיתר הוא שאני עוסק בפעולת היתר, ויש כאן תוצאות איסור שלא מיוחסות אלי, מה זה משנה אם תוצאות האיסור יקרו בודאות או לא? הרי אם אני עדיין לא מתכוון לתוצאת האיסור, לכאורה היא עדיין לא מיוחסת אלי! ויש לברר מה קרה בפס"ר שר"ש מודה בו.

שיטת ר"ח וריטב"א - ר"ח בקלג. מבאר את גדר פס"ר שמודה בו ר"ש, אך לא מבאר את המושג פס"ר בתרנגול אלא באדם. ור"ח מפרש שהאדם חותך ראש אדם אחר, ואומר שאינו מתכוון להורגו אלא רק לקחת את ראשו ממנו! וברור שלא שומעים לו, ודנים אותו כדין הורג נפש, "כך כל דבר שמתברר שיעשה לאותה מלאכה, אין אומרים שלא הייתה כוונתו לכך". כלומר, כאשר ידעת שיהיה איסור אתה כבר לא יכול לטעון שאתה לא מתכוון, כי הרי ידעת! ובעצם פס"ר לשיטתו, משנה את המצב, שהאדם היה 'לא מתכוון', ואם זה פס"ר, האדם בעצם כבר כן מתכוון לאיסור. ואף שבאמת הוא עדיין לא ממש מכון בכל ליבו ורוצה את האיסור, אך מ"מ, כיוון שידע שאם יעשה את פעולת ההיתר בהכרח גם תקרה פעולת איסור, א"כ הוא הבין בחשבון שזה יקרה, ולכן כבר נחשב שמתכוון לפעולת האיסור. וכיוון שכן, גם פעולת האיסור מיוחסת אליו, שהרי מתכוון גם אליה. ואף אם עיקר כוונתו לפעולת ההיתר, עדיין נחשב שמתכוון גם לפעולת האיסור.

וכן מבואר בחידושי הריטב"א על הגמרא בקג. שמביא את שיטת הערוך, שסובר שפס"ר לר"ש אסור רק אם 'ניחא ליה', כפי שיתבאר לקמ. אך הריטב"א דוחה דבריו, שבין אם ניחא ליה ובין אם לא ניחא ליה, ר"ש אוסר בכל פס"ר. ומסביר הריטב"א, שסיבת האיסור לר"ש בפס"ר היא, 'משום דלא סגי'א דלא איתעביד מלאכה, הרי הוא כאילו נתכוון, ומלאכת מחשבת הוא, וא"כ

מה לי ניחא ליה או לא ניחא ליה". ומשמע מדבריו, שעצם הידיעה שהאיסור בטוח יקרה, הופכת את האדם למתכוון, ולכן אסור כל פס"ר לר"ש.

שיטת הערוך - בגמרא בקג. מבואר שאם תולש עולשין בשיעור כל שהוא, חייב משום ייפוי קרקע שהיא תולדת חורש⁷, אך אם תולש לצורך אחר, שיעורו ביותר מכל שהוא. והגמרא ושאלת, שלכאורה תמיד יהיה שיעור בכל שהוא, ומה מועיל שמתכוון לצורך אחר וחייב רק בשיעור גדול יותר, הרי תמיד יתחייב משום ייפוי קרקע! רב יוסף מתרץ, שמדובר באגם שאין בו כלל ייפוי קרקע. אך אב"י ורבא מתרצים, שמ"יירי בשדה ממש ששייך בה ייפוי קרקע, אך כיוון שאינו מתכוון לייפות מותר. והגמ' מקשה, שעדיין יש כאן פס"ר שמייפה את הקרקע, ומה זה משנה אם לא מתכוון? ומתרתצת הגמרא שמדובר בקרקע של חבירו, שלא איכפת לו בייפוי הקרקע. ובתוד"ה 'לא' מביא את **שיטת הערוך**, שלמד מכאן ומעוד כמה מקומות בש"ס, שגם לר"ש שמודה בפס"ר, זהו דווקא בפס"ר דניחא ליה. כלומר, שנח לאדם מהתוצאה האסורה שהתרחשה. אבל אם לא ניחא ליה בכך, וזה מפריע לו, או שלא איכפת לו מתוצאת האיסור, כמו ייפוי קרקע בקרקע של חבירו, אף שזה פס"ר ובטוח שתהיה כאן מלאכה, מותר לר"ש לכתחילה! ואין כאן אפילו איסור דרבנן. והערוך חולק על השיטה הנ"ל, שלדבריה כיוון שזה פס"ר, ויודע שזה יקרה בוודאות, נחשב שמתכוון לאיסור. אך לערוך, לא מספיקה העובדה שהאדם יודע מהאיסור, אלא צריך גם שיהיה לו נחותא בתוצאת האיסור.

הרא"ש בק: סימן ח', מבאר את שיטת הערוך שהצריך לר"ש גם ניחא ליה, "ולפירוש הערוך, דר"ש לא מחייב בפס"ר אלא היכא דניחא ליה באותה מלאכה, דאיכא למימר אנן סהדי דקא מכוון". כלומר, שיטת הערוך היא דומה לשיטת הר"ח וריטב"א, שפס"ר הופך את האדם להיות מתכוון לפעולת האיסור, ולכן היא מיוחסת אליו. אך הערוך סובר שלא מספיק שהאדם יודע שיקרה איסור, וזה עדיין לא מגדיר אותו כמתכוון לאיסור, אלא רק אם יהיה ניחא לו באיסור והוא משלים איתו, אז נחשב שמתכוון אל פעולת האיסור, ורק אז היא מיוחסת אליו. ולא מספיק ידיעה שיקרה איסור, אלא צריך גם נחותא והשלמה, ורק כך הוא מתכוון. ובלשון **הרמב"ן** בקיא. משמע, שלפי הערוך גדר ניחא ליה הוא שנהנה מהאיסור ולא סתם נחותא, "וכשהודה ר"ש, לא הודה אלא באומר אפסיק רישיה לצורכו ולא ימות, והוא נהנה בפסיקת הראש ומיתתו, אלא שלא נתכוון אלא לפסיקת הראש".

שיטת תוס' - בתוד"ה 'לא' בקג. חולק על שיטת הערוך שמתיר לכתחילה פס"ר דלנ"ל לר"ש. ומקשה תוס' על הערוך, שכאשר לא ניחא ליה באיסור, צריך להיות כאן לפחות איסור מדרבנן. וכמו במפיס מורסא להוציא ממנה ליחה⁸ או שמוציא קוץ מגופו⁹, שהן מלאכה שאצל"ג שאסורה לר"ש מדרבנן, אך התרנו אותן משום צערא. ומשמע, שלולא שהתרנו היו אסורות מדרבנן, ואף שאינו נהנה ואינו ניחא ליה כלל שבנה פתח בגופו ועבר על מלאכה בונה, מ"מ זה נקרא מלאכה שאצל"ג. ולכן סובר תוס', שבפס"ר תמיד אסור, אלא שכאשר זהו פס"ר דניחא ליה חייב חטאת, ואילו בפס"ר דלנ"ל אסור מדרבנן, כיוון שזו מלאכה שאצל"ג. ואף שעשה כאן מלאכה, מ"מ כיוון שלא ניחא לו במלאכה, דינו כמו משאצל"ג, שהוא עושה את המלאכה ממש, אך לא מתכוון לתכליתה. וגם ר"ש אוסר משאצל"ג מדרבנן.

ונראה שסובר התוס', שבפס"ר האדם אינו הופך להיות מתכוון לאיסור, ופס"ר אינו שינוי בכוונת הגבירא כפי שביארנו בשיטות הנ"ל, אלא פס"ר זו הגדרה בחפצא של המעשה. וכך מבאר **בקיב"ש כתובות** אות י"ח את מחלוקת התוס' והערוך, שנחלקו בגדר פס"ר. לערוך פס"ר הופך את האדם למתכוון, ולכן אם לא ניחא ליה, הוא עדיין בהיתר של א"מ לר"ש, ומותר לכתחילה. ואילו לתוס', פס"ר אומר שכאשר בטוח שתקרה כאן תוצאת האיסור, נמצא שפעולת ההיתר שאני עוסק בה,

⁷ לשיטת הרמב"ם. אך עיין בביאורנו למלאכת חורש שיש ראשונים הסוברים שזה משום זורע.

⁸ שבת קז. ולקמן נביא את קושיית רע"א על ראה זו.

⁹ סנהדרין פד:

גוררת עמה בהכרח גם פעולת איסור, ובכלל פעולת ההיתר כרוך גם איסור. כשאדם חותך ראש של תרנגול, בהכרח הוא גם הורג אותו. ואף שהאדם עדיין מתכוון רק לחתוך ולא להרוג, מ"מ כיוון שבמהות פעולת החיתוך מונח שהאדם גם הורג, גם פעולת ההריגה מתייחסת אליו. וזה נחשב שהוא עושה אותה ולא שנעשית מאליה, אפילו שהוא עדיין לא מתכוון! ולתוס' פס"ר אינו הגדרה בגברא, האם הוא מתכוון או לא, אלא זו הגדרה בפעולות שעושה. שכשאר שני המעשים מוכרחים זה לזה, האדם עושה את שניהם, ואין כבר את ההיתר של א"מ שהמעשה השני לא מיוחס אליו.

ולפ"ז ברור, שלשיטת תוס' אין זה משנה כלל האם ניחא ליה או לא, כי פס"ר לא עוסק במה מתכוון האדם, אלא בהגדרת המעשים. שאם המעשים מוכרחים זל"ז, שניהם מיוחסים לאדם. ואפילו אם הוא עדיין לא מתכוון לאיסור, אין זה מועיל לכך שהאיסור לא יתייחס אליו.

ובחינושי הגרש"ש כתובות סימן ו', מגדיר שבפס"ר שתי הפעולות הופכות להיות כמעשה אחד, שכיוון שמתכוון לחתיכת הראש, הוא בעצם גם מתכוון לנטילת הנשמה. וזו הגדרה במעשים, שכאשר פעולה אחת בהכרח גוררת תוצאה מסוימת, זה נחשב כדבר אחד שאני עושה את כולו. ולפי דבריו, 'שם הפעולה' שאני פועל השתנה. שבא"מ אני 'גורר ספסלי', ואולי יהיו תוצאות של 'חרישה'. אך אם זה פס"ר ובטוח תהיה חרישה, אני כבר לא נקרא 'גורר ספסלי', אלא שם הפעולה שאני עושה הוא 'חורש'!

אמנם אין הכרח לבאר שזה ממש הופך למעשה אחד, **וניתן לומר** גם שזה עדיין נקרא שני מעשים, אך כיוון שהם כרוכים זה בזה, האדם כבר לא עוסק בפעולה א' וממילא יוצאת פעולה ב', אלא שתייהן מיוחסות לאדם, והוא עושה את שתיהן. וא"כ, לתוס' פס"ר זה נחשב שגם מעשה האיסור מיוחס אליו. וכיוון שפס"ר אינו שינוי בכוונות הגברא אלא בהגדרת הפעולות, אין זה משנה אם ניחא ליה או לא. ותמיד נחשב שעושה את תוצאת האיסור במו ידיו, והמלאכה שקרתה מיוחסת אליו. אלא שאם ניחא לו במלאכה שנעשתה על ידו, זו מלאכה שצריכה לגופה וחייב חטאת. ואם לא ניחא לו, יש כאן מלאכה ממש שעושה והיא מיוחסת אליו, אך כיוון שלא ניחא לו בה, היא מוגדרת כמלאכה שאצל"ג שאסורה מדרבנן לר"ש. וכיוון שיש כאן עשיית מלאכה ממש, אך לא לצורך גופה, גם פס"ר דלנ"ל אסור לתוס' מדרבנן.

ולפ"ז תוס' מבאר את דברי **הגמרא בקג**. שאם תולש בקרקע של חבירו, הגמרא אמרה לכאורה שכיוון שלא איכפת לו אין איסור. אך לתוס', הגמרא תירצה רק שאין כאן חיוב חטאת, אך עדיין יש כאן איסור דרבנן של מלאכה שאצל"ג, כיוון שזה פס"ר דלנ"ל. וכך מבאר תוס' בד"ה 'בארעא דחבריה', שיש כאן מלאכה שאצל"ג¹⁰. אמנם **לערך**, כיוון שפס"ר הוא שינוי בכוונות האדם, אם לא ניחא ליה לא נחשב כלל שמתכוון למלאכת האיסור, וכלל לא עושה אותה אף שזה פס"ר. ולכן בתלישה מקרקע חבירו אין אפילו איסור דרבנן, ומותר לכתחילה.

פס"ר בשאר איסורי תורה - לשיטת התוס', נראה שכל החילוק בין פס"ר דניחא ליה וללא ניחא הוא דווקא במלאכות שבת, שבהן אם לא ניחא ליה יש כאן פטור של משאצ"ג, ולכן אסור רק מדרבנן. אבל בשאר איסורי תורה, שאין בהן דין מלאכת מחשבת, שממנו למד ר"ש שחייב חטאת רק במלאכה שצריכה לגופה¹¹, אפילו אם לא ניחא ליה יהיה אסור מדאורייתא. כיוון שלשיטת תוס', בפס"ר פעולת האיסור מיוחסת לאדם כאשר היא הכרחית לפעולת ההיתר, ונחשב שהוא

¹⁰ ומלשון התוס' נראה שפס"ר דלנ"ל אסור מדרבנן כיוון שזה משאצ"ג, ואם ניחא ליה חייב חטאת כיוון שזה מלאכה הצ"ג. וכן נראה מלשון התוס' בכתובות ו. ד"ה 'האי', 'ואע"ג דהוי פס"ר דלנ"ל, אסור לכתחילה לר"ש כמו במשאצ"ג". אך ניתן להבין גם שהאיסור דרבנן בפס"ר דלא ניחא ליה הוא איסור בפ"ע, כי יש כאן חיסרון במלאכת מחשבת, ועיין תרומת הדשן א', רס"ה ובשו"ע שלי"א, י' ובביאור הגר"א שם.

¹¹ עיין חגיגה י'.

עושה אותה. ולכן כאשר עשה איסור אחר בפס"ר, אף שאינו מתכוון לאיסור ולא ניחא לו בתוצאתו, האיסור מיוחס אליו ואסור מהתורה.

וכן **לשיטת ר"ח וריטב"א**, שבכל פס"ר האדם יודע שיקרה איסור, והידיעה הופכת אותו למתכוון, נראה שגם בשאר איסורים, אם יש פס"ר שיודע שיהיה איסור, נחשב שמתכוון גם לפעולת האיסור ויהיה אסור מה"ת¹². ולשיטתם גם במלאכות שבת אין חילוק בין ניחא ליה ללא ניחא ליה, ותמיד כשיודע מהאיסור נחשב מתכוון.

אך **לשיטת הערוך**, כיוון שסובר שרק פס"ר דנח"ל הופך את האדם למתכוון, לכאורה זה יהיה נכון גם בשאר איסורי התורה, שאם ניחא לו באיסור יהיה נחשב שמתכוון, ואם לא ניחא יהיה מותר לכתחילה. כיוון שלשיטת הערוך, כל עוד הוא לא מתכוון, אפילו שזה אולי בטוח יקרה ישנו ההיתר של ר"ש. אבל מדברי הרא"ש בפרק י"ד סימן ט' מתבאר אחרת. מבאר הרא"ש, שכל דברי הערוך שייכים רק לגבי שבת, שרק בשבת בשביל שיתחייב חטאת צריך פס"ר דנח"ל, "דבעינן מלאכת מחשבת, אבל בשאר איסורים לא בעינן דניחא ליה". כלומר, לפי הערוך, בשבת צריך יותר מבשאר איסורים, כי צריך שיעשה 'מלאכת מחשבת', ולשם כך בעינן כוונה טובה וניחותא. אך בשאר איסורים, מודה הערוך לשיטת הר"ח וריטב"א שלא צריך ניחא ליה, וכיוון שיודע שהאיסור ודאי יקרה, כבר נחשב שמתכוון לפעולת האיסור. ורק בשביל מלאכת מחשבת לא מספיק ידיעה, אלא צריך גם רצון וניחותא. אך לקמן נביא את דברי הגר"ח מברסק, שביאר אחרת את שיטת הערוך.

במשנ"ב ש"כ ס"ק נ"ג מביא את דברי הרא"ש בשיטת הערוך, שכל דבריו אמורים רק לעניין שבת משום מלאכת מחשבת, "אבל לעניין שאר איסורי תורה, דעת הרא"ש דפס"ר דנח"ל לכולי עלמא אסור, ואיסורו הוא מן התורה". אך צ"ע על דברי הרא"ש, שהרא"ש עצמו בקג. מביא את שיטת הערוך וכל ראיותיו, ובין היתר מביא ראיה לשיטתו מהגמרא בקלג. שאומרת שמותר למול את התינוק אף שקוצץ בהרת, כיוון שלא נהנה מכך, ולא ניחא ליה בתוצאת האיסור. ומכאן יש ראיה לשיטת הערוך, שאם לא ניחא ליה אין איסור אף שזהו פס"ר. ואף שיש כאן פס"ר שקוצץ בהרת, כיוון שלא ניחא ליה מותר. וזה סותר לדברי הרא"ש בפרק י"ד, שגם בשאר איסורים הערוך מתיר בפס"ר דלא ניחא ליה.

ספק פס"ר - בט"ז שט"ז ס"ק ג' מחדש חידוש גדול בדיני פס"ר. הט"ז מתיר לאדם לסגור תיבה שהיו בה זבובים, לאחר שהפריח אותם מהתיבה, ואינו חייב כלל לוודא שאכן אין זבובים בתיבה. ומותר לו לסגור אותה, אף שאולי נשארו שם עדיין זבובים, ואם יסגור את התיבה יצוד אותם, ויש כאן איסור צידה מדרבנן, כיוון שזבובים אינם במינם ניצודים. והט"ז משווה מקרה זה לכל היתר של א"מ, שאינו יודע האם כשיגרור את הספסל תיווצר חרישה או לא, וכך גם בספק שאינו יודע האם יש זבובים בתיבה.

אמנם **בבה"ל שט"ז** 'ולכן יש לזהר', מביא בשם רע"א לפקפק על היתר זה, ואומר שהסברא אומרת היפך דברי הט"ז, ויש חילוק בין ספק זה לבין אינו מתכוון. בא"מ לא בטוח כלל שיעשה חריץ, ויש ספק על עצם פעולת הגרירה שלי, האם בעתיד היא יכולה ליצור חרישה. אמנם כאן, אין שום ספק על פעולת האדם, אלא הוא רק סוגר את התיבה, והספק תלוי בדבר שבעבר, והוא הנתונים שחיצוניים לפעולה. שאם נשארו בתיבה זבובים, אזי פעולת הסגירה היא צידה, ואם אין זבובים זו לא פעולת צידה. אמנם אין כאן ספק על הפעולה עצמה, האם יכולה בעתיד להביא לתוצאת איסור. וכן מבואר בדברי הרמ"א ביו"ד פ"ז, ו' שפוסק שאסור ליהודי לחתות באש שתחת קדירה של גוי, כיוון שאולי הגוי בישל בה בשר בעבר, וכעת מבשל בה חלב, וכאשר מחתה

¹² אמנם יש לעיין בכך, שבלשון הריטב"א הנ"ל מבואר שבכל פס"ר נחשב "כאילו מתכוון, ומלאכת מחשבת הוא", ומשמע שזה רק לעניין שבת! אך אולי ניתן לומר כפי שביארנו את דברי הריטב"א ביומא לד': שאומר שכל דין א"מ לר"ש נלמד משבת לכל התורה, וגם מה שמודה ר"ש בפס"ר שנחשב מתכוון, זה משום שכעת יש כאן מלאכת מחשבת, ולמדנו מזה לכל התורה. וצ"ע.

בגחלים הוא מבשל בשר וחלב יחד. ואף שלכאורה זה ספק האם הגוי בישל בקדירה בשר בעבר, מ"מ אסור כי ספק דאורייתא לחומרא. ומבואר שלא כדברי הט"ז, שאף במקרה שיש ספק על הפעולה עצמה, האם יש בה איסור או לא, אין זה נקרא דבר שא"מ ואסור.

אמנם הבה"ל מביא ראיה לדברי הט"ז **מתוס' בכתובות ו'.** 'האי', שמביא שם את שיטת הערוך. ותוס' מביא ראיה לשיטתו, שפס"ר שדלנ"ל מותר לכתחילה, מהגמרא **בסוכה לג':** שאומרת שמותר למעט ענבי הדס ביו"ט. ואף שהוא מתקן מנא, ויוצר חפצא של מצווה לארבעת המינים, מבארת הגמרא שמותר כיוון שכבר יש לו הדס אחר. ומשם הוכיח הערוך, שכיוון שאין לו הנאה, ולא ניחא ליה בתיקון מנא שעשה במיעוט ענבי ההדס, מותר לכתחילה, כיוון שלא התכוון לתקן מנא, אלא מתכוון ללקט הענבים לאכילה. אמנם תוס' לשיטתם דוחים ראיה זו, ומסבירים ששם מותר לר"ש, כי "שמא לעולם לא יהא צריך לשנייה, ואשתכח דלא תיקן כלי, ולאו פס"ר הוא". כלומר, אם בסופו של דבר לא יצטרך את ההדס, נמצא שבפועל לא תיקן כלום, ולכן אין זה נחשב פס"ר. ולכאורה כאן, זה לא ספק האם הפעולה שלי תיצור תיקון, אלא יש כאן פעולה של תיקון ההדס, שתלויה בתנאים חיצוניים לפעולה שיגדירו האם פעולת המיעוט יצרה תיקון מנא או לא. שאם ישתמש בפועל בהדס, נמצא שתיקן כלי, ואם לא ישתמש לא תיקן. וזה דומה למקרה של זבובים בתיבה, שאין ספק על עצם הפעולה, אלא בתנאים החיצוניים לה, והם מגדירים האם פעולת הסגירה היא אסורה או לא. ומוכח מתוס', שמקרה זה לא נקרא פס"ר, אלא דבר שא"מ ומותר לר"ש, וכפי שסובר הט"ז.

אמנם הבה"ל דוחה ראיה זו, כיוון שבהדס יש ספק על העתיד, האם בעתיד פעולה זו תוגדר כפעולת איסור, וזה תלוי בדבר שלהבא, האם ישתמש בהדס או לא. ולכן זה יותר דומה לגרירת ספסל, שגם שם זה ספק בלהבא, האם הגרירה תיצור חרישה. אך במקרה של הזבובים, הספק הוא על העבר, האם נשארו זבובים בתיבה או לא.

אך הבה"ל מביא ראיה נוספת לט"ז, מדברי **הרמב"ן** במלחמות ה'. הגמרא **בשבת מא:** אומרת, שמותר לשפוך מים קרים לתוך מיחם חם שפינה אותו מהאש. והגמרא שואלת שזה לכאורה מצרף את הכלי ואסור! ומתרתצת שלר"ש מותר, כיוון שאינו מתכוון לצרף. ושואלים הראשונים שם, שלכאורה זה פס"ר שמצרף את המיחם החם כששופך לתוכו מים קרים! ותירץ הרמב"ן שזה לא פס"ר, כיוון שאולי המיחם לא הגיע לצירוף בגלל שהמים מנעו אותו, וכן "שמא כבר נצרפה"¹³. כלומר, יש כאן ספק על העבר, האם מיחם זה כבר נצרף או לא. אם המיחם כבר נצרף, אז אין כאן כלל פעולת איסור. ומוכח מדברי הרמב"ן, שגם בספק שלעבר, שתלוי בתנאים החיצוניים לפעולה, אנו אומרים שזה נקרא דבר שא"מ, ולא מוגדר כפס"ר.

ויש לבאר את שיטת הט"ז, שגם ספק פס"ר נחשב דבר שא"מ, שלמד את הגדר של פס"ר כשיטת הערוך או כשיטת ר"ח, שפס"ר הוא שינוי בכוונות האדם. וכפי שנתבאר לעיל, לר"ח כיוון שידע שזה בטוח יקרה, הוא כבר מתכוון גם לפעולת האיסור, ולערוך רק אם יודע וגם ניחא ליה נחשב שמתכוון. ומובן לפ"ז, שגם אם האדם לא יודע שבפעולה זו יהיה פס"ר, הוא לא נחשב מתכוון. כיוון שכאשר הוא לא ידע שזה בטוח יקרה, מבחינתו אין כאן פס"ר, ולכן הוא עדיין נחשב שלא מתכוון כלל לאיסור! וכל עוד האדם לא יודע שבדאי יהיה איסור, אי אפשר לומר שהוא מתכוון. ולכן לפי הט"ז, גם כאשר לא יודע האם יש זבובים בתיבה, הוא לא יודע שיש כאן בודאי פעולת איסור, ולכן הוא לא נקרא מתכוון.

אמנם **בחידושי הגרש"ש** כתובות סימן ו' מבאר, שאם מגדירים שפס"ר זו הגדרה בפעולות ולא בכוונות הגברא, וכפי שביארנו לעיל בשיטת תוס', ברור שספק פס"ר יהיה אסור, ממש כמו כל ספק דאורייתא! כי אין זה משנה כלל האם האדם יודע שיש כאן פס"ר או לא, ואם יש כאן זבובים בתיבה, בהכרח שכאשר יסגור התיבה תהיה כאן מלאכת צידה. וכיוון שהמעשים

¹³ ועיין בהה"ל, שאין כוונתו להתיר משום ספק ספיקא, שא"כ לא רק לר"ש מותר אלא גם לר"י, ומדוע הגמרא אמרה שדווקא לר"ש מותר?

מוכרחים זל"ז, גם פעולת האיסור מיוחסת לאדם, ונחשב שהוא עשה את תוצאת הצידה. ומקרה זה שונה מגרירת ספסל, ששם אינו יודע אם הפעולה בהכרח תביא לחרישה, ולכן עצם מעשה הגרירה אינו גורר בהכרח שתהיה כאן גם חרישה. וכיוון שכן, החרישה לא מיוחסת אליו, אף אם בסוף אכן התרחשה. אך כאשר הספק הוא לא בעצם הפעולה, אלא בנתונים שמסביבה, שאם יש זבובים זו פעולת צידה ואם אין אז לא, יש כאן ספק דאורייתא ממש. ואין שום היתר של א"מ בדיוק כמו בפס"ר, כיוון ששתי הפעולות מיוחסות לאדם, ואף אם לא יודע מכך. ונראה שזו **סברת רע"א והרמ"א**, החולקים על הט"ז, וסוברים שפס"ר זה הגדרה בחפצא של הפעולות, ולא בכוונות הגברא¹⁴.

ואמנם **יש להקשות**, שלכאורה גם במקרה של גרירת ספסל שמותרת, כגון במקרה שאינו פס"ר שתיווצר חרישה, אף אם בסופו של דבר התרחשה תוצאת חרישה, הדין הוא שמותר, והאדם לא עשה כלל איסור. אבל לכאורה, אם בסוף הייתה תוצאת חרישה, ממילא התברר למפרע שבפעולה זו של גרירת הספסל היה מונח בהכרח שתיווצר חרישה! שהרי התברר שלפי נתוני הקרקע, ולפי חוזק הגרירה, נוצרה חרישה בתנאים אלו. ולפ"ז לכאורה אין שום מקום להיתר של א"מ, שהרי מבחינה מדעית תמיד נוכל לדעת האם תהיה כאן תוצאת חרישה או לא, אם נבדוק היטב את נתוני הקרקע שמסביב ואת כובד הספסל! ואם נאמר כן, נמצא שכל אינו מתכוון הוא בעצם 'ספק פס"ר'. ולשיטת התוס' ורע"א ספק פס"ר אסור, ונפל ההיתר של דבר שא"מ בבירא!

בשו"ת מנחת אשר ח"א סימן י"ד שואל זאת, שהרי "על פי האמת המדעית, שום דבר אינו קורה אלא משום שישנה סיבה והכרח שיקרה. ואם נעשה בסופו של דבר חריץ, אין זה אלא משום שע"פ חוקי הטבע נגזר מראש שכך יהיה!". ולכן מבאר שם כלל יסודי בדיני התורה, ש"אין דיני התורה בכלל, והלכות שבת בפרט, נקבעים ע"י המבחן המדעי, אלא ע"י המציאות הנראית לעינינו והתייחסות בני האדם". ולכן מבאר, שאע"פ שמבחינה מדעית אכן יכולנו לדעת מראש האם תיווצר חרישה או לא, מ"מ כל עוד בעיני הבריות פעולה זו לא ידועה בוודאות שתוביל לתוצאות חרישה, ממילא יש כאן ההיתר של דבר שא"מ. כיוון ש"לפי מציאות החיים הנגלית לעיניים פשוטות, לא ידענו אם יהיה חריץ או לא", ולכן מותר אף אם בסופו של דבר תיווצר חרישה.

ועפ"ז פוסק שם להתיר שימוש **במגבונים לחים בשבת**. אמנם **באורחות שבת** ח"א בירור הלכה סימן ז' כותב שע"י בדיקה של מומחים, כאשר משתמשים במגבונים אלו ישנה סחית נזלים מתוכם, ולכן זה פס"ר שהוא סוחט ואסור. אך מבאר הגר"א וייס שם שאין זה נחשב פס"ר, "כיוון שלמראה עין לא רואים כל סחיטה, ואין במים הנסחטים כל חשיבות בעיני בני אדם". ומותר להשתמש במגבונים אלו, כיוון שהאדם אינו מתכוון לסחיטה, "שהרי אין לו עניין בכמות גדולה של נזלים, שהרי אינו רוצה לנגב את התינוק במגבת לאחר מכן", ולכן יש היתר של א"מ ואין כאן פס"ר. ואף אם האדם לוחץ בחוזק על התינוק מותר, שהרי "הסיבה שהוא מנגב בחוזק בלחץ מסוים אינה כדי להפריש נוזל, אלא כדי לסלק היטב את הכלוך מגוף התינוק"¹⁵.

מפיס מורסא - ברמב"ם פרק י' הלכה י"ז, פוסק שמותר להפיס פצע כדי להוציא ממנו ליחה, אך אם רוצה לעשות לה פה, אסור משום מכה בפטיש. ומקור דין זה הוא **בשבת קז**. ששמואל אומר שיש שלושה דברים שהם פטור ומותר לכתחילה. צד נחש שלא יישכנו, נועל ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו, ודין מפיס מורסא להוציא ליחה. אך **בקז**: רב אומר, שההיתר של מפיס מורסא

¹⁴ אך עיין בחידושי ר' שמואל בכתובות סימן ז', שמבאר שאין מחלוקת בין הרמ"א לט"ז, והרמ"א דיבר לעניין שאר איסורי תורה, שבהם גם ספק פס"ר אסור, כיוון שהתוצאות מוכרחות זו לזו וכנ"ל. אך הט"ז מיירי רק לעניין שבת, שאז ספק פס"ר מותר, ואף שהפעולות הכרחיות זו לזו והאיסור מיוחס אליו, מ"מ כיוון שלא יודע שעושה איסור יש כאן חיסרון במלאכת מחשבת, שאינו מודע לכך שעושה מלאכה, ולכן רק בשבת ספק פס"ר מותר. ועיי"ש באריכות דבריו.

¹⁵ ועיין בביאורנו למלאכת דש שהבאנו בשם הגרש"ז, שהתיר שימוש במגבונים משום שהתוצרת של הנוזלים היוצאים אינה נכרת כלל, ומלאכת דש עניינה שיש תוצרת שהוליד מתוך דבר אחר.

ונחש הוא משום מלאכה שאצ"ל, והתירו איסור דרבנן במקום צער לשיטת ר"ש, שסובר שמשאצ"ל אסורה מדרבנן. ולפי"ז מקשה **המגיד משנה** על הרמב"ם, שפוסק כר' יהודה, שבמשאצ"ל חייב חטאת! וכיצד התיר לכתחילה מפיס מורסא? וכן לגבי צידת נחש, הרמב"ם בפרק י"ז, כ"ה מתיר לעשות כן לכתחילה. והרי מבואר בקו: שהן מלאכה שאצ"ל, ולרמב"ם אסור מה"ת, וכיצד התיר לכתחילה? ומתרץ המגיד משנה, שלרמב"ם מפיס מורסא אסור משום מכה בפטיש, שעניינו גמר מלאכה, "וכשהוא מתכוון להוציא ממנה ליחה אינה גמר מלאכה, וא"א לבוא בה חיוב מכה בפטיש שהוא גמר מלאכה". כלומר, אם הוא רק מתכוון להוציא ליחה, לא נעשה כאן כלל גמר מלאכה. וכך מבאר את דברי המ"מ **בבה"ל** שט"ז 'נחשים', שרק אם מכוון לעשות לה פה יהיה כאן מכה בפטיש, אך אם מוציא ליחה אינו מרחיב הפתח כלל.

ולגבי **צידת נחש**, מתרץ **המגיד משנה**, "שאינו צד כדרכו אלא מתעסק בו". ומסביר **המשנ"ב** שט"ז, ס"ק כ"ז שאף שלרמב"ם חייב במשאצ"ל, שהרי פוסק כר' יהודה, מ"מ כאן סובר הרמב"ם שאם צד נחש רק כדי שלא יישכנו, "זה לא מיקרי כלל מלאכה והוי כמתעסק בעלמא, כיוון שאינו רוצה בצידה כלל, ואדרבה כוונתו להבריח אותו מעליו", וא"כ אין כאן כלל מלאכת צד. וכן **בערוך השולחן** שט"ז, י"ט מבאר כך בדעת הרמב"ם. שאין בצידת נחש שלא יישכנו שום מלאכת צידה, כי במלאכת צד "עיקר כוונתו לצודו לרשותו, ובכאן עיקר כוונתו להרחיקו, והוה ממש היפך צידה"¹⁶. ולכן לרמב"ם צידה זו מותרת לכתחילה. **והמגיד משנה** מתרץ באופן אחר, שבאמת צידת נחש היא משאצ"ל. ואעפ"כ מותר לצוד נחש לרמב"ם, כיוון שיש כאן סכנת רבים וזה נחשב כמו סכנת נפשות. ולכן התיר הרמב"ם אף שזו מלאכה שאצ"ל.

ומביא המ"מ תירוץ נוסף **מספר הבתים**, שאין כאן חשש למשאצ"ל, "כי משאצ"ל הוא עושה המלאכה בעצמה ובכוונה, אבל דברים אלו אין כוונתו למלאכה, שכל כוונתו הוא להוציא ליחה ולהינצל", וע"פ חידושי ר' חיים מבריסק יתבאר דבריו.

ביאור הגר"ח במפיס מורסא - הגר"ח על הרמב"ם מביא את קושיית המ"מ על הרמב"ם במפיס מורסא. ומבאר הגר"ח, שלפי הרמב"ם ההיתר הוא לא משום שיש כאן משאצ"ל, אלא יש כאן היתר של דבר שא"מ. וכאן האדם לא מתכוון לעשות פה, אלא להוציא ליחה. וכן לגבי צידת נחש, האדם לא מתכוון לצוד אלא רק להינצל מהנחש. ואף שלכאורה יש כאן פס"ר, שודאי תתרחש התוצאה האסורה, מסביר הגר"ח שהרמב"ם סובר כשיטת הערוך, שפס"ר דלנ"ל מותר לכתחילה, ולכן כאן מתיר הרמב"ם דברים אלו. והגר"ח מאריך כאן בביאור המושג אינו מתכוון ביחס לשבת ולכל התורה, ומסביר שישנם שני דינים של דבר שא"מ.

בתוד"ה 'מיחם' במא: מבואר שבשבת מודה ר' יהודה לר"ש שא"מ מותר מה"ת, כיוון שאין כאן מלאכת מחשבת. אלא שר"י עדיין אוסר מדרבנן, ויש כאן גזירה אטו שאר איסורי תורה, שבהם א"מ אסור מה"ת לר"י¹⁷. ומסביר ר' חיים, שלגבי גדר א"מ של כל התורה, "העיקר תלוי בכוונתו ורצונו", ורק אם רוצה בכך ומתכוון לכך, אז עובר על האיסור. ואפילו שיש פס"ר שודאי יקרה האיסור, מבאר הגר"ח ששיטת הר"ן **בחולין**, היא שדבר שא"מ מותר אפילו בפס"ר לגבי איסורי הנאה, כל עוד הוא לא מתכוון, וכפי שיבואר לקמן. ומכאן לומד הגר"ח, שבכל התורה סובר ר"ש שבעיני רצון לעבור על האיסור, ואם הוא לא מתכוון מותר, כיוון שאינו רוצה באיסור. אך ר' יהודה סובר, שאף שאין לאדם רצון לעבור על העבירה, מ"מ אסור. אמנם בשבת גדר דין א"מ שונה, כי גדר מלאכות שבת הוא "מלאכת מחשבת", ואין הכוונה לרצון שיקרה המעשה, "כי אם בדעת שעושה את המלאכה". כלומר, עניין מלאכת מחשבת הוא שיעשה את המעשה מתוך דעת, ולא דווקא מתוך רצון. וא"כ, ההיתר של א"מ בשבת אינו משום שלא רוצה באיסור, אלא משום שלא יודע בדעתו שנעשית כאן מלאכה, ואין כאן מלאכה הנעשית מתוך דעת.

¹⁶ ועיין לקמן, שהבאנו מדברי הגרש"ש בהבנת הרשב"א, שעיקר המלאכה במלאכת צד הוא פעולת הצידה, ולא דווקא התוצאה של חיה ניצודה.

¹⁷ כמבואר בשבת קלג: שלר"י אסור מה"ת א"מ לגבי קציצת בהרת, ולכן צריך פסוק שיתיר זאת.

ולכן מסביר ר' חיים **בשיטת תוס'**, שיש חילוק בין שבת לכל התורה. בכל התורה סובר ר"ש, שכיוון שבעיני רצון, אז אפילו אם יהיה פס"ר, רק אם נחא ליה יהיה אסור, כיוון שאז רוצה באיסור¹⁸. אך אם לא נחא ליה באיסור, אפילו שזה פס"ר, כל עוד לא רוצה באיסור מותר. ונמצא לדבריו, ש'ניחא ליה' זהו גדר שנצרך רק לכל התורה ולא לשבת. שהרי כפי שביאר ר' חיים, בשבת לא בעיני כוונה ורצון, אלא שהמעשה ייעשה מתוך דעת ומחשבה, "א"כ אין תלוי בניחא ליה כלל!.. וכל דבר שהוא פס"ר, ומלאכה ידועה לו שמוכרחת להעשות, מיקרי נעשית המלאכה בדעתו, והיא בכלל מלאכת מחשבת". כלומר, בשבת כל פס"ר אסור, כיוון שנחשב כבר ל'מלאכת מחשבת', משום שידוע שזה יקרה. ואפילו אם לא נחא ליה בכך, מ"מ יש כאן מלאכה הנעשית מתוך דעת. אך כל זה דווקא לשיטת התוס', שביאר שבשבת לא בעיני נחא ליה, וגם בלא נחא ליה אסור.

אך **הערוך** בפירוש פוסק, שגם בשבת לר"ש אסור רק בפס"ר דניחא ליה. כלומר, לר"ש ע"פ הערוך, דין שבת הוא ככל התורה, וגם בשבת צריך רצון בשביל לעבור על האיסור, ורק אז חייב לר"ש. ולפי הבנת הגר"ח בשיטת הערוך, נמצא שצריך שהעבירה תיעשה מתוך דעת, משום מלאכת מחשבת, ובכך גם התוס' מסכים. אך הערוך חולק על תוס', ומצריך תנאי נוסף, שיעשה את העבירה מתוך רצון כבשאר איסורי תורה. ולכן רק כאשר נחא ליה בתוצאת האיסור ורוצה בה, יהיה אסור גם בשבת. אך לפי התוס', בשבת לא בעיני כלל רצון, אלא רק מעשה מתוך דעת. ולכן כל פס"ר אסור בשבת, אף שלא נחא ליה.

אמנם לפי הערוך נמצא חידוש בדעת ר' יהודה. שלדעת ר"י, בכל התורה אינו מתכוון אסור מה"ת, משום שאע"פ שלא מתכוון ולא רוצה באיסור, עדיין אסור. והערוך משווה את שבת לכל התורה, שגם בשבת אסור רק אם נחא ליה. וא"כ גם אליבא דר"י, כל דבר שא"מ בשבת יהיה אסור מה"ת, כפי שסובר לגבי שאר איסורים. וזה דלא כשיטת תוס' במא: שאמרו, שלדעת ר"י א"מ בשבת אסור רק מדרבנן.

ועפ"ז מבאר ר' חיים את דברי הרמב"ם במפ"ס מורסא. שכיוון שמדובר כאן על א"מ ופס"ר דלנ"ל, והרמב"ם פוסק כר' שמעון ע"פ הערוך, לכן מתיר לכתחילה מפ"ס מורסא וצידת נחש. ונראה שאלו תורף דברי **ספר הבתים** המובא במגיד משנה, שבמפ"ס מורסא וצידת נחש לא מדובר במשאצ"ל, אלא בהיתר של דבר שא"מ. ואף שזהו פס"ר דלנ"ל, פוסק הרמב"ם כשיטת הערוך שמותר לכתחילה¹⁹.

ומדברי הגר"ח עולה, שלמד את שיטת הערוך בהיפך מהבנת הרא"ש שהובא לעיל. נתבאר לעיל שלפי הרא"ש בדעת הערוך, רק בשבת בעיני נחא ליה כדי שיהיה אסור, משום שבעיני 'מלאכת מחשבת' ורצון לאיסור. אך בשאר התורה, ביאר הרא"ש שלערוך אסור גם פס"ר דלנ"ל, וכפי שביארנו לעיל. ואילו לפי דברי הגר"ח מתבאר להיפך, שבכל התורה ברור שצריך נחא ליה, ולפי הערוך מתחדש שגם בשבת בעיני רצון וניחותא, ורק אז יהיה אסור בפס"ר. ונראה **שנחלקו הרא"ש והגר"ח בביאור המושג מלאכת מחשבת**. לפי הגר"ח, הגדרת מלאכת מחשבת היא "בדעת שעושה את המלאכה". כלומר, שהמלאכה תיעשה מתוך מחשבה והכרה, ואין זה תלוי דווקא ברצון האדם לאיסור, אלא במודעות שלו לאיסור. ולכן לפי הגר"ח, בכל התורה ברור שצריך נחא ליה וצריך רצון לעבירה, אך בשבת צריך גם מודעות ומחשבה. ורק לשיטת הערוך צריך גם רצון וניחא ליה בשבת. אמנם לפי הרא"ש, נראה שמלאכת מחשבת עניינה שיעשה את המלאכה מתוך רצון, ולכן ביאר שלפי הערוך, הצורך בניחא ליה הוא רק בשבת, שרק בשבת בעיני מלאכת מחשבת.

¹⁸ ולא כפי שביארנו לעיל, שלשיטת תוס' החילוק בין נחא ליה ללא נחא ליה הוא רק בשבת, ואילו בשאר התורה אסור גם בלא נחא ליה.

¹⁹ אך עדיין קשה, שהרי הגמרא בקז: אומרת שדין מפ"ס מורסא הוא רק לר' שמעון ולא לר"י, כי זו משאצ"ל שאסורה מדרבנן והתירו במקום צער. ועיי"ש בדברי הגר"ח מה שמתרץ.

ביאור הקהילות יעקב במפיס מורסא - בקהילות יעקב כתובות סימן ה' מביא את דברי הגר"ח, אך מקשה עליו בשם **החזון איש**, שמפיס מורסא זה כלל לא שייך לסוגיית דבר שא"מ, כי הרי מבואר בגמרא קז: שמפיס מורסא הוא משאצ"ג! שהרי יש כאן פעולה של עשיית פתח, שאסורה משום בונה, והאדם מתכוון ממש לפעולה זו של עשיית פתח, אלא שאין לו צורך בפתח עצמו, אלא להוציא ליחה. ולפי מה שהגדרנו לעיל, במשאצ"ג ישנה פעולה אחת שאני מכוון אליה, אלא שיש לי צורך אחר. ואילו בא"מ, האדם עוסק בפעולת היתר אחת, ויש לה השלכות של פעולת איסור אחרת, אך אלו שתי פעולות שונות! והקה"י מוסיף, שזוהי גם **קושיית ר' עקיבא איגר על תוס' בכתובות ו.**, שתוס' שם מקשה על שיטת הערוך, שהתיר פס"ר דלנ"ל לכתחילה, מדין מפיס מורסא שאסור מדרבנן, והתירו רק משום צערא. והקשה רע"א בחידושו שם, שהרי מפיס מורסא זה משאצ"ג, ומה השווה התוס' בין דין זה לבין א"מ ופס"ר דלנ"ל?

ומבאר הקה"י את שיטת התוס' ואת הסברו של הגר"ח, שדין מפיס מורסא אינו משאצ"ג, אלא אכן יש כאן שתי פעולות. שהרי אין בשבת איסור שנקרא 'עשיית פתח', אלא ישנו איסור של 'מלאכת בונה', וחייב על עשיית פתח משום שיש בה מלאכת בונה. וכיוון שהאדם מתכוון רק לעשות פתח כדי להוציא ממנו ליחה, אין זה נקרא שהאדם הוא 'בונה', אלא הפעולה שהוא עוסק בה נקראת 'עשיית פתח', וממילא יוצא שגם התרחשה כאן 'מלאכת בונה', אך אלו עדיין שני דברים ולא פעולה אחת. ולכן זה לא דומה למשאצ"ג, כגון במקרה שמכבה גחלת ברה"ר שלא יזוקו בה, כי שם הפעולה שאותה הוא עושה היא 'כיבוי', וזהו גם שם המלאכה האסורה, 'מלאכת מכבה'. ולכן שם נחשב שהוא עושה פעולה אחת של מלאכת כיבוי, אך אינו צריך לגוף הכיבוי אלא רק שלא יזוקו, ולכן זו משאצ"ג. אך במפיס מורסא, כיוון ששם האיסור הוא 'בונה' ולא 'לעשות פתח', ממילא הפעולה שהאדם עושה היא 'עשיית פתח', ויש לזה תוצאות של 'מלאכת בונה', וזהו ממש דבר שא"מ ופס"ר, וכפי שביאר בגר"ח.

ומביא הקה"י ראיה לדבריו מדברי **הרשב"א** בקלג. שכיוון שהשם של פעולת האיסור הוא לא 'לקצוץ בהרת' אלא 'לטהר את הנגע', לכן זה נחשב שני דברים ולא משאצ"ג. שהאדם קצץ בהרת, ויש לכך השלכות של טיהור הנגע, וזה בעצם דבר שא"מ בפס"ר כנ"ל, והגדר הוא שם הפעולה האסורה. ולפי"ז, דברי הגר"ח ברמב"ם אתי שפיר, שבמפיס מורסא האדם 'עושה פתח', ויש לכך תוצאות של 'מלאכת בונה'. וזה נקרא דבר שא"מ בפס"ר דלנ"ל, והרמב"ם פוסק כשיטת ערוך שמותר. וכן בצידת נחש, יש כאן שתי פעולות, ולכן זו לא משאצ"ג. האדם עוסק בלברוח מהנחש ולא בצידתו, ויש כאן השלכות ותוצאות של צידת הנחש.

אמנם הקה"י מתקשה לקבל דברים אלו לגבי צידת נחש. וכן מקשה על הגר"ח, שכלל אין הכרח לבאר בדעת הרמב"ם שפוסק כשיטת הערוך, והחזו"א גם כן לא ביאר כך בשיטת הרמב"ם. ולכן מבאר אחרת את שיטת הרמב"ם במפיס מורסא וצידת נחש. מבאר הקה"י ע"פ **תוד"ה 'וצריך' בעג:** לגבי דין זומר וצריך לעצים. שביארו התוס', שיש מלאכות שאם אין צריך לתיקון שבהם, אין עליהם כלל שם מלאכה. ואפילו לר' יהודה, שפוסק שמשאצ"ג חייב, יש מלאכות שאם אין לאדם צורך בתיקון שלהן, הן אינן חשובות כלל כמלאכה. וכך מסביר התוס' לגבי קצירה בעצים, שאם אינו צריך להשתמש בעצים שקוצר, אין זה נחשב מלאכת קוצר כלל, ולכן רק אם צריך לעצים חייב משום קוצר²⁰. וכן לגבי סחיטת כבשים ושלקות בשביל להוציא מהם את הנוזלים, אין בכך מלאכת דש ומותר לכתחילה²¹, כי במלאכת דש חייב רק אם צריך את התוצרת של המשקים שסוחט. וכן מוכיח הקה"י מדברי **הרמב"ן בקיא**. לגבי מיעוט ענבי הדס ביו"ט. הערוך הוכיח מכאן שפס"ר דלנ"ל מותר, שאם יש לו הדס אחר, אינו נחשב כמתקן את ההדס לצורך ארבעת המינים. אך הרמב"ן דוחה את ראיית הערוך, שמיעוט ענבי הדס נחשב תיקון רק למי שצריך את ההדס למצווה, ולולא זאת, אין כאן כלל חשיבות של מלאכה. ולכן כאשר יש לו הושענא אחרית, זה כלל לא נקרא תיקון ומותר. ומסביר הקה"י, שבכל המלאכות האלו רק

²⁰ ועיין עוד בביאורנו למלאכת קוצר.

²¹ קמה.

התיקון שבהם מגדיר אותם כמלאכה. משום שאם אינו צריך את התיקון שבהן, פעולה זו נראית כפעולת קלקול בעיני הבריות, "אזי לא מחשבא מלאכת תיקון, אלא אם כן עושה זה האדם את המלאכה ומכוון לתיקון המלאכה, דאז מחשבא שמשוי ליה מלאכת תיקון".

ועפ"ז מיישב הקה"י את דברי הרמב"ם, שמפיס מורסא וצידת נחש שלא יזיק, שתייהן לא נחשבות תיקון כלל אצל בני האדם. שהרי באופן פשוט האדם אינו רוצה לבנות פתח בגופו! וכן מסתמא כשצד נחש, אין זה נחשב תיקון ורווח לאדם שצד אותו, כיוון שהוא משאיר אותו כך ולא משתמש בנחש כלל. וא"כ, אין על פעולות אלו שם מלאכה כלל, אם אינו צריך לתיקון שבהן. ורק אם מתכוון לעשות פתח, או לצוד את הנחש לשימוש בו, יהיה עליהן שם מלאכה. ולכן לפי הרמב"ם מותר לכתחילה לעשות מלאכות אלו כשאינו מתכוון לתיקון.

פסיק רישיה באיסורי הנאה – אחת מראיותיו של **הערוך**, שמובאת בדברי הרמב"ן בקיא, היא מהגמרא **בשבת כט**: שאומרת שמותר למוכרי כלאיים ללבוש כלאיים, ובלבד שלא יהיו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. ולומד מכאן הערוך, שאף שזהו פס"ר שלוש ונהנה, מ"מ כיוון שלא מתכוון להנות ולא ניחא ליה, מותר לכתחילה. אמנם **הרמב"ן** דוחה ראייה זו, שהתורה אסרה "מלבוש כלאיים". וכאשר לא מתכוון להנות, אין זה נקרא מלבוש כלל, "אלא משאוי בעלמא". ולכן כשאנו נהנה כלל מהכלאיים, אינו עובר על איסור כלאי בגדים.

אך **בתוד"ה 'ובלבד'** בכט: מבאר שמדובר במקרה שאינו פס"ר שיהנה מהבגד, וכגון שכבר לבוש בבגדים אחרים שמגינים עליו מהשמש והגשם, ואז לא בטוח שיהנה מהכלאיים. ומותר למוכרים ללבוש, משום שזהו דבר שא"מ ואין כאן פס"ר. אמנם אם זה פס"ר שיהנה מהבגדים, אכן יהיה אסור ללבוש אותם. ותוס' כאן לשיטתו, שפס"ר אסור אפילו שלא ניחא ליה ולא מתכוון להנות. אך כל עוד אין פס"ר, ולא בטוח שיהנה, מותר כיוון שאינו מתכוון להנות.

ובדברי הר"ן בחולין²² מצינו שחולק על התוס', וסובר שבאיסורי הנאה כל עוד האדם לא מתכוון, מותר "ואע"ז דהוי פסיק רישיה, שרי!". ומוכיח זאת הר"ן, מכך שמותר למוכרי כסות ללבוש, "והא התם ודאי מטי ליה הנאה, אלא כיוון דלא מכוון ליה לא חשבינן לה מידי". ומבאר מדברי, שפס"ר באיסורי הנאה מותר לכתחילה, כל האדם לא מתכוון להנות. וברור שהר"ן לא למד כשיטת הערוך וסיעתו, שפס"ר הופך את האדם למתכוון, כי מבואר בר"ן שהאדם עדיין לא מתכוון להנות, למרות שמדובר בפס"ר שיהנה! אלא נראה שלמד הר"ן, שפס"ר זו לא הגדרה בגבול שהופך למתכוון, אלא הגדרה בחפצא של הפעולה. ולפי"ז צריך להבין, מדוע מותר איסור כלאיים אם זה פס"ר שיהנה?! הרי ביארנו בשיטת תוס' שבפס"ר שנהנה, זה אומר שבהכרח הוא עושה גם את פעולת האיסור, ולא רק את הלבשה! וכך נראה שלמד תוס' בשבת כט: הני"ל, שביאר שכל דין זה מותר לר"ש רק משום שאין זה פס"ר שיהנה.

במנחת אשר פסחים סימן כ"ט מבאר את שיטת הר"ן ע"פ ההגדרה שביארנו בפס"ר. נתבאר שפס"ר זו הגדרה בפעולה, שכאשר בטוח שתהיה חרישה, זה אומר שפעולת הגרירה של הספסל, ופעולת החרישה שיוצאת ממנה, הן כרוכות זו בזו, ולכן שתייהן פעולות שמיוחסות למעשי האדם. אמנם כל זה נכון רק בפעולות שיש להן תוצאה מעשית, ואילו איסורי הנאה זו תוצאה רגשית בנפש האדם שנהנה מאיסור, ואין כאן מעשה שנעשה, שניתן לייחס אותו ולומר שהאדם עשה אותו. ולכן באיסורי הנאה, אף שיש פס"ר שכאשר לובש כלאיים הוא ודאי נהנה, מ"מ תוצאת ההנאה שמגיעה לאדם זו לא פעולה מעשית שניתן לומר שהיא דבר אחד שכרוך עם פעולת הלבשה, אלא זו תוצאה בנפשו של האדם. וכל עוד האדם לא מתכוון בפירוש להנות, לא נאמר שיש כאן תוצאת הנאה שמיוחסת לאדם, כי פס"ר שייך דווקא בפעולות ממשיות שהן כרוכות זו בזו, וברור ששתייהן מיוחסות לפעולת האדם. אמנם אם האדם מתכוון להנות מהאיסור, ברור שעבר על האיסור, כיוון שהגדרת איסור הנאה היא שהאדם מרגיש ונהנה מאיסור, וכאשר מתכוון להנות הוא עובר על האיסור. **ולשיטת תוס'**, צריך לומר שאיסורי הנאה אינם רק להרגיש

²² לב. בדפי הרי"ף, ד"ה אביי אמר.

את ההנאה, אלא יש גם מעשה פיזי של הנאה מהדבר. וכיוון שזה מעשה ממשי, ניתן לייחס אותו למעשה האדם, ולומר שהאדם עשה גם אותו כאשר זה פס"ר.

פסיק רישיה שאינו מוכרח - הרשב"א בדף קז. מחדש, שאם אדם יודע שיש צבי בביתו, והוא נועל את דלת ביתו כדי לשמור על ביתו, אף שודאי בהכרח שהצבי ייצוד, מותר לו לכתחילה לנעול את ביתו. ואף שגם מתכוון בהדיא לצוד את הצבי, אם עיקר כוונתו לנעול את ביתו זה מותר לכתחילה! **והשלטי גיבורים** לומד מדבריו, שבכל מקום שיש פס"ר ואסור, זה דווקא אם אינו עושה גם מעשה היתר ביחד עם מעשה האיסור, "אבל אם באותו הפס"ר שעושה, עושה עימו גם כן דבר היתר, ויתכוון גם לדבר ההיתר, אז אפילו עבד פס"ר ומכוון גם לו, שרי". וכך לומד את דברי הרשב"א, שאף שיש כאן פס"ר שודאי צד את הצבי, ואף מכוון לכך, מ"מ מותר כיוון שיש לו גם כוונה לדבר המותר, שרוצה לנעול את ביתו.

אמנם **בחיידושי הגרש"ש** בכתובות סימן ו', דוחה את דברי השלטי"ג, ומסביר שלדעת הרשב"א יש כאן חידוש נקודתי במלאכת צד בלבד, ולא בכל פס"ר. שסובר הרשב"א שיש חילוק בין מלאכת צד לשאר המלאכות. לגבי גרירת ספסל וחרישה, המלאכה היא מה שנעשה חריץ בקרקע, ויש כאן תוצאה של חרישה בקרקע. אבל בצידה, "אין המלאכה מה שהצבי נשמר, דהרי לא עשה שום שינוי בצבי! אלא המעשה שעושה שיהיה ניצוד, וזהו מלאכת צידה". כלומר, במלאכת צד עניין המלאכה הוא הפעולה של הציד, ולא התוצאה שהצבי ניצוד. ולכן כאשר נועל דלת הבית, אינו עושה שום מעשה צידה בגוף הצבי, אלא יש כאן ממילא תוצאת צידה. ואף שיש כאן פס"ר מותר לכתחילה, כי אין כאן כלל פעולה ומעשה של צידה, ואין בתוצאת הצידה בלבד משום מלאכת צד²³.

אמנם **במנחת אשר** הנ"ל מביא את דברי **רש"י בזבחים צא**. לגבי מזלף יין על גבי אש המזבח. הגמרא שם מקשה, כיצד מותר לעשות לזלף יין על גבי האש שבמזבח? הרי הוא מכבה את האש, ועובר על האיסור של כיבוי אש המזבח! והגמרא מתרצת שלר' שמעון מותר, כיוון שאינו מתכוון. ורש"י בד"ה 'הא ר"ש' מבאר שלר"ש מותר כיוון שלא מתכוון לכבות. ואף שיש כאן פס"ר שהאש תכבה, וגם ר"ש מודה שאסור בפס"ר, מתרץ רש"י שני תירוצים. הראשון, שאולי מדובר שמזלף טיפות דקות. ואם כן, לא בטוח שהאש תיכבה ואין כאן כלל פס"ר. ובתירוץ השני רש"י מסביר, שאפילו "מכבה בטיפין גסות, דבר שאינו מתכוון הוא". ומבאר מדבריו, שכיוון שישנו אופן מסוים שבו לא יהיה פס"ר, כגון אם יזלף בטיפות דקות, אז מותר לזלף אפילו טיפות גדולות באופן שודאי מכבה ויש פס"ר! ומסביר המנחת אשר, שזה דומה לדברי השלטי"ג, שכל מעשה שאפשר לעשותו גם זולת הפס"ר, אז אפילו יעשה אותו בדרך של פס"ר מותר לעשות כן! וזו גם כוונת הרשב"א בצד צבי, שכיוון שאפשר לעשות מעשה של נעילת דלת הבית, גם כשלא יהיה שם צבי, ואז לא יהיה כאן פס"ר שעובר על מלאכת צידה, לכן מותר לנעול את הבית אפילו במקרה שיש צבי, ויש פס"ר שיצוד!

ומבאר המנח"א, שגדר פס"ר כפי שהגדרנו לעיל, זה רק כאשר ישנו הכרח בין שתי הפעולות והן כרוכות זו בזו, והתוצאה היא חלק מהותי מגוף המעשה. וחז"ל ביטאו הגדרה זו בביטוי "פסיק רישיה ולא ימות", שכאשר חותך ראש של תרנגול, במהות פעולה זו מונחת גם תוצאה של נטילת נשמה. ולכן מסתבר לומר, שכל מעשה שאפשר לעשותו גם לולא התוצאה שתבוא בהכרח, אז כבר אין קשר מהותי בין המעשה לתוצאה, וזה לא נקרא שתי פעולות שבהכרח מיוחסות לאדם²⁴. וא"כ, כיוון שאפשר לזלף יין על המזבח בדרך שלא ייגרם כיבוי, וכן ישנה אפשרות לנעול את

²³ וביתר ביאור בעניין דברי הרשב"א עיין בביאורנו למלאכת צד, וכן הבאנו שם את מסקנת ההלכה בדיון זה.

²⁴ אמנם פשוט שלשית ר"ח וריטב"א, כאשר יודע שיש צבי בביתו, אסור לנעול הדלת, כיוון שבכל פס"ר שהאדם יודע שיקרה איסור הוא נחשב כמתכוון, ואין זו הגדרה בפעולות כלל. וכן לשית הערוך, אם ניהא ליה בכך, ברור שהוא נחשב מתכוון ואסור. וכל דברי הרשב"א נכונים רק לפי מה שנתבאר בשיטת התוס' בפס"ר.

הדלת בלי שיצוד צבי, א"כ אין קשר מהותי בין הפעולה לתוצאה. ולכן גם כאשר יזלף יין, או ינעל הבית, באופן שתהיה תוצאה מוכרחת שיכבה או שיצוד, מ"מ אין בכך איסור. כיוון שתוצאת האיסור עדיין לא קשורה ומיוחסת לפעולת האדם, אלא כאן במקרה התרחשה תוצאה של איסור. והפס"ר בכה"ג לא מועיל לייחס את התוצאה האסורה אל האדם, כי אין לומר שכל הנועל דלת בהכרח גם יצוד במעשיו.

אמנם הר"ן בקז. חולק על דברי הרשב"א, שכיוון שיש כאן פס"ר שיצוד הצבי, ויודע שיש צבי בביתו, ברור שאסור לנעול הבית! ונראה שהר"ן סובר שיש להגדיר פס"ר בכל מקרה לפי עניינו. שכאשר יודע שיש צבי בביתו, ברור שבפעולת נעילת דלת מונח בהכרח שגם יעבור על צידה, ותוצאת הצידה מיוחסת גם היא לאדם, ומיקרי פס"ר. ואף שיכול להיות מצב שבפעולת נעילת הדלת הוא לא יצוד, כאשר לא יהיה צבי בבית, מ"מ במצב הזה, שכעת שיש צבי בביתו, פעולת נעילת הדלת בהכרח גוררת עמה גם צידה של הצבי, וזה נקרא פס"ר שאסור²⁵. אך לפי הרשב"א, לא מתייחסים לפעולת הנעילה כפי שהיא במצב העכשווי הזה, אלא לפי הגדרתה הכללית, וכיוון שבדרך כלל נעילת דלת לא כרוכה יחד עם צידה, גם כאשר יש במקרה צבי בתוך ביתו, לא נחשב שפעולת הצידה מיוחסת אליו.

סוגיית הגמרא בעה. הבאנו לעיל שהגמרא שאלה, מדוע אין בפציעת החילזון משום נטילת נשמה שהורג את החילזון, והגמרא תירצה "מתעסק הוא אצל נטילת נשמה". והגמרא הקשתה, שעדיין יש כאן פס"ר ואסור! ותירצה שכאן לא ניחא ליה שימות החילזון, כיוון שעדיף לאדם צבע של חילזון חי.

שיטת תוס'. תוס' במהלך הסוגיה מבאר, שאין כוונת הגמרא לפטור מתעסק כמו בגמרא בעב:, אלא הכוונה להיתר של דבר שא"מ ששייך בכל התורה, כפי שנתבאר לעיל. ומוכח כדבריו מכך שהגמרא הקשתה שהרי יש כאן פס"ר, ומה מועיל דבר שא"מ, הרי ר"ש מודה בפס"ר! וא"כ מדובר בסוגיה על דבר שא"מ והוא פס"ר, שלכאורה לר"ש אסור. ולפי תוס' בד"ה 'טפ', תירוץ הגמרא הוא, שזה אכן פס"ר והמעשה מיוחס לאדם, ונחשב שנוטל את נשמתו של החילזון. אבל מ"מ כיוון שלא ניחא ליה במות החילזון, אין כאן חיוב חטאת משום נטילת נשמה, כי זו משאצ"ג, ולר"ש פטור מחטאת ואסור מדרבנן. כלומר, כיוון שזה פס"ר, נחשב שעושה את מלאכת נט"נ והיא מיוחסת אליו. אך כיוון שלא ניחא ליה במות החילזון יש כאן מלאכה שאצ"ג, ואין חיוב חטאת לפי ר"ש. ובדומה לשיטת התוס' בקג. שביאר שבארעא דחבריה אין חיוב חטאת אלא משאצ"ג לר"ש, וישנו איסור מדרבנן.

שיטת הערוך. לפי הערוך, הגמרא מתבארת היטב. שאף שזה פס"ר שהחילזון ימות, ולכאורה ר"ש מודה שאסור, תירצה הגמרא שכיוון שלא ניחא ליה שהחילזון ימות, מותר לכתחילה אף שזה פס"ר, וכשיטת הערוך שפס"ר דלנ"ל מותר לכתחילה.

שיטת רש"י. שיטת רש"י כאן צריכה ביאור, שבד"ה 'מתעסק' מבאר רש"י, "לגבי נטילת נשמה הוי מתעסק בדבר אחר, ולא הויא מלאכת מחשבת, שאינו מתכוון שימות". ומדוע רש"י הוסיף כאן שאין חיוב משום שזו לא מלאכת מחשבת? ואכן, **בתוד"ה 'מתעסק'** דוחה את ההסבר שפטור מנטילת נשמה משום שאין כאן 'מלאכת מחשבת', שהרי שדין דבר שא"מ שייך בכל התורה, ולא רק בשבת! ומדוע רש"י ביאר כאן שזו לא מלאכת מחשבת? הרי ההיתר הוא משום דבר שא"מ! ובתירוץ הגמרא שמדובר בפס"ר דלנ"ל, מבאר רש"י שר"ש מודה שאסור "במדי דלא איכפת ליה אי מיתרמי". כלומר, לפי רש"י ר"ש מתיר פס"ר דלנ"ל, וכשיטת הערוך. אך רש"י חולק על הערוך, וסובר שגם אם לא איכפת לו בתוצאת האיסור ר"ש מודה שחייב. ואילו לפי הערוך, ביארנו לעיל ע"פ הרא"ש, שרק אם ניחא ליה ממש נחשב כמתכוון, ורק אז חייב לר"ש. **ובתוד"ה 'טפ'** מקשה על רש"י מהגמרא בקג. שמבואר שם שייפוי קרקע של חבירו זה

²⁵ וכך ביאר את שיטת הר"ן בשו"ת שבט הלוי חלק ט' סימן ס"ט, "דסוף סוף עשה מעשה צידה מובהקת, אנו מצרפים מעשה הנעילה ע"י הדלת להכרח של פס"ר".

פס"ר דלא איכפת ליה. ומוכח שם שאין שם חיוב חטאת, ור"ש לא מודה בזה כפי שאומר כאן רש"י! ותוס' שם מסביר כדבריו כאן, שכאשר לא איכפת לו זו משאצליג, ואסור מדרבנן. אך מדברי רש"י כאן עולה, שבפס"ר דלא איכפת ליה ר"ש מודה שחייב חטאת. ועוד קשה, שרש"י בעצמו מבאר בגמרא בקג. שבארעא דחבריה "לא איכפת ליה לייפות", ולכן זה לא פס"ר שמודה בו ר"ש! וכך מקשה שם רע"א בגליון הש"ס על רש"י.

ובשיעורי הרב מרדכי שטרנברג זצ"ל מבאר דברי רש"י, מדוע הוסיף שהפטור כאן הוא משום מלאכת מחשבת. שאף שההיתר של ר"ש בא"מ הוא בכל התורה, מ"מ בסוגיית הגמרא כאן אנו עוסקים בשיטת ר' יהודה שמחייב שתיים בפציעת חילזון, משום צד ומשום מפרק. והגמרא שאלה על שיטת ר' יהודה, שיתחייב גם משום נטילת נשמה. וא"כ, כאשר הגמרא מתרצת "מתעסק הוא אצל נטילת נשמה", אין לומר שהכוונה להיתר דבר שא"מ לפי ר"ש, כי הרי ר' יהודה חולק, שא"מ אסור בכל התורה! ולכן רש"י נצרך להוסיף, שכאן ההיתר אינו משום דין א"מ של כל התורה, אלא מדובר כאן בדבר שא"מ לגבי שבת, שלגבי ר' יהודה מודה לר"ש שא"מ מותר. ואף שבכל התורה סובר ר"ש שהמעשה מיוחס אל האדם גם כאשר אינו מתכוון, מ"מ לגבי שבת בעיני 'מלאכת מחשבת', וכיוון שאינו מתכוון למלאכה אין כאן 'מלאכת מחשבת'! ורש"י הוסיף זאת כדי לתרץ את שיטת ר' יהודה, שגם לר"י אין חיוב משום נטילת נשמה כיוון שאינו מתכוון, ואין כאן מלאכת מחשבת לר"י.²⁶ וא"כ, לפי רש"י אי אפשר לבאר את תירוץ הגמרא כמו שביאר תוס', שכיוון שלא ניחא ליה יש כאן משאצליג. שהרי לדעת ר' יהודה חייב גם במשאצליג, ועדיין יהיה חייב משום נטילת נשמה! ולכן רש"י מבאר שאף שזה פס"ר, מותר כיוון שלא ניחא ליה, וזה היתר של דבר שא"מ ולא משאצליג, וגם לר' יהודה מותר פס"ר דלנ"ל.

אמנם עדיין יש לבאר את הסתירה בדברי רש"י מהגמרא בקג. **ונראה לבאר** בשיטת רש"י, שפס"ר הוא דין בגברא, וכסיעת הערוך ור"ח. אלא שלפי הריטב"א ור"ח, כל פס"ר שהאדם יודע שיקרה איסור הופך אותו למתכוון, ולערוך רק פס"ר דניחא ליה הופך אותו למתכוון. אך לרש"י, כל עוד יודע שזה פס"ר, וניחא ליה או שלא איכפת ליה, עצם הידיעה הופכת אותו למתכוון, והמעשה מיוחס אל האדם. אך אם לא ניחא ליה בכך, אף שידוע מהאיסור, אי אפשר לומר שהאדם מתכוון, אם הוא כלל לא רוצה בכך! ולכן לרש"י פס"ר דלנ"ל מותר, כי לא נחשב מתכוון כלל. ורק כאשר לא איכפת ליה, או ניחא ליה, נחשב שמתכוון. ולפי"ז נראה, שאף שרש"י ביאר בדעת ר"ש, שמודה בפס"ר דלא איכפת ליה שאסור, מ"מ ניתן לומר שרש"י מסכים עם תוס', שכאשר מדובר בפס"ר דלא איכפת ליה, האיסור הוא משום משאצליג, ולכן ר"ש מודה. ואף שאמרנו שלדעת רש"י, אם לא איכפת ליה הוא נחשב שמתכוון, ניתן להבין שאף שהוא מתכוון לאיסור, והוא אכן מיוחס אליו, מ"מ כיוון שלא איכפת לו מהאיסור זה נקרא משאצליג, ואסור רק מדרבנן לר"ש. שהרי האדם עשה כאן מלאכה, ולא איכפת לו מהתכלית שלה, ולכן היא משאצליג, ופטור מחטאת לר"ש. וההיתר של דבר שא"מ לרש"י, שייך דווקא כאשר לא ניחא ליה, שאז נקרא שאינו מתכוון כלל וכפי שביארנו. אך כאשר לא איכפת ליה מהאיסור, כבר אין היתר לכתחילה, ונחשב שמתכוון, אך עדיין יש פטור מחטאת משום משאצליג לר"ש. אמנם כאן רש"י עוסק בשיטת ר' יהודה, שסובר שבמשאצליג יש חיוב חטאת! ולכן אי אפשר לבאר שמיידי כאן בפס"ר דלא איכפת ליה, כי ביארנו שבפס"ר דלא איכפת ליה חשיב משאצליג, וא"כ לר"י יתחייב חטאת! ולכן מבארת הגמרא, שההיתר כאן הוא משום פס"ר דלנ"ל, שהאדם לא רוצה כלל שהחילזון ימות, ולכן הוא נחשב שאינו מתכוון כלל ומותר. וא"כ, גם לר' יהודה אין כאן חיוב משום נטילת נשמה, כיוון שיש כאן פס"ר דלנ"ל, ור"י מודה לר"ש בשבת משום מלאכת מחשבת שא"מ מותר מן התורה.²⁷ ולפי"ז לא קשה על רש"י מהגמרא בקג. שגם רש"י מסכים

²⁶ אמנם נראה שגם אם ר"י מודה בשבת לר"ש שא"מ מותר, מ"מ אסור מדרבנן אטו דבר שא"מ בכל התורה, וכפי שכתב תוד"ה 'מיחם' במא: אך מ"מ אין חיוב חטאת אפילו לר' יהודה, ולכן לא שייך לחייב כאן משום נט"י.

²⁷ אלא שאולי אסור מדרבנן כנ"ל.

שכאשר לא איכפת ליה, אף שזה פס"ר שמודה ר"ש, זה עדיין משאצ"ג, ואין חיוב חטאת אלא רק איסור דרבנן.

שיטת הרמב"ן - רש"י בד"ה 'טפי ניחא ליה' כותב שמות החילון לא ניחא לאדם, כי הוא רוצה דם של חילון חי, "וכיוון דכל עצמו מתכוין וטורח לשומרו שלא ימות בידו, אפילו מת אין כאן אלא מתעסק". והרמב"ן מבאר בדברי רש"י, שכיוון שהאדם מתאמץ שלא להרוג את החילון, זה כלל לא נקרא פס"ר, כיוון שלא בטוח שימות אם האדם שומר על כך שלא ימות. אלא שקשה לפ"ז על סוף דבריו של רש"י, שאומר שר"ש מודה בפס"ר דלא איכפת ליה, מדוע נצרך להוסיף זאת? הרי אין כאן כלל פס"ר! וצ"ע.

שיטת ר"ח - ר"ח מבאר את דברי הגמרא, "מתעסק הוא אצל נטילת נשמה" כפשוטם, שהכוונה לפטור מתעסק מדין מלאכת מחשבת, כמבואר בכריתות יט.: וצ"ע לפי דבריו, מדוע הקשתה הגמרא מדין פס"ר שר"ש מודה בו.

מסקנת ההלכה - בגמרא בקיא: מבואר, שאסור להדק בגד בפתח חבית של יין, כיוון שזה פס"ר שישחוט היין. והראשונים מוכיחים מדין זה דלא כשיטת הערוך, שפס"ר אסור אף שהיין נשפך, ולא ניחא לו ביין הנסחט. אמנם הערוך העמיד דין זה במקרה שיש לו כלי תחת החבית שהיין נאגר בו, ולכן זה פס"ר שניחא ליה ביין ואסור. או שמדובר שם באיסור בונה, שמחבר חלק לחבית ולכן אסור לערוך. **ובשו"ע ש"כ**, י"ח מביא את שתי השיטות, שלדעת הערוך אם היין הולך לאיבוד, מותר להדק את פי החבית, כי זה פס"ר דלא ניחא ליה. **ובמשנ"ב** ס"ק נ"ב כותב, שאם יש שם כלי שהיין נסחט אליו, יש איסור דאורייתא גם לפי שיטת הערוך, כיוון שאז ניחא ליה ביין הנסחט. והשו"ע מביא שהראשונים נחלקו על הערוך, ואסרו גם בפס"ר דלנ"ל. אך **בשאר התורה**, פוסק המשנ"ב ע"פ הרא"ש, שפס"ר דלנ"ל אסור מה"ת גם לשיטת הערוך. ורק בשבת אסור מדרבנן כי בעינן מלאכת מחשבת, וכפי שנתבאר לעיל. **השו"ע מכריע** שאין להקל כשיטת הערוך, ויש לאסור גם פס"ר דלנ"ל. אמנם כותב שם שהעולם נוהגים להקל בהידוק הבגד, ויש ללמד עליהם זכות²⁸. אך **בחזו"א** סימן נ"ו ס"ק ה' כותב, שנהגו העולם לסמוך על שיטת הערוך. אמנם אף שהשו"ע הכריע דלא כערוך, **בנשמת אדם** כלל ל' ס"ק א' פוסק שמותר פס"ר דלנ"ל באיסור דרבנן כאשר יש לו צער. וכגון אם נפתח החלון ונכנסה לו ציפור לביתו, מותר לו לסגור את החלון אם מפריע לו הקור, ואע"פ שבהכרח יצוד את הציפור. וכך פוסק **המשנ"ב** בשט"ז ס"ק ה'. ומבאר המשנ"ב שאין בזה צידה מהתורה, כיוון שהבית גדול, ואין הציפור נחשבת כניצודה בתוכו.



²⁸ ועיי"ש בדברי השו"ע כיצד מלמד זכות.

מלאכת צובע

הגמרא בעה. שואלת משום מה חייב שוחט¹. רב אומר, ששוחט חייב גם משום צובע וגם משום נטילת נשמה. אך שמואל אומר שחייב רק משום נטילת נשמה. ורב מסביר את דבריו, "דלא ליתו דרי בתראי וליחכו עליי", כלומר כדי שלא יבואו דורות אחריו ויצחקו על דבריו, ש"צובע במאי ניחא ליה?". כלומר, מדוע יש בשוחט חיוב צובע? ומסביר רב, שנח לו שהבהמה השחוטה תהיה צבועה בדם, כדי שהקונים יראו זאת, וידעו שיש בשר טרי בחנות, וכך יבואו לקנות ממנו. **ויש לברר** מהו גדר מלאכת צובע, ומהי הצביעה שיש בסוגיה, ומדוע רב נאלץ לבאר כ"כ את שיטתו.

המשנה בצד: אומרת שכוחלת לר' אליעזר חייבת חטאת, ולחכמים אסור מדרבנן. ורש"י מסביר שמדובר על אישה ששמה על פניה צבע כחול סביב עיניה. הגמרא אומרת בתחילה, שכוחלת חייבת משום כותבת, אך הגמרא דוחה שאין דרך כתיבה בכך. ולכן למסקנה, כוחלת חייבת משום צובע. והגמרא מביאה ברייתא, שלר"ש בן אלעזר כוחלת שעושה לעצמה פטורה, אך לחברתה חייבת. ומוסיף רשב"א, ש"אשה לא תעביר סרק על פניה מפני שצובעת". וא"כ למסקנת הגמרא, כוחלת שמתאפרת על פניה אסור לעשות כן משום צובע. אך **הרמב"ם** בפרק כ"ג, י"ב כותב שכוחל בשבת אסור כי הוא ככותב, ולרמב"ם נפסק כחכמים שאסור מדרבנן. אך לכאורה הגמרא אמרה זאת רק בהו"א, שכוחלת חייב משום כותב, ולמסקנה דחתה הגמרא שאין דרך כתיבה בכך! ומדוע הרמב"ם פוסק שאסור מדרבנן משום כותב? **בשלטי גיבורים** מתרץ שכנראה לרמב"ם הייתה גרסה אחרת בגמרא, שבה למסקנה כוחלת אסורה משום כותב, וכך גם פסק ר"ח. אמנם לגבי סרק על פניה, הרמב"ם בכ"ב, כ"ג פוסק שאסור משום צובע, וכמו בגמרא שלפנינו.

הגדרת מלאכת צובע- בקהלות יעקב סימן מ', מבאר את החילוק בין מלאכות צובע וכותב. ומבאר שצובע עניינו לתקן החפץ שבו האדם פועל, "דענין צביעה הוא עשיית תיקון בדבר הנצבע, שמשביחו ומייפהו בזה". ומלאכת צובע היא לתת לחפץ מסוים צבע, ובכך להשביח אותו, והמלאכה נעשית בחפץ שבו פועל, והאדם מוסיף בו תיקון של צבע. אך במלאכת כותב, המלאכה היא לא בדבר שעליו כותבים, אלא עניין המלאכה הוא ליצור כתב. אמנם כתב צריך שיהיה לו בסיס שעליו אפשר לכתוב, כגון דף או עור, אך המלאכה היא ליצור כתב, ולא לתקן את הדבר שכותבים עליו. וכך מבואר בדברי **הרמב"ם** פרק י"א הלכה ט', שאם כותב על עור וכוונתו גם לקלקל את העור, יש כאן משום מלאכת כותב וחייב. כיוון שאין המלאכה נעשית בעור, אלא בכתב שעל גביו, וכלשון הרמב"ם "שאין חיובו על מקום הכתב אלא על הכתב". ובמלאכת כותב אין המלאכה תיקון בדבר שעליו כותבים, אלא ליצור כתב. ואילו בצובע, המלאכה היא מלאכת תיקון והשבחה בדבר שאותו רוצה לצבוע. ונראה שלפי זה, אם צובע על מנת לקלקל את הדבר שצובע יהיה פטור. כיוון שצובע שונה מכותב, ומקום חיובו הוא על הדבר שצובע, ולכן אם צובע על מנת לקלקל פטור.

ולפי"ז שואל הקה"י, מדוע לרמב"ם כוחלת אסורה משום כותב ולא משום צובע? הרי לכאורה היא נותנת צבע, ומשביחה בכך את פניה! ומדוע לגבי סרק, הרמב"ם כן פסק שאסור משום צובע? ומחדש הקה"י שלגבי כותב, אין העניין שהאותיות ייכנסו לקלף, אלא רק צריך שיהיו עליו. אך צובע עניינו "שגוף הדבר יקלוט הצבע בעצמותו, שיהא נראה שזהו מראהו על גופו". ולפי"ז, כוחלת שייכת לכותב, כי "אין רצונה שיהא נראה כאילו עצם גופה הוא מראה כחול", אלא רק רוצה שיהא מונח סביב עיניה מראה כחול, כמו תכשיט על הגוף, אך לא רוצה שעצם הגוף ייראה כחול. ולכן כוחלת אסורה משום כותב, שאין העניין לתת צבע לדבר עצמו, אלא שיהיה בסיס לתוכן אותו רוצים לכתוב. אמנם בסרק, האשה רוצה שיהיה חלק מגופה שייראה במראה כזה,

¹ עיי"ש שנחלקו רש"י ותוס', האם הגמרא שואלת על השוחט במשנה, או על סתם שוחט, שפשוט שהוא נוטל נשמה, אך אולי חייב גם משום עוד מלאכה.

ולכן זה ממש צובע, כי היא רוצה שעצם הדבר ייראה בצבע זה². ולפי הגדרה זו ניתן לבאר כמה חילוקים שמצינו בין מלאכת צובע לכותב.

צובע וכותב על גוף האדם – לגבי מלאכת כותב, מבואר במשנה בקד: "ש"הכותב על בשרו חייב", וכך פסק הרמב"ם י"א, ט"ז. אמנם לגבי צביעה, בשו"ע ש"כ, כי פוסק שיש מי שאומר שצריך להזהר כשאוכל תותים או שאר פירות הצובעים, "שלא ייגע בידיו צבועות בבגדיו או במפה, משום צובע". ומשמע שכל האיסור הוא רק משום צביעת המפה, אך אין בעיה בצביעת ידיו ופניו כאשר אוכל. וכך מדייק המג"א בס"ק כ"ה, "ואע"ג דצובע פניו וידיו, ליכא למיחש, דאין צביעה אלא בדבר שדרכו לצבוע". כלומר, אין צובע בגופו אלא רק במפה, כיוון שרק המפה דרכה להיצבע ולא איברי האדם. אמנם מקשה המג"א, שראינו בגמרא בצד: שיש איסור צובע גם באשה שמתאפרת, וכך נפסק בשו"ע ש"ג, כ"ה! ומסביר המג"א הנ"ל, וכך כותב גם בסימן ש"ג ס"ק י"ט, שכיוון שדרכה של האשה לצבוע את פניה, יש בכך איסור צובע.

ונראה שרק לגבי מלאכת צובע דנו האם דרך לצבוע את הדבר או לא, כיוון שעניין המלאכה הוא להשביח ולתקן את הדבר ע"י צביעה, וברור שרק מה שדרכו בכך נחשב תיקון וייעוי כאשר נותן בו צבע. אמנם לגבי כתיבה, לא דנו האם הדרך לכתוב על בשר אדם או לא, כיוון שעניין המלאכה הוא ליצור תוכן ואותיות, והדבר שעליו כותבים רק מאפשר זאת, וכלשון הרמב"ם הנ"ל "שאין חיובו על מקום הכתב אלא על הכתב". ואף אם אין הדרך לכתוב על גוף האדם, מ"מ יצר כאן אותיות. ולגבי איפור אשה, כותב המג"א הנ"ל שאף שאכן הדרך לצבוע את פניה, מ"מ זה אסור רק מדרבנן. והמשנ"ב מוסיף בש"ג, ס"ק ע"ט "דאין צביעה מדאורייתא על עור אדם". ונראה שאין צביעה מדאורייתא בגוף האדם, כיוון שנפסק כחכמים במשנה בצד: שכוחלת אסור משום שבות ולא חייבת חטאת.

ונראה לבאר הטעם שאין חיוב מה"ת בצביעת גוף האדם, לפי דברי הרמב"ם ט', י"ג שפוסק, "אין הצובע חייב עד שיהא צבע המתקיים, אבל צבע שאינו מתקיים כלל, כגון שהעביר סרק... פטור, שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום, וכל שאין מלאכתו מתקיימת³ בשבת פטור". ומבואר מדבריו, שאף שאולי יש כאן צביעה והשבחה של הדבר הנצבע, מ"מ יש תנאי נוסף לחיוב מלאכה בשבת, וכיוון שאין הצביעה מתקיימת פטור.

על מנת – במשנה בעג. מבואר שיש מלאכה במוחק שהוא על מנת לכתוב, ואסור למחוק אותיות אם דעתו לכתוב לאחר מכן. אמנם לגבי צובע, פוסק באורחות שבת ט"ו, נ"ט שמותר לאשה להסיר את האיפור מפניה ע"י רחצה, וכן להסיר לק מהציפורניים. ובהערה פ"ה מבאר, שאפילו אם דעתה לחזור ולצבוע אותם שוב, לא מצינו בצובע שיש חיוב הסרת צביעה על מנת לצבוע שוב⁴. ונראה לפי מה שנתבאר, שכיוון שהחיוב במלאכת צובע הוא על תיקון הדבר, אין איסור במחיקת הצבע ע"מ לצבוע, כיוון שאין כאן שום תיקון של הדבר. אך במוחק ע"מ לכתוב, שעניינו הכשרת מקום לכתיבה, ולא תיקון הדבר, יש חיוב כאשר מוחק ע"מ לכתוב.

² אמנם הקה"י הקשה על ביאור זה מדברי רב בעה: שיש צובע בדם על עור הבהמה. והרי שם אינו חפץ שהעור יהיה בעצמותו בצבע הדם, אלא שייראה שנפל עליו דם! ומתיר שאכן הרמב"ם לא פוסק כרב מכח הסוגיה לגבי כוחלת, שלרמב"ם אסור משום כותב. ולפי"ז שוחט חייב רק משום נט"ל, ולא משום צובע. והצביעה בשחיטה דומה לכוחלת, ולרב אכן יש צובע בשוחט וכן בכוחלת, אך הרמב"ם פוסק כשמואל. ואולי משום שאין כאן צובע כי לא ניחא ליה בצביעה זו. ואין לומר שלרמב"ם יהיה בשוחט משום כותב, כיוון שכותב לא שייך כאשר שופך, אלא רק כשעושה הצורה במידה מסוימת, אך לכלוך בעלמא אינו כותב. ועיין במנחת אשר סימן פ"ה.

³ ועיין במגיד משנה, שהרמב"ם למד זאת מהמשנה בקב: לגבי כותב. אך עיין שם ברש"י ובגמרא בקב. שמשמע שדין זה הוא רק לגבי מלאכות בונה ומכה בפטיש.

⁴ אך עיי"ש שלדעת הרמב"ם שכוחלת אסורה משום כותב, אולי כן יהיה אסור להסיר הצבע ע"מ לצבוע שוב, אך כיוון שהשו"ע בש"ג, כ"ה פוסק שאסור משום צובע אין לחשוש לדעת הרמב"ם.

אוכלים - לגבי מלאכת כותב, מצינו שיש כותב גם על אוכלים, וכמבואר **ברמ"א** ש"מ, ג' שאסור לשבור עוגה שיש עליה אותיות. אמנם לגבי מלאכת צובע, נראה לקמן שאין צובע באוכלין. ונראה, שכיוון שצובע עניינו השבחת הדבר ותיקונו, כל מלאכות התיקון אינן שייכות לגבי אוכלים. וכפי שמצינו בעוד מלאכות, שאינן שייכות באוכלי. וכגון אין מעבד באוכלין⁵, ואין מכה בפטיש באוכלין⁶. ולעומת זה מצינו מלאכות שכן שייכות באוכלין, כגון בונה גבינה⁷, וכן יש טחינה באוכלין⁸.

ומבאר **במשנת השבת** את החילוק בין סוגי המלאכות. כאשר עיקר המלאכה היא תיקון בדבר שפועלים בו, אז אמרינן שאוכלין אינם דבר חשוב שיש חשיבות לתיקונו. ולכן אין צביעה באוכלין, כיוון שצביעת המאכל אינו נחשב תיקון חשוב. וכן אין מעבד באוכלין, כי תיקון האוכל אינו מספיק חשוב. אבל כאשר עניין המלאכה אינו תיקון הדבר והשבחתו, אלא עיקרו בעשייה מסוימת שיוצרת שינוי בחפץ, מלאכות אלו שייכות גם באוכלים. וכגון טחינה, שהופכת מדבר אחד להרבה דברים קטנים, וכן בונה שמצרף חלקים זה לזה, מלאכות אלו שייכות גם באוכלין, כי נעשה כאן שינוי בחפץ. וכן לגבי כותב, כיוון שעניין המלאכה הוא ליצור אותיות, ואין חיובו על מקום האותיות, שאינו מתקן את הדף, לכן יש כותב גם באוכלין שיוצר אותיות על גביהם, כיוון שכותב אינה מלאכת תיקון בדבר.

צובע באוכלין- הבית יוסף בש"כ, י"ט מביא את דברי **שיבולי הלקט**, שמותר לתת כורכום בתבשיל, ואף שצובע את התבשיל, אין בכך איסור צובע. והוא לומד דין זה מדברי **היראים**, שכותב שאדם שאוכל תותים או שאר פירות שצובעים, יש לו להיזהר שלא לגעת בידיו הצבועות בבגדיו או במפה, שזו תולדת צובע. וכן אם יוצא לו דם ממכה, אסור לו לנגב במפית משום צובע. אבל היראים מתיר לטבול את הפת בין אף שנצבעת בכך, "דאין דרך צביעה באוכלין". ומכאן למד שיבולי הלקט שמותר לתת כורכום בתבשיל. **ובדרכי משה** מביא בשם **האגור** שחולק על היראים, ומתיר אף לצבוע את המפית בדם המכה או בכללך הפירות, וכיוון שזה "דרך לכלוך ושרי". וכן מביא הדרכי משה בשם **מהר"ר אברהם מינץ**, שאסור לתת יין אדום בין לבן. אמנם לפי היראים, נראה שמותר לעשות כן, כיוון שזו צביעה באוכלים. ועולה שנחלקו היראים ושיבולי הלקט עם מהר"ר מינץ, האם יש איסור צובע באוכלים. והדרכי משה מביא ראייה להתיר צביעה באוכלים, מדברי **הגמרא בקמ**. שאומרת שמותר לסנן הביצה בחרדל, ואין בזה משום בורר. והגמרא אומרת שזה מותר, "לפי שאין עושין אותה אלא לגוון". ומוכח שמותר לתת גוון וצבע במאכל, וכפי שביארנו לעיל, שאין תיקון חשוב לגבי אוכלין.

בשו"ע ש"כ, י"ט פוסק שמותר לתת כורכום בתבשיל, "דאין צביעה באוכלים". **והגר"א** ס"ק ל"ב מציין שמקורו בגמרא בקמ. שהביא הדרכי משה. **והפמ"ג** א"א ס"ק כ"ה, מביא את דברי הדרכי משה, ופוסק שמותר לתת יין אדום בין לבן. ומוכיח הפמ"ג מהגמרא בקמ. שאפילו אם כוונתו לגוון ולתת צבע מותר. אבל הפמ"ג פוסק, שאסור למוכרי שיכר לעשות גוון במשקים כדי שיראו יפה, ובכך יקנו מהם יותר. והפמ"ג מוכיח זאת מדברי רב בעה: שהשוטט חייב משום צובע, כיוון שגם שם הוא רוצה לצבוע את העור בדם, כדי שירצו לקנות ממנו. ואף שאין הלכה כרב אלא כשמואל, מ"מ זה רק משום ששמואל סובר שהשוטט כלל לא מתכוון לצביעה זו, אבל אם המוכרי יין עושים זאת בפירוש בשביל זה, אסור לצבוע היין.

בחיי אדם כלל כ"ד, ה' פוסק לחומרא, שאין לתת כורכום בתבשיל, כיוון שדרך בני אדם להשתמש בו לצביעת התבשיל. **ובנשמת אדם** ס"ק ג' דוחה את הראיה מהגמרא בקמ., ששם הביצה "אינו ממין הצובעין", בניגוד לכורכום שהוא תבלין שכל עניינו לתת צבע. וכן לגבי ההיתר

⁵ שבת עה:

⁶ עיין שי"ח, ד' בה"ל 'והדחתן' שיש חולקים. ועיין בביאורנו למלאכת מכה בפטיש.

⁷ שבת צה.

⁸ שבת עד:

של היראים לתת פת בין, גם שם מותר משום שהיין אינו מין צבע, "אבל לצבוע תבשיל בכורכום, דכורכום הוא מין צבע, וגם אותו מאכל דרכו לצבוע בכורכום, למה יהיה מותר?!"

והמשנ"ב ש"כ ס"ק נ"ו פוסק, שאף שהתיר הדרכי משה נתינת יין אדום בין לבן, מ"מ לפי החיי אדם נכון למנוע מזה כאשר מתכוון לתת צבע, וכן לגבי נתינת כורכום. וכן פוסק המשנ"ב כדברי הפמ"ג, שאם המוכר רוצה לתת צבע בין כדי שייקנו ממנו, אסור לצבוע את היין. **ובאורחות שבת** ז' הערה א' מבאר, שלדברי החיי אדם יש צובע באוכלים כאשר דרך האדם לתת צבע באוכל זה. וכגון אומן שמייצר מיני אוכלים וצובע אותם, או מוכר יין שדרכו לצבוע סחורתו, וכדברי הפמ"ג. ובגדר זה, לגבי דברים שהדרך לצובעם, אסור לצבוע אף בדבר שאינו נחשב למין צבע, כמו יין. אך ישנו גדר נוסף, שאין לצבוע בדבר שהוא מין צבע, וגדר זה שייך אף במקרה שאין האדם אומן, ולא רגיל לצבוע מאכל זה. ולכן החמיר החיי אדם בכורכום שהוא מין צבע, שאסור לצבוע על ידו תבשיל. אמנם יין אינו מין צבע, ולכן התיר החיי אדם למי שאינו רגיל בכך, שמותר לצבוע היין.

ולפי"ז, תמה האורחות שבת על המשנ"ב, מדוע החמיר כמו החיי"א גם לעניין נתינת יין אדום בלבן? שהרי היין אינו מין צבע, ורק למוכרים יש לאסור זאת, וכפי שפסק הפמ"ג! ומבאר האורחות שבת את סברת הפמ"ג, שמחלק בין מוכרי יין לסתם צביעה באוכלים, שצביעה של האומן או המוכר הינה צביעה חשובה יותר, ודרך צביעה בכך.

וכן **בקה"י** הנ"ל מבאר, שהכלל שאין צובע באוכלין אינו כלל מוחלט, אלא אין צובע באוכלין רק "כשהצביעה לצורך תיקון המאכל והשבחתו". וכפי שביארנו לעיל, שמלאכות שמהותן הוא תיקון אינן נחשבות כתיקון באוכלין. אבל אם האדם רוצה לתת צבע לדבר מסוים, וכגון "אחד יצבע תפוח להראות בזה טיבו של הצבע, שפיר יש בו מעניין צביעה, אע"פ שהוא חפצא של מאכל". ונראה שזו גם כוונתו של הפמ"ג, שאם המוכרים צובעים הסחורה כדי להראות לקונים, זו לא השבחת המאכל ולכן אסור, וכמו שאמר רב לגבי שוחט.

ובשש"כ י"א, ל"ט פוסק שאין איסור צביעה באוכלים, כל עוד מתכוון לשפר המאכל ולתקנו או לשיפור טעמו, ולכן מותר לתת **תמצית תה או פטל** לתוך מים. אך נכון להימנע "מלתת חומר צבע, גם כשחומר זה עצמו נאכל, לשם שינוי צבע המאכל בלבד", ובהערה קנ"ט מבאר שזה מדברי החיי"א. ומוסיף השש"כ, שגם כאשר רוצה רק לשפר את המאכל, "טוב לכתחילה להכניס תחילה את החומר הצובע ואח"כ את המים". ומקור דבריו **בשער הציון** ש"י"ח ס"ק ס"ה, שכתב כך לעניין תמצית תה, שטוב שייתן את המים לתוך התמצית ולא להיפך, "לצאת בזה ידי החוששים לצביעה". **ובאורחות שבת** ז' הערה ו' שואל, מדוע זה משנה מה מכניס קודם? הרי בכל מקרה הוא צובע כאן את המים! ומתרץ שאולי מן הדין אין כאן צביעה, כיוון שזה לשיפור המאכל. אך שער הציון החמיר כך, כיוון שנראה כצובע, ולכן אם נותן קודם את התמצית הצבועה ומוסיף אליה מים, לא נראה כ"כ כצובע.

צובע בשוחט - ראינו שרב בגמרא בעה: נצרך לבאר את דבריו, מדוע השוחט חייב משום צובע, כדי שלא יבואו דורות אחריו ויצחקו על כך. **ורש"י** ד"ה 'משום צובע' כתב, "לקמן מפרש אמאי מיכוין לצבועו". ומשמע בדבריו, שבשביל שיהיה כאן חיוב צובע בעיני כוונה מיוחדת לצביעה, כיוון שלכאורה קשה לומר שיש כאן צובע. ומצינו כמה דרכים באחרונים, לבאר מדוע צריך כאן כוונה מיוחדת בשביל צובע, ומה התכוון רב לומר "צובע במאי ניחא ליה".

⁹ ועיין בקהלות יעקב, שמביא תירוצים נוספים לסתירה בין הסיפור של רב, לבין הדין שאין צביעה באוכלים. הבה"ל בש"כ ליתן כורכום מביא בשם האור זרוע, שמה שנצבע שם הוא העור ולא הבשר, ולכן אין זו צביעה באוכלין אלא בעור שאינו נאכל. ובחכם צבי סימן צ"ב מתרץ שהבשר אסור באכילה, ולכן אין הוא נקרא אוכלין. והנשמ"א ביאר דבריו, שהבשר אסור משום מעשה שבת. אך האג"ט מפרש דבריו, שאסור לאכול את הבשר כל עוד הדם נמצא עליו.

דרך א' - בנשמת אדם כלל ל"ד ס"ק א' מסביר, ש"אין דרך לצבוע" את הבשר בדם, וזה כמו צובע פת ביין שפשוט שמותר. ולכן רב צריך לחדש, שכיוון שרוצה בכך, וניחא לו שהבשר ייצבע כדי שיקנו, יש בכך צובע וחייב.

דרך ב' - הנשמה מביא בשם 'חכם אחד' שהצובע כאן זו לכאורה מלאכה שאצ"ל, שהרי הוא שוחט את הבהמה והדם נשפך מאליו על הבשר. ולכן רב ביאר שניחא לו בכך, כדי שלא תהיה מלאכה שאצ"ל, וכיוון שיש לו צורך בצביעה זו, הוי מלאכה הצ"ל.

דרך ג' - באבני נזר סימן י"ח מסביר אחרת, ומקשה על השיטה שהובאה בנשמה"א בשם חכם זה, שהרי רב סובר שמשאצ"ל חייב עליה כר' יהודה¹⁰! וכיצד אפשר להסביר בדברי רב ש"ניחא ליה" נצרך בשביל צ"ל?! ולכן מסביר האבני נזר את דברי רב, ע"פ עבודת הכהן במקדש. שאף שהכהן צריך להקריב, מ"מ השחיטה עצמה כשרה גם בזר. אמנם לאחר השחיטה, ישנה עבודת השפיכה לכלי, וזו עבודה ששייכת רק לכהן ולא לזרים. ואע"פ שהזר הוא השוחט, מ"מ הדם שנשפך לכלי אינו נחשב שהזר שפכו לכלי והקורבן פסול. וא"כ מוכח, שקילוח הדם מהבהמה בשעת השחיטה נחשב רק גרמא, ולא נתינת דם בידיו ממש. וכן לגבי שוחט בשבת, כששוחט והדם נשפך מאליו וצובע את הבשר, יש כאן צביעה בגרמא, ולא כוחו שלו ממש. ולכן רב מחדש, שכיוון שניחא ליה בצביעה זו, יש על זה שם של 'מלאכת מחשבת', ונחשב שהוא עשה צביעה זו בידיו. וכעין דברי הגרמא בב"ק ס. שמסבירה לגבי זורה ורוח מסייעתו, שאף שלכאורה המלאכה נעשית ע"י הרוח ובגרמא, מ"מ כיוון שזו דרך המלאכה חשיב מלאכת מחשבת. ולכן לרב בעינן שיהיה ניחא ליה בצביעה, כדי שלא יהיה כאן גרמא, וחייב על צביעה זו כאילו עשה אותה ממש בידיו.

דרך ד' - דרך נוספת מתבארת בדברי שו"ע הרב בסימן ש"ב בקו"א, שמסביר "דשאני חזותא, דלאו מילתא היא כלל כשאין לו חפץ בה, ואם אין דרך העולם לחפץ בה כלל". כלומר, בשוחט יש רק 'חזותא', וזו לא צביעה כלל אלא דם שנשפך על הבשר, ולא כל צבע שנשפך על משהו נקרא 'צובע'. ונראה שדבריו נובעים מהגדרת מלאכת צובע, שביארנו שעניין הצביעה הוא לתקן ולהשביח את הדבר הנצבע ע"י שנותן לו מראה וצבע חדש. ולכן ברור שצריך שהצביעה תהיה בדרך של תיקון הדבר והשבחתו. ובשוחט אין כאן דרך צביעה של תיקון הבשר כ"כ, ולכן רב מחדש שצריך שיהיה ניחא לו בצביעת הבשר, ובכך הוא מחשיב את צביעת הבשר לתיקון והשבחת הבשר.

בדיקות ז"נ ושתן בשבת - בשו"ע הרב הנ"ל כותב, שלפי מה שביאר בסוגיה בעה: מובן מודע מותר לאשה לעשות בדיקת ז"נ בשבת¹¹. שאף שהעד אולי ייצבע בדם, מ"מ כיוון שלא ניחא לו בצביעת העד, אין עניינו כלל להשביח את הדבר הנצבע, ואין בכך מלאכת צובע. **ובנעם שבת** סימן ו' הערה ד' מקשה, שלכאורה היינו יכולים לומר שניחא לאשה לראות את הדם על העד, כיוון שכך יודעת היא שראתה דם! ואם כן אולי יש כאן צובע! אך מתרץ בנעם שבת, שהאשה אינה עסוקה בנתינת צבע לעד כלל, ואין כאן השבחת העד ע"י צבע, אלא היא רק רוצה לראות את הדם, ולא לתת לעד מראה הצבוע בדם, ולכן לא שייך כאן צובע. ואולי שייך כאן מלאכת כותב, כיוון שרוצה לראות תוכן מסוים על גבי העד. אך נראה שגם לאיסור כותב אין לחוש כאן, כיוון שאין איסור כותב אלא אם כותב אות, או עכ"פ רושם המסמן דבר מה, אבל שפיכת צבע על בד או נתינת טיפת דם על העד אינה כתיבה כלל¹². וכן מבואר **בשש"כ** י"ד הערה ס"ג בשם **הגרש"ז**, "דטעמא דנידה בודקת עצמה גם בשבת לראות אם יש בו דם, הוא מפני שהעד אינו אלא כבית אחיזה להוציא ולראות אם יש דם, ולא כדי לצבוע את העד".

¹⁰ עיין שבת קיא :

¹¹ ועיין באבני נזר שמסביר מודע מותר לעשות כן לפי שיטתו, שהעד נצבע כאן בגרמא מהדס, וכיוון שלא ניחא לו, אין זה נקרא שצובע בידיו אלא בגרמא, ולכן מותר.

¹² ועיין לעיל הערה 2.

ובשש"כ ל"ג, כ' פוסק, שמותר לערוך **בדיקת שתן** לחולה ע"י קיסמים שמכניסים אותם לשתן, ואף שהקיסם נצבע בצבע המורה על השתן. ובהערה צ' כותב שאין לחוש לצביעת הקיסם, ולומר זאת מדברי שו"ע הרב לעניין בדיקת ז"י. ובהערה צ"ב מבאר בשם **הגרש"ז**, שלכאורה היה מקום לחלק בין בדיקת ז"י, ששם רק רוצה לראות דם, "ורק מפני שאי אפשר להוציא הדם באצבע, לכן עושים ע"י בד, כדי לדעת על ידו אם יש דם או לא". אבל לגבי בדיקת שתן, "הרי מעוניינים לראות השתנות הצבע הנגרמת ע"י השתן, ומכיוון שכן אפשר דשפיר חשיב צובע!". שהרי האדם רוצה שיהיה צבע מסוים לקיסם! אמנם מבאר הגרש"ז שאין בכך משום צובע, "דכיוון שאין רוצים כלל בצביעת הקיסם רק למען דעת דבר אחר, אין זה דומה כלל לצביעה שהייתה במשכן". כלומר, גם כאן אין האדם רוצה להשביח ולתקן את הקיסם ע"י צביעתו, אלא הצבע על הקיסם בא רק כדי "לדעת דבר אחר", שיש צורך בצבע זה כדי ללמוד מה מצב השתן, אך אין כאן כלל השבחה ותיקון של הקיסם! אמנם למסקנה הגרש"ז מסתפק בכך, ולכן מסיק "שטוב לעשותו באופן שהשתן יתקרב מאליו אל הקיסם, דחשיב רק גרמא".

ניקוי במפית צבע פירות או דם ממכה - השו"ע הרב הנ"ל מסביר לפי דבריו את סברת **האגור**, שהביא הדרכי משה לעיל, לעניין ניקוי ידיים מלכלכות מתותים במפית. האגור חולק על היראים, וסובר שמותר לנקות ידיים שצבועות במפית, כיוון שזה "דרך לכלוך". ונראה שכונתו לומר, שאין כאן כלל מלאכת צובע, כיוון שאין האדם צובע כדי להשביח את המפית, אלא רק רוצה להתנקות! וברור שאין כאן כלל תיקון בדבר הנצבע, ואדרבה, יש כאן קלקול של המפית שמלכלך אותה! והגר"ז מסביר, שגם היראים שהחמיר בכך, דיבר דווקא במפית כזו "שדרכה בצביעה, ואילו היה עושה כן שלא בדרך לכלוך הייתה מלאכה גמורה והיה מתקן". כלומר, רק במפית שהדרך לצבוע אותה ישנו איסור לנקות בה את ידיו, ושייך בה צביעה, כיוון שאכן יש כאן תיקון במפית. אבל אם הבגד כלל לא עומד לצביעה, פשוט שמותר לנגב ידיו בו לפי דברי הגר"ז.

אמנם **המשנ"ב** ש"כ ס"ק נ"ט פוסק, שיש להחמיר שלא לנגב ידיו המלוכלכות, אך יש לסמוך על המקילים "היכא דאי אפשר לו להיזהר בזה". וכן **בשער הציון** ס"ק ס"ה כותב שיש להקל במקום הדחק. **ובשש"כ** י"ד, כ"א פוסק שאם נתלכלך פיו באוכל הצובע, "ישתדל לשוטפו במים לפני שישתמש במגבת או במפית". ודבריו ע"פ מסקנת המשנ"ב, שכאשר אפשר להיזהר בכך אין לנגב. ובהערה ס"ג מביא את דברי המשנ"ב ושער הציון, שאם אי אפשר לו להיזהר יש מקום להקל, כיוון שהוא דרך לכלוך. אך פוסק השש"כ, שמותר לנקות פיו וידיו הצבועות **במפית נייר**, שדרכה להיזרק מיד לאחר השימוש בה. וכן **באורחות שבת** ט"ו הערה פ"ח כותב, שמדברי הגר"ז מבואר, שכל מה שהחמיר היראים בניגוב במפה הוא רק במפה העומדת לצביעה, ולכן שייך בה צובע. אך בגד שאין רגילים לצבועו, וכגון מפית נייר חד פעמית, אין איסור כלל לצובעה.

ולעניין **ניקוי דם** ממכה ע"י מפית, ראינו שהבית יוסף הביא מהיראים להחמיר בכך. וכך פוסק **בשו"ע** שכ"ח, מ"ח "אסור להניח בגד על מכה שיוצא ממנה דם, מפני שהדם יצבע אותו". וגם כאן מביא **המשנ"ב** בס"ק קמ"ו, שיש מקילים משום דרך לכלוך, ויש לסמוך עליהם במקום הדחק. **ובאורחות שבת** ט"ו הערה צ"א כותב, שלפי דברי שו"ע הרב, גם כאן כל האיסור הוא רק בבגד שדרכו לצבוע, אך לכולי עלמא מותר לתת תחבושת או פלסטר על הפצע, או לתת מפית נייר.

ובפס"ת ש"כ, כ"ו כותב שבזמנינו פשוט שמותר להשתמש בכל מפית שהיא חד פעמית וזורקים אותה לאחר השימוש. ואין איסור כלל לקנח בה ידיו או לספוג בה הדם, כיוון שאין הדרך כלל לצובעה, והאדם לא רוצה בזה. ואפילו בניגוב בבגדים ומגבות רב פעמיים אין להחמיר בהם, כי אין הדרך לצבוע אותם כלל. ואפילו בבגדים שהדרך לחדש בהם את הצבע, פוסק שאין כלל להחמיר בניקוי ידיו ופיו מלכלוך של פירות או שאר דברים. ומשום שבימינו אין בזה חשיבות צבע כלל, ונקרא רק לכלוך על הבגד ולא צביעה ותיקון שלו. ומה שדנו הפוסקים בכך, הוא משום שבימיהם היו מצבים שעושים צביעה ע"י פירות הצובעים, ולכן אסרו גם בדרך לכלוך. "ולכן

בזמנינו, לדברי הכל אין קפידא לנגב ידיו הצבועים בבגד ומגבת, ולהניח גזה ותחבושת ופד וכדומה על מקום דם ופצע, ולהניח יוד ושאר טיפות רפואיות עליהם, אפילו נצבעים בכך".

צובע במי אסלה - המנחת שלמה ח"ב סימן י"ד, מבאר שאסור לתת באסלה סבון הגורם למים לקבל צבע, ואין כאן היתר של צובע באוכלין, למרות שמדובר במים הנצבעים. שהרי ההיתר של צובע באוכלים אמור "רק כשכוונתו לטעם או לדבר אחר, ולא למראה הצבע". וכפי שביארנו לעיל ע"פ הקה"י והפמ"ג, שצובע באוכלין מותר כשרוצה לשפר את המאכל, ולא כאשר רוצה לתת לו את טיב הצבע. וכאן האדם צובע את המים, ויש לו עניין בזה, "כפי ששמעתי שהדמים מודיעים שעבור הסוג שגם צובע מוסיפים כמה שקלים". וכן מבאר הגרש"ז שאין זה נחשב גרמא, כי המים הראשונים שמוריד, הם כמו דף המעכב מחיצת המים, וכאשר מסירו נחשב כוחו ממש. **ובאורחות שבת** ט"ו, ס"ד כותב, שאם שכח להוציא מהאסלה סבון זה מבע"י, יכול להסיר חומר זה ע"י טלטול ברגליו, כיוון שהוא מוקצה מחמת גופו, והתירו טלטול מן הצד בשביל כבוד הבריות. ובהערה צ"ה כותב, שאם אי אפשר להסירו ברגל מותר אפילו להוריד בידו. ומקור דבריו בסימן שי"ב, שמבואר שם שהתירו טלטול מוקצה לצורך כבוד הבריות, אלא שעדיף ע"י שינוי, ואם אי אפשר מותר גם ללא שינוי.

אמנם מאידך, **בשו"ת אור לציון** ח"א סימן כ"ט פוסק שמותר להוריד המים על סבון זה. ולומד זאת מדברי הרמב"ם ט', י"ד לגבי עושה עין הצבע, שצביעת מים אינה נחשבת צביעה, אלא אם כן צובע אותם לצורך צביעת דבר אחר. וכן מצדד להתיר, כיוון שצביעה זו אינה מתקיימת לזמן ממושך. ואף אם נאמר שיש כאן צובע מדרבנן, ניתן לומר שזה רק גרמא ולא כוחו ממש. **ובפס"ת** ש"כ, כ"ה פוסק שכיוון שיש מקילים בזה, אם האדם נמצא במוסד ציבורי או בבית אחרים וישנו חומר זה באסלה, כיוון שאין הוא שלו, ואין ניחא לו בצביעה זו כלל, רשאי להוריד המים גם בלי להסיר הסבון. "וכיוון שרשאי, שוב אסור לו להחמיר, כי יש בזה משום כבוד הבריות אשר החמירו מאוד חז"ל במזלזל בה". ורק בביתו שלו יש להחמיר בכך.



פרק הבונה

□□□



מלאכות בונה ומכה בפטיש

במשנה בקב: נאמר שהבונה כל שהוא בשבת חייב חטאת. וכן המסתת, המכה בפטיש והקודח כל שהוא חייב חטאת. **ובגמרא** מבואר למסקנה, שבנייה בשיעור כל שהוא אסורה, ויש לשיעור זה חשיבות, משום שגם כאשר יש לאדם נקב בביתו וסותמו, יש בזה מלאכת בונה. וכך גם היה במשכן, שקרש שאכלה אותו תולעת ועשתה בו חור, היו סותמים חור זה באבר, ומוכח שגם במשכן היה בנייה בכל שהוא¹.

שמואל אומר שהמצדד את האבן, כלומר שמושיבה יפה בקרקע בשביל שתהיה יסוד לבנין, חייב חטאת, ואף שלא נתן טיט לחזק אותה. והגמרא מקשה עליו מברייתא, שדווקא אם נותן טיט חייב! ומתרת הגמרא שיש שלושה שלבים בבנין. בשלב הראשון, חייב רק בצידוד האבן והנחתה במקום יסוד הבנין. בשלב השני, שמוסיף שורות בקיר הבנין, חייב רק אם נותן טיט בעבנים. ובשלב השלישי, שהוא השורה העליונה בבנין, חייב אפילו אם רק מניח את האבן בלא טיט. **ונחלקו הראשונים** האם בשלב הראשון של מצדד, חייב על כך משום בונה או משום מכה בפטיש, ויתבאר לקמן.

בגמרא מבואר שנחלקו רב ושמואל בשלושה עניינים. במסתת את האבן שעושה בה חריצים ומתקנה לצורתה, בעושה נקב בלול של תרנגולים כדי שיצא משם הריח הרע, ובמחבר "שופתא בקופינא דמרא", כלומר מכניס את כף המעדר לידית העץ. בכל אלו, לרב חייב משום בונה, ולשמואל חייב משום מכה בפטיש. והגמרא עושה צריכותות, מדוע צריך להשמיע שנחלקו בכל אלו השלושה. הגמרא מקשה על שמואל מדברי המשנה, שאומרת שהקודח חור בבית חייב בכל שהוא. ולרב זה משום בונה כמו שעושה נקב בלול חייב משום בונה. אך לשמואל, שסובר שאין בנקב בלול משום בונה, אלא רק מכה בפטיש, כאן מדוע יתחייב? הרי בקודח לא שייך לחייבו משום מכה בפטיש, כיוון שאין זה גמר מלאכה, ועדיין צריך להכניס בחור את מה שרוצה! ומתרת הגמרא, שלשמואל חייב כאן משום מכה בפטיש, וכגון שקודח מסמר בקיר, שזה גמר המלאכה, ולא עושה עוד שום דבר לאחר מכן. **ויש לברר** מהו גדר מלאכת בונה ומלאכת מכה בפטיש, ובמה נחלקו רב ושמואל?

גדר מלאכת בונה

שיטת אבן האזל- הרמב"ם בפרק י', י"ז פוסק את דין מפיס מורסא², שמותר אם מתכוון להוציא ליחה, ואסור אם מתכוון לעשות פתח משום מכה בפטיש, "שזו היא מלאכת הרופא". ובאבן האזל על דברי הרמב"ם כאן עוסק בהגדרת מלאכת בונה. ומביא מדברי הרמב"ם בפרק י', י"ג שהעושה אוהל קבוע בשבת, "הרי זה תולדת בונה". ושואל אבה"א, מדוע זהו רק תולדה ולא אב של בונה? הרי בונה שייך בכל שהוא, והוא ממש בונה כאן אוהל! "ומה הוי בונה ממש, דנימא דהעושה אוהל קבוע הוי תולדת בונה?". ומסביר ע"פ הרמב"ם בפרק ז', ו' שופסק את דין הגמרא בצה. שאומרת שהמגבן ועושה גבינה מחלב, חייב משום בונה. ומסביר זאת הרמב"ם, ששייך כאן תולדת בונה, "שכל המקבץ חלק אל חלק ודיבק הכל עד שיעשה גוף אחד, הרי זה דומה לבניין", ולכן מגבן חייב משום תולדת בונה³.

¹ ועיין תוד"ה 'כל', שמבאר מדוע כאן הוצרכנו למצוא שהיה שיעור מלאכה כזה במשכן, בניגוד לשאר מלאכות.

² ועיין בבאורנו לסוגיית אינו מתכוון, שהארכנו בדין זה בשיטת הרמב"ם.

³ ועיין קהלות יעקב שבת סימן מ"ג, שמבאר מדוע אין כאן חיוב משום מעמר, שלשיטת הרמב"ם בפרק ח', ו' גם המקבץ דבלות לגוף אחד חייב משום מעמר. וכן במג"א בש"מ ס"ק י"ז מתרץ, שבמעמר אינו מתכוון לייפות את הקיבוץ ולכן זה לא בונה.

ומסביר אבה"א **שהגדרת מלאכת בונה** על פי זה היא, "שהוא מקבץ חלק אל חלק, דהיינו שהוא בונה בניין מעצים או מאבנים". ומלאכת בונה מהותה היא בחיבור החלקים זה לזה, וע"י זה נוצר בניין. ולפי"ז מסביר, מדוע עשיית אוהל הינה רק תולדה ולא אב, "דעיקר אב מלאכה דבונה הוא בונה בניין שע"כ יש בו שני העניינים, א' שהוא עושה אוהל קבוע, ב' שהוא מקבץ חלק אל חלק". ובעשיית אוהל יש רק את העניין הראשון של בניית אוהל קבוע, אך כיוון שהוא רק פורס אוהל, אין כאן חיבור חלקים זה לזה, ולכן זהו רק תולדה. וכן מגבן הוא רק תולדת בונה, משום שאמנם יש כאן חיבור חלקים, אבל אין כאן בניית דבר קבוע. ונמצא שאב מלאכת בונה זו יצירת בניין ע"י חיבור חלקים זה לזה, וכאשר יש רק אחד מאלו העניינים זה הופך לתולדה. וישנם שני סוגי תולדות, חיבור חלקים שאינו בדרך בניין, או בניין שאינו ע"י חיבור חלקים. ואבה"א מאריך לבאר לפי דבריו, מדוע בניין בכלים לפי הרמב"ם⁴ הינו רק תולדת בונה אם עושה הכלי כולו לגמרי, ואין זה בונה ממש. משום שבכלים לא שייך דרך בניין, אלא רק חיבור חלקים זה לזה. ולכן פוסק בפרק י', י"ג שהתקוע עץ בעץ הרי זו תולדת בונה. ואבן האזל משווה זאת לדין המגבן, שחייב משום שמחבר חלקים, אף שזה לא דרך בניין. וכן עפ"ז מובן מדוע בגמרא בצה. **גודלת** שעושה צמה בשערותיה חייבת משום בונה. משום שאף שאין כאן כלל דרך בנייה, מ"מ יש כאן חיבור חלקים זה לזה.

אמנם אבה"א מתקשה, שהרי מבואר בגמרא בעג: שהנוטל גבשושית עפר מקרקעית ביתו חייב משום בונה. והרמב"ם פוסק כך בהלכה י"ב, שהמשווה פני הקרקע בביתו חייב משום בונה! ומשמע שזה ממש אב בונה, ולא תולדה. וכן קשה על דבריו מהגמרא בקב: שאומרת שגם סתימת חור בקיר ביתו, ועשיית נקב בלול וקודח בקיר, בכל אלו חייב משום בונה, ואין כאן שום חיבור חלקים! **ומתוך אבה"א**, שאמנם גדר בניין הוא צירוף של חלקים שביחד מרכיבים בניין, "אבל בגדר חיוב המלאכה אינו צריך שהוא יעשה שני החלקים, ואפילו עשה הוא חלק אחד, והחלק השני נעשה קודם, על כרחך עשה בניין!". כלומר, בניין אכן נעשה ע"י חיבור חלקים, אבל חיוב בונה שייך אפילו אם רק מוסיף חלק קטן כל שהוא בבניין, וכיוון שהבניין בכללותו הוא חיבור חלקים, כל הוספה בו נחשבת שבונה ממש. ולכן גם השוואת פני הקרקע הוי בונה, כי מתקן משהו בבניין שעשוי מחיבור חלקים. אמנם עשיית אוהל, שאינה כלל מורכבת מחלקים מחוברים אלא רק פריסת יריעה, הינה רק תולדה ולא אב. אך עדיין קשה על דרך זו מדברי הגמרא בקב: שגם עושה חור בבניין חייב משום בונה, שהרי אין שם כלל חיבור חלקים.

שיטת הקהלות יעקב - בקהלות יעקב סימן ל"ז מביא את דברי אבה"א, שבונה גדרו הוא חיבור חלקים זה לזה. אך דוחה את שיטתו, שהרי גם בעשיית אוהל, בדרך כלל הוא פורס יריעה על דבר מסוים ויוצר אוהל. וכיוון שגם בזה יש חיבור חלקים, מדוע זו רק תולדה? ולכן מבאר הקה"י, שאמנם מבואר ברמב"ם לגבי מגבן שבונה הוא חיבור חלקים זה לזה, ולכן מגבן הוי תולדת בונה, אך מכל מקום, "אין זה תנאי בעיקר גדר האב מלאכה דבונה, שיהיה דווקא ע"י קיבוץ חלקים הרבה". כלומר, זה נכון שבניין הוא גם קיבוץ חלקים, אבל לא רק זה נחשב כבונה. וגם אדם שיוצר מערה נחשב בונה, ואף שלא קיבץ חלקים אלא רק חפר! ולכן מבאר באופן אחר מדוע עשיית אוהל לרמב"ם נחשב רק תולדה, ולא בונה ממש. משום "דגדר האב מלאכה דבונה הוא במחבר לקרקע, שיסוד בניין הוא חיבורו לקרקע". וכשעושה אוהל ואינו מחובר לקרקע לגמרי, אף שהוא אוהל קבע, כיוון "שנעשה באופן שאם ירצה יכול למשלפניהו ולבטל האוהל, אין זה אב מלאכה רק תולדה". ומבואר א"כ, שלדברי הקה"י גדר אב מלאכת בונה הוא דווקא ע"י חיבור לקרקע, אמנם גם בניית אוהל, שאינו מחובר לקרקע ממש, יש בזה תולדת בונה.

שיטת המנחת אשר - במנחת אשר שבת סימן פ"ג, מבאר את מלאכת בונה, ש"גדר בניין הוא תיקון הבית וכל מעשה שיש בו תיקון הבית הוי בונה". כלומר, בונה היא תיקון מסוים בביתו של האדם, ולא דווקא חיבור חלקים זה לזה. ודוחה את דברי אבן האזל, שמוכח שגם נטילת

⁴ במגיד משנה פרק י', י"ג מבאר שלרמב"ם אף שאין בניין בכלים, יש בניין אם יוצר ועושה הכלי מחדש, וכדברי תוד"ה חביאת בעד: . ויתבאר יותר בסוגיית בנין בכלים.

גבשושית זה בונה, וכן כל עשיית חור או סתימתו הוי בונה, אף שאין בהם כלל חיבור חלקים. וכדברי הגמרא בקב: שגם סותם חור קטן בקיר ביתו הוא בונה. **ורש"י** מבאר בד"ה 'בבירתו', "בירה נאה שהוא אוכל ושוב, מקפיד על חור קטן שבה אם מגונה הוא, וסותמו בטיט". וגדר המלאכה הוא, שכל תיקון אפילו קטן בביתו, הוא שיפור פני הבית שלו, וזה מלאכת בונה. וכן נראה מדברי רש"י בק. ד"ה 'בשלמא לרבי', שכותב שהקודח חור חייב משום בונה לדעת רב, "הרי הועיל לבניין שקודח החור". ומשמע שגדר מלאכת בונה היא משום ש"הועיל לבניין". וכך מבואר גם בגמרא בעג: שנטילת גבשושית מהקרקע, בשדה חייב משום חורש ובבית חייב משום בונה. וביארנו במלאכת חורש, שלשיטת ר"ח והרמב"ם, כל ייפוי פני הקרקע חייב משום מלאכת חורש. וכך גם לענין בונה בבית, כל תיקון ושיפור קל בפני הבית, הרי זה בונה וחייב. ומשמע מהגמרא שהשוותה חורש לבונה, שגדרם דומה, וכל ייפוי בבית הוא מלאכת בונה, כמו שחורש הוא ייפוי השדה.

גדר מלאכת מכה בפטיש

שיטת המאירי והיראים - הגמרא בקד: אומרת שאם כותב אות אחת והשלים לספר, חייב משום כותב. וכן אם ארג חוט אחד והשלים בו הבגד, חייב משום אורג. ואף שבד"כ שיעור מלאכות אלו הוא בשתי אותיות ושני חוטים, מ"מ כיוון שעשה יצירה חשובה, חייב אפילו באות אחת וחוט אחד.⁵ ושואל שם המאירי, מדוע אינו חייב כאן גם משום מכה בפטיש, שגמר את הספר והבגד! ומתרץ המאירי, שמכה בפטיש אינו שייך "אלא במלאכה שנשלמה כולה, כגון שחצב אבן בהר, ונתפרקה כולה מסביבותיה, ונמצא שנשלמה מלאכת האבן אלא שלא נפלה, וזה מכה בפטיש ומפילה, שנמצא המלאכה בגוף אותו דבר כבר נשלמה". אבל בבגד וספר שעדיין לא נגמרו עשייתן, ועדיין צריך לכתוב אותיות ולארג חוטים כדי לגמור הספר והבגד, "כל שהוא עושה לצורך השלמה אינו מכה בפטיש". ולכן אם עדיין חסרות אותיות בספר, אין זה ספר גמור, ואין בסיום כתיבת האותיות משום מכה בפטיש. ומוסיף שם המאירי, שאם לא נאמר כך, "אף המלאכות שתחילתן וסופן בא כאחד, כגון קצירה, היה ראוי להתחייב בה משום מכה בפטיש!". כלומר, המאירי סובר שמכה בפטיש שייך רק בדבר שכבר גמור ונשלמה מלאכתו, וכעת הוא פועל להוסיף בו תיקון מסוים. וכך מבואר **בגמרא בעה**: שמי שנוטל "אקופי מגלימ", חייב משום מכה בפטיש. כלומר, לאחר שנארג הבגד והוא שלם, נשארו עדיין קצוות חוטין שצריך להסירן, ואם מסיר אותן זה מכה בפטיש. אבל אם הבגד אינו ארוג לגמרי, וכעת אורג את החוט האחרון, אין זה מכה בפטיש, כי עדיין אין כאן בגד גמור!

וכן מבואר **בדברי היראים**, שמובא בהגהות מיימוניות פרק י' אות מ'. היראים מפרש את מחלוקת רב ושמואל לגבי עייל שופתא בקופינא דמרא, שלרב חייב משום בונה, ולשמואל משום מכה בפטיש. ומסביר היראים, שברור שאין כוונת רב לחייב כאן משום בונה, שהרי אין בניין בכלים!⁶ אלא רב בא רק לאפוקי משמואל, ולומר שאין כאן מכה בפטיש כשמחבר הברזל לידית העץ, משום שאין מכה בפטיש אלא בדבר שנגמרה מלאכתו, וכאן המעדר עדיין מחוסר בניין, ולא שייך לחייב על בנייתו משום מכה בפטיש. אמנם היה שייך כאן לחייב משום בונה, אלא שליראים אין בניין בכלים, ולכן כאן לרב פטור. ומדבריו עולה כסברת המאירי, שמכה בפטיש שייך רק כתוספת תיקון, לאחר שכבר הדבר גמור ומוכן.

שיטת רש"י והירושלמי - רש"י בדף מז. לגבי המחזיר מיטה של טרסיים בשבת שחייב חטאת, מפרש ש"חייב משום מכה בפטיש, אב לכל גומרי מלאכה. ולא משום בניין, דאין בניין בכלים". ושיטת רש"י היא שאין בניין כלל בכלים, ואף בעושה כלי חדש או במלאכת אומנות, ולכן מבאר שחייב על החזרת המיטה משום מכה בפטיש. ואף שלאורה רק ע"י עשייתו שחיבר חלקי המיטה

⁵ ועיין בביאורנו למלאכת כותב בביאור דין השלימה לספר.

⁶ שיטת היראים שאין כלל בניין בכלים, ודלא כתוד"ה 'עייל' בקב:, שמפרש שגם לרב יש בניין בכלים אם זה בניין חזק דרך אומנות. ויתבאר בסוגיית בנין בכלים.

נעשה הכלי, מ"מ יש כאן חיוב של מכה בפטיש. ועולה מדבריו, שאף שעוד אין כאן כלי מוכן וגמור, והוא עכשיו גומר אותו, מעשה זה של גמר הכלי הוא מלאכת מכה בפטיש, וכלשון רש"י "אב לכל גומרי מלאכה". כלומר, לפי המאירי מכה בפטיש זו מלאכה שבאה רק אחרי שיש כלי גמור, אך לרש"י עצם הגמר של הכלי זה מכה בפטיש. וכן מבואר בדברי רש"י בקב: בד"ה 'המכה בפטיש', שמבאר בדומה למאירי, שמדובר על חציבת אבן מן ההר, "לאחר שחצב את האבן סביב ומבדיל קצת מן ההר, הוא מכה בפטיש מכה גדולה והיא מתפרקת ונופלת. וזהו גמר מלאכה של חוצבי אבן, וכל הגומר בשבת מלאכה, תולדת מכה בפטיש היא". ומבואר מדבריו, שמכה בפטיש זה עצם הגמר של חציבת האבן, ולא כמאירי שהסביר שהאבן כבר גמורה אלא שלא נפלה עדיין.

ובמשנת השבת מבאר, שלדעת המאירי מכה בפטיש שייך כאשר כבר ישנו כלי או בגד מוכן, והוא רק מכשירו לשימוש בו. וכגון ליטול אקופי מגלימי, שמכשיר את הבגד ללבישה ע"י נטילת הקצוות. אבל כל עוד אין כלי גמור, אין כלל מלאכת מכה בפטיש. אמנם לרש"י, מכה בפטיש חיובו משום עשיית הכלי, אלא שחייב שיגמרנו ויעשנו כולו ואז חייב. וגם באקופי מגלימי, לרש"י נחשב כאילו עושה את הבגד ממש ובכך מכשירו לשימוש. וכל שכן אם ממש יוצר את הכלי והבגד, לרש"י חייב על כך משום מכה בפטיש! ולפי רש"י, ניתן להבין שגם בסיום כתיבת הספר ואריגת החוט האחרון בבגד יהיה חייב גם משום מכה בפטיש. וכך מבואר **במנחת חינוך** במלאכת כותב, שעל כתיבת האות האחרון בספר חייב גם משום כותב, וגם משום מכה בפטיש!

וכסברא זה מבואר **בירושלמי** שבת בפרק כלל גדול הלכה ב'. שאם אחד כתב או צר צורה, חייב משום כותב או צובע. ואם חסר שם אות ובא אדם והשלימה, חייב משום מכה בפטיש. וכן מבואר שם שאשה שבוררת חיטים, אם גמרה מלאכתה, חייבת משום מכה בפטיש! ומוכח שלא כדברי המאירי אלא כשיטת רש"י, שכל סיום מלאכה יש בו חיוב מכה בפטיש, ואף שאינו עושה פעולה בדבר שכבר נגמרה מלאכתו. וכן מבואר בירושלמי, שבכל תולדה שלא מצאו לה אב מלאכה מאחת הל"ח, ר' יוחנן וריש לקיש חייבו עליה משום מכה בפטיש! כי כל עשיית מלאכה בשלימותה יש בזה משום מכה בפטיש, ולא דווקא בעושה פעולה בדבר שנגמרה מלאכתו.

ולמאירי צ"ל שהבבלי חולק בכך על הירושלמי, וסובר שמכה בפטיש שייך רק בדבר שנשלמה מלאכתו. וכך גם פוסק **בערוך השולחן** ש"י"ג, י"ד שאין החיוב של מכה בפטיש על גמר המלאכה, אלא על מלאכה שעושה בדבר לאחר שכבר הושלם ונעשתה מלאכתו. וערוה"ש מביא את דברי רש"י, וכותב שמשמע מרש"י שחייב על כל סיום של פעולה או מלאכה משום מכה בפטיש. אך דוחה דבריו, ומסיק בדומה לדברי המאירי, שמכה בפטיש שייך רק "במלאכות שהגמר שלהן הוא אחר גמר עיקר המלאכה".

מכה בפטיש באוכלים - במשנה בקמה: מבואר, שבד"כ מאכל שלא מבושל מלפני שבת אסור לשרות אותו בחמין בשבת משום בישול, אבל מותר להדיח עליו מים חמים, כיוון שזה לא מבשל. אבל 'קוליס האיספנין', מין דג מסוים, אסור אף להדיח עליו מים חמים, כיוון ש"הדחתן זו היא גמר מלאכתן", והוא מתבשל אפילו בהדחת מים חמים. וכך פסק **בשו"ע** ש"ח, ד'. **והמשנ"ב** בס"ק ל"ז מבאר, שאסור להדיח מאכל זה דווקא במים חמים כיוון שזהו בישול, אבל במים קרים מותר, "ואפילו בדבר שעל ידי שרייה בצונן נעשה ראוי לאכילה". **ובבה"ל 'והדחתן'** מביא בשם **הלבוש והפרי מגדים**, שסוברים שאסור להדיח קוליס אפילו במים קרים, משום שאף שאין כאן משום בישול כיוון שזה לא בחום, מ"מ יש כאן גמר מלאכה שמכשיר את האוכל, וחייב משום מכה בפטיש! שכיוון שאינו ראוי לאכילה אלא ע"י הדחה בצונן, חייב על הכשרתו משום מכה בפטיש. אך הבה"ל דוחה דבריהם, שלא מצינו כלל חיוב מכה בפטיש בסוגיה שם, אלא רק ע"י הדחה בחמין חייב משום בישול. וכן מקשה, שאם גמר הבישול הוא מכה בפטיש, מדוע לגבי דבר שנתבשל בחול ואבק דרכים, מבואר בגמרא בלט. שאסור רק מדרבנן כיוון שאינו תולדות האור אלא תולדות החמה, ומדוע אינו חייב משום מכה בפטיש? ולכן מכריע הבה"ל, "דעניין

מכה בפטיש בדבר אוכל הוא דבר חדש שלא נמצא בפוסקים... ועל כן אין להחמיר בהדחת צונן בכל גוונא⁷.

ובמשנת השבת מבאר מחלוקתם, שנחלקו בגדר מכה בפטיש. לפמ"ג והלבוש, מכה בפטיש הוא גמר כל מלאכה, וכשיטת רש"י והירושלמי. ולכן גם סיום והכשרת האוכל נחשב גמר מלאכת האוכל, ויש כאן מכה בפטיש. אך לבה"ל אין מכה בפטיש באוכלין. ומצינו עוד הרבה מלאכות שאינן שייכות באוכלין, כגון אין צובע באוכלין⁸, ואין מעבד באוכלין⁹. ולעומת זה, מצינו מלאכות שכן שייכות באוכלין, כגון בונה בגבינה¹⁰, וכן יש מלאכת טוחן באוכלין¹¹. ומבאר במשנת השבת את החילוק בין סוגי המלאכות. כאשר עיקר המלאכה היא תיקון בדבר שפועלים בו, אז אמרינן שאוכלין אינם דבר חשוב שיש חשיבות לתיקונו. ולכן אין צביעה באוכלין, שצביעת המאכל אינה נחשבת תיקון חשוב¹². וכן אין מעבד באוכלין, כיוון שתיקונו לא מספיק חשוב. אבל כאשר עניין המלאכה אינה תיקון הדבר והשבחתו, אלא עיקרה בעשייה מסוימת שיוצרת שינוי בחפץ, מלאכות אלו שייכות גם באוכלין, כיוון שנעשה כאן שינוי בחפץ. וכגון טחינה, שהופכת מדבר אחד להרבה דברים קטנים, וכן בונה שמצרף חלקים זה לזה. ולפ"ז, אם נבאר שמכה בפטיש היא מלאכה של עשיית הדבר וגומרו כשיטת רש"י, מובן ששייך גם באוכלים כמו בונה וטוחן, כי יוצר כאן דבר חדש והכשיר את האוכל¹³. אך אם נבאר כשיטת המאירי, שמכה בפטיש היא מלאכה שעושה תיקון מסוים בדבר שכבר נשלמה מלאכתו, כגון הוצאת חוטים מבגד מוכן, מובן שאין מכה בפטיש באוכלים, כיוון שתיקון האוכל לא נחשב תיקון חשוב. ונראה שכך סובר הבה"ל, שאין מלאכת מכה בפטיש באוכלים.

שיטת אבן האזל – באבן האזל הנ"ל, מסביר מדוע לרמב"ם המפסי מורסא חייב משום מכה בפטיש. ומדייק מלשון הרמב"ם בפרק י', ט"ז שכותב "המכה בפטיש הכאה אחת חייב, וכל העושה דבר שהוא גמר מלאכה, הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב". ומסביר אבה"א, שחילק הרמב"ם הלכה זו לשני חלקים. עצם המכה בפטיש הוא אב המלאכה, ובפעולה זו חייב אף שאינה בגמר מלאכה ממש, כיוון שהרמב"ם הזכיר שבעין גמר מלאכה רק בתולדת מכה בפטיש! ומקור דברי הרמב"ם הוא גמרא בעה: שאמרו רבה ור' זירא, "כל מידי דאית ביה גמר מלאכה, חייב משום מכה בפטיש". ולכל הראשונים, כוונתם היא שמלאכת מכה בפטיש שייכת רק בגמר המלאכה (לפי המאירי והיראים אחרי שנגמרה מלאכת הכלי, ולרש"י והירושלמי בעצם הגמר). אך לרמב"ם אין פירושו כך, אלא דברי רבה ור' זירא מחדשים, שבכל דבר שגומר מלאכתו, חייב עליו משום שהוא תולדת מכה בפטיש. וגמר מלאכה לרמב"ם זו רק תולדה, אך המכה בפטיש עצמו זהו האב, וחייב עליו אף שאינו עושה כלל גמר מלאכה.

ומסביר אבה"א, שאב מכה בפטיש לרמב"ם זו מלאכה חשובה, כיוון שהיא מלאכת אומן. ולאחר שהמשנה מנתה את כל המלאכות שיש להן חשיבות בפני עצמן, הוסיפה המשנה מלאכה, שכל חשיבותה היא רק כי היא מלאכת האומן. "שהמכה בפטיש הוא דבר השייך לאומן וחייבין עליו בשבת, וזה גופא הוי חשיבותו, שנקרא מלאכה בשביל זה... שאין חילוק כלל אם הכה על גבי מסמר בכותל או על גבי כלי, כיוון שהכה בפטיש זהו חשיבותו ומיקריא מלאכה". וכך גם מסביר מדוע הרמב"ם במפסי מורסא כתב "שזו היא מלאכת הרופא", ולא ביאר שזה גמר מלאכה. כי

⁷ ועיין בביאורנו למלאכת בישול בביאור דין קוליס האיסיפנין.

⁸ שו"ע ש"כ, כ'.

⁹ גמרא עה:

¹⁰ גמרא צה. והובא לעיל.

¹¹ גמרא עד: 'פרים סילקא' חייב משום טוחן.

¹² ועיין בקה"י סימן מ', שצובע עניינו יפוי החפץ ותיקונו בניגוד לכותב, ועיין בביאורנו למלאכת צובע ביתר ביאור.

¹³ אמנם רש"י עצמו בלט. ד"ה 'שהדחתו זהו גמר מלאכתו', מבאר שחייב קוליס הוא משום בישול. וכן מבואר בדבריו על משנה זו בקמה:

עניין מלאכת מכה בפטיש הוא מלאכת אומן. ותולדת מכה בפטיש זה לאו דווקא מלאכת אומן, וזו כוונת רבה ור' זירא בעה: , שכל דבר שיש בו גמר מלאכה הוא תולדת מכה בפטיש, כי "מידי דאית ביה גמר מלאכה, דמי למלאכת אומן... וחייב עליה משום מלאכת מכה בפטיש". ונראה שכוונתו, שבכל דבר שיש בו גמר מלאכה, אף שהוא לא מלאכה מהל"ח מלאכות, מ"מ כיוון שהוא סיום המלאכה, יש לו חשיבות מסוימת ולכן חייב. וזו תולדה של מכה בפטיש, כיוון שלשיטתו האב הוא מלאכת אומן, ועל כל מלאכת אומן חייב, אף שאינה אחת מהל"ח מלאכות. ובשו"ת **שבט הלוי** חלק ח', קע"ד כתב על דברי אבן האזל, "ובעניי זה חידוש גדול להוציא הדבר מכל הבנת הראשונים".

הקהלות יעקב סימן מ"א - בקה"י מבאר את גדר מלאכת מכה בפטיש, ומסביר שיש שני עניינים של מלאכת מכה בפטיש. יש מכה בפטיש שעניינו, "גמר של איזו מלאכה משאר ל"ח מלאכות". כלומר, האדם עשה מלאכה מסוימת, כגון ארג בגד, ולבסוף כשנוטל הקשין והנימים מהבגד, זהו גמר למלאכת האריגה. וכן אם יוצר כלי הוא בונה¹⁴, וכאשר מצייר עליו אח"כ, זהו גמר מלאכת הכלי, וחייב משום מכה בפטיש. ופירוש מכה פטיש לפ"ז, הוא **גמר של מלאכה**, שגומר את המלאכה הקודמת שנעשתה בדבר. אך מוכרחים לומר שישנו גדר נוסף של מכה בפטיש, שאינו בא דווקא לאחר מלאכה מסוימת מהל"ח מלאכות. שהרי לשיטות הסוברים שאין בניין בכלים כלל, ואפילו אם יוצר כלי חדש¹⁵, מתבאר שאין כלל מלאכת בונה בעשיית הכלי, ובכל זאת יהיה בו מלאכת מכה בפטיש אם עושה בכלי ציור מסוים! וכן לדברי הרמב"ם בפרק י', "י"ז שמפיס מורסא חייב משום מכה בפטיש, הרי אין כלל שום מלאכה לפני כן, שהיינו אומרים שזהו גמר המלאכה שלה. וכן משמע בירושלמי שהוזכר לעיל, שכל מלאכה שלא מצאו לה אב, אמרו שחייב עליה משום מכה בפטיש. ומוכח מכל זה, שמכה בפטיש שייך אף בדברים שלא היו לפני כן מלאכה מסוימת מהל"ח. ומסביר הקהלות יעקב, שיש שני סוגים של מכה בפטיש, ויש חילוקי דינים ביניהם. מכה בפטיש שבא כגמר למלאכה שלפניו, כגון נטילת הקשין מהבגד, פעולה זו בעצמה מוגדרת כגמר מלאכת האריגה. ולכן, אף שנוטל רק חלק מהקשין, ולא תיקן לגמרי את כל הבגד, חייב על פעולה זו משום מכה בפטיש. כיוון שמלאכה זו בעצמה היא גמר מלאכת האריגה, ולא תלויה בכך שכל הבגד אכן נקי מהקשין. אך מכה בפטיש שאינו בא כגמר למלאכה מסוימת, אין להגדיר את המעשה הזה כגמר של מלאכה מסוימת, אלא אם כן מסיים וגומר בפועל את המלאכה. ולכן במפיס מורסא לפי הרמב"ם, אינו חייב משום מכה בפטיש אלא רק כאשר יגמור לעשות את הפתח. וכן עשיית כלי לשיטות שאין בכך בונה, יתחייב משום מכה בפטיש רק כאשר יסיים לגמרי להכין את הכלי, ורק אז יש לזה שם של גמר מלאכה. וא"כ, הגדר הראשון של מכה בפטיש הוא "גמר של מלאכה", שזו פעולה שהיא גמר למלאכה שלפניה. אך הגדר השני, הוא גמר מלאכה בפני עצמו, ולא גמר של מלאכה אחרת¹⁶.

וכיוון שבגדר השני יתחייב רק אם סיים והשלים את הדבר, יש בו **תנאי נוסף**, שמוזכר במשנה בקב: "כל העושה מלאכה, ומלאכתו מתקיימת בשבת, חייב". והגמרא בקב. מבארת, שזה בא לרבות "חק קפיזא בקבא". כלומר, שעושה בגולם שראוי לחקוק בו קב שלם רק שלושה לוגים. וכיוון שיש כאלה שמקיימים כך את הדבר חייב על כך, וכפי שמבאר רש"י שם. ומסביר הקה"י, שהגדר השני של מכה בפטיש שייך רק כשגומר להכין את הדבר, וזה תלוי במנהג העולם, האם מקיימים כך את החפץ, ורק כך יוגדר כמכה בפטיש שסיים את מלאכתו. אמנם בגדר הראשון לא נצטרך לתנאי זה, כי עצם הפעולה מוגדרת כגמר של מלאכה, וחייב עליה אף שאינה מלאכה המתקיימת בעולם. וכגון נטילת הקשין מהבגד, יש על כך חיוב מכה בפטיש אף שהבגד נשאר עם

¹⁴ לשיטת תוד"ה 'חביתא' בעד :

¹⁵ עיין רשב"א בריש הבונה בשם רב האי גאון, וכן שיטת היראים ורש"י.

¹⁶ ולכאורה אפשר לומר, ששני גדרים אלו של מכה בפטיש הם בדיוק מחלוקתם של רש"י והמאירי הנ"ל. שלמאירי צריך גמר בדבר שנשלמה מלאכתו, וזה דומה לגדר הראשון. ולרש"י, כל סיום מלאכה, אף שאינה מהל"ח מלאכות חייב על כך משום מכה בפטיש כמו הגדר השני, וצ"ע.

חוטאים, ואין מנהג העולם להשאיר כך את הבגד, ואין זה נקרא ש'מלאכתו מתקיימת'. אך כיוון שזו פעולה שבמהותה היא גמר של מלאכה, חייב עליה בכל מצב.

ומביא הקה"י נפק"מ נוספת לשני הגדרים. לגדר השני של מכה בפטיש, שמסיים את מלאכתו, צריך שיסיים בידיו ממש, ולא שתגמר מלאכת הדבר מאליה. ולכן כאשר מבשל בחמה, כיוון שסיום הבישול נעשה ע"י השמש ולא בידיו ממש, אין כאן חיוב משום מכה בפטיש¹⁷, וכן אין כאן משום מבשל כמבואר בגמרא בלט. וכיוון שאין כאן מלאכת מבשל, א"א לומר ששייך כאן מכה בפטיש של הגדר הראשון, שהוא גמר של מלאכה, שהרי לא הייתה כאן כלל מלאכה של בישול קודם! אלא רק הגדר השני שמסיים מלאכה שייך כאן, אבל כיוון שהסיום כאן לא נעשה בידים אלא מאליו, אין זה מכה בפטיש. אך בגדר הראשון שמכה בפטיש הוא גמר של מלאכה, מבואר ברא"ש בביצה לד. שעל הכנסת רעפים לתנור חייב משום מכה בפטיש. שהרי הרא"ש סובר שיש בונה בעשיית כלי, וכיוון שיש כאן מלאכת בונה, בהכנסת הרעפים לתנור הוא עושה את גמר מלאכת הבנייה הקודמת. וחייב על הכנסת הרעפים משום מכה בפטיש, משום שהיא הגמר של מלאכת הבנייה, וכגדר הראשון. ואף שאין האדם גומר את המלאכה בידיו, אלא התנור מסיים את עשיית הכלי, מבאר הקה"י, "משום שהיה מקודם מלאכת עשיית כלי... כל מה שעשה אח"כ לגמרו הוא מלאכת מכה בפטיש, וגם נתינתו לתנור זהו גופא ממלאכת גמר שלו, והנתינה לתנור הוא עושה בידים".

מחלוקת רב ושמואל – בגמרא בקב: נחלקו רב ושמואל לגבי מסתת את אבן, עושה נקב בלול של תרנגולים, ועייל שופיתא בקופינא דמרא. בכל אלו לרב חייב משום בונה, ולשמואל חייב משום מכה בפטיש. ומצינו כמה שיטות בביאור מחלוקתם.

שיטת הלחם משנה ומנחת חינוך – הרמב"ם בפרק י', י"ג-י"ד פוסק לעניין קופינא דמרא, שחייב משום תולדת בונה, וכשיטת רב. וכן לגבי העושה נקב בלול, פוסק הרמב"ם שחייב משום בונה. אמנם בפרק כ"ג, א' מבואר שפוסק שעל עשיית נקב בלול חייב משום מכה בפטיש! וכן בפרק י', י"ח פוסק שהמסתת את האבן חייב משום מכה בפטיש, וזה כשמואל ולא כרב! **הלחם משנה** מסביר בדעת הרמב"ם, שבאמת פוסק כרב, אך סובר הרמב"ם שרב לא חולק על שמואל לגמרי, ומסכים איתו שיש בכל אלו השלושה גם חיוב מכה בפטיש, אלא שרב מוסיף שחייב על כל אלו גם משום בונה, "דמה שכתוב רב חייב משום בונה, כלומר אפילו משום בונה, וה"ה משום מכה בפטיש דהוי גמר מלאכה". ולכן הרמב"ם כתב כאן שהעושה לול חייב משום בונה, ובאמת חייב גם משום מכה בפטיש, "אלא שסמך על מה שכתב לקמן". אמנם הלח"מ נשאר בצ"ע מדוע סתם הרמב"ם כך, ולא פירש דבריו. אמנם לגבי מסתת, הרמב"ם פסק דווקא כשמואל ולא כרב, שחייב משום מכה בפטיש ולא משום בונה. ומסביר הלח"מ משנה, שאע"ג שהלכתא כרב לגבי שמואל, כאן פסק הרמב"ם כשמואל, כיוון שבגמרא מבואר ששאלו את ר' יוחנן משום מה מסתת חייב, והוא הראה להם בידו סימן של מכה בפטיש, ולכן פסק הרמב"ם כוותיה.

וכן **במנחת חינוך** בונה ס"ק ד' מבאר, שרב מודה לשמואל שחייב כאן גם משום מכה בפטיש, ורק מוסיף שחייב גם משום בונה. כי לכ"ע יש בכל אלו הדברים מכה בפטיש, "אבל משום מכה בפטיש למה לא יתחייב? הא הוי גמר מלאכה!". אמנם שמואל חולק על רב, שבכל הדברים האלו אין דרך בניין, ולכן חייב רק משום מכה בפטיש ולא משום בונה. ואף שאין בהם דרך בניין, מ"מ יש כאן גמר מלאכה וחייב משום מכה בפטיש. וכן לגבי לול של תרנגולים, מבאר המנ"ח שלרב חייב גם משום בונה וגם משום מכה בפטיש, וכדברי הלח"מ, וכך מסביר את הסתירה ברמב"ם.

במגן אברהם ש"ק ג' מתרץ את הסתירה ברמב"ם באופן נוסף. בפרק כ"ג כתב הרמב"ם שעושה נקב בלול חייב משום מכה בפטיש, כי שם מדובר בלול שאינו מחובר לקרקע ונחשב כלי. וכיוון שאין בניין בכלים, לא שייך לחייב שם משום בונה אלא רק משום מכה בפטיש. אך בפרק

¹⁷ וכך יש ליישב את קושיית הבה"ל הנ"ל על הלבוש והפמ"ג, מדוע אין חיוב מכה בפטיש בבישול בחמה ותולדותיה, כיוון שלא מסיים בידים את המלאכה.

י' מדובר בלול שמחובר לקרקע, ואינו נחשב כלי, ולכן חייב בו משום בונה¹⁸. **ובמחצית השקל** שם וכן במנ"ח הנ"ל מבארים דברי המג"א, שסובר כמו הלח"מ, שלרב חייב בלול גם משום בונה וגם משום מכה בפטיש. אלא שבפרק כ"ג הלול נחשב כלי, ולא שייך בו משום בניין אלא רק משום מכה בפטיש. ואילו בפרק י' מיירי בלול שמחובר לקרקע וחייב משום בונה, כי יש בניין בקרקע, אך באמת חייב גם משום מכה בפטיש לרב.

ונראה שכל האחרונים האלו סוברים בדעת רב, שאפשר לחייב גם משום בונה וגם משום מכה בפטיש. ומשמע בלשון הלח"מ והמנ"ח, שכיוון שיש כאן גמר מלאכה, מדוע שלא יתחייב משום מכה בפטיש! כלומר, מכה בפטיש לשיטתם הוא כסברת רש"י¹⁹, שזה גמר של כל מלאכה וסיומה. ולכן יכול להיות שחייב משום בונה וגם משום מכה בפטיש, כיוון שעשה מלאכת בניין וגם סיים את מלאכתו.

שיטת הפני יהושע - בפני יהושע בקב: מבואר שלא סובר כמו הלח"מ והמנ"ח, שלרב שמחייב משום בונה, כוונתו שיש כאן רק בונה, ואין כאן כלל מכה בפטיש. ומבאר את מחלוקת רב ושמואל, שברור שכולם מסכימים שיש בניין בכלים אם יוצר כלי מחדש ויש בזה בונה, וכן כולם מסכימים שכאשר גומר את מלאכת הכלי, יש בזה מכה בפטיש. ונחלקו רב ושמואל במקרים שבהם "תחילת המלאכה וגמר המלאכה באין כאחת, אי מחייב בהן משום בונה לחוד, או משום מכה בפטיש לחוד". כלומר, בדרך כלל כשיוצר כלי חייב משום בונה, ולאחר מכן שמייפה או מרחיבו יש בזה מכה בפטיש. אך כאן מדובר בדברים שהעשייה שלהם והגמר שלהם באין ביחד, ובהם נחלקו האם חייב משום בונה או משום מכה בפטיש. ומבואר מדבריו, שסובר שגדר מכה בפטיש שייך רק לאחר עשיית הכלי, שכעת מוסיף בו תיקון או מרחיבו וכדומה. וכסברת המאירי, שמכה בפטיש שייך רק לאחר שסיים את מלאכת הכלי. ולכן ברור לפני, שאין אפשרות שחייב גם משום בונה וגם משום מכה בפטיש, כי תמיד מכה בפטיש יבוא לאחר שסיים את מלאכת הבנייה והעשייה של הדבר.

שיטת היראים - נתבאר לעיל בדברי היראים, שמסביר את דברי רב שאין כוונתו לחייב כאן משום בונה, שהרי אין בניין בכלים²⁰! אלא כוונת רב רק לאפוקי משמואל, ולומר שאין כאן מכה בפטיש, כיוון שמכה בפטיש לשיטתו שייך רק לאחר שהכלי כבר גמור ומוכן, וכעת מוסיף בו תיקון מסוים כמבואר לעיל. ובכל אלו השלושה, מסתת, עושה נקב ומחבר מעדר, הם מחוסרים בניין עדיין, ולכן אין בהם מכה בפטיש. אמנם במסתת ובלול, נראה שגם ליראים יהיה חיוב בונה לרב, שהרי הם אינם כלים. ורק במעדר אין בונה, כיוון שאין בניין בכלים. אך בכל השלושה רב בא לאפוקי משמואל, ולומר שאין בהם מכה בפטיש, כי עוד לא נגמרה מלאכתו. ואת סברת שמואל אפשר לבאר, שחולק על רב בגדר מכה בפטיש, וסובר שמכה בפטיש שייך בכל סיום של מלאכה, וכשיטת רש"י בגדר מכה בפטיש. ולכן סובר שבכל השלושה יש חיוב מכה בפטיש, כי בכך הוא מסיים את מלאכתו. אך לפ"ז קשה, מדוע ששמואל לא יחייב גם משום בונה, וכדברי הלח"מ! ונראה ששמואל מסכים שגדר מכה בפטיש הוא תיקון בדבר שנשלמה מלאכתו, אלא שנחלקו כאן כיצד להתייחס לכל הפעולות האלו. לפי שמואל דברים אלו כבר חשובים גמורים

¹⁸ ועיין ערוך השולחן ש"י"ד, ד' שמתרץ בדברי הרמב"ם באופן נוסף ומיוחד, ע"פ שיטתו בהגדרת מכה בפטיש, שסובר כמאירי. ומדייק מלשון הרמב"ם, שבפרק י' כתב שעושה נקב "כדי שייכנס להן האורה", וחייב משום בונה. אך בפרק כ"ג, א' כתב, שהנקב "עשוי להכניס האורה ולהוציא ההבל", וחייב משום מכה בפטיש. ומסביר ערוה"ש, שבפרק י' חייב משום בונה בעשיית נקב כל שהוא, כיוון שעשוי רק לאורה, "ולאורה די בכל שהוא אפילו לאדם". אך בפרק כ"ג שהנקב עשוי גם להוציא ההבל, שם לא מספיק בכל שהוא, ולא שייך שם בניין, כיוון ש"היא המלאכה האחרונה בלול, ואין בזה משום בניין, דהבניין כבר נגמר, ואין החיוב רק משום מכה בפטיש". ודבריו כשיטת המאירי, שמכה בפטיש שייך לאחר שהדבר כבר גמור ומוכן.

¹⁹ אמנם במשנת השבת כותב שאולי כן מודים לסברת המאירי, וצ"ע.

²⁰ ולא סובר כסברת תוד"ה 'הא' בקב: שמחלק בין בניין קל שאינו שייך בכלים, לבין מעשה אומנות וחיוק ששייך בו בונה בכלים. או כסברת תוד"ה 'חביתא' בעד: שיש בונה בכלים כאשר יוצר מחדש הכלי. ויתבאר בסוגיית בניין בכלים.

ומוכנים, וכעת מוסיף בהם עוד תיקון מסוים. אך לרב הם עדיין לא מוכנים, וכעת מסיים את מלאכתו.

שיטת תוד"ה 'בשלמא' - תוס' בריש קג. מבאר שלדעת רב, הקודח חור חייב משום בונה, כמו שלרב חייב בעשיית מעדר, "מטעם בניין כל דהו מחייב, כמו מעייל שופיתא בקופינא דמרא". אמנם שמואל חולק על רב, "דמשום בניין כל דהו לא מחייב". ומשמע שתוס' מסביר, שרב ושמואל נחלקו האם "בניין כל דהו" נחשב בונה או לא. ולכאורה דבריו נסתרים מהגמרא בקב: שביארה שהבונה כל שהוא חייב, שהרי אפילו סותם חור בביתו חייב משום בונה! ונראה שצריך לבאר דברי התוס' ע"פ החזו"א בסימן נ"א ס"ק י"ד, שמסביר ש"פלוגתא רב ושמואל בבניין גרוע". כלומר, כוונת תוס' ב"בניין כל דהו" אינה לשיעור החיוב הכמותי של המלאכה, ששיעור חיובה הוא אכן בנייה כל שהיא. אלא כוונת תוס' לאיכותו של הבניין, ש"בניין כל דהו" פירושו בניין גרוע. ולרב דברים אלו נחשבים כבניין גרוע, אך גם בניין גרוע נחשב בונה. אך לשמואל בניין גרוע אינו נחשב בניין. וסובר שמואל שבמקרים אלו הוא מכה בפטיש, ויש כאן גמר מלאכה, ולכן חייב משום מכה בפטיש. והחזו"א מבאר, שחולקים האם יש כאן בונה או מכה בפטיש, ואין אפשרות שיתחייב גם משום בונה וגם משום מכה בפטיש, ודלא כשיטת הלח"מ והמנ"ח. אלא לרב זה רק בונה, ולשמואל זה רק מכה בפטיש.

אמנם יש לבאר מדוע בדברים אלו הבניין נחשב בניין גרוע? לגבי מסתת את האבן, נראה שכיוון שאין כאן כלל בניין, אלא רק הכנת האבן לבניין, חשיב כבניין גרוע. ולשמואל חייב על כך משום מכה בפטיש, אך לרב משום בונה, כי לרב גם בניין גרוע הוא בניין. ובעושה נקב בלול, מסביר תוד"ה 'לול' שלשמואל זה לא בונה, "משום דלא חשיב להאי פתח עשוי להכניס ולהוציא". ובחידושי החתם סופר מבאר כוונתם, שכיוון שזה לא פתח שעשוי לתשמיש, אלא רק להכניס האור ולהוציא ההבל, אין זה נקרא שמשמש בו להכנסה והוצאה, ולכן אינו בונה. אך לרב יש כאן בונה, משום שסובר שגם הכנסת והוצאת אור והבל חשובים כפתח. וכמבואר בתוד"ה 'בשלמא', שרב סובר שישנו בניין כל דהו אף בעושה נקב כזה.

ובמשנת השבת מבאר, שגם בנקב בלול נחלקו האם בניין כל דהו הוא בניין, וממילא כיצד להגדיר את הפתח שבלול. שלרב כיוון שגם בניין כל דהו חשיב בניין, גם זה נקרא עשוי להכניס ולהוציא וחייב משום בונה. אך לשמואל באמת אם יהיה פתח שעשוי להכניס ולהוציא היה חייב משום בניין, אך כיון שסובר שבעיני בניין גמור, פתח זה אינו נקרא להכניס ולהוציא ולכן אין כאן חיוב בונה אלא מכה בפטיש שסיים את מלאכת הלול.

שיטת ר"ח - ר"ח מבאר את כל מחלוקות רב ושמואל, ולכאורה בדבריו עולה שאין קשר בין מסתת, עושה נקב ומעדר, וכל אחת מהן היא מחלוקת בפני עצמה. לגבי מסתת מסביר ר"ח, שלרב חייב משום בונה, כי אף שעוד לא בונה ממש עם האבן, אלא רק מסתת ומכין אותה, מ"מ זה צורך הבניין²¹ ולכן חייב משום בונה. אך לשמואל אין חיוב בונה על צורך הבניין, אלא כיוון שמתקן את האבן ועושה מהן אבני גזית משופות, "הויא כמכה בפטיש להשוות עקמימותו", ויש כאן תיקון והשלמת האבן. ולגבי עשיית נקב בלול מסביר ר"ח, שלרב זה בונה "כיוון דמשום אוויר הוא לבניין דמו ותולדת בניין". כלומר, הוא עושה כאן פעולה במבנה לתועלת האויר בבניין, ולכן חייב משום בונה, שיש כאן תועלת לבניין. אך לשמואל אין זה בונה, כיוון שפתח זה "נקב לפתוח פה בכלי דמי, שהוא סוף מלאכה". כלומר, שמואל סובר שהנקב הזה לא דומה לבניין, אלא לפתח שפותח בכלי, שחייב על כך משום מכה בפטיש. ולגבי קופינא דמרא, מבאר ר"ח שרב

²¹ אמנם זה מובא רק בהערות ההשלמה על ר"ח ולא ממש בר"ח שלפנינו. אך במאירי מפורש שזו סברת רב, שכיוון שמייפה את האבן לצורך הבניין הוא בונה.

סובר שיש בניין בכלים, ולכן חייב משום בונה²². אך שמואל סובר שאין בניין בכלים, ולכן חייב משום מכה בפטיש.

ולכאורה עולה שאין קשר בין המחלוקות. שבמסתת נחלקו האם צורך בניין הוא בונה או לא. ובנקב נחלקו האם פתח זה הוא דומה לבניין או לפתח של כלי. ובמעדר נחלקו האם יש בניין בכלים. אך **במשנת השבת** מבאר בשיטת ר"ח, שלפי ההסבר שנחלקו האם יש בניין בכלים, בעצם נחלקו האם בניין קטן וכל דהו חשיב בניין, וכדברי תוד"ה 'בשלמא', שלרב בניין כל דהו הוא בניין ולשמואל לא. והסברא שאין בניין בכלים לשמואל היא משום שזהו בניין כל דהו. ולפי"ז מובן שמחלוקת זו שייכת גם במסתת ובעושה נקב, שגם הם בניין כל דהו.

המצדד את האבן - שמואל בגמרא קב: אומר שהמצדד את האבן חייב, ואף שרק מושיבה על מקומה בלי טיט. והגמרא מסיקה, שזה שייך רק בחלק התחתון של יסוד הבניין, ובשורות הבאות של הקיר יהיה חייב רק אם שם גם טיט. **לשיטת רש"י ותוד"ה** 'הכני', החיוב של מצדד הוא משום בונה. ותוס' מסביר שלא גורסים שחייב משום מכה בפטיש, כי למסקנת הגמרא מעמידים את חיוב המצדד ביסוד התחתון של הבניין, "דלא שייך שם מכה בפטיש". כלומר, לא שייך לחייב משום מכה בפטיש על בניית היסוד של הבניין, כיוון שזו רק ההתחלה, ואין כאן כלל גמר מלאכה. וכן מוכיח תוס', שהגמרא בשלב זה עוסקת בבונה בלבד, ורק בהמשך תדון במכה בפטיש. ודבריהם מובנים היטב בין לדברי רש"י ובין לדברי המאירי בגדר מכה בפטיש, שהרי כשמניח את יסוד הבניין עוד לא סיים כלל את מלאכת הבניין אלא רק התחיל! ולסברת המאירי, מכה בפטיש שייך רק בדבר גמור, וברור שהמצדד חייב משום בונה, כי הוא רק בתהליך הבנייה. וכן לשיטת רש"י, פשוט שאין כאן מכה בפטיש, שהרי כלל לא סיים את המלאכה!

אמנם ר"ח כאן גורס, שהמצדד חייב משום מכה בפטיש. וכן שיטת הרמב"ם י, י"ח "המצדד את האבן ביסוד הבניין ותיקנה בידו והושיבה במקום הראוי לה, חייב משום מכה בפטיש". וכן **המאירי** כאן מפרש שחייב משום מכה בפטיש, ומסביר ע"פ שיטתו, שמכה בפטיש שייך רק בדבר גמור, "שמתוך שהוא מצדדה, מכינה ומיישבה בקרקע להיות יושבת שם לעולם, והוא גמר העניין לאותה האבן". ונראה שזו גם כוונת הרמב"ם, שיש כאן מכה בפטיש כי השלים את יסוד הבניין. **ובמרכבת המשנה** פרק י, י"ב מסביר שלרמב"ם אין כאן חיוב משום בונה אלא רק מכה בפטיש, משום שאין כאן חיבור האבן לדבר אחר ע"י טיט, ובניין שייך רק כשיש חיבור חלקים. אך **במנחת אשר** סימן פ"ג אות א' דוחה דבריו, שאין גדר בניין בחיבור חלקים דווקא, אלא כמבואר לעיל, "גדר בניין הוא תיקון הבית, וכל מעשה שיש בו תיקון הבית הוא בונה". ולכן מבאר בשיטת ר"ח והרמב"ם, שאין כאן משום בונה, כיוון שבונה שייך רק בבית או בניין. והנחת האבן על הקרקע עדיין לא נחשב מעשה בניין, כי עדיין אין כאן צורת בית. אמנם יש כאן חיוב משום מכה בפטיש, כיוון שיסוד הבניין נחשב דבר בפני עצמו, והמצדד את האבן גמר את מלאכת היסוד של הבניין.

אך **בערוך השולחן** ש"ג, י' תמה, שהרי מצדד הוא תחילת הבניין, ולא שייך בו גמר מלאכה. ודוחה את ההסבר שהיסוד של הבניין נחשב דבר בפ"ע ואותו גומר, "ואף אם נאמר דיסוד הבניין נחשב בפ"ע, הלא בהיסוד עצמו גם כן נצרך הרבה אבנים כמוכן, ואין באבן אחת גמר המלאכה!". ולכן מפרש ערוה"ש שם בסעיף ב', שהרמב"ם למד את הגמרא אחרת מרש"י. הגמרא הקשתה על שמואל, שרק אם נותן טיט חייב, ותירצה שיש שלושה סוגי בניין. ורש"י ביאר למסקנה, שלשמואל המצדד חייב אף בלא טיט כלל, וזה שייך בשלב הראשון. אך הרמב"ם מפרש ששמואל נדחה לגמרי למסקנה! ואין כלל חיוב בצידוד האבן בלבד. ולכן בפרק י' הלכה י"ב, הרמב"ם מזכיר רק את שני השלבים העליונים בבניין, "אחד נתן את האבן ואחד נתן את הטיט, הנותן את הטיט חייב, ובנדבך העליון אפילו העלה את האבן והניחה על גבי הטיט חייב". ותמה **המגיד**

²² וגם הוא כיראים לא סבירא ליה החילוק של תוד"ה 'האי', ולכן סובר שלרב יש בניין בכלים. וכן מבאר הגר"א בשי"ד ס"ק א' בשיטת רש"י, שלשיטתו אין כלל בניין בכלים, ולכן צריך לפרש שרב מחייב משום בונה כי סובר שיש בניין בכלים.

משנה שם, מדוע לא הזכיר את השלב הראשון? אך מתרץ שהרמב"ם הזכיר זאת בהלכה י"ח, שכתב "המצדד את האבן ביסוד הבניין חייב".

אך ערוה"ש מפרש, שהשלב הראשון שבו חייב בלי טיט נדחה למסקנה, "ובצידוד בלבד לא מחייב עד שישים עליו עפר ומוטמן בתוך העפר, והוא בניין גמור ואין צריך להזכירו". ואין חיוב בצידוד האבן בלבד, אלא רק אם טומן אותה בעפר, וזהו יסוד הבניין לפי הרמב"ם, שחייב עליו משום בונה. אמנם בהלכה י"ח, שפסק הרמב"ם לכאורה שהמצדד ביסוד הבניין חייב משום מכה בפטיש, מסביר ערוה"ש בסעיף י' שאין זה יסוד הבניין כלל. שהרי לשיטתו, הרמב"ם דחה זאת מהלכה. אלא הרמב"ם פוסק כאן דין אחר מהירושלמי כלל גדול סוף הלכה ב', שהבנאי שנתן את האבן בראש הדימוס חייב. והפני משה פירש בירושלמי, שמדובר בראש הבניין למעלה, וזו גמר מלאכת הבניין. אמנם זהו דוחק גדול בדברי הרמב"ם, שכתב בפירוש "המצדד את האבן ביסוד הבניין", ומשמע שהצידוד הוא ביסוד הבניין למטה, ולא בסוף הבניין למעלה, וצ"ע.



בניין וסתירה בכלים חלק א'

פתיחה - במשנה בביצה כא: מבואר, שנחלקו בית שמאי ובית הלל האם מותר לזקוף את המנורה ביום טוב, לבית שמאי אסור ולבית הלל מותר. והגמרא בכב. מבארת את מחלוקתם, שבית שמאי סוברים שיש תורת בניין וסתירה בכלים, ובית הלל סוברים שאין בניין וסתירה בכלים, ולכן מותר לזקוף המנורה. ולכאורה מדוע לומר שאין בניין בכלים? הרי ביארנו במלאכת בונה שהגדרת בונה היא תיקון מסוים וייפוי של הבית, ויש כאן פעולה איכותית שיש לה יצירה משמעותית לתיקון הבית. וא"כ מדוע שלא תהיה יצירה זו גם בכלים? שהרי גם בכלים, אם מוסיף חלק כללי, או מתקנו במשהו, יש כאן פעולה משמעותית שיש לה איכות חשובה, בדיוק כמו אם היה עושה כך בקיר של בית! וזו כנראה סברת בית שמאי, שאומרים שיש בניין בכלים, ומדוע לומר שלא? כיוון שיש כאן תיקון משמעותי וחשוב, בין בכלי ובין בבית. **ויש לבאר** גדר זה לדעת בית הלל, מדוע אין בניין בכלים.

שיטת רש"י והיראים - בגמרא בעד: מבואר שמי שעושה חביתא או תנורא, חייב משום כמה מלאכות. ורש"י בד"ה 'ואי חייטיה לפומיה', מסביר שלא חייב שם משום בונה, "ומשום בונה ליכא לחיוביה לא בחבית ולא בתנור ולא בכורת, דאין בניין בכלים". **ובתוד"ה** 'חביתא' הבין מרש"י, שאין כלל בניין בכלים אפילו במקרה של חביתא, שממש יוצר כלי חדש! וכן מבואר **ברש"י בדף מז:** לגבי מטה של טרסיים, שאם תוקע בחוזק חייב חטאת. ורש"י בד"ה 'חייב חטאת' מבאר, "הוא תחילתו וגומרו, ונמצא עושה כלי וחייב משום מכה בפטיש, אב לכל גומרי מלאכה, ולא משום בניין, דאין בניין בכלים". ורש"י כאן לשיטתו במלאכת מכה בפטיש, שכאשר מסיים ליצור הכלי יש בכך חיוב משום מכה בפטיש. ודלא כסברת המאירי בקד. שמכה בפטיש שייך רק לאחר שהכלי גמור, והאדם מוסיף בו עוד תיקון. אך לרש"י, כיוון שמכה בפטיש שייך בכל סיום מלאכה, בעשיית כלי חייב משום מכה בפטיש, ואין כלל בניין בכלים אף שיוצר כלי חדש.

וכן **ביראים**, המובא בהג"מ פרק י' אות מ', מבואר כדברי רש"י. שהיראים מבאר את מחלוקת רב ושמואל בקב: לגבי מסתת, עושה נקב בלול ועייל שופתא בקופינא דמרא. ומסביר שם היראים, שלגבי מעדר אי אפשר לומר שלרב חייב משום בונה, כי הרי אין בניין בכלים! אלא כוונת רב רק לאפוקי משמואל, ולומר שכיוון שהכלי עוד לא גמור, אין כאן חיוב מכה בפטיש. והיראים סובר כמאירי, שמכה בפטיש שייך רק כאשר ישנו כלי גמור ומוכן, והאדם מוסיף בו עוד תיקון. ולפי רב, במעדר פטור כי אין בניין בכלים, וגם אינו מכה בפטיש כי הכלי עוד לא גמור. ושמואל סובר שזה נקרא שהכלי כבר גמור, ולכן יש בו חיוב משום מכה בפטיש¹. ומבואר מדברי היראים, שאף שחולק על רש"י בגדר מכה בפטיש, שלרש"י שייך בכל סיום מלאכה וליראים רק לאחר הגמר, מ"מ לעניין בניין בכלים הוא מסכים עם רש"י, שאין כלל בניין בכלים ואפילו ביצירת כלי ממש² (ודלא כתוס' והראשונים כדלקמן). **והגר"א** בסימן ש"ד ס"ק א' מסביר, שלפי רש"י שאין בניין בכלים כלל, יש להעמיד את שיטת רב לגבי מעדר, שמחייב משום בונה, שסובר כבית שמאי שיש בניין בכלים. וא"כ, עולה מרש"י והיראים שאין בכלל בניין בכלים, ואפילו ביצירת כלי חדש.

ונראה לבאר דבריהם ע"פ דברי רש"י בגמרא בביצה כב. שמבאר מדוע לבית הלל אין בניין בכלים, כיוון ש"אין בניין אלא בבתיים ואוהלים". כלומר, הסיבה שאין כלל בניין בכלים היא לא כי יש

¹ ועיין בבאורנו למלאכת בונה ומכה בפטיש, בבאור מחלוקת רב ושמואל לפי כל השיטות.

² ועיין **במשנת השבת** שהקשה, שלפי היראים לא מובן מדוע התוקע במיטה של טרסיים חייב חטאת? הרי אין כלל בניין בכלים, וגם אין בזה מכה בפטיש לשיטתו, שהרי סובר כמאירי שמכה בפטיש שייך רק בדבר בגמור! ומתוך שם ע"פ **האבני נזר** סימן ר"א (ובאג"ט סימן נ"ה), שצריך לומר שלפי היראים, במיטה של טרסיים הוא מחבר את החלקים זה לזה, ונקראים כבר כלי גמור. ולאחר מכן הוא תוקע יתד בחוזק, ולכן זה מכה בפטיש שלאחר גמר הכלי.

חסרון מסוים בכלים, ובאמת המלאכה בהם נעשית באותה איכות כמו בקרקע. אלא שכל מלאכת בונה שייכת רק בביתים שמחוברים לקרקע. ונראה שהסברא בכך היא, שעיקר שם 'בניין' שייך בעיקר בבניית בתים. שאדם שבונה בית נקרא 'בנאי', ואילו אדם שבונה שולחן נקרא 'נגר', ואין על זה שם בניין. ותחום המלאכה של בונה הוא דווקא בקרקע, ובדברים המחוברים לה, שרק בהם שייך שם בונה. וכעין זה מצינו במלאכות אחרות, שיש תחום למלאכה שהיא שייכת רק בדברים מסוימים, כמו דש ומעמר ששייכים רק בגידולי קרקע (עג: עה.). ואף שאולי יכולה להיות יצירה דומה גם בדברים אחרים, מכל מקום תחום המלאכה הוא דווקא בגידולי קרקע. וכן בבונה, היצירה בכלים אולי באמת משמעותית וחשובה, אבל זה לא נקרא 'בונה', כי בונה שייך רק בביתים ובקרקע.

אמנם קשה על שיטה זו **מהגמרא בצה**. שאומרת שהמגבן חלב והופכו לגבינה, חייב משום בונה לר' אליעזר! וכיצד שייך בונה בדבר שאינו בקרקע? **ויש לתרץ**, שרש"י והיראים סוברים כחכמים שם בבביתא, שבכל הדברים שר' אליעזר חייב חטאת הם רק אסרו מדרבנן, ואין בכך כלל בונה. **ובחידושי שבט הלוי** על מסכת שבת מוסיף, שלר' אליעזר מגבן חייב משום בונה, משום שהוא היה מתלמידי בית שמאי, הסוברים שיש בניין גם בכלים, ולא רק בקרקע, ולכן גם במגבן יש חיוב בונה. ולפי"ז נחלקו ר' אליעזר וחכמים, האם יש בניין בכלים או לא. ונראה שכך גם יש לבאר את דין גודלת צמה שם בצה. שלמסקנת הגמרא חייבת משום בונה. וגם דין זה הוא רק לפי ר' אליעזר, אך חכמים במשנה חולקים עליו, שגודלת הינה רק שבות מדרבנן.

שיטת תוס' בקב: ורא"ש - תוס' בקב: ד"ה 'האי' מקשה, כיצד לרב חייב משום בונה בתוקע ממעדר? הרי אין בניין בכלים! ומתרץ תוס', שכלל זה לא תמיד נכון, ואין בניין בכלים כאשר רק מחזיר חלקים שהתפרדו זה לזה, כגון מנורה של חוליות³, "אבל בניין גמור מחייב בכלים". וכך תוס' מבאר את הדין של תוקע בחוזק במיטה של טרסיים, שחייב חטאת משום בונה, ולא משום מכה בפטיש כפי שכתב רש"י. ויש כאן בניין בכלים, משום שכאשר תוקע בחוזק יש בניין אף בכלים, "ואין חילוק בין כלים לקרקע אלא במקום שאין חיזוק ואומנות, דבכלי לא חשיב בניין ובקרקע חשיב בניין". ונראה שסובר התוס', שבאמת יש הבדל באיכות הפעולה בין בונה בקרקע לבונה בכלים, שבקרקע כל בנייה קלה והוספה קטנה, יש לה משמעות חשובה כחלק מבניין גדול. אך בכלים תהיה משמעות חשובה, רק כשעושה זאת בדרך של חיזוק ואומנות.

וכך משמע בלשון **התוס' רא"ש⁴** כאן, "ואין בין כלים לקרקע אלא בניין עראי, דבכלים לא חשיב בניין ובקרקע חשיב בניין". ונראה בביאור כוונתו, שבקרקע גם בניין עראי וקטן באיכותו, כיוון שמצטרף לדבר קבוע, יש לו חשיבות של קבוע וזו בנייה משמעותית. ולכן בקרקע יש בונה בכל שהוא, ואף בבניין קל ועראי. אך בכלים שהם מטלטלים, אם מוסיף להם בניין קל, זהו בניין עראי שאינו מצטרף למשהו קבוע כבית. ולכן רק בניין חזק ומשמעותי, שנחשב כבניין קבוע, יהיה שייך גם בכלים. ולדרך זו, לדברי בית הלל ש"אין בניין בכלים", הכוונה היא דווקא לבניין עראי וקל. אמנם לבית שמאי אין חילוק, וגם בניין עראי אסור בכלים כמו בקרקע. אך לבית הלל, בניין חזק וקבוע שייך גם בכלים בדיוק כמו בקרקע. וכפי שמסביר תוס' את מיטה של טרסיים, שכיוון שתוקע בחוזק יש כן בניין חשוב, וחייב משום בונה אף שהמיטה היא כלי.

במנחת אשר סימן פ"ג מקשה לשיטת תוס', שיש לבאר מדוע מגבן וגודלת חייבים משום בונה? הרי לכאורה אין כאן בניין קבוע בחוזק ואומנות! ומתרץ שם, שצריך לומר שיצירת גבינה וצמה נחשבות כמעשה שדורש אומנות, ולכן זה כעין בניין בכלים של חיזוק ואומנות, שהוא בניין חשוב בכלים, וכך גם ביצירת גבינה וצמה.

³ עיין מו.

⁴ ועיין לקמן שהבאנו בהערה 10 מדברי הרא"ש בעירובין, שמפרש או כתוס' בקב: או כשאר הראשונים כדלקמן.

שיטת תוס' עד: והראשונים – תוד"ה 'חביתא' בעד: מביא את דברי רש"י שאין כלל בניין בכלים, אך דוחה דבריו, וסובר שיש בניין בחביתא, כי "כשעושה לגמרי כל הכלי, מיחייב משום בונה". ומביא ראיה לשיטתו מדברי רב במעדר, שמחייב משום בונה, כי גם שם הוא יוצר עכשיו את הכלי. ונראה שדברי תוס' זה חלוקים מהתוס' והרא"ש בקב: , שהם ביארו שיש בונה בכלים כאשר בונה בחיזוק ואומנות. אך בתוס' כאן משמע שיש בונה בכלים, משום שהוא יוצר את הכלי ובונה אותו ממש, ורק ככה"ג שייך בניין בכלים. **ונפקא מינא** בין הדרכים תהיה כאשר יש כאן כבר כלי מוכן, והוא תוקע בו ומוסיף בו חלק בחוזק ואומנות. לפי תוס' בקב: יהיה כאן בונה, כיוון שזה בניין קבע שיש לו חשיבות אף בכלים. אך לפי תוס' בעד: אין כאן בונה, כי בונה בכלים שייך רק ביצירת הכלי. וכך מבואר בדברי הרמב"ן בקב: ששואל, מדוע לרב יש חיוב בונה במעדר? ומתרץ הרמב"ן, ש"עושה כלי או מתקן כלי מתחילתו, אין לך בניין גדול מזה! ואין זה נקרא בניין בכלים שהרי אינו כלי, עושה כלי מיקרי". ומבואר כדברי התוס' בעד: שרק בעשיית כלי ממש יש בניין, כי בעצם אין זה בניין בכלים, אלא הוא עושה כלי.

ולשיטה זו, לכאורה קשה ממיטה של טרסיים, שהתוקע בחוזק חייב חטאת. אמנם לדברי תוס' בקב: אתי שפיר, שהרי אף שיש כאן כבר כלי, חייב משום בונה כי יש כאן בניין של חיזוק ואומנות! אך לפי הרמב"ן, אין כאן עשיית כלי מחדש אלא רק הרכבת חלקי הכלי! והרמב"ן בדבריו מתרץ קושי זה, ומבאר "שכל כלי שצריך אומן בחזרתו, מיחייב עליו משום בונה, דהוי"ל כעושה כלי מתחילתו, שהרי משעה שנתפרק ואין ההדיט יכול להחזירו, בטל מתורת כליו". כלומר, באמת בונה בכלים חייב רק כאשר יוצר כלי, ומחדש הרמב"ן שכאשר צריך מעשה אומן⁵ כדי לחבר את הכלי, זה נקרא שאין עליו שם כלי כלל, כי לולא האומן אינו יכול לעשות כלום בכלי! ולכן זה נקרא שעושה הכלי מתחילתו, וחייב על כך משום בונה. וא"כ, לתוס' בקב: חייב על בניין המיטה, בגלל שעושה מעשה אומנות בחוזק וזו בנייה חשובה. אך לרמב"ן ותוס' בעד: האומן הוא רק סימן לכך שאין תורת כלי על החלקים האלו, ולכן כשמחזירו נחשב עושה כלי מחדש.

ובמנחת אשר סימן פ"ג מבאר דרך זו, שאין הביאור בדין 'אין בניין בכלים' כפי שביארנו בדעת רש"י, שיש בניין רק בקרקע, וכל החיסרון בכלים הוא שאינם בתחום הקרקע, ולכן אין בהם בונה. אלא באמת יש חיסרון מהותי בכלים, שגורם לכך שאין בהם בניין. ומבאר המנחת אשר, שדרך בניין שייכת דווקא בחומרים, שלוקחים אותם ומהם בונים בית. וכגון טיט ולבנים שמחברן זה לזה ויוצר בית. אבל 'כלים' אינם חומרים שבהם בונים, אלא הם כלים גמורים שכבר מוכנים להנאת האדם, ולכן אין בהם כלל שייכות לדרך בנייה. אבל כאשר יוצר כלי חדש, הוא אכן פועל בחומרים, והופך אותם לכלי. וזה דומה לבונה, שבונה שייך דווקא בחומרים ולא בכלים. ולכן הרמב"ן מדייק בלשונו, שכשאר עושה כלי חדש הוא לא "בונה בכלים", כי הרי אין כאן עוד כלים! אלא הוא בונה בחומרים, ולכן יש בונה רק בעשיית כלי⁶. ולדרך זו, מובן מדוע במגבן חייב משום בונה, כי גם שם אין הוא בונה ומחבר כלים זה לזה, אלא יש כאן חומרים שמהם יוצר דבר חדש. וכך מוכח בדברי המאירי בצה. לגבי מגבן, שכותב ש"אע"פ שאמרו אין בניין בכלים, יש בניין באוכליו!". ונראה שכוונתו היא משום שכלים במהותם אינם חומרים שמהם יוצרים דברים, אלא הם כבר גמורים ומוכנים לשימוש האדם. אך אוכלים אינם כלים, אלא דומים לחומרים, ששייכת בהם בנייה. וכך כותבים גם הרשב"א והר"ן בקב: שיש בונה בעושה כלי מתחילתו. וכן נראה **בדעת הרמב"ם**, שפוסק בפרק י', י"ג שהעושה כלי אדמה, חייב

⁵ אמנם הרמב"ן בקב: לא מתייחס בפירוש למיטה של טרסיים, אך עיין בדבריו במז: שמבאר שבמיטה של טרסיים, לרב ושמואל שמחייבים חטאת זה לאו דווקא כי תוקע בחוזק, אלא כי זה "גמר מלאכתה" של המיטה. ומשמע כשיטתו כאן, שיש בניין בכלים כאשר עושה הכלי.

⁶ ועיין באגרות משה שנביא לקמן שמבאר באופן אחר. בקרקע חייב על כל בניין, כיוון שהופך דבר מטלטל לדבר קבוע, ויש בזה חשיבות. אך בכלים אין חשיבות כזו כשמוסיף בהם חלק, אלא יש חשיבות משמעותית רק לעשיית כלי מחדש.

משום תולדת בונה. ומבאר **המגיד משנה**, שסובר הרמב"ם כתוס' בעד: שאף שאין בניין בכלים, יש בניין בעשיית כלים.

שיטת הפני יהושע ברש"י - הפנ"י בעד: רוצה לבאר, שגם רש"י מסכים עם כל הראשונים, שיש בניין בכלים כאשר יוצר ממש כלי מחדש. וז"ל הפנ"י, "כמו זר נחשב לומר, דשום תנא או אמורא סבר דבעושה כלי גמור בשבת לא יתחייב משום מלאכה, דהא ודאי מלאכה חשובה היא, ובמשכן נמי הוי חשיבא טובא בעשיית ארון ומזבח ומנורה וכל כלי משכן! ולכאורה אדרבה, עיקר מלאכת מחשבת דכתיב במשכן, אהנך מלאכות קאי, שצריך חכמה יתירה!".

ולכן מבאר שיש בונה בכלים גם לדעת רש"י, אמנם זה שייך רק בכלים שכאשר יוצר אותם, הם כבר ראויים לתשמיש האדם. וכגון עייל שופתא בקופינא דמרא, שלרב חייב משום בונה, כי בכלי זה תחילתו וגמרו באין כאחד. וכך מבאר הפנ"י בקב: , שנחלקו רב ושמואל רק בכה"ג שתחילת הכלי וגמרו באין כאחד, שלשמואל חייב משום מכה בפטיש ולרב יש בהם בונה⁷. אך בכלים כמו חביתא ותנורא בעד: , רש"י ביאר שאין בהם בונה אלא רק מכה בפטיש, משום ששם תהליך יצירתם הוא מתמשך, ולא ראויים כלל לתשמיש אלא בגמר מלאכתן. ולכן בהם חייב משום מכה בפטיש ולא משום בונה. וגם כלי המשכן עשייתן הייתה ארוכה, והיו ראויים לשימוש רק בגמר שלהם, ולכן חיובם משום מכה בפטיש ולא בונה. וא"כ גם לרש"י ישנו חיוב בונה בכלים, כאשר יוצר הכלי ממש, ומיד כבר ראוי לשימוש בו. אך **יש לעיין בדבריו**, שכל זה רק לדעת רב בקב: שחייב במעדר משום בונה, ואילו לשמואל גם בכלים שתחילתן וגמרן כאחד חייב משום מכה בפטיש ולא משום בונה. ונמצא שלפי שמואל לא יהיה כלל חיוב בונה בכלים. וצ"ע.

סוגיית חבית - קמו.

תמצית דברי הגמרא - המשנה בקמו. אומרת, שמותר לשבור את החבית כדי ליטול הימנה גרוגרות. אך מותר לעשות כן, בלבד שלא מתכוון "לעשות כלי", כלומר לפתוח בחבית פתח נאה⁸. ובגמרא מבואר, שמן התורה אסור לעשות פתח שעשוי להכניס ולהוציא דרכו. ועשיית נקב בלול של תרנגולים זהו נקב שעשוי להכניס אויר ולהוציא הבל שאסור מה"ת, ומשום נקב זה גזרו בכל עשיית נקב שאסורה מדרבנן.

במשנה נחלקו חכמים ור' יהודה, לגבי עשיית נקב בחבית ובמגופה שמכסה אותה. ובגמרא נחלקו רב הונא ורב חסדא בביאור מחלוקתם. **לרב הונא**, חכמים מתירים לעשות נקב בראש המגופה למעלה, כיוון שאין הדרך לעשות פתח במגופה עצמה, אלא ליטול אותה לגמרי. אך לר' יהודה, אסור לעשות פתח גם בראש המגופה. אמנם כולם מודים שאסור לעשות נקב בצד המגופה המכסה את החבית, משום ששם עשויים ורגילים לעשות פתח, בניגוד ללמעלה בראש המגופה. אך **לרב חסדא**, לכ"ע מותר לעשות נקב בראש המגופה למעלה, ונחלקו רק בצד המגופה. לר' יהודה אסור, כיוון שעשויים לעשות שם פתח, ולחכמים מותר. וכולם מסכימים שאסור לעשות נקב בצד החבית.

הגמרא מביאה ברייתא, האומרת שחותלות של תמרים, מין סלים שנותנים בהם תמרים שיתבשלו בהם, מותר להתיר את הקשר שלהם, או להפקיע את עבותות החבלים ע"י כלי. וכן מותר לחתוך חותלות אלו בסכין, כדי להגיע לתמרים. אך לר' נחמיה, מותר רק להתיר, ולא להפקיע ולחתוך בכלי, משום מוקצה, שסובר שאין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו המיוחד לו.

הגמרא מסתפקת האם מותר "למיברז חביתא בבורטיא". כלומר, לתחוב רומח בדופן החבית לנוקבה. האם מותר משום ש"לעין יפה קא מכוון". כלומר, שלא מתכוון לעשות נקב יפה, שא"כ אסור, אלא רק רוצה להרחיב את מוצא החבית שיהיה קל להגיע לתוכה. או שמא אסור, כי

⁷ וכפי שנתבאר בביאורנו למלאכת בונה.

⁸ רש"י שם על המשנה.

מתכוון לעשיית פתח יפה. והגמרא רוצה להוכיח שמותר, מבריינתא שאומרת שמותר להתיז את ראש החבית של יין, ומוכח שמתכוון לעין יפה, ולא לעשיית נקב ולכן מותר. אך הגמרא דוחה, ששם באמת לעין יפה מכוון, משום שפותח מלמעלה, אך בתחיבת רומח בחבית שעושה זאת מן הצד, כנראה שכוונתו לעשיית פתח ולא לעין יפה, כי אם היה מכוון לעין יפה היה פותח מלמעלה!

ויש לברר מדוע מותר לשבור את החבית ואין כאן משום מלאכת סותר? ומדוע מותר לשבור החבית, "ובלבד שלא יתכוון לעשות כלי"? לכאורה היה מקום לגזור שאסור לשבור את החבית, כיוון שאם נתיר לו לשבור, יש חשש שיבוא לעשות פתח! ולצורך הבנת דברי הראשונים כאן נקדים לבאר את סוגיות הגמרא בביצה לג: ובעירובין לד: אך יש להקדים לפני ביאור הגמרא, מהו איסור עשיית פתח, ומתי בעינן להכניס ולהוציא.

איסור פתח - ברמב"ם פרק כ"ג, א' מבואר שפתח העשוי להכניס ולהוציא, חיובו משום מכה בפטיש. אמנם בפרק י', י"ד כותב הרמב"ם "העושה נקב כל שהוא בלול של תרנגולים, כדי שייכנס להן האורה, חייב משום בונה". וביארנו בסוגיית מלאכת בונה, שהרמב"ם פוסק כרב בקב: ומשמע שלעניין בונה יש איסור בעשיית פתח, ואף שהפתח לא עשוי להכניס ולהוציא, אלא רק להכניס האור ללול! וכן מבואר שם בהלכה ט"ז, שפוסק שכל עשיית נקב, בין בכלים ובין בבניין, "הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב, וכל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אין חייבין על עשייתו". ומבואר שלעניין מכה בפטיש, בעינן פתח העשוי להכניס ולהוציא. אך לעניין בונה, חייב על עשיית פתח גם כשאינו עשוי להכניס ולהוציא. **ובמשנת השבת** מבאר שיטתו, שלעניין בונה, כל תוספת בבניין חשיב בונה, ולא צריך דווקא שם של 'פתח'. אך לעניין מכה בפטיש, חיובו רק בעשיית 'פתח', והגדרת פתח היא דווקא כשעשוי להכניס ולהוציא. אמנם **בתוד"ה 'לול'** בקב: מבאר, שלשמואל העושה נקב בלול חייב משום מכה בפטיש, ואין כאן חיוב בונה, כיוון "דלא חשיב להאי פתח עשוי להכניס ולהוציא". **והמהרש"א** מקשה, שהרי בקמו. מפורש בהדיא שנקב של לול כן עשוי להכניס ולהוציא! ומתרג' המהרש"א, ששמואל חולק על הסוגיא שם, והיא רק לשיטת רב, שסובר שפתח זה כן עשוי להכניס ולהוציא. **והמהרש"ל** מתרג', שבאמת גם לשמואל יש כאן פתח שקצת עשוי להכניס ולהוציא, ולכן מחייב בקב: משום מכה בפטיש. אך אין בפתח זה חיוב בונה, כיוון שאין זה פתח שמשמש בו האדם להוצאה והכנסה של דברים, אלא הפתח משמש לכך שההבל ייצא וייכנס אויר מאליו, ועל פתח כזה אין חיוב משום בונה. ונמצא שלפי המהרש"א, לשמואל צריך להכניס ולהוציא כדי שיתחייב משום בונה, אך כיוון שסובר שפתח הלול לא נקרא להכניס ולהוציא, אין כאן בונה אלא מכה בפטיש, ולעניין מכה בפטיש לא צריך להכניס ולהוציא. אך לפי המהרש"ל בדעת שמואל, לעניין בונה בעינן להכניס ולהוציא ממש, כך שאפשר להשתמש בפתח. אך לעניין מכה בפטיש, מספיק להכניס ולהוציא כל שהוא, ואפילו אוויר, כמו בלול.

ובמשנת השבת מבאר, שלפי המהרש"א הגדרת 'פתח' היא דווקא להכניס ולהוציא. כיוון שכאשר אדם עושה נקב, לכאורה לא שייך לחייב על כך משום בונה, שהרי החור הוא כביכול סתירת הבניין! ולכן סובר המהרש"א, שרק אם יהיה על חור זה 'שם פתח', יהיה על החור שם מלאכת בונה. וא"כ סובר המהרש"א, שלעניין בונה צריך דווקא פתח העשוי להכניס ולהוציא, ורק כך יש 'שם פתח' על החור. אך נחלקו רב ושמואל, האם הנקב בלול נקרא פתח שעשוי להכניס ולהוציא. אבל לעניין מכה בפטיש, לדעת המהרש"א לא צריך דווקא 'פתח', ומספיק שיש תיקון בלול. ואף שאינו עשוי להכניס ולהוציא, חייב משום מכה בפטיש. והמהרש"ל רק מוסיף על דבריו, שגם לעניין מכה בפטיש צריך שיהיה לו 'שם פתח', כדי שייחשב כגמר מלאכת הלול. אך באמת לעניין חיוב בונה, בעינן ממש פתח גמור שאפשר להשתמש בו, וזה שייך דווקא אם עשוי להכניס ולהוציא. ומבואר א"כ, שתוס' חולק על דברי הרמב"ם. שלדברי הרמב"ם, דווקא לעניין

מכה בפטיש בעינין להכניס ולהוציא, ואילו לעניין בונה לא. אך לתוס', עיקר הצורך בלהכניס ולהוציא הוא במלאכת בונה ולא במכה בפטיש⁹.

ביצה לג:- הגמרא מביאה ברייתא, שאוסרת לקטום עצי בשמים להריח בהם, שכאשר קוטם ושובר יש ריח חזק יותר. וזו גזירה שמא יבוא לקטום עצים אלו בשביל להשתמש בהם כקיסם לחוץ בו שיניו, ואז יש בזה איסור דאורייתא של מתקן כלי, וחייב משום מכה בפטיש. ושואלת הגמרא, מדוע גזרנו שאסור לקטום להריח שמא יקטום לקיסם? ומדוע זה שונה מדין המשנה בשבת קמו, שהתירה לשבור החבית, ובלבד שלא מתכוון לעשות פתח יפה בשבירה זו. ומדוע שם לא גזרנו שאסור לשבור, שמא יתכוון לעשות פתח? וכפי שגזרנו כאן, שאסור לקטום כשמתכוון להריח, שמא יתכוון להכין קיסם! והגמרא מתרצת, שהברייתא בביצה היא לשיטת ר' אליעזר, שסובר שבקטימה לעשות קיסם שעושה זאת בידיו, חייב חטאת. אך לחכמים חולקים עליו, וסוברים שרק כאשר חותך יפה בסכין, אז יש כאן חיוב משום תיקון כלי. ואך לחכמים, כאשר עושה בידיו זהו תיקון כלי שלא כדרכו, ואסור רק מדרבנן. ולכן לר' אליעזר, שבקטום לקיסם ישנו חיוב חטאת, גזרנו שכאשר מתכוון להריח בו אסור מדרבנן. אך לחכמים, שאין חיוב כשקוטם בידיו, לא גזרנו בלקטום להריח אטו יקטום לקיסם, שהרי גם אם יקטום כך לקיסם זהו רק איסור מדרבנן. והגמרא מקשה, שלר' אליעזר שסובר שכאשר יש איסור דאורייתא כן גוזרים, כיצד יפרש את המשנה בחבית? הרי שם אם עושה פתח חייב חטאת, ומדוע לא גזרנו שאסור לו לשבור החבית, שמא ישבור ויתכוון לעשיית פתח? והגמרא מתרצת, שלר' אליעזר המשנה בחבית עוסקת בחבית שהיא "מוסתקיי". כלומר, שהיא הייתה חבית שבורה, ודיבקו את שבריה בזפת. ובחבית כזו, כאשר שובר ולא מתכוון לעשות פתח, לא גזרו שאסור לשבור שמא יעשה פתח.

ובתוד"ה כ"י מביא שתי סיבות מדוע במוסתקי לא גזרנו. **לרש"י**, כיוון שהחבית רעועה, "לא חיישינן לתיקון כלי, דהואיל ורעועה הרבה יחוס עליה דשמא יקלקל החבית". כלומר, לפי רש"י אין חשש שיעשה פתח בחבית שהיא מוסתקי, כי זה עלול לשבור את החבית, והאדם לא יעשה כך. אמנם אם אכן מתכוון לעשות פתח בחבית זו, לפי רש"י יהיה כאן איסור עשיית פתח, ואף שהיא מוסתקי. אלא שכאשר מתכוון לשבור לא גזרנו, כיוון שאין חשש שיעשה זאת, משום שפוחד לקלקל את החבית. אך ר"י בתוס' חולק על רש"י, ומפרש שבמוסתקי, "כיוון שהם מדובקים בזפת ואין החתיכות שלימות, לא הוי שום תיקון כלי". כלומר, לר"י אין כלל איסור עשיית פתח בכלי מוסתקי, כי כיוון שהכלי שבור ומודבק, לא נקרא הפתח שעושה בו כתיקון הכלי. וא"כ, מובן מדוע לא גזרנו בחבית שאסור לשבור שמא יעשה פתח, כי גם אם יעשה פתח אין בכך שום תיקון כלי! אך לפי רש"י, אכן יכול להיות תיקון כלי אפילו בכלי מוסתקי, אם יתכוון בפירוש לעשות פתח.

עירובין לד:- המשנה אומרת, שאם נתן עירוב תחומין או חצרות במגד, ואבד המפתח כך שא"א להיכנס למגדל, לת"ק הרי זה עירוב, אך לר' אליעזר אינו עירוב. והגמרא שואלת מדוע לחכמים זה עירוב? הרי "הוא במקום אחד ועירובו במקום אחר!", וכיוון שלא יכול להגיע לעירוב מדוע הוא מועיל! וישנן שלוש שיטות בגמרא, מדוע לחכמים יש עירוב ולר' אליעזר לא.

רב ושמואל מעמידים את המשנה במגדל של לבנים שבנוי בלא טיט, ובקלות יכול להסיר את האבנים, ואין זה נחשב סתירת המגדל. ולפי ר' מאיר מותר לעשות כן ביו"ט, כדי שיוכל להגיע לעירוב שבתוך המגדל. וגם ר' אליעזר במשנה מסכים שביו"ט מותר לעשות כן ונחשב עירוב, אלא

⁹ ועיין בשער הציון שי"ד ס"ק ט', שכותב שהצורך בפתח העשוי להכניס ולהוציא הוא דווקא בכלים משום "דהנקב שעושה להם, יש עליהם שם פתח, ולכן בעינין שיהא עשוי להכניס ולהוציא דומיא דפתח". אבל במה שאינו כלי, "בשאר דברים לא בעינין רק שיהיה דרכו של אותו דבר לעשות בו נקב כזה לאיזה תשמיש".

שנחלקו במקרה שנמצא המפתח בשדה בשבת. לחכמים מותר להעביר המפתח דרך החצרות, ולכן העירוב מועיל, ולר' אליעזר לא.

רבה ורב יוסף מסבירים את המשנה, שמדובר במגדל של עץ ולא של לבנים. ולחכמים המגדל מוגדר ככלי, ולכן מותר לסותרו, כי אין בניין וסתירה בכלים. אך לר' אליעזר אסור לסותרו, משום שסובר שהמגדל נחשב אוהל ולא כלי. אמנם **אביי** שם דוחה שיטתם, ומסביר שבמשנה מדובר שהמגדל נעול במנעול של חבל, שצריך סכין לחתוך אותו, ונחלקו חכמים ור' אליעזר האם מותר לטלטל את הסכין בשביל לחתוך את החבל. לחכמים מותר, אך לר' אליעזר אסור כיוון שסובר כר' נחמיה, שאין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו. **ונחלקו הראשונים** ביחס בין סוגיות אלו, מדוע בשבת קמו. מותר לשבור החבית, ואילו בעירובין בהו"א של הגמרא אסור! והאם הגמרא בביצה שהעמידה את דין המשנה בקמו. בחבית שהיא מוסתקי, כוונתה רק לתרץ את שיטת ר"א שם, או שגם לחכמים המשנה בחבית עוסקת בחבית שהיא מוסתקי?

שיטת רש"י – לפי שיטת רש"י והיראים הנ"ל, שאין כלל בניין וסתירה כלים, מובנים היטב דברי המשנה שהתירה לשבור חבית, שהרי חבית היא כלי, ואין סתירה בכלים כלל. אך רש"י בקמו. מבאר, שהמשנה התירה לשבור את החבית, "דאין במקלקל שום איסור בשבת". ולכאורה כוונתו, שיש כאן היתר של מקלקל. וכך הבינו בדבריו **הר"ן והריטב"א** כאן, ולכן הקשו עליו "דנהי דכל המקלקלין פטורין¹⁰", איסורא מיהא איכא¹¹. כלומר, אף שהוא מקלקל ואין בכך איסור מה"ת, אך עדיין מקלקל אסור מדרבנן! ומתריצים הראשונים לשיטת רש"י, שאף שיש כאן איסור דרבנן, "הכא משום צורך שבת התירו לכתחילה"¹². וכן **בה"ל** ש"ד 'אסור לשברה', מבאר שלרש"י מקלקל הותר כאן משום צורך שבת. והקשה הבה"ל, שלפ"ז מדוע שלא נאמר כן בכל מלאכה? שבכל מקלקל שאסור מדרבנן, אם יש בכך צורך שבת יהיה מותר! אך מסיים הבה"ל, ש"אפשר דרש"י מודה בשאר מלאכות", וצ"ע מדוע מחלק בין בונה לשאר המלאכות.

אמנם **החתם סופר** בחידושו כאן מבאר כראשית דברינו, שלשיטת רש"י אין כלל איסור בסתירת חבית, כי לשיטתו אין כלל סתירה בכלים. ואין כוונת רש"י לומר שיש כאן פטור 'מקלקל', שהרי מקלקל שייך רק במקום שעושה מלאכה ממש, אלא שעושה אותה בדרך קלקול, שאז יש פטור משום שאין זה מלאכת מחשבת. אך לפי רש"י, אין כלל מלאכת סותר בכלים, ולכן לא שייך כאן פטור מקלקל, וכוונת רש"י כאן שזה מותר לכתחילה, כיוון שלא עושה כלום! וזה פשט דברי רש"י, "דאין במקלקל שום איסור בשבת". ופשוט שאין כוונתו לומר שבדין 'מקלקל' אין שום איסור, שהרי מבואר בקו. שיש איסור דרבנן במקלקל! וברור שאין כוונתו למקלקל במלאכות, אלא לדברים שהם לא מלאכה כלל ולכן מותר לעשותם, שאין בהם שום יצירה אלא רק קלקול.

ובגמרא בעירובין מפרש רש"י, שבהו"א מדובר במגדל שאינו כלי, ולכן יש בו סתירה. ומקשה הגמרא, שביצד זה עירוב? הרי "הוא במקום אחד ועירובו במקום אחר"! וכיוון שאסור לסתור את המגדל, אינו יכול להגיע לעירוב! ורב ושמואל מתריצים, שלרבנן מדובר בבניין לבנים בלי טיט, שאין בו איסור סתירה, ויכול להגיע לעירוב שבמגדל. ולרבה ורב יוסף, רבנן סוברים שהמגדל נקרא כלי, ולכן אין בו איסור סתירה. ולאביי ורבה, מדובר שהורס את המנעול של המגדל שעשוי מחבלים, ומותר לחותכו אף שהוא מנעול של אוהל ולא של כלי. ומקשה רש"י בד"ה 'ובעי סכינא למפסקיה', שלכאורה בביצה לא: משמע שאסור להרוס מנעולים של קרקע! ומתרץ רש"י, שכאן התירו גזירה דרבנן זו בזמן בין השמשות. **ובשלטי גיבורים** מבאר בדעת רש"י, שהיתר המשנה נאמר בכל חבית ולאו דווקא במוסתקי¹², שהרי רש"י סובר שאין כלל סתירה בכלים. וכן אין בחבית איסור לשבור אותה מדרבנן, גזירה שמא יעשה פתח. שהרי גם

¹⁰ משנה קה :

¹¹ ולקמן נבאר בשיטת הר"ן שהסביר אחרת מרש"י.

¹² ודלא כשיטת תוס' והרא"ש לקמן.

אם היה מתכוון בשבירה זו לפתח, זהו פתח שלא כדרכו ואסור רק מדרבנן. וכאשר לא מתכוון לפתח שרי לכתחילה, וכפי שיתבאר לקמן בשיטת הר"ן.

שיטת תוס' ורא"ש - תוד"ה 'ואמאי' בעירובין שואל, מדוע הגמרא הקשתה ש"עירובו במקום אחד והוא במקום אחר"? הרי לכאורה מדובר על מגדל של עץ שנחשב ככלי, ואין שום בעיה לסותרו. וכשם שהתירו לשבור את החבית, ליטול ממנה גרוגרות, "וטעמא... משום דאין בניין וסתירה בכלים"! ומדוע מותר לשבור את החבית, אך אסור לשבור את המגדל? ובתירושו הראשון, תוס' מתרץ כשיטת הר"ן והרשב"א שתתבאר לקמן. ובתירושו השני, מסביר תוס' שגם בכלים שייך בניין וסתירה, כדמוכח בגמרא קב: שלרב במעדר חייב משום בונה. והכלל שאין בניין בכלים, הוא רק במקום "דלא הוי בניין וסתירה גמורה... אבל לשבר הכלי ולקלקלו אסור, דשפיר שייך בניין וסתירה בכלים". ולכן מסביר תוס', שאסור לשבור את המגדל, כיוון שזו סתירה גמורה ששייכת גם בכלים. ולכן הגמרא הקשתה שאסור להרוס את המגדל, והאמוראים הוצרכו לתרץ מדוע אין בכך איסור סתירה. אך לפ"ז, צריך להבין מדוע התירו לשבור את החבית? הרי לכאורה גם שם זו סתירה גמורה! ומסביר תוס', שמותר לשבור את החבית, משום שהעמדנו בגמרא בביצה לג: שמדובר בחבית של מוסתקי שהודבקו שבריה בזפת, ולכן זה נחשב ככלי גרוע, שאין בשבירתו משום סותר. וא"כ, המגדל בעירובין נחשב כלי, ויש בו איסור סתירה ששייך גם בכלים. אך המשנה לגבי חבית עוסקת בכלי מוסתקי, שבו אין איסור סתירה בכלים. ותוס' מסביר, שאף שבביצה העמדנו את המשנה בחבית במוסתקי רק לתרץ את שיטת ר"א ולא לרבנן, מ"מ העמדה זו נצרכת גם לרבנן בביצה. כיוון שכל מה שחלקו על ר"א זה דווקא לגבי קטימת קיסם, שלר"א יש בקטימת קיסם חיוב חטאת, ולכן גזרנו שאסור אף אם קוטס להריח בו. אמנם לרבנן אין בכך חיוב חטאת, וזה כלאחר יד, ולכן לא גזרנו בקוטס להריח. אך לגבי חבית, גם חכמים מסכימים שאם מתכוון לעשות פתח יפה, יש בכך חיוב חטאת. ולכן לכאורה היה צריך לגזור, שאסור לשבור החבית כדי ליטול הגרוגרות ממנה, גזירה שמא יתכוון לעשות פתח! ורק בקטימת קיסם לא גזרו, כי אין בכך חשש איסור דאורייתא! ולכן מבאר תוס', שגם לרבנן מעמידים את המשנה בחבית במוסתקי, וזו הסיבה שלא נגזור שאסור לשבור החבית שמא יתכוון לעשות פתח. שהרי במוסתקי לא שייך לגזור שמא יעשה פתח, וכפי שביארנו לעיל, לרש"י אין חשש שיעשה פתח, ולר"י אין כלל תיקון כלי במוסתקי.

ונמצא שתוס' משתמש בהעמדת הגמרא בביצה את המשנה בחבית במוסתקי לשני עניינים. העמדה זו נצרכת כדי להסביר, מדוע לא גזרנו שמא יתכוון לעשות פתח בחבית. וכן כדי להסביר מדוע אין איסור סתירה בחבית זו, שאין סתירה בכלי שהוא מוסתקי, כיוון שהוא כלי גרוע. אמנם בעירובין שייכת סתירה במגדל זה, כיוון שמדובר בכלי שאינו מוסתקי, ושייך סתירה גמורה גם בכלים. ותוס' מוסיף לבאר שכל הסוגיה בדף קמו. עוסקת בחבית שהיא מוסתקי, וגם דין הברייתא שמתזי אדם את ראש החבית מיירי במוסתקי, ולכן אין בכך איסור סתירה. וכן ספק הגמרא לגבי מיברז בורטיא בחביתא מדובר במוסתקי, כיוון שאם מדובר בחבית שלימה, בלאו הכי יש איסור סתירה בכלים, ואסור משום סותר.

ובגמרא בעירובין, אביי ורבא מעמידים את המשנה, שמדובר בחיתוך החבל של המגדל. ומבאר **בתוד"ה 'בעי'** שלא כדברי רש"י, שהמגדל אינו אוהל, אלא הוא נחשב ככלי. ובאמת אסור להרוס את המגדל כיוון שאינו מוסתקי, אך בכל זאת יש כאן עירוב, משום שמותר לחתוך את החבל שנועל את המגדל, ובכך להיכנס למגדל. ותוס' מסביר שמותר לחתוך את החבל, כיוון שהחבל אינו נחשב ככלי, ולכן אין בו איסור סתירה. אמנם ההיתר הוא דווקא במנעול שעשוי כעין חבל, "אבל פותח של עץ או של מתכת, אסור לשבר, דבכלי נמי יש בניין וסתירה כדפרישית לעיל". כלומר, אם היה כאן מנעול ממש שנחשב כלי, היה אסור לשבורו, כי לשיטת תוס' יש סתירה גמורה בכלים.

וכן **ברא"ש בעירובין** סימן ה' מבאר כתוס' את מהלך הגמרא, ומוסיף שלשיטתם שיש בניין וסתירה גמורים בכלים, יש לבאר גם את דברי רבה ורב יוסף. רבה ורב יוסף העמידו את חכמים

במשנה, שסוברים שהמגדל נחשב כלי, "ואין בניין בכלים ואין סתירה בכלים". אך אין כוונתם לומר שמותר להרוס ממש את המגדל, שהרי לשיטת תוס' ורא"ש יש סתירה בכלים! אלא למסקנת הגמרא גם הם סוברים כאביי ורבא, שמותר רק לחתוך החבלים של המגדל, ולא לשבור את המגדל עצמו¹³.

וכן מבואר בתוד"ה 'שובר' בשבת קמו. וברא"ש שם, שמעמידים את המשנה בחבית במוסתקי. והעמדה זו היא לא רק לר"א, אלא גם לחכמים בביצה, וכפי שביארו התוס' והרא"ש בעירובין. אמנם התוס' והרא"ש בשבת, לא מקשים מדוע מותר לשבור החבית ואסור לשבור המגדל מדין סתירה בכלים, אלא משמע שרק דנים מדוע בחבית לא גזרנו שמא יתכוון לעשות פתח, ואילו במגדל אסרנו לשבור. אך במהרש"א עומד על כך, ומסביר שהם קיצרו בלשונם, ודבריהם מבוארים יותר בעירובין. וסמך התוס' על מה שכותב לקמן בד"ה 'מתיר', שמסביר שם כמו בתוד"ה 'בעי' בעירובין. הגמרא בקמו. אומרת, שחולות של תמרים מותר להתיר, להפקיע ולחתוך אותם. ותוד"ה 'בעי' מסביר כפי שביאר בעירובין, שכל ההיתר נאמר רק בחבל שחולתו והורסו, אך מנעולים של עץ או מתכת אסור לשבורם, כיוון שסותר את הכלי בכך. ונראה שהתוס' והרא"ש אזלי לשיטתם בשבת קב: שסוברים שאף שאין בניין בכלים, יש בהם בניין אם עושה זאת בדרך של חיזוק ואומנות. והוא הדין למלאכת סותר, אף שאין סתירה בכלים, אם סותר הכלי בחוזק שייכת סתירה אף בכלים. ולכן תוס' התקשה, מדוע מותר לשבור את החבית? ותיירץ שמותר לסתור במוסתקי, שהכלי נחשב גרוע וזה לא נקרא סתירה¹⁴.

שיטת הרשב"א והר"ן - הרשב"א בשבת קמו. שואל על דין המשנה, מדוע מותר לשבור החבית? ומה החילוק בין חבית שהתירו לשבור, לבין המגדל בעירובין שאסור לשבור? ודוחה את שיטת תוס', שהסביר שהמשנה בחבית עוסקת במוסתקי גם לרבנן, שהרי פשט הגמרא בביצה הוא, שדווקא לר"א מיירי במוסתקי ולא לרבנן¹⁵. ואף שתוס' הסביר שכיוון שבחבית יש איסור דאורייתא, גם חכמים מודים שאם מתכוון לעשות פתח אסור מה"ת, ורק בקטימת קיסם נחלקו על ר"א. וכך הוכיח תוס' שבחבית גם לחכמים היה צריך לגזור כאן, אילולי שהעמדנו במוסתקי. אך לדברי הרשב"א, שלא מיירי בחבית שהיא מוסתקי, יש לבאר מדוע לא גזרנו בחבית, שיהיה אסור לשבורה שמא יתכוון לעשות פתח?

הר"ן בביצה לג: מסביר את שיטת חכמים בביצה, שסוברים שאין לגזור על קטימת קיסם, שמא יקטום לעשות כלי, משום שגם אם יתכוון בפירוש כשקוטם לעשות כלי, זה יהיה רק עשיית כלי מדרבנן, "משום דסבירא ליה, כל עשיית כלי שלא כדרכו לא מיתסר אלא מדרבנן". ורק אם עושה קיסם ע"י חיתוך בסכין, זהו תיקון כלי כדרכו. ולכן כאשר רק מתכוון להריח, מותר לכתחילה לחכמים, כי אפילו אם יתכוון לעשות כך כלי, יהיה רק אסור מדרבנן, וכאשר לא מתכוון לכך לא גזרו! אמנם אם ממש קוטם את הקיסם כדי לעשות כלי, יהיה אסור מדרבנן.

ולפי"ז מבאר הר"ן, שגם בחבית לרבנן לא צריך להעמיד במוסתקי, ומותר לשבור את החבית לכתחילה. כיון שגם לגבי חבית, אף אם בפירוש יכוון לעשיית פתח, "לא מיתסר אלא מדרבנן, כיוון שהוא עושה כלי בשבירה שלא כדרכו, ומשום הכי כי לא מכוון שרי אפילו לכתחילה". **ומבואר מדבריו**, שבחבית אין גזירה שאסור לשבור ליטול הגרגורות שמא יתכוון לעשיית פתח, ואפילו בחבית שלימה שאינה מוסתקי. כיוון שהפתח בחבית הוא פתח בדרך שבירה, וזה לא

¹³ עיי"ש במהלך הסוגיה בגמרא, ששיטת רבה ורב יוסף נדחית.

¹⁴ אמנם ברא"ש בעירובין משמע או כשיטת תוס' בקב: או כשיטת תוס' בעד: ושאר הראשונים הנ"ל, שכותב שם שאף שאין בנין בכלים, "אבל כשעושה כל הכלי, או תיקון גמור, מיקרי שפיר בניין". ואולי לדבריו שם, אין מחלוקת בין תוס' לראשונים, ובניין בכלים שייך בין בחוזק ואומנות, ובין כשעושה כל הכלי.

¹⁵ עיי"ש בקושיות שהקשה על תוס' והראיות שהביא.

כדרכו, ולכן גם אם יתכוון לפתח יהיה אסור רק מדרבנן, וכאשר לא מתכוון לפתח, אלא רק ליטול הגרורות, מותר לכתחילה.

אמנם אם מיירי בחבית שאינה מוסתקי, עדיין יש לבאר מדוע אין כאן משום איסור סותר? והר"ן על המשנה בקמו. מביא את דברי רש"י שהזכרו לעיל, שמותר לשבור כיוון שהוא מקלקל. ותמה עליו הר"ן, שגם במקלקל אסור מדרבנן! והר"ן מסביר שלצורך שבת התירו, וכפי שנתבאר לעיל. אך לאחר מכן הר"ן כותב, "מיהו כי שריא דווקא בכלי קטן, דלא שייך ביה בניין וסתירה, אבל בכלי גדול לא".

המגן אברהם בשי"ד ס"ק א' מבאר, שהר"ן בא לחלוק על רש"י, ולהסביר מדוע התרנו כאן לשבור את החבית. שאין הטעם שמותר לשבור החבית משום מקלקל, אלא משום שמדובר כאן בכלי קטן, שאין בו סתירה¹⁶. וכך הר"ן מבאר, מדוע בעירובין אסרנו לשבור את המגדל, "והיינו טעמא משום דהתם במגדל גדול עסקינן, דהוי כאוהל ושייך ביה בניין וסתירה, הא במגדל קטן לא שייכא ביה בניין וסתירה, והיינו טעמא דשרינן הכא בחבית". וא"כ, לראשונים אלו החילוק בין חבית למגדל בעירובין, הוא שבכלי גדול יש סתירה, כיוון שכבר לא נחשב ככלי אלא כאוהל. ואילו בחבית מותר לשבורה, כיוון שהיא כלי קטן.

אמנם **הבית יוסף** בשי"ד מקשה על הר"ן, שבעצמו כתב בקב: כדברי הרמב"ן והראשונים, שאף שאין בניין בכלים, יש בניין אם "עושה כלי מתחילתו", וחייב על כך משום בונה. ואם כן מבואר שלדעת הר"ן, כאשר יוצר כלי יש חיוב בונה, ולכאורה פשוט שהוא הדין לעניין סותר. שכאשר סותר הכלי לגמרי, חייב על כך משום סותר! ומה הועיל תירוצו של הר"ן להעמיד את המשנה בחבית בכלי קטן, ואת המגדל בעירובין בכלי גדול שהוא כקרקע ושייך בו סתירה? הרי גם בכלים יש איסור סתירה כשסותר כל הכלי¹⁷. ומצינו כמה דרכים ביישוב הקושייה על שיטת הר"ן.

דרך א' - במשנת השבת מתרץ ע"פ דברי **הראב"ה** בסימן של"ה, שכותב שהיתר שבירת החבית הוא גם למאן דאמר שאין בניין וסתירה בכלים, משום ש"אין זה סתירה גמורה כשפותחו". ומבואר מדבריו, שכאשר רק שובר החבית להוציא ממנה גרורות, אינו סותר סתירה גמורה את החבית, אלא רק שובר חלק ממנה. וזה מתאים לשיטת הרשב"א והר"ן, שחיוב בניין בכלים הוא דווקא בעשיית הכלי מתחילתו, וחיוב סתירה גם כן, שייך רק בסתירה גמורה של כל הכלי. ומובן לפ"ז, שכל עוד אין סתירה גמורה של כל הכלי, אלא רק שובר חלק ממנו, אין כאן איסור סתירה בכלים. **אמנם התוס'** והרא"ש לשיטתם בבניין בכלים, שביארנו לעיל שסוברים שהחיוב בכלים אינו דווקא על עשיית כלי מתחילתו, אלא על כל בניין של חיזוק ואומנות, שהוא בניין חשוב גם בכלים. וממילא נמצא, שסתירה בכלים לשיטתם אינה דווקא בסתירת כל הכלי, אלא אפילו סתירה של חלק ממנו, כל עוד היא מצריכה בניין של חיזוק ואומנות. ולכן אינם יכולים לבאר כאן כדברי הראב"ה, ששובר רק חלק מהחבית ואינה סתירה גמורה. שהרי לשיטתם זו כן סתירה שאסורה בכלים, וגם שבירה חלקית כזו מצריכה תיקון של אומנות! ולכן הוצרכו תוס' ורא"ש להעמיד כאן בחבית של מוסתקי, שאין בה כלל איסור סתירה.

דרך ב' - האגרות משה באו"ח א' סימן קכ"ב ענף ה' מתרץ, שבאמת בקרקע כל הוספה לבניין נחשבת בונה, משום שהופך דבר מטלטל לדבר קבוע. וכאשר מצרפו לבניין הקבע, זו יצירה משמעותית. אך בכלים שהם מטלטלים, העובדה שמוסיף בהם חלקים אינה הופכת אותם ממטלטל לקבע, ולכן אין בניין בכלים, ואין זו יצירה חשובה. אמנם כאשר יוצר כלי מתחילתו,

¹⁶ וכך גם מבואר בתירוץ הראשון בתוד"ה 'אמאי' בעירובין לד: . ובדומה לשיטה זו מבואר בירושלמי בעירובין המובא בתוס' בקמו. וכן בתוס' בעירובין, שמסביר הי-ם שבמגדל אסור לסותרו, כיוון שהוא מגדל של אבן ויש סתירה בבניין, "אבל במגדל של עץ, נעשה כשובר החבית לאכול ממנה גרורות ומותר", ומבואר שמחלק בין כלים לקרקע.

¹⁷ והבית יוסף שם מבאר, שזו הסיבה שתוס' והרא"ש העמידו בחבית מוסתקי. שאף שהיא כלי, יש כאן סתירה גמורה שאסורה גם בכלים! ולכן העמידו במוסתקי שלא נקרא סותר שם.

זו יצירה חשובה בפני עצמה, ולכן יש בזה בונה. אך יש לזה חשיבות דווקא ביצירת הכלי, ואילו בסתירת הכלי אין שום חיוב! וכל דברי הראשונים נאמרו רק לגבי עשיית כלי מתחילתו, שבכך יש מלאכת בונה. אך לגבי סותר אין כלל איסור בסתירת כלי, "ודאי אין חשיבות מלאכה דהוא מקלקל, וכל חיוב במלאכה דסותר הוא משום דצריך לו לבנות כלי אחר וכדומה, שגם כן אינו חשיבות על מעשיו מה שנעשה סתור מזה, לכן אין בסותר כלי מלאכת סותר". כלומר, היצירה המשמעותית בכלים שייכת רק בעשיית הכלי ולא בסתירה. והאג"מ מוסיף, שכאשר יוצר כלי הוא אינו פועל ב'כלים', אלא הוא יוצר 'שם כלי', "עשיית כלי מתחילה, שעדיין לא היה בשם כלי, ובמעשיו נעשה כלי הוי בונה". ולשון הגמרא הוא שאין בניין 'בכלים', אך כאשר הוא יוצר כלי מחדש, אינו מתעסק בכלים כלל! אך בסתירת הכלי, "בעת שסותר היה 'כלי' ונמצא שסתירתו היתה ב'כלים' ואין סתירה בכלים". כלומר, כיון שהיה עליו 'שם כלי' והוא סותרו, יש כאן סתירה 'בכלים' ממש, ולכן אין בכך איסור סתירה¹⁸.

דרך ג'- תירוץ נוסף לשיטה זו, יתבאר ע"פ דברי החזון איש לקמן.

שיטת הרמב"ם - הרמב"ם בפרק כ"ג, ב' מביא את דין המשנה בחבית כצורתה, ולא הזכיר כלל שמדובר דווקא במוסתקי. **ואפשר לומר** שהרמב"ם סובר כשיטת הרשב"א והר"ן, שאפילו בחבית שלימה אין כאן איסור סותר, וכפי שביארנו לעיל. וביאור זה מתאים לשיטת הרמב"ם בבניין בכלים, שגם הוא סובר שאין בניין בכלים, יש בניין בעושה כלי מתחילתו. כפי שמבואר בדבריו בפרק י', שהעושה כלי אדמה חייב משום תולדת בונה. והמגיד משנה מסביר, שהרמב"ם סובר כתוד"ה 'חביתא' בעד: שיש בניין בעשיית כלי מתחילתו. אמנם **בשלטי גיבורים**¹⁹ מבאר, שאף שהרמב"ם לא הזכיר שמדובר כאן במוסתקי, כיוון שלשיטתו יש סתירה גמורה בכלים, גם הוא צריך להעמיד כאן במוסתקי, "דדוקא בכלי עשוי משברי כלים הוא דשרי לחתוך אותו, אבל כשהוא שלם אסור בכל עניין!". ולדברי השלטי"ג, הרמב"ם סובר כתוס' והרא"ש, שמייירי במשנה בחבית שהיא מוסתקי, ולכן אין בה איסור סותר.

אמנם **בקרוב נתנאל** בפרק חבית ס"ק ה', מבאר שהרמב"ם לא הזכיר מוסתקי, וסובר שמדובר אף בחבית שלימה. ומסביר ע"פ דברי הר"ן בביצה ה"ל, מדוע כאן אין גזירה שמא יתכוון לעשות פתח. כיוון שלרבנן זהו פתח שלא כדרכו, משום שנוצר ע"י שבירה, וגם אם יתכוון לפתח זהו רק איסור מדרבנן. ולכן כאשר לא מתכוון לפתח, מותר לכתחילה לשבור החבית, ורק לר"א צריך להעמיד את המשנה במוסתקי.

ועפ"ז, מסביר הקרבן נתנאל את הגמרא בעירובין באופן אחר. שכשהגמרא מקשה, ש"הוא ועירובו במקום אחר", אין כוונתה להקשות שאין עירוב משום שאסור לסתור את המגדל. וסובר הק"נ, שאין כלל איסור לסתור את החבית והמגדל. ולפי הק"נ, גם בעירובין מדובר על מגדל שהוא כלי קטן, ואין בו איסור סתירה, כמו שביארו הר"ן והרשב"א לגבי חבית (אך לפי הר"ן והרשב"א, במגדל מייירי שהוא כלי גדול שנחשב כאוהל ויש בו סתירה, ורק חבית היא כלי קטן שאין בו סתירה). וכיוון שאין איסור בסתירת המגדל, קושיית הגמרא אינה שאסור לסתור ולכן אין עירוב. אלא כוונתה להקשות, שאף שמותר להרוס המגדל, מ"מ כל עוד לא עשה כן, זה נחשב שהוא ועירובו במקום אחר. ואף שאין כלל איסור לשבור את המגדל, מ"מ מסתבר שהאדם לא ישבור את המגדל, כי "אדם חס על כליו, ואמרינן שלא יעשה מעשה לקלקל כלי שלם". כלומר, קושיית הגמרא היא, שמסתמא האדם לא ישבור את המגדל, למרות שבאמת מותר לו! ולכן זה נחשב שלא יכול להגיע לעירוב, אך לא משום איסור סתירה, אלא משום אומדנא בדעת האדם, שלא יחרס את כליו בשביל העירוב. ולכן רב ושמואל תירצו, שמדובר במגדל של לבנין בלי טיט, "שאיין מקלקל כלום, ובקל יכול להחזירם, מעשה הדיוט בעלמא הוא". והסיבה שיש עירוב היא

¹⁸ ואולי משמע בהסבר זה כמו דברי המנחת אשר לעיל, שבונה לא שייך 'בכלים', אלא רק ב'חומרים' יש בניין. ולכן כשעושה כלי הוא פועל בחומרים, אך כשסותר הוא פועל בכלי. אך קשה לי, שהרי גם בסותר בית, הוא לא פועל בחומרים אלא פועל בבית גמור! וצ"ע.

¹⁹ בפרק חבית, דף סא. בדפי הרי"ף.

לא כי יש היתר להרוס את המגדל, אלא משום שבמגדל כזה מסתבר שיהרוס אותו, כיוון שישנה אפשרות לתקנו בקלות.

ובערוך השולחן ש"ד, ה' מבאר בדעת הרמב"ם, שסובר שגם בחבית שלימה מותר לסתור, משום שהוא לא סותר ע"מ לבנות, ואין כאן איסור דאורייתא. אך אעפ"כ, עדיין אסור מדרבנן ככל סותר שלא ע"מ לבנות, אלא "שלא גזרו בכלים כשרוצה לאכול מהפירות, ובכה"ג אין סתירה בכלים". ועולה מדבריו שיש בחבית איסור סתירה מדרבנן, כיוון שאינה ע"מ לבנות, אלא שהתירו לצורך הפירות. ואולי זה כעין הבנת הראשונים ברש"י, שביאר ששבירת החבית היא מקלקל, והסבירו הראשונים שהותר איסור מקלקל מדרבנן לצורך שבת.

שיטת הריטב"א – הריטב"א בקמו. דוחה את דברי הר"ן והרשב"א שמחלקים בין כלי קטן לכלי גדול. ומסביר הריטב"א, שבחבית יש היתר לשוברה, ואין בזה משום סותר, כיוון שאין דרך להחזיר שברי החבית ולבנותה מחדש, ולכן אין זה סותר על מנת לבנות. ואפילו בחבית גדולה הוא אינו סותר ע"מ לבנות. אמנם במגדל בעירובין יש סתירה, כיוון שהדרך היא לתקן את שבריו בחזרה, ולכן שם שייכת סתירה ע"מ לבנות. ואף שסותר מה"ת הוא ע"מ לבנות, וכל סותר שאינו ע"מ לבנות אסור מדרבנן, צ"ל לשיטתו, שכיוון שלא שייך כלל בחבית סתירה ע"מ לבנות, וזה כלל לא דבר הראוי לבנותו, אין כאן אפילו סתירה מדרבנן. וצ"ע.

מסקנת ההלכה – סתירת חבית ועשיית פתח – השו"ע בש"ד, א' פוסק כשיטת התוס' והרא"ש, שאף שאין בניין וסתירה בכלים, זה נכון דווקא "שאינו בניין ממש, כגון חבית שנשברה ודיבק שבריה בזפת". ומבואר מדבריו, שפסק שההיתר לשבור את החבית, הוא דווקא אם היא מוסתקי, שאז אין זה נקרא סתירת כלי, ולכן מותר לשבור החבית וליטול ממנה גרוגרות. אמנם אעפ"כ, אסור שבשבירתו יתכוון לעשות פתח נאה, "דאם כן הוה ליה מתקן מנא", וזהו איסור עשיית פתח. **והט"ז** בס"ק א' מבאר, שעשיית פתח שאסורה מה"ת היא דווקא בפתח שעשוי להכניס ולהוציא, כמו בלול של תרנגולים. אך הפתח בחבית אינו אסור מדאורייתא, כיוון שלא עשוי להכניס ולהוציא. **ובמשנ"ב** ס"ק ו' מבאר, שאם אפשר להכניס ולהוציא בנקב שעושה, יש בכך איסור תורה. אך אם ניתן לעשות רק אחד מהם, להכניס או להוציא, אסור לעשות הנקב מדרבנן.

והשו"ע מסיים, שבחבית שלימה שאינה מוסתקי, אסור כלל לשוברה מדין סתירה בכלים, וכן אסור לעשות בה נקב, משום עשיית פתח. ומבואר א"כ, שאיסור עשיית פתח קיים גם בכלי שהוא מוסתקי²⁰, אלא שבמוסתקי אין איסור סותר. ולכן מותר לשבור החבית כאשר לא מתכוון לעשות פתח, ולא גזרנו שמא יתכוון לפתח, כיוון שזה כלי מוסתקי.

אמנם **הרמ"א** מוסיף, שההיתר לשבור את החבית הוא כאשר "אינה מחזקת 40 סאה". ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי השו"ע פסק כתוס' ורא"ש, שאין כאן איסור סותר כיוון שזה מוסתקי, ואילו הרמ"א מכניס כאן את שיטת הר"ן והרשב"א, שביארו שההיתר לשבור הוא בחבית שהיא כלי קטן! ואילו לשיטת תוס' ורא"ש לא צריך לחלק בין כלי גדול לקטן, אלא בין מוסתקי ללא מוסתקי. ולכאורה לשיטתם, כיוון שהחבית היא מוסתקי, אפילו בכלי גדול יהיה מותר לשוברה!

באוצר מפרשים על השו"ע מביא בשם **הנתיב חיים**, שהרמ"א בא לחדש, שגם לשיטת תוס' ורא"ש שהתירו לשבור כאשר זה מוסתקי, מסברא ברור שהיתר זה שייך רק בכלים. אמנם בדברים שהם יותר מ-40 סאה, שאז דינם כאוהל, אפילו במוסתקי יהיה אסור לסתור אותם. שהרי נתבאר לשיטתם, שבקרקע גם בניית עראי נחשבת כבונה ואסור. והוא הדין לאיסור סותר, שבקרקע גם סתירה קלה היא סותר. וא"כ גם בקרקע שנחשבת מוסתקי, שהסתירה בה היא

²⁰ וכשיטת רש"י בביצה לג: ולא כר"י שאמר שבמוסתקי אין כלל תיקון כלי.

סתירה קלה, יש בה איסור. ורק בסתירת כלים, שצריך בהם דווקא סתירה גמורה, ישנו היתר לסתור בכלי מוסתקי.

אך הגר"א בס"ק ג' מביא את שיטת הר"ן והרשב"א, שחולקים על שיטת התוס' והרא"ש, וסוברים שאף בחבית שאינה מוסתקי מותר לסתור. ומשמע שם בסוף דברי הגר"א, שלכך כיוון הרמ"א²¹ בדבריו. ואין כוונתו לפרש את דברי השו"ע, שפסק כתוס' והרא"ש. אלא כוונת הרמ"א להביא את שיטת הר"ן והרשב"א, שחולקת על מסקנת המחבר, ולשיטתם אין כלל איסור סתירה בכלים שקטנים מארבעים סאה. והגר"א מכריע לפ"ז, שאין כלל איסור סתירה בכלים, וכשיטת הר"ן, הרשב"א והרמ"א²². ובמשנ"ב ס"ק ז' מביא את שיטת הגר"א, שהסכים לדעת הפוסקים שמותר לסתור חבית אפילו שלימה. אמנם גם בכלים אלו, אסור לעשות בהם פתח נאה, שאז חייב משום מכה בפטיש²³.

סתירת מנעולים וחבלים - בסעיף ז' השו"ע פוסק ע"פ הגמרא בביצה לא:, שמותר להפקיע חותמות שבכלים. ומפרש דין זה ע"פ תוד"ה 'בעי' בעירובין לה. שכל ההיתר אמור דווקא ב"שידה, תיבה ומגדל שהכיסוי שלהם קשור בהם בחבל, יכול להתירו או לחתכו בסכין או להתיר קליעתו, ודווקא כעין קשירת חבל וכיוצא בו". כלומר, מדובר בכלים שנעולים בחבל, ומותר לחתכו כי אינו נחשב כלל לכלי, ואין שום איסור סתירה בהריסת החבל²⁴. "אבל פותחת של עץ ושל מתכת, אסור להפקיע ולשבר, דבכלים נמי שייך בניין גמור וסתירה גמורה", ודבריו כשיטת התוס' והרא"ש, שיש איסור בסתירת המנעול שנחשב ככלי, כיוון שגם בכלים אסורה סתירה גמורה. אך בסוף הסעיף, מביא השו"ע שיש מתירים את זה, וסוברים שאין איסור סתירה בכלים, ובגר"א ס"ק כ"ז מבאר שזו דעת הר"ן והרשב"א, שהתירו לסתור ממש כלים.

השו"ע מכריע, שיש להתיר סתירת כלים אלו ע"י גוי. ומסביר המשנ"ב בס"ק ל"ו, שאף שדעת השו"ע היא שיש סתירה גמורה בכלים, וכפי שפסק בסעיף א', מ"מ הביא כאן את דעת המתירין, כדי לסמוך עליהם להקל ע"י גוי. ובבה"ל 'חותלות' מבאר שפירוש "מפקיע" בגמרא, לפי הטור והשו"ע, הוא לסתור את שרשרות החבל, ולפתוח את החבלים הדקים יותר שמרכיבים את החבל. אך לפ"ז מקשה הבה"ל על הרמב"ם, שפוסק בפרק י', ח' שהפותל חבלים קטנים ויוצר מהם חבל חייב משום קושר. וכן להיפך, "המפריד את הפתיל, הרי זה תולדת מתיר וחייב". ולכאורה כאשר מפקיע חותלות הוא ממש מתיר את החבל, ולרמב"ם זה אסור משום מתיר! ומתרץ הבה"ל, שלפי הרמב"ם אין כוונת הגמרא ב'מפקיע' היא להתיר את שרשרות החבל, אלא "דמנתק וקורע, ועל כן מותר". כלומר, הוא אינו מפרק את שרשרות החבל, אלא קורע אותו באמצעו.

חותלות של תמרים - בסעיף ח' פוסק המחבר את דין חותלות של תמרים, שמבואר בגמרא בקמו. שמותר לקרוע את הכיסוי שלהם שקשור בחבל, "שכל זה כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם". והמג"א בס"ק י"ג מבאר, שהשו"ע במשפט זה בא להסביר מדוע מותר להרוס חותלות אלו, ואין בכך שום סותר, "דלאו כלים גמורים, דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם, אבל כלי גמור פשיטא דאסור!". כלומר, ברור שישנו איסור בסתירת כלי לדעת השו"ע, שהרי פסק בסעיף א' כתוס' והרא"ש, שאסור לשבור את החבית אם אינה מוסתקי. אלא שחותלות אלו לא נקראים כלים כלל, אלא הן כמו קליפות של אגוזים, ואין בהן איסור סתירה.

²¹ אך עיין ערוה"ש שי"ד, ח' שתמה, מדוע לא הזכיר הרמ"א את ההיתר לסתור כלי קטן?

²² אמנם נראה שהגר"א פסק כמותם רק לעניין סתירת כלי, אך לעניין יצירת כלי מתחילתו, גם הר"ן והרשב"א מסכימים שאסור, וכפי שביארנו החילוק ע"פ האג"מ או כפי שיתבאר ע"פ החזו"א לקמן. וכך משמע במשנ"ב, שהביא את הגר"א רק לעניין שאין כלל סתירה בכלים.

²³ ועיין בקורבן נתנאל הנ"ל שתמה, מדוע השו"ע והטור פסקו רק כשיטת תוס' ורא"ש, ולא הביאו את שיטת הרמב"ם ושא"ר שהתירו לשבור חבית שלימה? והק"נ מתיר להקל בכך, ולשבור חבית שלימה כדי להוציא אוכל מתוכה, ע"י צירוף נוסף של היתר קל. וכן בערוה"ש סעיף ח' כותב, שהעושה כן ושובר כלי להוציא ממנו מאכל, יש לו על מי לסמוך, "על חמישה אבות העולם" (רש"י, רמב"ם, רי"ף, ר"ן, רשב"א).

²⁴ ולגבי מלאכת מתיר, שלכאורה ישנה בהתרת הקשר, המג"א ס"ק ט' כותב שמותר כיוון שאינו קשר של קיימא.

וכן במשנ"ב ס"ק מ' כותב, שחותלות אלו אינם כלי גמור ולכן מותר, "אבל כלי גמור, כבר סתם המחבר בסעיף ז' לאיסור".

מנעולים שבקרקע- בסעיף י' פוסק השו"ע את דברי הגמרא בביצה לא: ש"חותמות שבקרקע", כלומר חבל שנועל דלת של קרקע, מותר להתירו כיוון שאין זה קשר של קיימא, "אבל לא מפקיע וחותך משום איסור סתירה". כלומר, אף שהותר לחתוך החבל בחותמות שבכלים, וכפי שנתבאר בסעיף ז', זהו משום ששם אינו הורס את הכלי, אלא רק חותך את החבל. אך בחותמות של קרקע, מסביר המשנ"ב בס"ק מ"ג, "כיוון שהוא מחובר לקרקע יש בו משום בניין וסתירה". כלומר, כיוון שחבלים אלו בטלים לקרקע, לכן אסורה בהם אפילו סתירה קלה לשיטת תוס' והרא"ש, ולכן אסור לסתור חותמות אלו.

שיטת החזון איש- בסימן נ"א מבאר החזו"א את הסוגיה באופן שונה מכל הראשונים. בס"ק א' מבאר החזו"א, שאין בשבירת החבית איסור סותר, כי "בסתירה דרך שבירה להוציא מה שבתוכה, לא חייל שם מלאכה על זה בכלים". כלומר, כאשר הוא רק רוצה להגיע אל התוך שבחבית, אין זה נקרא שהוא סותר את החבית, אלא הוא רק מנסה להגיע למה שבפנים! וכן בס"ק ח' דוחה החזו"א את הבנת הראשונים בשיטת רש"י, ש"אין ההיתר משום מקלקל, אלא שבכלים כה"ג אין שם 'סותר' עלה כלל, כיוון דעיקר כוונתו להוציא מה שבתוכה". וכן בס"ק י"ג, "אין סתירה בכלי בזמן דלא עסיק בסתירת הכלי אלא בהוצאת הגרוגרות, דחשיב שימוש ולא מלאכה". ומבאר מדבריו שהיתר שביתר החבית הוא יותר יסודי מכפי שביארנו הראשונים, שכיוון שהאדם לא עסוק בלסתור את החבית, אין כאן שם מלאכה של 'סותר'.²⁵ ולפי"ז כותב החזו"א, שאין צריך להעמיד כלל בחבית של מוסתקי, אלא באמת מותר לסתור אפילו חבית שלימה. וכן לגבי חותמות שבכלים, מותר להפקיע אותם כיוון שרוצה להגיע למה שבתוכם.

ולפי החזו"א, היתר **חותמות וחותלות** אינו משום שרק חותך את החבל, כפי שנפסק בשו"ע בסעיף ז', אלא אפילו אם הם כלים שלמים מותר לסותרם! וכן מנעולים של עץ ומתכת, מותר להרסם לשיטתו, כיוון שאין כאן שם 'מלאכת סותר', אלא הוא רק מגיע למה שבפנים. וכך מפרש את דברי השו"ע, שחותלות הן "כקליפות אגוזים", ולא כפי שביארו המג"א והמשנ"ב שאינם נחשבים כלים. וכן **בסוגייה בעירובין לד:**, מסביר החזו"א שאין בעיה כלל להרוס את המגדל, כיוון שהוא כלי ואפשר לסותרו כדי להגיע למה שבפנים. אך מוסיף החזו"א, שגם כאשר כוונתו היא רק להגיע לתוך, ואין בזה משום סותר, "אם מדקדק שיתהווה נקב יפה, בזה יש איסור בניין דעושה פתח, והיינו דתנן, ובלבד שלא יתכוון לעשות כלי". אך אם החבית היא מוסתקי, אין לחשוש שיעשה פתח.

ועפ"ז מסביר החזו"א, שגם בשאר הדינים בגמרא בקמו. כגון הברייתא שמתז אדם את ראש החבית של יין, וספק הגמרא לגבי מיברז בבורטיא, גם בהם אין כלל בעיה של סותר כלי, כיוון שהוא רוצה להגיע לתוך. וראינו לעיל שתוס' פירש שכל הסוגייה בקמו. עוסקת בכלי מוסתקי, ולכן אין שם איסור סתירה. אך לפי החזו"א, רק דין המשנה הועמד בביצה לג: במוסתקי, משום שיש חשש שמא יתכוון לעשות נקב בחבית. אבל בברייתא של **מתז את ראש החבית**, מסביר החזו"א שמדובר אפילו בחבית שלימה, ואין כאן גזירה שמא יתכוון לעשות פתח משום שתי סיבות. או משום שרק כאשר שובר חלק מהחבית כדי להוציא ממנה שייך לגזור כן, וכמו בדין המשנה, ששובר החבית להוציא ממנה גרוגרות. אך כאשר חותך את כל ראשה של החבית, לא שייך לגזור שמא יעשה פתח. או משום שכיוון שמדובר בחבית של יין, שהוא דבר לח, לא מצוי כלל שיעשה פתח בצד החבית כדי להכניס ולהוציא, כיוון שהיין יישפך. ורק בחבית של פירות כמו גרוגרות, לפעמים עושה בה חור כדי להכניס ולהוציא, ולכן אם היא שלימה יש לגזור בה

²⁵ ובדומה לכך מבואר בשיטת הרמב"ם לגבי צד נחש כדי להינצל ממנו. שאף שפוסק הרמב"ם שמשאצ"ג אסורה מה"ת, כאן מותר לכתחילה, כיוון שאינו עסוק כלל בלצוד אלא הוא רק ניצל מהנחש, ואין כאן כלל שם מלאכת צד. ועיין בה"ל שו"ט 'לאכל מיד' שמבאר שאין זה שם מלאכה כלל, וכן במשנ"ב שו"ט ס"ק כ"ז.

שמה יעשה פתח. וכן בספק הגמרא לגבי **מיבדו בבורטיא**, מבאר החזו"א שלא מדובר במוסתקי, ואין כאן בעיה של סותר. וספק הגמרא הוא, האם החור שעושה ע"י הרומח הוא כנקב, ויש לגזור שמה יתכוון לפתח, או שהוא גדול יותר ואין חשש.

ובס"ק ו' מבאר החזו"א, שלדעת הר"ן והרשב"א, והגר"א שהכריע כמותם, אכן אין איסור בשבירת חבית שלימה, אך מ"מ עדיין יש חשש שמה יתכוון לעשות פתח. ולכן מאריך להוכיח שגם הם מודים שדין המשנה הוא דווקא במוסתקי, כדי לפתור את בעיית הגזירה שמה יתכוון לעשות פתח. והחזו"א מוכיח כן מביאור הגר"א, שבסעיף א' השו"ע פוסק שמותר לשבור חבית רק אם היא מוסתקי, והגר"א בס"ק ג' מביא את הר"ן והרשב"א שחולקים על כך. אך בס"ק ה' בביאור הגר"א, מסביר שצריך שתהיה מוסתקי, משום שעדיין יש גזירה שמה יכוון לעשות פתח, ולא רק לר"א אלא גם לרבנן. ומכאן לומד החזו"א, שגם לשיטתם המשנה עוסקת במוסתקי, ולכן אין חשש שמה יתכוון לעשות פתח. אך לענין מלאכת סותר, אף בחבית שאינה מוסתקי אין איסור סותר לשיטתם. **אמנם** לעיל ביארנו בשיטת הר"ן והרשב"א ע"פ הר"ן בביצה לג', שלרבנן אין לגזור בחבית שמה יתכוון לפתח אפילו כשאינה מוסתקי. ואין חשש שמה יתכוון לעשות פתח, כיוון שהאדם עושה פתח דרך שבירה, וזה לא כדרכו. ואפילו אם יתכוון לפתח אין בכך איסור מהתורה, ולכן כשאנו מכוון מותר לכתחילה.

וע"פ החזו"א **מתבאר תירוץ נוסף לשיטת הר"ן והרשב"א**, שביארו שאין איסור לסתור כלי שלם קטן. וראינו שהקשה הב"י, שלשיטתם יש איסור בעשיית כלי מתחילתו, ומדוע אין איסור בסתירת הכלי? ולפי החזו"א נראה, שאכן גם הם מסכימים שישנו איסור בסתירת הכלי ממש, אך כאשר כל כוונתו היא לא להרוס אלא להגיע למה שבתוך הכלי, אין עליו 'שם סותר' כלל.

והחזו"א בס"ק י"ג מתרץ ע"פ דרכו את **קושית הבה"ל על הרמב"ם**. הבה"ל בסעיף ז' הקשה, שלרמב"ם הפותל חבלים חייב משום קושר, וכיצד התירו להפקיע את החבל בחותמות הכלים בביצה לג':? ותירץ הבה"ל, שלרמב"ם 'מפקיע' פירושו חותך. אך החזו"א מתרץ, שכשם שכאשר כל כוונתו היא להגיע למה שבפנים אין עליו 'שם סותר', 'גם שם 'מתיר' לא חייל עליה, כיוון דלא עסיק בהתרת הקשר אלא עושה דרך כליון, ומפקיע כדי לכלות את החבל המעכבו מליטול את התמרים". ואף שאכן המפקיע חבל לפי הרמב"ם חשיב מתיר, כאן אין כלל שם מלאכה, כי האדם עסוק בליטול את האוכל מתוך החותמות.

והחזו"א מביא ראיה לשיטתו **מהתוספתא** בביצה, שהובאה בב"י בסימן שי"ד וכן במשנ"ב ס"ק כ"ה, שאומרת שמותר לקרוע את העור שעל פי החבית של יין כדי ליטול מה שבתוכה, ואין בכך כלל איסור קורע. ומבאר החזו"א, "על כרחך, דכי עסיק להוציא היין ועושה דרך השחתה, לא חייל עליה שם קורע". **ומסיים החזו"א**, שלגבי מלאכת סותר, היתר זה שייך דווקא בחותמות של כלים, או מנעולים שהם כלים, שדווקא בהם כאשר רוצה להגיע למה שבפנים, אין כאן שם מלאכה של סותר. אבל לגבי חותמות של קרקע, "זה שעושה דרך השחתה אינו מפקיע שם סותר". כלומר, כיוון שעיקר בניין וסתירה שייכים בקרקע, בקרקע יהיה עליו 'שם סותר' אפילו כאשר כוונתו להגיע למה שבפנים. ורק בכלים, שהבניין וסתירה בהם אינם משמעותיים, אז אין עליו 'שם סותר', "דבכלים זה שעוסק להוציא מה שבתוכה משוי ליה כשובר קליפי אגוזים, שאין סתירה בכלים, אבל במחובר שם סותר עלה"²⁶. וא"כ, למסקנה עולה שהחזו"א חולק על מסקנת השו"ע וכל הפוסקים, שהתירו לשבור חבית רק במוסתקי, וכן התירו לפתוח חותמות וחותרות רק כאשר חותך החבל, אבל לא התירו לסתור כלי גמור. כיוון שלסברתו אין על כך 'שם סותר' כלל, ומותר אפילו לסתור כלי שלם, כאשר כוונתו היא להגיע לאוכל שבפנים.



²⁶ ועיי"ש בדבריו שגם מה שביאר במלאכות קורע ומתיר, שכאשר רוצה להגיע לתוך דין אין על זה שם מלאכה, "אפשר דאין זה אלא באיסורי דרבנן".

בניין וסתירה בכלים חלק ב' - פתיחת קופסאות בימינו

פתיחה- נחלקו אחרוני זמנינו כיצד להתייחס לפתיחת קופסת שימורים, ע"פ דברי הפוסקים לגבי סתירת חבית. מבואר ב**שו"ע** שי"ד, ו', ע"פ הברייתא בקמו, שמותר להתיז את ראש החבית בסיף, ואין בכך איסור משום עשיית פתח, "דלאו לפתח מכוון כיוון שמסיר ראשה". ומבאר ב**משנ"ב** ס"ק כ"ד, שבמקרה זה שמסיר את ראש החבית כולה כדי "שיוכל בקל ליקח מה שבתוכה", ודאי אין כוונתו ליצור פתח בחבית¹. וב**משנ"ב** בס"ק כ"ג מבאר, שאין לאסור את התזת ראש החבית משום סתירה, כי "מייירי בחבית גרועה שמדבק שבריה בזפת", והחבית היא כלי מוסתקי. ולפי מסקנת השו"ע בשי"ד, א' בכלי מוסתקי אין כלל איסור סתירה. וה**מג"א** בס"ק ז' כותב, שבעיני כלי מוסתקי דווקא כאשר חותך את ראש החבית עצמה. אבל כאשר חותך את המגופה של החבית, כלומר את המכסה שלה, מותר אפילו בחבית שלמה, "דאינה חיבור". כלומר, אין בעיה לחתוך את מגופת החבית, כיון שהיא חלק נפרד מהחבית, ולכן אפילו בחבית שאינה מוסתקי יהיה מותר. וכך פוסק המשנ"ב בשי"ד ס"ק כ"ג.

שיטת החזון איש- בסימן נ"א ס"ק י' כותב החזו"א, שקופסת שימורים סגורה ואטומה, אינה נחשבת כחבית שיש עליה מגופה, אלא הקופסא היא גוף אחד, ולא שני דברים מחוברים כמו מגופה וחבית. אמנם אעפ"כ, סובר החזו"א שאין בפתיחת השימורים משום איסור סותר, כיוון שכאשר הקופסה עדיין סגורה ואטומה "לאו כלי הוא", ואין עליה שם כלי, אלא היא "גוף אטום". ואין בפתיחתה משום סותר כלי, שהרי אינה כלי כלל. אבל בפתיחת הקופסא, סובר החזו"א שיש איסור משום בונה, "וכשעושה לו פתח נעשה כלי". כלומר, כל עוד הקופסה אטומה אין עליה שם כלי, אך כאשר פותח אותה, הוא ממש יוצר כלי, ולכן יש בזה משום בונה. וכפי שראינו בשיטת הרמב"ן והרשב"א, שהעושה כלי מתחילתו חייב משום בונה. אלא שהחזו"א כותב, שעדיין יש מקום לומר, שאף שהוא יוצר את הכלי, אולי "אין דעתו על הקופסה, אלא להוציא מה שבתוכה ולזורקה באשפה!". ואולי אין בכך בונה, אלא הוא כמו שובר חבית ליטול ממנה גרוגרות, ולשיטת החזו"א נתבאר שאין על כך "שם מלאכה" כלל. אך החזו"א מכריע, שכיוון שהרבה אנשים כן דעתם על הקופסה להשתמש בה לשימושים אחרים לאחר מכן, יש לאסור לפתוח הקופסה משום שיוצר כלי והוי בונה, "ואף שדעתו לזורקה, אין מתחשבין עם כוונתו". וב**אורחות שבת** פרק י"ב הערה ו' מבארים את דברי החזו"א, שיש לחשוש שמא יהיה לו נח בשימוש הכלי, ונמצא שבנה כלי. ובקופסת שימורים שהיא גוף אטום, כאשר עושה בה פתח, אף שאינו נאה, יש בזה איסור פתח. ובכל עשיית פתח נחשב כעושה כלי. וא"כ לפי החזו"א, כיוון שהוא יוצר כאן כלי שראוי לשימוש, יש כאן איסור בונה, "שמחליף גוף אטום לצורת כלי".

אמנם בהמשך דבריו, החזו"א מתיר לפתוח **פקקי כתר**, כמו פקקים של בקבוקי בירה. ומסביר החזו"א, שפקק זה דומה למגופה של חבית, שאינה חיבור לחבית כלל, אלא הם שני דברים שונים. וכך גם בפקק שמכסה את הבקבוק, יש כאן שני דברים שונים, ואינם גוף אחד. ואין בפתיחת הפקק סתירה של הבקבוק, כשם שאין בהתזת המגופה סתירה של החבית. ואף שכאשר פותח את הפקק הוא מעקם מעט את הפקק, ולכאורה הורס אותו בכך, "אין כאן משום סתירת כלי, דלא מצינו איסור בשבירת המגופה". וכן החזו"א משווה את עיקום הפקק לדין חותמות שבכלים, שמותר להפקיע ולחתוך אותם כדי להגיע לתוך, למרות שהם נהרסים. ואף שבמנעולים של עץ ומתכת, השו"ע בשי"ד, ז' אוסר לשבור אותם כיוון שממש הורס את הכלי, ולכאורה גם כאן, הוא שובר את הפקק שהוא כמנעול לבקבוק! מחלק החזו"א שפקק שונה ממנעול, כיוון שנעשה "רק בשביל להוציא מה שבתוך הבקבוק". וכן שונה פקק ממנעול, שכאשר חיברו את הפקק לבקבוק "בטלה מתורת כלי שעומדת לשבירה". כלומר, הפקק כבר לא נחשב כלי כאשר מחובר לבקבוק, ולכן אין בו איסור סתירת כלי. אמנם המנעול שנועל בו את הדלת לא בטל מתורת כלי כאשר נעל בו, ולכן יש בו משום סתירת כלי.

¹ ע"פ דברי הגמרא בקמו. שבדין זה "ודאי לעין יפה קא מכין ושריי".

שיטת התהילה לדוד - בשש"כ פרק ט' הערה י' מביא את שיטת התהלי"ד, שסובר שיש על הקופסת שימורים שם כלי אף כשהיא סגורה ואטומה, ודלא כחזו"א. ולכן סובר התהלי"ד, שכאשר פותח אותה הוא סותר את הכלי, ואסור לפתוח קופסא זו בשבת. וכנראה שסובר שקופסת שימורים אינה נחשבת לכלי מוסתקי, ולכן יש בה איסור סתירה. ואילו לפי החזו"א, האיסור לפתוח קופסת שימורים הוא משום בונה, שיוצר כלי חדש.

שיטת הגרש"ז - בשש"כ הנ"ל מביא את דעת הגרש"ז אויערבך, שחולק על החזו"א בתרתי. החזו"א התייחס לקופסת שימורים סגורה כ"גוף אטום" שאינו נחשב כלי, ובפתיחתו הוא בונה כלי. אך לגרש"ז, בניית הכלי כבר התרחשה במפעל כאשר סגרו את הקופסא, וכבר יש עליה שם כלי, אף שהיא עדיין סגורה. וא"כ נחלקו האם קופסת שימורים סגורה יש עליה שם כלי או לא. ועוד מוסיף השש"כ בשם הגרש"ז, שאף שיש שם כלי על הקופסה, "מכיוון שרגילים לזרוק מיד את הקופסא לאשפה, מסתבר דחשיב ככלי רעוע, וכחבית של מוסתקי". ולכן אין כאן איסור סתירה בכלי כאשר פותח אותה, כיוון שאין איסור סתירה בכלי מוסתקי, כפי שנפסק בשי"ד, א'. וכן מבאר בשש"כ, שאין כאן גזירה שמא יעשה נקב יפה, משום שלא שייך לגזור כך במוסתקי, וכפי שנתבאר בסוגייה הקודמת. אך החזו"א לא התייחס לקופסת שימורים כמוסתקי, ואף שאולי יזרוק אותה לאשפה, ביאר החזו"א שבטלה דעתו והקופסה אינה נחשבת מוסתקי. אך לפי הגרש"ז, מותר לפתוח קופסת שימורים בשבת כאשר דעתו לזרוק מיד את הקופסה לפח, ואז היא נחשבת ככלי מוסתקי². אך מוסיף בשש"כ שם בהלכה ג', שאם הוא מתכוון לעשות שימוש חוזר בקופסה, אסור לפתוח אותה גם לדעת הגרש"ז. ובהערה ט"ו מבאר, שאם כוונתו להשתמש בה שוב, הרי הוא מתקן את הכלי. ואף שכבר היה כאן שם כלי לשיטת הגרש"ז. וכעת הוא רק פותח אותו, "אעפ"כ אפשר דחשיב גם הכא כמתקן אותו ע"י הפתיחה"³. וכן מוסיף שם, שאם כאשר פותח הקופסא מתכוון לעשות פתח יפה, אסור משום עשיית פתח. ורק כאשר אינו מתכוון לפתח יפה מותר, ולא גזרנו שאסור שמא יתכוון לעשות פתח, כיוון שסובר הגרש"ז שכלי זה נחשב מוסתקי.

אמנם השש"כ מוסיף, שגם לדעת החזו"א מותר לפתוח הקופסה, כאשר פותח אותה בדרך של קלקול, כך שלא תהיה עוד ראויה לשימוש בתור כלי, וכגון כשעושה בה חור מהצד. ובאופן כזה אינו נחשב שעושה כלי גם לשיטת החזו"א, כיוון שקלקל אותה ואין כאן משום בונה. אך בהערה כ"ב מבאר, שלשיטת הגרש"ז ותהלי"ד, שיש כבר שם כלי על הקופסא אף קודם פתיחתה, לכאורה כאשר פותח אותה בדרך קלקול יש כאן משום סותר! אלא שלפי הגרש"ז הקופסא היא כלי מוסתקי, ואין בעיה לסותרו כלל. אך לפי התהלי"ד אין היתר זה טוב, כיוון שקופסת שימורים אינה מוסתקי ויש בה איסור סתירה. וא"כ, לשיטת החזו"א יש היתר לפתוח הקופסת שימורים ע"י שיקלקל אותה קודם לכן, ואז יכול לפתוח אותה מלמעלה. וכך פוסק גם באורחות שבת י"ב, ב' שלחזו"א מותר לפתוח ע"י שיעשה נקב בקופסא, ואז יפתחנה מהצד השני. אך בהערה ח' שם מביא בשם הרב קרליץ, שגם בדרך זו אסור כיוון שיש לחוש בעשיית הנקב הראשון לדין פתח⁴.

² וצריך לי עיון, שלכאורה נחלקו במציאות ובדרך בני אדם, האם הדרך להשתמש בקופסת שימורים לאחר שאוכל ממנה או לא. ואולי הדבר השתנה במהלך הדורות.

³ ונלענ"ד שיש להוסיף עוד, שכאשר דעתו להשתמש שוב בכלי, אולי כבר לא נחשב מוסתקי, ואז יש לאסור לפותחו גזירה שמא יתכוון לעשות פתח יפה.

⁴ הערה בעניין **טבילת קופסת שימורים** המיוצרת בחו"ל ע"פ השיטות השונות. לפי החזו"א, אין שם כלי על הקופסא, ונראה שאין כלל צורך להטביל הקופסה, כיוון שכאשר פותח אותה הוא נחשב עושה כלי ובונה לחזו"א, וא"כ אין צריך טבילה, כי הכלי נעשה ע"י יהודי (ע"פ שש"כ פרק ט' הערה מ"ה). אך באורחות שבת י"ב הערה ו', הביאו שמועה מהחזו"א שכן הצריך טבילה לקופסא זו, ויש להוציא את תכולתה ולהטבילה לפני שאוכל, וצ"ע מדוע. **ולפי הגרש"ז**, לכאורה יש תורת כלי על הקופסא אף כשהיא סגורה, וא"כ יש להטביל אותה, כיוון שהכלי נעשה ע"י גוי! אלא שבשש"כ הערה מ"ה מבאר בשם הגרש"ז, שאף שכבר נחשבת ככלי, מ"מ לעניין טבילת כלים אנו דנים במי הפך את הכלי ראוי לשימוש לצורכי סעודה, ולא במי בנה את הכלי. ולכן בקופסת שימורים סגורה, רק כאשר פותח אותה הופך אותה לראויה לשימוש לסעודה, ונחשב שלעניין זה נעשית הקופסא ע"י יהודי. וגם לשיטת

פתיחת אריזות – יש לדון מה יהיה הדין בפתיחת שאר אריזות, כגון שקית חלב או שקית סוכר ומלח. לפי הגרש"ז, פשוט שדינם ככלי מוסתקי כמו קופסת שימורים, כיוון שבדרך כלל זורקים אותם לאשפה לאחר השימוש בהם. וכן מוסיף בשש"כ הערה י"ב, שאין בפתיחתן איסור קורע, כיוון שמבואר בתוספתא, שהובאה במשנ"ב שי"ד ס"ק כ"ה, שמותר לקרוע העור שעל פי החבית כדי להגיע לליין שבתוכה. "ולכן בכל האריזות שאין עליהן שם כלי, והן נזרקות מיד לאחר שנתרוקן מהן התוכן, וכל קריעתן היא רק בכדי להגיע אל התוכן שנמצא בהן, בטלות הן לחפץ שבתוכן ושרי, וזהו הדין של קורע ע"פ החבית". ובהערה י"ג מבאר בשם הגרש"ז, שאף לשיטת החזו"א יש להקל בשקיות אלו. ואינן כמו קופסת שימורים, שלדעת החזו"א הוא יוצר כלי בפתיחתו, אלא כאן זה כעין חבית ומגופה שפותח את החבית, ואינן גוף אטום כשימורים. וכן באורחות שבת י"ב הערה י"ב כותב, שהחזו"א אמר דבריו רק בקופסת שימורים שיש עליה באמת צורת כלי, והיו רגילים בזמנו להשתמש בה שימוש חוזר. אך לשקיות חלב אין צורת כלי כלל, אלא הן רק בגדר עטיפה לחלב כדי שיהיה אפשר לשנע אותו ממקום למקום.

ואף שאין בפתיחת **שקית חלב** איסור של עשיית כלי, מ"מ יש לדון בהן מדין עשיית פתח נאה. ובאורחות שבת הנ"ל מביא בשם הגרש"ז, שאין לפתוח את שקית החלב אלא בשינוי, או בסכין באופן גדול ממה שעושה בדרך כלל ביום חול, כיוון שבאופנים אלו לא נעשה פתח נאה, אלא יש כאן רק קריעה. אך מביאים שם בשם הרב קרליץ, שלשיטת החזו"א יהיה אסור אף באופן כזה. שהרי אף שעושה פתח שאינו נאה, מ"מ בקופסת שימורים כל פתח שעושה בה, נחשב שמתקן הכלי בכך⁵. וכן הדין בשקית חלב, שגם היא גוף אטום ואין עליה שם כלי. ולכן כל פתח שעושה בה נחשב כעשיית כלי, ואסור אף כשעושה פתח לא יפה ע"י השיניים, או פתח גדול מהרגיל.

ובשקית סוכר, שראשיה מודבקים זה לזה, וע"י הפרדתם פותחים את השקית, פוסק באורחות שבת י"ב, י"ד שאין לפתוח הדבקה זו משום קורע. שהרי הוא מפריד את ההדבקה של השקית, וזה כמפריד ניירות דבוקים שזו תולדת קורע, כמבואר ברמב"ם י, י"א. אמנם כותב באורחות שבת, שאין בשקית סוכר חשש של עשיית פתח יפה כמו בשקית חלב. וכן אין כאן משום עשיית כלי, כיוון שבשקית סוכר כבר היה שם כלי עליה גם לפני פתיחתה, והיא הייתה כלי פתוח, אלא שקצותיה הודבקו זל"ז לאחר מכן. ולא בטל ממנה שם כלי בהיותה מודבקות, וממילא גם הפתח שהיה בה לא בטל ממנה ע"י ההדבקה. ולכן, אף שאסור לפתוח שקית זו ע"י הפרדת ההדבקה, משום קורע, מותר לפותחה ע"י שיקרע בצד השקית, ויוציא ממנה את הסוכר. ואף שבשקית חלב וקופסת שימורים, לפי החזו"א גם בכך יש להחמיר, מ"מ שקית סוכר שונה, כיוון שהיא כבר נחשבת כלי אף לדעת החזו"א, ורק קופסת שימורים ושקית חלב אינן נחשבות כלי לחזו"א, משום שהן גוף אטום. וכן מבואר בשש"כ הערה י"ב, שלגבי שקית סוכר "לא יפתח במקום הנדבק, אלא יחתוך קצת בגוף השקית". ובגוף השקית אין איסור משום קורע, וכדין קורע ע"פ החבית להגיע לליין, שמבואר בתוספתא שמותר. והקריעה האסורה כאן היא רק בהפרדת הניירות הדבוקים.

פתיחת פקקים – ביארנו לעיל ע"פ החזו"א מדוע מותר לפתוח **פקק כתר** של בקבוק בירה, אך יש לברר מה הדין בפתיחת פקקים שמחוברים אליהם טבעת, שכאשר פותח הפקק הטבעת מתנתקת מהפקק. בשש"כ ט', י"ח פוסק ע"פ הגרש"ז, שיש חילוק בין סוגי הפקקים השונים. פקק ממתכת, כגון של בקבוק יין, אסור לפותחו בשבת, ואילו פקק פלסטיק מותר. ובהערה ס"ו מבאר שבפקקי מתכת שמחוברת להם טבעת ממתכת, כל עוד לא הפריד את הטבעת מהפקק, הפקק הזה אינו ראוי לשימוש, ואינו נחשב כלי. שהרי כאשר הטבעת מחוברת לפקק, א"א לפתוח ולסגור ע"י הפקק כלל, ואין לו שימוש כפקק הברגה. ואפילו אם ישברו את הבקבוק, והפקק והטבעת יישארו בשלימותם, א"א להשתמש בהם לסגירת בקבוק אחר, כל עוד הטבעת מחוברת.

התהל"ד שיש בפתיחת הקופסא משום סותר כי כבר נחשבת ככלי, מ"מ לעניין שימוש לסעודה נחשב שנעשה ע"י יהודי.

⁵ ודלא כפי שפסק השש"כ בדעת החזו"א, שנתבאר לעיל שאם פותח הקופסה מהצד בדרך קלקול מותר.

"ונמצא שניתוק קצה הפקק, שהוא חלק ממש מגוף הפקק, מתקן אותו שיהיה שוב פקק הברגה טוב, ולכן הניתוק הוא רק תיקון גמור ולא קלקול". וא"כ כאשר פותח בקבוק שיש בו פקק מתכת, יש בכך איסור מכה בפטיש, כיוון שיצר את הפקק כראוי לשימוש. אמנם ישנה דרך היתר לפתוח פקקים אלו, ע"י שיעשה בהם חור באמצעות סכין או מסמר, וכך יקלקל את הפקק משימוש, ולא נוצר שום תיקון בפקק! ואם עושה חור בפקק, מותר אח"כ לפתוח את הפקק ולהפרידו מהטבעת שלו, כיוון שהפקק כבר מקולקל. ובהערה הנ"ל מבאר שגם אין בכך משום איסור סותר, כיוון שפקק זה הוא ככלי מוסתקי. וכן משום שכל עוד הפקק מחובר לטבעת, אין עליו שם כלי, שהרי אינו ראוי לשימוש, וממילא אין כאן סתירת כלי.

אמנם **בפקקי פלסטיק** מתיר השש"כ לפותחם כרגיל. ואף שמנתק את הטבעת ממנו, גם לפני כן היה ניכר שהיא דבר נפרד מהפקק, וניכר שכל הסיבה שעשו את הטבעת, היא רק כדי שתהיה סגירה אטומה לבקבוק, או כדי שלא יהיה ניכר שמישהו פתח אותו. וגם לפני ניתוק הטבעת, היה על הפקק שם כלי טוב, ולכן אין תיקון כלי בהפרדת הטבעת. ובפקק פלסטיק, אף שהוא מחובר לטבעתו, ניתן לסגור אותו בקבוק פלסטיק, בניגוד לפקק מתכת, שכאשר מחובר עם הטבעת א"א כלל לסגור אותו בקבוק. וא"כ, פקק פלסטיק יש עליו שם פקק גם עם הטבעת, וכיוון שאינם נחשבים כדבר אחד, אלא ניכר שצירפו את הטבעת רק כדי שיהיה ניכר שסגור היטב, אין בעיה לנתק אותה, כי היא רק תוספת המחוברת לפקק, ובהסרתה לא מתבטל שם פקק.

אמנם **באורחות שבת** שם י"ח מביא **שהרב קרליץ** אוסר אף בפקקי פלסטיק, כיוון שהפרדת הפקק מהטבעת, נחשב שמכשירה את הפקק לשימוש בו, ורק כך ניתן להשתמש בפקק לסגור ולפתוח. ואף שאולי היה כבר שם כלי על פקק זה, מ"מ כל עוד הוא מחובר לטבעת אי אפשר להשתמש בו, והכשרתו לשימוש נחשבת כיצירת כלי מחדש. וכן מבואר **בשו"ת מנחת אשר** ח"א סימן כ"ח, שסובר שאסור לפתוח כל פקק הברגה, ואף פקקים העשויים מפלסטיק. ומבאר שם, שאף שלדעת הגרש"ז כבר יש על פקקי הפלסטיק תורת כלי, מ"מ "אף במה שהיה כלי גמור מכבר, מכיוון שעשה בה מעשה ושינוי המונע את אפשרות השימוש בו, כשחוזר ומתקנו ומכשירו לשימוש, הוי בכלל מכה בפטיש וחייב מן התורה". כלומר, כיוון שבמפעל הצמידו את הפקק לבקבוק, כך שאי אפשר להשתמש בפקק לולא שישיר את הטבעת, מעשה זה הוא מכשירו לשימוש, ויש בכך תיקון מנא. ולכן "אף אם נניח דמתחילה הוי כלי ממש... מ"מ כשהורכבו על גבי הבקבוק בטל מהם תורת כלי, ושוב יש מכה בפטיש כשחוזר ומתקנם".⁶ וכן מביא באורחות שבת **שהגר"ש אלישיב** חשש בזה לאיסור מחתך. אך **לדעת הגרש"ז** אין בכך חשש של מחתך. ובשש"כ, ט' הערה כ"ז מבאר בשם הגרש"ז מדוע, שכאשר מנתק את הטבעת מהפקק אינו רוצה דווקא בשימוש חלקי הפקק לפי מידה מסוימת, אלא רק חותך שם מפני שזה יותר נח לו, ולכן אין בכך מחתך.

ומחלוקת זו לגבי פקקי פלסטיק, שייכת גם לגבי **פקקים שכדי לפתוח אותם מושכים רצועת פלסטיק**, וקורעים אותה מהפקק, כגון במיונז וכדומה. שלפי הגרש"ז מותר לחתוך רצועה זו, כי היא רק נועדה לסגירה אטומה, ויש שם פקק על המכסה גם לפני כן. ולדעת האוסרים, גם כאן יהיה אסור, כי ע"י הפרדת פס זה מכשיר את הכלי לשימוש. ובשש"כ ט, י"ט מוסיף שזה נכון רק בפקקי פלסטיק, אך **במכסי מתכת שמחובר אליהם פס מתכתי** שסוגר את המכסה, אסור כמו בפקק מתכת גם לשיטת הגרש"ז.

פתיחת פחית שתייה - לכאורה לשיטת **החזו"א** בעניין קופסת שימורים, שביאר שיש כאן גוף אטום וכאשר פותח אותן הוא בונה כלי, אולי זה נכון גם בפחית, שהיא גוף אטום, וכאשר פותח אותה הוא יוצר כלי ואסור משום בונה. אבל מסתבר שיש חילוק בין קופסת שימורים לפחית

⁶ ועיי"ש שלומד זאת מדין פותח בית הצוואר, שמבואר בגמרא במח: שחייב. וביארו הריטב"א והרמב"ן, שמיידי בבגד ישן שנתנו לכובס, והוא עשה בו תפירה מסוימת, וכאשר קורע אותה חייב משום מכה בפטיש. ומוכח שאף שכבר היה שם כלי על הבגד, מ"מ אם עשה בו מעשה שמבטלו משימוש, יש בו תיקון מנא לאחר מכן בהכשרתו לשימוש.

שתייה. שבקופסת שימורים אולי אפשר להשתמש בה שוב לדברים אחרים, אך בפחית אף אחד לא עושה כך, ולכן נראה שאין בכך יצירת כלי. ולפי הגרש"ז אין יצירת כלי בפתיחת הפחית, כפי שסבור לגבי קופסת שימורים, שיש עליה כבר שם כלי. אלא שעדיין יש לדון בפחית מדין עשיית פתח יפה, שגם לפי הגרש"ז אסור לעשות פתח יפה בקופסת שימורים. ואע"פ שקופסה זו היא כלי מוסתקי, נפסק להלכה בשי"ד, א' שיש איסור פתח גם במוסתקי, וכשיטת רש"י בביצה. ולכאורה בפתיחת הפחית הוא ממש עושה נקב יפה בפחית! וכן יש לדון האם אסור משום מחתך. **בשש"כ ט'** הערה י"א כותב, שמותר לפתוח פחית ואין בכך מחתך, "כיוון שאין כוונתו אלא שלא יסרט בשעת השתייה", ולא באמת משנה לו איפה נעשה החור. ומוסיף שם, שגם אין איסור עשיית פתח בפחית, כי "לא לפתח יפה הוא מכוון", אך לא מבואר שם מדוע. **ובאורחות שבת י"ב** הערה י' מביאים בשם הגרי"ש **אלישיב**, שכל איסור עשיית פתח יפה אכן שייך גם בכלי מוסתקי, אך ישנו גדר כלי שהוא יותר גרוע ממוסתקי, וזהו כלי חד פעמי, ובכלי חד פעמי ממש אין איסור עשיית פתח! ולפ"ז, פחית היא כלי חד פעמי, שלא שייך בה איסור פתח. אמנם הגרי"ש אלישיב מחמיר בפתיחת פחית משום מחתך, כשם שמחמיר בפקקי פלסטיק שיש בהם מחתך. אך הגרש"ז מקל בפחית משום מחתך, וכן משום עשיית פתח.



בניין בכלים - חלק ג' - מיטה של טרסיים

בגמרא במז. ר' אבא ורב הונא אומרים, שמותר להחזיר מיטה של טרסיים בשבת, שהיא מיטה שעשויה מפרקים, שאפשר להרכיב ולפרק אותם לפי הצורך. אך **רב ושמואל** חולקים, ואומרים שהמחזיר מיטה כזו חייב חטאת¹. הגמרא מקשה על ר"ה ור"א מברייטא, שאומרת שהמחזיר קנים של מנורה בשבת חייב חטאת. אך לגבי בניית קנה של סידין, שעשוין להוסיף בו כל הזמן ולהסיר את התוספת, המחזירו פטור אבל אסור. ומדוע התירו ר"ה ור"א להחזיר לכתחילה במיטה? והגמרא מתרצת שהם סוברים כמו רשב"ג בברייטא. שהברייטא אומרת שמלבנות המיטה, כלומר רגלי מיטה קטנים, **לת"ק** אסור להחזירם בשבת כלל, ואפילו בצורה שאינו מהדק אותם אלא באופן רפוי, ואם תוקע אותם ביתד חייב חטאת. אך **רשב"ג** חולק, שאם מחזיר באופן רפוי מותר, אך גוזרים שאסור להחזיר בהידוק אע"פ שאינו תוקע, גזירה שמא יתקע. ור"ה ור"א, שאמרו שמותר להחזיר מיטה של טרסיים, סוברים כרשב"ג, שמותר להחזיר חלקי המיטה בצורה רפויה.

ומבואר א"כ שישנן שלוש דרגות חיבור שונות. **א' -** תוקע שחייב חטאת. **ב' -** מחזיר בהידוק, שאסור מדרבנן לכ"ע. **ג' -** החזרה באופן רפוי, שלרשב"ג ור"ה ור"א מותר, אך לרב ושמואל ותי"ק בברייטא אסור גם מדרבנן. **ויש לברר** מה מחלוקת ר"ה ור"א עם רב ושמואל, לגבי מיטה של טרסיים? שהרי ר"ה ור"א סוברים כרשב"ג, שרק ברפוי מותר להחזיר, ומדוע חולקים רב ושמואל? ובכך מתקשים כאן הראשונים, שלכאורה גם לרב ושמואל האופן היחיד שבו חייב חטאת הוא רק בתקיעה. והגמרא אמרה שר"א ור"ה התירו להחזיר רק ברפוי, אז מדוע הגמרא הקשתה מרב ושמואל על ר"א ור"ה? הרי ר"א ור"ה מתירים ברפוי, ורב ושמואל חייבו חטאת רק בתוקע!

שיטת הרמב"ן במלחמות - במלחמות ה' בקב: מסביר הרמב"ן, שרב ושמואל סוברים כבית שמאי בביצה כא: שיש בניין בכלים, וחייב על בנייה בכלים חטאת. ולכן הם מחייבים חטאת במיטה של טרסיים, ואפילו כאשר מחזיר ברפוי! שהרי לפי בית שמאי, אין כלל חילוק בין כלים לקרקע, וברור שבשניהם אסור כלל להוסיף בבנין, ואפילו בצורה רפוי. כיוון שבונה בקרקע חייב גם בכל שהוא, כמבואר בגמרא בקב: , ולמ"ד שגם בכלים זה כך, נמצא שבכלים אם בונה ברפוי חייב משום בונה. ומבאר המלחמות, שהברייטא שמדברת על מלבנות המיטה סוברת שאין בניין בכלים. ותי"ק בברייטא סובר שאסור להחזיר בכל אופן מדרבנן, וכאשר תוקע אותם חייב חטאת, משום שבתוקע זהו גמר מלאכתו, וחייב משום מכה בפטיש. וא"כ, גם רשב"ג בברייטא סובר שאין בניין בכלים, אלא שהוא מתיר להחזיר בצורה רפויה, וגזרנו רק על החזרה בהידוק שמא יתקע, אך לא כשמחזיר באופן רפוי. וכרשב"ג סוברים גם ר"ה ור"א, ולכן מתירים להחזיר מיטה בצורה רפויה. ובעצם רב ושמואל חולקים על ר"ה ור"א משום שסוברים שיש בניין בכלים, ואפילו בניין רפוי הוא בניין כמו בקרקע ואסור. אך ר"ה ור"א סוברים שאין בניין בכלים, ולכן ברפוי מותר, אלא שאם תוקע יש חיוב מכה בפטיש.

שיטת תוס' בתוד"ה רב' במז: מבאר, שכיוון שהגמרא העמידה את ר"א ור"ה כרשב"ג, נמצא שההיתר שלהם להחזיר את המיטה הוא דווקא באופן רפוי. אמנם רב ושמואל שאמרו שחייב חטאת, ברור שאין כוונתם שאף כשמחזיר ברפוי חייב חטאת, כי הרי אין בניין בכלים! אלא לרב ושמואל חייב חטאת רק כאשר תוקע², ולכן כאשר מחזיר בלי תקיעה גוזרים שאסור מדרבנן, ורב ושמואל סוברים כשיטת ת"ק בברייטא. אך לר"ה ור"א, אף שחייב חטאת אם תוקע, מ"מ לא גזרנו על כל החזרה, אלא רק על החזרה בהידוק ללא תקיעה גזרנו, אך להחזיר בצורה רפויה

¹ רש"י בד"ה 'חייב חטאת' מבאר שזה משום מכה בפטיש, וע"פ שיטתו שאין כלל בניין בכלים. אך תוד"ה 'האי' בקב: מבאר שזה חיוב בונה, ששייך גם בכלים כאשר עושה בחוזק.

² אף שתוס' לא הזכירו לשון תקיעה ברב ושמואל, כך ביארו את שיטת תוס' ברמב"ן וברשב"א במז.

מותר. וא"כ, לשיטת תוס' לכ"ע אין בניין בכלים, אך כאשר תוקע בחוזק יש חיוב בונה³. ונחלקו ר"ה ור"א עם רב ושמואל, האם גזרנו שאסור להחזיר גם באופן רפוי. ולמסקנת הגמרא, מחלוקתם תלויה במחלוקת ת"ק ורשב"ג בברייתא. וקושיית הגמרא על ר"ה ור"א הייתה, שכיוון שלכ"ע יש חיוב חטאת בתוקע, מדוע לא גזרו שאסור להחזיר לכתחילה בשום צורה? והגמרא תירצה שר"א ור"ה סוברים כרשב"ג, שאף שיש חיוב חטאת בתוקע, מ"מ גזרו רק על החזרה באופן מהודק ולא בהחזרה רפויה.

שיטת הרמב"ן בחידושים - הרמב"ן מביא את שיטת תוס', אך מביא פירוש נוסף לקושיה מדוע הגמרא השוותה בין רב ושמואל ור"א ור"ה. ומסביר הרמב"ן שיש חילוק בין דין מיטה של טרסיים לבין הברייתא של מלבנות המיטה. שרק במלבנות המיטה חייב חטאת כאשר תוקע, ואסור להחזיר באופן מהודק מדרבנן, ודווקא במלבנות המיטה נחלקו ת"ק ורשב"ג, האם גזרו גם על החזרה ברפוי. אך במיטה של טרסיים, לפי רב ושמואל "אין צריך לתקוע, דבלא תקיעה נגמרה מלאכתה". כלומר, לרב ושמואל חייב חטאת אף שלא מחזיר בתקיעה, משום שהחזרת חלקי המיטה נחשבת כעשיית כל הכלי⁴. אך ר"א ור"ה חולקים, וסוברים שבמיטה "חזרתה לאו היינו גמר מלאכתה", כיוון שלא תקע בחוזק. כלומר, לשיטתם החזרת חלקי המיטה אינה נחשבת שסיים לבנותה, ולכן אין כאן חיוב חטאת כשמחזיר באופן רפוי. וקושיית הגמרא עליהם היא מהברייתא של קנה של סיידים, שמבואר בה שאף שאין בהחזרתו חיוב חטאת, מ"מ אסור להחזירו מדרבנן. ולכן גם במיטה של טרסיים, היה להם לאסור מדרבנן. אף שאין כאן חיוב חטאת! והגמרא תירצה שהם סוברים כרשב"ג, שבמלבנות המיטה חייב רק אם תוקע, וגם אם יחזיר בהידוק ללא תקיעה, זה אסור רק מדרבנן, ולכן לרשב"ג מותר לכתחילה ברפוי. וכך גם במיטה של טרסיים לר"ה ור"א, כיוון שאין בהחזרתה חיוב חטאת כל עוד לא תוקע, כאשר מחזיר באופן רפוי אין לגזור.

ובעצם נחלקו רב ושמואל עם ר"א ור"ה, האם מיטה של טרסיים היא דומה למלבנות המיטה, שרק כאשר תוקע חייב חטאת, וזו שיטת ר"ה ור"א. או שיש למיטה של טרסיים דין אחר, שאפילו בהחזרתה ללא תקיעה חייב חטאת, ולכן גזרנו שאסור להחזיר אפילו באופן רפוי מדרבנן, וזו שיטת רב ושמואל. והרמב"ן כאן פירש אחרת לגמרי מפירושו במלחמות. ויש לעיין בדבריו, שבמלחמות ביאר שכשתוקע חייב משום מכה בפטיש. אך בחידושים בקב: מבאר את מחלוקת ת"ק ורשב"ג, ושם כותב שכשתוקע חייב משום בונה ולא מכה בפטיש. וצ"ע.

גמרא קכב: - הגמרא מביאה ברייתא שאומרת שדלתות של כלים כגון שידה, תיבה ומגדל, מותר ליטול אותם אבל לא להחזיר. ולמסקנת הגמרא, רבא מפרש שאין בניין וסתירה בכלים, ולכן מותר ליטול הדלת מהכלי ואין בכך איסור סתירה. וכן אין איסור בניין בהחזרת הדלת, אלא שאסרו מדרבנן להחזיר הדלת, "גזירה שמא יתקע"⁵. **הרמב"ן במלחמות** הנ"ל מביא גמרא זו, ומקשה ממנה על הברייתא של מלבנות המיטה במז: ששם נחלקו ת"ק ורשב"ג האם מותר להחזיר ברפוי. והרמב"ן מבאר, שלפי ת"ק אין קושייה כלל, שהרי ת"ק אסור להחזיר בכל צורה שמא יתקע, וכך גם בגמרא בקב: מבואר שאסור להחזיר הדלת שמא יתקע, ולא חילקה שדווקא בהידוק אסור. אך לפי רשב"ג קשה, שהרי מתיר להחזיר באופן רפוי, ומדוע הגמרא בקב: לא חילקה כך, וסתמה שאסור להחזיר בכל אופן שמא יתקע? והרמב"ן מתרץ, שבקב: גם רשב"ג מודה שאסור להחזיר ברפוי, משום ששם "גזרו בדלתות, משום שדרכו לתקוע". כלומר, במקום שבד"כ מחבר את החלק ע"י תקיעה, אסרו להחזיר בכל צורה, כיוון שיש חשש שיבוא לתקוע בדברים אלו. וכל היתר החזרה באופן רפוי לרשב"ג, הוא רק בדברים שאין דרכם

³ כמבואר בתוס' בקב: שהתוקע מיטה של טרסיים חייב משום בונה.

⁴ ולענ"ד נראה, שהרמב"ן פירש כאן לשיטתו בקב: ששייך בניין בכלים רק בעושה כלי מתחילתו, ולכן ביאר כאן שיכול להיות עשיית כלי גם באופן שאינו בניין בחוזק ואומנות. אך תוס' כאן פירש שדווקא בתקיעה יהיה חיוב חטאת במיטה של טרסיים, וזה לשיטתו בקב: שיש בניין בכלים כאשר עושה בחוזק. ועיי"ש שמביא כראיה את דין מיטה של טרסיים, שאם תקע חייב חטאת.

⁵ גם כאן נחלקו הראשונים, לרש"י אסור משום מכה בפטיש, והרמב"ן בקב: מבאר שאסור משום בונה.

לתקוע, שיכול להשתמש בהם גם באופן רפוי, ולכן אין חשש שמא יתקע, כגון במיטה ומלבנותיה. וכן **בהגהות אשר"י** בסוף פרק כירה, מעיר על דברי רשב"ג, שדווקא "בדבר שאין דרכו לתקוע, מותר אם היה רפוי".

מסקנת ההלכה - הטור בסימן ש"ג פוסק את דין מיטה של פרקים ע"פ הבנת תוס', ופוסק להלכה כרשב"ג שאסור להדק מדרבנן, וכאשר תוקע חייב חטאת, אך "אם היא רפויה מותר לכתחילה". **והבית יוסף** מבאר בדברי טור ע"פ **הכלבו והראב"ד**, כדברי הרמב"ן במלחמות, שכל ההיתר של החזרה ברפוי הוא דווקא בדבר שעשוי להיות רפוי, ולכן לא גזרו בו, כיוון שאין חשש שיתקע בדברים אלו. אך בדבר שדרכו לתקוע גזרו על כל החזרה, בין מהודק ובין רפוי. ונמצא א"כ, שכיוון שהלכה כרשב"ג, מותר להחזיר באופן רפוי רק דבר שדרכו להיות רפוי. אך אם דרכו להיות תקוע, שאז יש חשש שיבוא לתקוע ויתחייב חטאת, גזרו שאסור להחזיר אף באופן רפוי. ולקמן נבאר האם מותר להחזיר באופן רפוי, כאשר דרכו של הדבר להיות מהודק אך לא תקוע.

בשו"ע ש"ג, ו' פוסק כדברי הטור את דין מיטה של טרסיים, שאסור מדרבנן להחזירה בהידוק, ואם תוקע חייב חטאת. **והמג"א** מבאר הטעם שבתקיעה חייב חטאת, משום שעושה כלי וחייב משום בונה. אך **בט"ז** כותב שחייב משום מכה בפטיש. ובעצם זו מחלוקת של הראשונים, **שרש"י** במז. מבאר שבמיטה חייב משום מכה בפטיש, אך **תוס'** בקב: כותב שחייב משום בונה, שיש בניין בכלים כאשר עושה זאת בחוזק ואומנות. **ובמשנ"ב** ס"ק מ"א מביא את שתי השיטות, ש"א שאסור להחזיר בהידוק גזירה שמא יתקע, ואז הוא מכה בפטיש, ו"א שכיוון שעושה כלי גמור חייב משום בונה. והשו"ע סותם ופוסק לגבי מיטה כרשב"ג, ש"אם היא רפויה מותר".

אך **הרמ"א** מוסיף באמצע, "דרכה להיות רפויה", וזה ע"פ מה שהוכיח הב"י, וכפי שראינו במלחמות, שכל ההיתר להחזיר באופן רפוי, הוא דווקא במקום שדרכו להיות רפוי ולא דרכו לתקוע. ומסביר **המשנ"ב** בס"ק מ"ב, שאז "אין לחוש כלל שמא יבוא לתקוע". וצ"ע מדוע השו"ע לא פוסק כפי שהבין בבית יוסף, שכל ההיתר ברפוי הוא דווקא במקום שאין דרכו לתקוע? ומדוע רק הרמ"א הגיה כן?⁶

כוס של פרקים - בטור הנ"ל מובא, שלפי **המהר"ם** דין מיטה של פרקים, שמהודק אסור מדרבנן ורפוי מותר, שייך גם בכוס של פרקים. שזו כוס שיש לה רגל שנוטלין אותה ומחזירין אותה, וגם בה אסור להחזיר אותה באופן מהודק, אך מותר באופן רפוי. אמנם **הטור** חולק, "דכוס אין דרך להדקו כ"כ, ושרי בכל עניין". ומצינו כמה דרכים בביאור מחלוקתם.

שיטת הט"ז והמשנ"ב - במשנ"ב ס"ק מ"ה מבאר ע"פ **הט"ז** את מחלוקת הטור והמהר"ם, שכוס היא דבר שאין דרך לעשות בה תקיעה כך שיתחייב מהתורה, אבל הדרך היא לחבר אותה בהידוק ולא באופן רפוי. והמחלוקת היא, האם במקרה שהדרך להחזיר בהידוק, גזרינן שאסור להחזיר גם באופן רפוי? לפי הטור מותר, "דאין דרך להדק כ"כ בחוזק שיהיה חשוב כמו תקיעה, ועל כן אין לחוש שמא יתקע". כלומר, לא שייך כאן לגזור שמא יתקע, שהרי אין דרכה לתקוע כלל, וכפי שנתבאר ע"פ הרמב"ן במלחמות. אלא שהטור הרחיב זאת, שאפילו כאשר דרכו להדק, מ"מ כיוון שלא שייך כאן לתקוע, מותר להחזיר ברפוי. אמנם גם לפי הטור, ההיתר להחזיר בכוס של פרקים, זה דווקא באופן רפוי ולא מהודק⁷. אך לשיטת המהר"ם, מסביר המשנ"ב, "כיוון דעכ"פ דרך להדק, גם ברפוי אסור כמו מיטה של פרקים". כלומר, המהר"ם סובר שכאשר הדרך להדק את החלקים ללא תקיעה, אסרנו להחזיר אף באופן רפוי, כשם שגזרנו להחזיר ברפוי כאשר דרכו לתקוע. וכל ההיתר של החזרה ברפוי לשיטתו, הוא דווקא בדבר שדרכו להחזיר בצורה רפויה, ללא הידוק וללא תקיעה.

⁶ ועיין בלבושי שרד, שמסביר שאין מחלוקת ביניהם, וגם השו"ע מודה לדברי הרמ"א.

⁷ ועיין בשער הציון ס"ק ל' שצ"ע על כך מלשון הטור, שכתב לגבי כוס ש"שרי בכל עניין". ואילו לפי **הט"ז** מותר להחזיר רק ברפוי ולא במהודק.

אמנם לפי המהר"ם, יש לברר מדוע אסור להחזיר במהודק כאשר אין דרכו לתקוע? הרי לכאורה גזירת שמא יתקע שייכת רק במקום שיש חשש שאכן יתקע, ומדוע לפי"ז יש איסור בהחזרת מהודק כאשר אין דרכו לתקוע? וכן יש לשאול לשיטת הטור, מדוע אסור להחזיר כוס של פרקים באופן מהודק? הרי כיוון שאין דרכו לתקוע, אין כאן חשש שמא יתקע, ולא שייכת כאן הגזירה! ונראה לבאר זאת ע"פ דברי הרמב"ם בפרק כ"ב. בהלכה כ"ה פוסק הרמב"ם את דין הגמרא בקבב: , שהתקוע חייב משום בונה, ולכן אסור להחזיר דלתות של כלים שמא יתקע⁸. אך בהלכה כ"ו פוסק, שמנורה של חוליות, כסא המפוצל ושולחן המפוצל, אסור להחזירם בהידוק, "מפני שנראה כבונה" ואסור מדרבנן. אך הרמב"ם פוסק כרשב"ג, שמותר להחזיר אותם באופן רפוי. והמגיד משנה מבאר שזהו דין מיטה של טרסיים במו: ונפסק להלכה כרשב"ג. ומבואר ברמב"ם, שהאיסור להחזיר בהידוק ללא תקיעה אינו משום חשש שמא יתקע, כיוון שמיטה אין דרכה לתקוע, וזו הסיבה שמותר להחזיר באופן רפוי, וכפי שכתב הרמב"ן במלחמות. אלא איסור החזרה בהידוק הוא איסור עצמי מדרבנן של מיחזי כבונה, שכאשר מחזיר באופן מהודק "נראה כבונה".

ולפי"ז נראה, שזהו הטעם שאסור להחזיר בהידוק כוס של פרקים. שאף שלא שייך בה תקיעה, כיוון שאין דרכה לתקוע, מ"מ יש כאן איסור דרבנן של מיחזי כבונה, כיוון שהדרך לבנותה בהידוק. אך בדברים שיש בהם חשש תקיעה, איסור ההידוק הוא שמא יבוא לתקוע, ולא משום מיחזי כבונה. ובדברים אלו, גם ברפוי אסור להחזיר. וכל ההיתר להחזיר באופן רפוי, הוא בדברים שאין הדרך לתקוע בהם, כגון במיטה של פרקים. אך בדבר שדרכו להיות מהודק, בין לשיטת הטור ובין לשיטת המהר"ם, אסור להדקו משום שמיחזי כבונה. אך החזרה באופן רפוי בדבר שדרכו בהידוק מותרת לדעת הטור, ואין בכך מיחזי כבונה. ואילו המהר"ם מחמיר גם בהחזרת רפוי כאשר דרכו להדק. ואולי משום שסובר, שגם כשמחזיר באופן רפוי יש בכך מיחזי כבונה.

שיטת החזון איש - בסימן נ' ס"ק י', החזו"א מביא את קושיית הרמב"ן במלחמות על דעת רשב"ג במו: , שבגמרא בקבב: רואים שגזרנו על כל החזרה שאסורה שמא יתקע, ואילו רשב"ג מותר להחזיר באופן רפוי. והחזו"א מתרץ בפשטות, שלפי רשב"ג הגזירה בקבב: היא דווקא כאשר מחזיר בהידוק, שבכך הרי גם הוא מודה לת"ק שאסור! אך כאשר מחזיר בצורה רפויה, אין כלל גזירה שמא יתקע! והחזו"א מסביר את דברי הטור בכוס של פרקים, ש"מתיר בכוס אפילו מהודק, כיוון שאין דרכו להדקו בחוזק שהוא תקוע". כלומר, לפי החזו"א כל גזירת "שמא יתקע" שמופיעה בגמרא בקבב: , היא רק בצירוף של שני תנאים, דווקא כאשר מחזיר בהידוק, ודווקא כשמחזיר בהידוק דבר שדרכו לתקוע, ויש בו חשש שמא יתקע. אך בדבר שאין דרכו לתקוע, כמו בכוס של פרקים, נמצא שמותר להחזירו אפילו בהידוק ולא רק ברפוי! כיוון שכל איסור החזרה במהודק, הוא דווקא כשיש חשש שיתקע, ורק במקום שדרכו לתקוע. וזו **דעת הטור**, שכוס של פרקים אין הדרך לתקוע אותה, ולכן מותר להחזירה אפילו בהידוק. אך המהר"ם חולק, וסובר שאף שאין הדרך לתקוע בכוס, מ"מ אסור להחזירה בהידוק.

ונראה שלפי החזו"א, **דעת המהר"ם** היא כפי שביארנו לעיל ע"פ הרמב"ם, שיש איסור דרבנן עצמי בהחזרה בהידוק משום מיחזי כבונה, ולא בגלל גזירה שמא יתקע. ולכן אסור המהר"ם להחזיר הכוס בהידוק אף שאין הדרך לתקוע בה. אך לפי הטור אין כלל איסור כזה, ואין 'בונה מדרבנן' של החזרת מהודק. ולטור יש איסור להחזיר בהידוק רק כאשר זה דבר שדרכו לתקוע, משום גזירה שמא יתקע. אך כשאין דרכו לתקוע אין כלל איסור בהידוק. והחזרה באופן רפוי מותרת תמיד, אף בדבר שהדרך לתקוע בו.

⁸ ועיי"ש שלרמב"ם גזירת שמא יתקע שייכת גם בדלתות שמחוברות לקרקע. ותמה עליו במ"מ, מדוע הוצרך לכך בקרקע? הרי זה אסור משום שיש סתירה כל דהוא בקרקע! וכל הדין בסוגייתנו הוא על כלים. וצ"ע.

והחזו"א מכריע כדעת הטור, וסובר שכל גזירת שמא ייתקע היא רק במהודק. ולפי"ז עולה, שכאשר אין דרכו לתקוע, מותר להחזיר אפילו בהידוק! וכן נמצא שלהחזיר באופן רפוי "לעולם מותר", ואפילו בדברים שדרכם לתקוע, כיוון שכל הגזירה שמא יתקע היא רק כאשר מחזיר בהידוק. ונמצא שדברי החזו"א הם לא כפי דברי הרמב"ן במלחמות, ולא כפי שהבין הב"י בדעת הטור. שלהבנת הרמב"ן והב"י, החזרה באופן רפוי מותרת רק בדבר שאין דרכו לתקוע. אך לפי החזו"א, יהיה מותר להחזיר ברפוי אף בדבר שדרכו לתקוע, שהרי הלכה כרשב"ג, שכל הגזירה היא על החזרת מהודק במקום שדרכו לתקוע.

ועפ"ז מבאר החזו"א מדוע השו"ע, שפסק כרשב"ג שמותר ברפוי, השמיט את התנאי שדווקא בדבר שדרכו להיות רפוי מותר, ודלא כפי שביאר בב"י. כיוון שבאמת אין לכך כלל מקור, וי"אפשר שחזר בו מרן... ואפילו אם רגילות לתקוע אפשר להקל". כיוון שכל הגזירה שמא יתקע היא דווקא בהחזרה באופן מהודק ולא ברפוי. אך הרמ"א פוסק כשיטת המלחמות והג"א הנ"ל, שכל ההיתר של רשב"ג ברפוי הוא רק בדבר שאין דרכו לתקוע. והחזו"א פוסק כדברי השו"ע ולא כרמ"א, שכל החזרה ברפוי מותרת, ואפשר להקל בדרבנן. ואפילו באופן מהודק, מקל החזו"א כאשר אין דרכו לתקוע, וכשאין חשש שמא יתקע.

החזרה בהברגה- בגמרא ובפוסקים מבואר, שרק בתוקע ע"י יתד ישנו איסור דאורייתא. ונחלקו הפוסקים מה דין הברגה בחוזק. **בשער הציון** שיי"ג ס"ק ל"ב מביא שנחלקו בכך המג"א והט"ז. לפי המג"א, כאשר יהדק בחוזק ע"י הברגה יש בכך איסור דאורייתא כמו בתוקע. אך לפי הט"ז משמע, שאפילו אם יהדק בחוזק ע"י הברגה יהיה אסור רק מדרבנן, כמו בהחזרת מטה של פרקים במהודק. ושו"ת הברגה מתקיעה ממש, ונחשבת רק כהחזרה בהידוק, ולכן אסורה מדרבנן. ובשער הציון מסביר ע"פ שיטתו בהבנת הטור, שסובר שהחזרה באופן רפוי מותרת רק בדבר שאין דרכו לתקוע, אך בדבר שדרכו לתקוע, גזרו גם על רפוי שאסור שמא יתקע. וכך גם לענין הברגה, יש נפק"מ האם זה כתוקע או כמהודק. אם הברגה היא כמו תקיעה, וכשיטת המג"א, א"כ דבר שדרכו בהברגה חשיב כדרכו לתקוע, ולפי הטור יהיה אסור להחזירו אפילו באופן רפוי, משום גזירה שמא יתקע! אך לפי הט"ז שהברגה היא כמו הידוק, בזה סובר הטור דלא כמהר"ם, שבדבר שדרכו להיות מהודק ולא תקוע, החזרה באופן רפוי מותרת לכתחילה. ולכן אם הברגה היא כהידוק, יהיה מותר להחזיר דבר שדרכו בהברגה באופן רפוי.

כיסויי הכלים- המג"א בשי"ג ס"ק י"ב, וכן והט"ז בס"ק ז' מביאים שמותר לפתוח ולסגור כלים שיש להם כיסוי, ואפילו שמחזיר אותם ע"י תקיעה בחוזק! ומסביר המג"א, שמותר לעשות כך משום ש"התם אין עשויים רק לפותחם ולסוגרם תמיד". והמג"א מציון לסימן שי"ד סעיף י', שמבואר בשו"ע שמותר לחבר דף של תנור ולהסירו, ואין בכך איסור בניין וסתירה, משום שהדף אינו עשוי להתקיים שם תמיד. וכן בט"ז מבאר שאין איסור בכיסויי הכלים, "שעיקר תשמישו על ידי פירוק תמיד, ולא מיקרי גמר מלאכה אפילו אם הוא תוקע בחוזק". והביא **המשנ"ב** להלכה בס"ק מ"ה. ויש לבאר מהו יסוד ההיתר?

שיטת שו"ע הרב- בסימן שי"ג, כ"א מבאר הגר"ז, שההיתר הוא משום שאין בניין זה עשוי להתקיים בתמידות, אלא עומד להתפרק עוד היום, ובדבר כזה מותר לכתחילה. אך אם עשוי להתקיים ליותר מיום אחד אסור לבנותו מדרבנן. ונמצא לשיטתו, שהיתר כיסוי הכלים הוא משום שצריך דווקא בניין מתקיים, וכיסוי הכלים זה לא בניין שמתקיים ונשאר.

שיטת החזו"א והגרש"ז- בחזו"א סימן נ' ס"ק ט' מבאר את יסוד ההיתר, ש"אין הכיסוי והכלי כחד, אלא שני גשמים משתתפים בשימוש". כלומר, הכלי והכיסוי הם שני כלים שונים, וגם כאשר הכלי מכוסה בכיסוי, אנו דנים אותם כשני דברים שונים שלא מחוברים זה לזה, ולכן מותר לחברם. אך אם נגדיר את חיבור שני החלקים כדבר אחד יהיה בכך בונה, ואפילו אם הדרך

⁹ בשער הציון כותב שכך משמע מדברי המג"א בס"ק י"ב והט"ז בס"ק ז', אך לא התבאר לי מניין דקדק כד.

לחברו ולפרקו תמיד. ומבואר מדבריו, שחייב על מלאכת בונה רק כאשר מחבר חלקים זה לזה ויוצר דבר אחד. אך אם כשמחבר אותם הם עדיין נקראים שני כלים, אין זה נקרא חיבור ובניין, ומותר לעשות כך.

ולפי דרך זו, יש לעיין מה יהיה הדין **במלחיה ובקבוק של תינוק**. שלכאורה כאשר מחבר פקק המלחיה לגוף המלחיה, יש כאן חיבור מהודק וטוב, ורק כך אפשר להשתמש במלחיה, וכן בבקבוק של תינוק. ולפי החזו"א, לכאורה יהיה בכך איסור בונה, כי הכיסוי כאן הוא ממש מעיקר צורת הכלי, וע"י שמחברם הופך אותם לגוף אחד. ולא מתייחסים אליהם ככלי וכיסוי שהם שני דברים שונים, שהרי בלי המכסה אין כלל שימוש לבקבוק ולמלחיה. אמנם **באורחות שבת** ח' הערה ד' כותב, שבמקרה כזה גם החזו"א יודה שמותר. כיוון שבכלים אלו, אם החיבור יישאר לעולם בטל מהם 'שם כלי', כיוון שכל עיקר שימושם הוא בגלל שאפשר לפרקם תדיר! ונראה שכאן יודה החזו"א, שאין זה נחשב שהחלקים מחוברים לגוף אחד, אלא הם כמו כיסוי הכלים שמותר. ואף שזה לא דומה בדיוק ככיסוי הכלים, שהרי לכיסוי יש 'שם כלי' בפ"ע, ולכלי יש שם כלי בפ"ע, ואילו כאן, אין שום משמעות לפקק הבקבוק או למלחיה בלי גוף הכלי! אך מ"מ כיוון שעיקר מלאכת בונה היא חיבור החלקים, מסתבר שכאשר החיבור הגמור לא יוצר תיקון אלא קלקול של הכלי, אין זה נחשב בניין הכלי כלל. ואם הפקק יהיה מחובר לבקבוק או למלחיה לתמיד, חיבור זה הוא קלקול של הכלי ולא תיקונו.

ונראה להוסיף בגדר זה, שכאשר בניית הכלי ופירוקו נעשים בתורת 'שימוש' בכלי, אין זה נחשב כבניין של הכלי, אלא זו דרך השימוש בו, ואין על זה שם של 'בניין'. וכך נראה מלשון **הט"ז** הנ"ל, שכותב שמותר לחבר את כיסוי הכלים משום "שעיקר תשמישו על ידי פירוק תמיד". **ובפמ"ג** מ"ז בס"ק ז' על דברי הט"ז מבואר כעין זה, "כלים שאי אפשר להשתמש כי אם ע"י פירוק והידוק, לאו מכה בפטיש הוא ולא בונה הוא, דעשוי מתחילה לכך ושרי". כלומר, מהות הכלי היא שכך משתמשים בו, ע"י פירוק והרכבה, ולכך הוא נעשה מתחילה. וממילא אין בהרכבתו ופירוקו איסור בניין וסתירה, אלא נחשב שמשתמש בכלי.

ונראה שזהו גם יסוד ההיתר **בשו"ע** שי"ד, י' לגבי דף של נחתומים. שהשו"ע מתיר לחברו ולהסירו, ואין בכך איסור בניין וסתירה, כי אינו עשוי להיות מחובר לתנור לעולם. ונראה שכוונת דבריו היא, שכאשר הרגילות היא לחבר את הדף לתנור לזמן מסוים ואח"כ להסירו, אין זה נחשב כבניין שמוסיף בתנור, אלא זו דרך השימוש בדבר¹⁰. וכך מבואר **במנחת שלמה** חלק ב' סימן י"ג, ס"ק א', "עיקר ההיתר הוא משום דאין זה לא בונה ולא סותר, כיוון שדרך שימושם כך להתחלף תדיר מכיסוי לפתיחה ומפתיחה לכיסוי". ומבואר שכאשר כל השימוש בכלי הוא ע"י פירוק והרכבה, אין זה נקרא בניית הכלי וסתירתו, אלא דרך השימוש בכלי היא ע"י פירוקו והרכבתו¹¹. ולכן כאשר הוא משתמש בכלי אין כאן 'שם בונה' כלל. ומטעם זה, גם במלחיה אין כלל חשש בונה, אלא כך הוא דרך השימוש בה¹².

סטנדר - באורחות שבת פרק ח', ס' פוסק שמותר לשנות את מצב הסטנדר, ולהגביהו ולהנמיכו לפי הצורך, ואף שעושה זאת ע"י הברגה בחוזק. כיוון שאין זה נחשב בניית הכלי, אלא שימוש בכלי, וכך דרך השימוש בו, וכפי שנתבאר לעיל. **ובפסקי תשובות** שי"ג, י"א מעיר, שאם הסטנדר שייך לאדם מסוים ומקפיד לא לשנותו כלל, נכון להחמיר שלא לשנות את מצב הסטנדר. כיוון שבמקרה כזה, אולי כבר לא נקרא דרך השימוש בסטנדר זה. וכן כאשר יצא לגמרי חלקו העליון

¹⁰ ועיין בביאורנו למלאכת תופר, שהבאנו יסוד זה גם לגבי היתר הנקבים בתפירה שעל השרוול.

¹¹ ונראה שלגבי מיטה של טרסיים, אין דרך השימוש בה ע"י פירוק והרכבה, כי א"כ מדוע אינה מותרת לכ"ע כמו כיסוי הכלים? וצריך לומר שבאמת כאשר מרכיב אותה נחשב שבונה אותה מחדש, ולכן חייב בתוקע. והפירוק וההרכבה שלה הוא לא חלק מהשימוש בכלי, אלא נחשבים כבנייה וסתירה.

¹² ונראה שגם החזו"א מסכים להגדרה זו של שימוש בכלי, וכך גם משמע בראשית דבריו, וכך מביאו בפשטות בפסקי תשובות שי"ג, ח' ובהערה 79.

של הסטנדר מחלקו התחתון, אסור כלל להחזירו, כיוון שאין הדרך לפרק כך את הסטנדר, ויש בכך בונה כלי או מכה בפטיש.

בורג משקפיים- באורחות שבת ח', מ"ט פוסק שאין להחזיר בורג של משקפיים שנפל, כיוון שמחזירו בהברגה. ולפי המג"א דין הברגה כתקיעה וחייב חטאת, ולפי הט"ז הברגה היא איסור דרבנן. וגם אם לא יברג את הבורג בחוזק, אסור להחזירו מדרבנן. ואין כאן את ההיתר של כיסוי הכלים ודרך השימוש, כיוון שאין הדרך לפרק את המשקפיים.

לגו ומשחקי הרכבה- באורחות שבת ח' הערה פ"ו כותב שמשחק באבני לגו זה ממש דרך שימוש, לבנות ולפרק כל הזמן, ואין על זה שם בניין, ולכן מותר לשחק בהם. וכן יש להקל בכך לפי החזו"א, שהתיר להחזיר אפילו בהידוק כאשר אין דרכו לתקוע, ובלגו אין דרכו לתקוע, ולא גזרנו על החזרת מהודק. וכך פסקו הגרש"ז והרב קרליץ. אך הגר"ש אלישיב החמיר בכך, משום שיש כאן החזרה בהידוק, ולפי המשנ"ב אסור מדרבנן. שהרי המשנ"ב לא ביאר את מחלוקת הטור ומהר"ם מרוטנבורג כפירוש החזו"א, אלא סובר שבכל החזרת מהודק ישנו איסור דרבנן לכ"ע. אמנם **בשולחן שלמה** הורה למעשה, שאף שמדינא מותר לשחק בלגו, מ"מ משום חינוך הקטנים אין להרגילם במשחק זה, ואין לגדול אין לשחק עמהם, אך אין לו למנוע מהם לשחק. וכן פוסק **בש"כ ט"ז**, י"ט שאין לשחק בלגו. אך בהערה נ"ט מביא בשם הגרש"ז, שדין לגו כדין כיסויי הכלים, שרגילים תמיד לשנותם, ומדינא מותר. **ובפסקי תשובות** ש"י"ג, י' פוסק שאסור לבנות משחקים של הרכבה, שאין הרגילות בהם להרכיב ולפרק בתדירות, אלא קונים אותם ואז מרכיבים פעם אחת ודרכם להתקיים כך, כיוון ששם אין דרך השימוש כלל בפירוק והרכבה.



מלאכת כותב

המשנה בקג. אומרת שלת"ק הכותב שתי אותיות בין בימינו, בין משמאלו, בין משם אחד, בין משתי שמות, בין משתי סמניות, בכל לשון חייב. ור' יוסי חולק, ש"לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם". ר' יהודה מוסיף, שגם מי שכותב "שם קטן משם גדול", כגון שכתב 'שם' משמעון, חייב חטאת. ובגמרא מבואר שאין דרך כתיבה ביד שמאל והכותב בשמאל פטור. ואבבי מעמיד את המשנה, שאמרה שחייב בין בימין ובין בשמאל, באדם ששולט בשתי ידיו, שדרכו לכתוב גם בשמאל וגם בימין. אך ר' יעקב סובר, שגם הרישא במשנה היא כדעת ר' יוסי, שאמר שכל חיוב שתי אותיות הוא משום 'רושם', ולכן גם הכותב משמאלו חייב.

הגמרא מביאה ברייתא שדורשת את הפסוק "אחת מהנה", ונחלקו התנאים מה למדנו מפסוק זה. לת"ק למדנו, שאין האדם מתחייב חטאת רק כאשר יעשה את כל האריג בשלימותו, או יכתוב את כל המילה במילואה. אלא כל עוד עשה מלאכה המתקיימת, כגון שתי בתי נירין, או שם משמעון, נח מנחור וכדומה, חייב חטאת. ור' יהודה אומר, שאפילו כתב שתי אותיות זהות והן מילה בפני עצמן חייב, כגון שכתב שש, גג וכד'. ר' יוסי סובר, שהכותב שתי אותיות חייב משום רושם, ו"לפיכך שרט שריטה אחת על שני נסרין או שתי שריטות על נסר אחד חייב". ור' שמעון בברייתא מבאר בדיוק כדברי ת"ק ור' יהודה, שישנו חיוב חטאת כל עוד עשה מלאכה המתקיימת, ולא צריך שיכתוב את כל המילה או יארוג את כל האריג. והגמרא שואלת במה נחלקו? ומנסה לתרץ שנחלקו במקרה שכתב שתי אותיות א' מתוך המילה "אאזרד". לת"ק פטור, כיוון שאם כתב רק 'אא' אין מילה כזו בתורה. אך לר' שמעון חייב, כיוון שיש מקומות שכותבים 'אא' על קמיעין וכתבים של מכשפות, ולכן זה נקרא שם שמתקיים במקום אחר. אך הגמרא דוחה זאת, ולפי מסקנת הגמרא ר' שמעון חולק על ת"ק ור' יהודה, וסובר שאינו מתחייב אלא אם כן כותב את השם כולו, ולא שם קטן משם גדול. אך מסכים עם ת"ק ור"י, שגם אם כותב רק מילה אחת מתוך פסוק שלם, חייב חטאת אף שלא סיים לכתוב את הפסוק.

המשנה בקד: אומרת, שאם כותב שתי אותיות על שני כותלי בית או על שני לוחות פנקס, והן נהגות זו עם זו, חייב. אבל אם כותב אות אחת בארץ ואות אחת בקורה, או בשתי קירות ושני דפים שאינם נהגות זע"ז, פטור. המשנה מוסיפה, שצריך לכתוב דווקא בדבר המתקיים, ואם כותב במשקין או באבק שהכתב אינו מתקיים, פטור. המשנה אומרת, שאם כתב אות אחת ליד אות הקיימת כבר, אף שיש כאן שתי אותיות פטור. וכן אם כותב כתב על גבי כתב פטור. ונחלקו במשנה ר' יהושע בין בתירה וחכמים במקרה שכתב אות אחת נוטריקון, כלומר עשה בה סימן כזה¹, כדי שיבינו שהתכוון למילה שלימה ולא לאות אחת, לחכמים פטור ולר' יהושע חייב.

הגמרא בקד: מביאה ברייתא, שאם כותב אות אחת, ובכך השלים את הספר, חייב חטאת. ר' אבהו בגמרא אומר, שאם כתב אות אחת על שפת לוח בטבריה, ואות אחת על שפת לוח אחר בציפורי¹ חייב, משום ש"כתיבה היא אלא שמחוסר קריבה". כלומר, דין זה שונה מכותב על שתי קירות רחוקים, שא"א לקרוא יחד את האותיות, שהמשנה אמרה שפטור בדין זה, כיוון שכאן בקלות יכול לקרב האותיות, וכך יהיו נהגות זע"ז. אך כשכותב בשתי קירות, שאי אפשר לקרוא האותיות יחד, "מחוסר מעשה דקריבה", וצריך לשבור את הקיר כדי לקרב האותיות, ולכן פטור. הגמרא מביאה ברייתא האומרת, שאם הגיה אות אחת חייב. והגמרא מקשה, שהרי דווקא הכותב שתי אותיות חייב! וכאן הוא רק מגיה, ואפילו לא כותב אות אחת! רב ששת מתרץ, שמדובר שהייתה אות ח', ונטל את גגה, כך שנעשו שתי אותיות ז'. ולכן חייב על הגהה זו, כיוון שנמצא שכתב שתי אותיות. ורבא מתרץ שהמגיה אות אחת חייב, שמדובר במקרה שהפך את האות ד' לאות ר'. ורש"י מסביר שבכך תיקן את הספר, וחייב חטאת על השלמת הספר, כפי

¹ ע"פ שיטת רש"י בהבנת הדין.

שביארה הגמרא לעיל. **ויש לברר** מהו גדר מלאכת כותב, ומה היחס בין התנאים בברייתא של "אחת מהנה" לבין המשנה בקג.?

החילוק בין כותב לצובע - בקהלות יעקב סימן מ' מגדיר את ההבדל בין מלאכת כותב למלאכת צובע.² ומבאר הקה"י, שצובע עניינו לתקן את החפץ שבו אני פועל, לתת לו צבע ובכך להשביח אותו. והמלאכה בצובע נעשית בחפץ שבו אני פועל, שאני מוסיף בו תיקון של צבע. אך במלאכת כותב, המלאכה אינה בדבר שעליו כותבים, אלא עניין המלאכה הוא ליצור כתב. וכתב צריך שיהיה לו בסיס שעליו אפשר לכתוב, כגון דף או עור, אך המלאכה היא ליצור כתב, ולא תיקון של מה שכותבים עליו. וכך מבואר בדברי הרמב"ם פרק י"א, ט' שאם כותב על עור, וכוונתו גם לקלקל את העור, יש כאן משום מלאכת כותב וחייב. כיוון שאין המלאכה נעשית בעור אלא בכתב שעל גביו, וכלשון הרמב"ם, "שאין חיובו על מקום הכתב אלא על הכתב".

ובכך מיישב הקה"י סתירה בדברי הרמב"ם. בפרק י', ט"ז פוסק הרמב"ם בדיני מלאכת מכה בפטיש, "הצר בכלי צורה אפילו מקצת הצורה... הר"ז תולדת מכה בפטיש". ודין זה הוא ע"פ הגמרא בעה. : אך בדיני מלאכת כותב בפרק י"א, י"ז, פוסק הרמב"ם ש'רושם' הוא תולדת כותב. ולכן לצייר "צורות בכותל... כדרך שהציירים רושמים, הר"ז חייב משום כותב". ולכאורה לרמב"ם חייב על צורות משום מכה בפטיש, ולא משום כותב! ומבאר הקה"י, שהציור שחייב עליו משום כותב, עניינו לעשות ציור יפה, "אלא שבהכרח צריך לזה מקום, לפיכך עושה על הכותל בתור נייר, אבל אין הכוונה להשביח את הכותל". כלומר, הכותל כאן הוא כמו נייר לכתוב עליו את הציור שרוצה לצייר, ולכן אין חיובו משום תיקון הכותל, אלא הכותל משמש כדף לכתוב עליו. אמנם כשעושה צורה בכלי, "הכוונה להשביח את הכלי ולתקנו בזה, ולכן אין כאן מענין כתיבה". כלומר, בצר צורה בכלי, המלאכה נעשית בכלי כדי לשבח ולתקנו, ולא שהכלי רק משמש כנייר לציור, אלא הציור הוא בשביל צורת הכלי עצמו. ומלאכת מכה בפטיש עניינה תיקון והשבת החפץ כמו בצובע, ולכן חייב על ייפוי החפץ ונתינת צורה בו משום מכה בפטיש.

דין חצי שיעור בכותב - המשנה בעג. וכן המשנה בקד : ביארו ששיעור מלאכת כותב הוא דווקא "כותב שתי אותיות", ויש לעיין מדוע? והאם יהיה איסור חצי שיעור בכתיבת אות אחת? בספר **מגן אבות** מבואר שאין דין חצי שיעור בכותב אות אחת, ואין על זה שם מלאכה כלל. ונראה שסובר, שמהות מלאכת כותב עניינה ליצור מילים, ולכן אם כתב אות אחת אין כאן כלל מלאכה כי לא יצר מילה. ואין איסור חצי שיעור באות אחת, כי מילה מתחילה רק כשיש שתי מילים. אך קשה על דבריו מדברי המשנה בקה. בסוף פרק הבונה, שנחלקו רבן גמליאל וחכמים במקרה שכתב אות אחת בבוקר שבת ואות אחת בבין הערביים, האם מצטרפות לחיוב חטאת. ובגמרא משמע, שכתבת אות אחת היא חצי שיעור, ונחלקו התנאים האם הידיעה שנודעה לו בינתיים שחטא, גורם לכך שיש חילוק בין שתי האותיות.³ ובמשנ"ב בסימן ש"מ, ס"ק כ"ב, פן ד', מבואר שיש איסור חצי שיעור גם כשכותב אות אחת. ומשווה זאת המשנ"ב למלאכת גוזז, ששיעור המלאכה לחיוב חטאת הוא שתי שערות, אך גם בשערה אחת ישנו איסור דאורייתא של חצי שיעור. וברור לכל, שאין הבדל מהותי בין גזיזת שערה אחת לשתי שערות, אלא ששתי שערות הוא רק שיעור חשוב להתחייב עליו קורבן, אך ברור שיש מלאכת גוזז גם בשערה אחת. ונראה שסובר המשנ"ב שגם בכותב, מהות המלאכה היא לא כתיבת מילים אלא כתיבת אותיות, וגם באות אחת יש מלאכת כותב. ושיעור שתי אותיות הוא רק שיעור חשוב שבו מתחייב קורבן על

² ונתבאר עניין זה גם בביאורנו למלאכת צובע.

³ ע"פ תוד"ה 'רבן' ו'רבן' בקה. שמבאר שאכן נודע לו שחטא בין שתי האותיות. ולא כרש"י שביאר במשנה שלא ממש ידע, אלא שהזמן שבינתיים מחלק אפילו בלא ידיעה. ותוס' מבאר שר"י חייב, כיוון שהידיעה שכתב אות אחת בבוקר אינה "ידיעת חטאת", ורק אם נודע לו שהתחייב חטאת הידיעה מחלקת. אך לחכמים נראה שמשפיקה 'ידיעת חטא', וכיוון שידע שכתב אות אחת ויש בכך עבירה, זו ידיעה המחלקת, ואף שלא נודע לו שהתחייב קורבן. ועיין תוד"ה 'כלל גדול' בסז : שמבאר שבעיני ידיעת חטא. ומ"מ מבואר בתוס' כאן, שכתבת אות אחת נחשבת חטא ועבירה, ומוכח שיש דין חצי שיעור ועבירה בכותב אות אחת.

מלאכת כותב. ולאורך הסוגיה נדון בידי מלאכת כותב ע"פ שתי סברות אלו, האם כותב עניינו יצירת מילים או יצירת אותיות.

היחס בין המשנה לברייתא

שיטת רש"י - ראינו שבמשנה בקג. לת"ק הכותב שתי אותיות אפילו הן משם אחד חייב. ורש"י בד"ה 'בין משם אחד' מבאר, ששתי אותיות משם אחד פירושו "שתייהן אלפין". כלומר, לת"ק גם אם כותב 'אא', חייב חטאת משום כותב. אך ר' יוסי חולק, שחייב שתי אותיות אינו משום 'כותב', אלא גדר המלאכה הוא 'רושם'. ורש"י מסביר, שלפי ר' יוסי לא חייב דווקא אם כותב אותיות, אלא אפילו "רושם שני רשימות בעלמא לסימן חייב". ור' יהודה במשנה אומר, שמצינו "שם קטן משם גדול", כגון שם משמעון וכו'. **ובברייתא** המובאת בגמרא, לכאורה נחלקו התנאים מתי מתחייב על מלאכת כותב. **לת"ק** בברייתא, חייב כשכותב שם קטן משם גדול. כלומר, כשכותב שתי אותיות שיש להן משמעות של מילה בפני עצמן, כמו שם משמעון. **ולר' יהודה**, גם אם כותב שתי אותיות משם אחד חייב, כגון גג, רר. כיוון שגם להן יש משמעות של מילה. והגמרא מסבירה, שכאן ר' יהודה הביא את שיטת רבו רבן גמליאל, אך ר' יהודה במשנה חולק עליו, וסובר שדווקא בשתי אותיות שונות מתחייב חטאת. **ולר' שמעון** בברייתא, חייב חטאת רק כשמסיים לכתוב את המילה ממש. ולכאורה קשה, שרש"י פירש במשנה שלת"ק חייב חטאת אפילו אם כותב 'אא', ודין זה אינו כמו אף אחד מהתנאים שבברייתא, שלמסקנת הגמרא אף אחד לא מחייב ב'אא' דאזרד, כיוון שאין לזה כלל משמעות! וכיצד פירש רש"י במשנה שלת"ק חייב אם כותב 'אא'?

בתוס' רע"א על המשנה מבאר, שבאמת ת"ק שבמשנה חולק על הברייתא, וסובר שאף אם כותב 'אא' חייב, ולא צריך משמעות של מילה כלל. **ובמנחת אשר** סימן פ"ה מבאר, שלפי דברי רע"א עולה, שלת"ק עניין מלאכת כותב הוא כתיבת אותיות, ולא יצירת מילים. ולכן חייב אף כשכותב 'אא', ואף שאין לזה שום משמעות של מילה, מ"מ הוא יצר שתי אותיות, וזהו גדר מלאכת כותב. אך לתנאים בברייתא, עניין מלאכת כותב הוא כתיבת מילים, ולכן צריך שתהיה משמעות מסוימת לאותיות שכותב בכדי שיתחייב. וא"כ עולה שנחלקו התנאים בגדר מלאכת כותב, האם עניינה ליצור אותיות או ליצור מילים.

אמנם **ברש"ש** על המשנה, וכן **בביאור הלכה** ש"מ 'במשקין', מבארים שיטת רש"י, שאין כלל מחלוקת בין ת"ק במשנה לבין התנאים בברייתא. ובאמת עניין מלאכת כותב הוא לכתוב אותיות, וכאשר האדם רוצה לכתוב 'אא', אכן יתחייב משום כותב, כיוון שיצר שתי אותיות, ואלו דברי **ת"ק במשנה**. אך הדיון בדברי ר' יהודה במשנה ומחלוקת התנאים בברייתא, אינה דווקא במלאכת כותב, אלא הם מוסיפים דין כללי במלאכות שבת שנלמד מהפסוק "אחת מהנה". שכאשר האדם מתכוון לעשות מלאכה מסוימת, כגון לכתוב מילה או לארוג בגד שלם, אם בסופו של דבר לא נתקיימה מחשבתו, ולא סיים לעשות את כל מה שתכנן, חידשה התורה שאם יש משמעות מסוימת למה שהספיק לעשות במלאכתו, הוא חייב על כך חטאת. וכך מדויק מדברי רש"י במשנה על ר' יהודה, שאינו חולק על ת"ק ור' יוסי כלל, אלא רק מוסיף דין. ש"אע"ג שלא נגמר מלאכתו, שנתכוון לכתוב תיבה גדולה וכתב מקצת, ואותו מקצת הוא תיבה המתקיימת במקום אחר, חייב". ומבואר שזה דין במלאכת מחשבת, שכאשר לא נתקיימה כל מחשבתו, חידשה התורה שמספיק "אחת מהנה". ולכן אם למה שעשה ישנה חשיבות, וזה מתקיים במקום אחר, חייב חטאת. ובה עוסקת גם הברייתא לשיטת רש"י. **לת"ק בברייתא**, דווקא אם יש שתי אותיות שונות, שהן מילה המתקיימת, חייב חטאת כשלא נתקיימה מחשבתו. **ולר' יהודה בשם רבן גמליאל**, אפילו בשתי אותיות זהות, אם יש להם משמעות חייב, ואף שלא השלים את כל מה שרצה לכתוב. **ור' שמעון** חולק, וסובר שכיוון שלא סיים את כל המילה שרצה לכתוב פטור. ורק אם תכנן לכתוב פסוק שלם, וכתב מילה שלימה של יותר משתי אותיות, בזה חידשה התורה שחייב. אך לכ"ע אם רצה לכתוב 'אזרד' וכתב רק 'אא', פטור, משום שאין לזה כלל משמעות. אמנם ברור שאם מתחילה רצה לכתוב רק 'אא' חייב, כי מלאכת כותב עניינה

כתיבת אותיות ולא מילים. ורק במקרה שיש חסרון במלאכת מחשבת, נצטרך שתהיה משמעות של מילה כדי לחייבו. ואין זה דין דווקא במלאכת כותב אלא בכל המלאכות, וכמו שמבואר בברייתא, שגם באריג שלא סיים לגמרי, אם עשה מלאכה המתקיימת חייב, כי יש משמעות למה שיצר.

וכך מבואר ב**חידושי הר"ן** עה: , שכל הברייתא עוסקת במקרה שרצה לכתוב דבר שלם, אך לא השלים את מלאכתו בפועל. ובאמת לא צריך במלאכת כותב שתהיה מילה, "לא בעינן שיהיו שם דומיא דשם משמעון, דלא נאמרו אלו אלא כדי לחייב משום מלאכת מחשבת לבד, דסד"א כיוון דאין במחשבתו אלא לכתוב 'שמעון' לא ליחייב, קמ"ל כיוון דהוא שם חייב, אבל בכותב שתי אותיות באיזה אות שתהיה חייב, דהא הוו בקרשים ז"ח ט"י כדי לזווג אע"פ שאין שם". ומבואר מדבריו, שחייב מלאכת כותב הוא על כל כתיבת שתי אותיות, והצורך במשמעות הוא דווקא כשיש חסרון של מלאכת מחשבת.

שיטת הרמב"ם - הרמב"ם בפרק י"א, ט' סותם ש"הכותב שתי אותיות חייב". אך בהלכה י' פוסק, "הכותב אות כפולה פעמיים והוא שם אחד כמו דד, תת וכו' חייב". ובמגיד **משנה** מבאר, שהרמב"ם פוסק כרבן גמליאל, שאמר שכאשר כותב שתי אותיות משם אחד חייב, רק אם יש להן משמעות של מילה. ומוסיף המ"מ, "ונראה מדברי רבינו, שאינו חייב אלא כשהן שם אחד... אבל 'א' דאזרד וכיו"ב שאינן מילה אינו חייב, וכן נראה מן גמרא". וכן מבאר **בה"ל** הנ"ל, שלפי הרמב"ם אם כותב 'א' פטור, כיוון שלא נעשית תיבה ע"י זה. ומסביר הבה"ל, שת"ק במשנה שאומר שחייב "בין משם אחד", אינו חולק על כל התנאים בברייתא, ולכן יש לפרש שכוונתו היא שחייב על שתי אותיות משם אחד, דווקא כשיש להן משמעות של מילה כגון דד, גג וכד'. ות"ק סובר כמו רבן גמליאל, והרמב"ם פסק כרבן גמליאל וכת"ק במשנה. אמנם **במשנ"ב** עצמו בס"ק כ"ב פן ה' פוסק, שאם כותב שתי אותיות שונות חייב, אף כשאין להן משמעות של מילה. ורק אם כותב את אותה האות פעמיים, בכה"ג בעינן שתהיה לה משמעות של מילה. וכן מבואר **במנחת חינוך** מלאכת כותב ס"ק ג', שהבין כך בדעת הרמב"ם. שבהלכה ט' פוסק הרמב"ם שהכותב שתי אותיות חייב, ולא מזכיר כלל שצריך שתהיה משמעות של מילה. ורק בהלכה י' פוסק שאם כותב אות כפולה, צריך משמעות של מילה.

ובמנחת אשר סימן פ"ה ס"ק ב' מבאר שעניין מלאכת כותב אינו ליצור מילים, אלא יצירת אותיות, ושיעור שתי אותיות הוא שיעור לחשיבות המלאכה, שרק בשיעור כזה יתחייב קורבן. ולכן גם הכותב שתי אותיות שונות שהן לא מילה, חייב חטאת, שהרי יצר אותיות בשיעור חשוב, וזו כוונת הרמב"ם בהלכה ט'. אמנם כאשר כותב אות אחת פעמיים, לפי הרמב"ם יש כאן חסרון מסוים. שאם יצר שתי אותיות שונות הוא יצר שתי אותיות, וזהו שיעור חשוב למלאכת כותב. אך אם כותב את אותה האות, לפי הרמב"ם זה נקרא "אות כפולה", וכיוון שכתב את אותה אות חסר כאן בחשיבות המלאכה, שלא יצר שתי אותיות אלא רק "אות כפולה". ואף שכתב אות, מ"מ חסר כאן בחשיבות השיעור של מלאכת כותב, שצריך דווקא שתי אותיות. אמנם כאשר ישנה משמעות של מילה לאות כפולה, כגון גג, דד וכדו', אז אף שכתב אות כפולה, אין כאן חסרון בחשיבות שיעור המלאכה. כלומר, עניין המלאכה אינו יצירת מילים, אלא צריך כתיבת שתי אותיות בשביל שיעור חשוב למלאכה. אך כאשר כותב אות כפולה חסר בחשיבות השיעור, א"כ יוצר בכך מילה, ואז יש חשיבות לכך, אף שכביכול כתב רק אות אחת⁴. אך כפי שראינו לעיל, רש"י חולק בכך על הרמב"ם, וסובר שאין חסרון באות כפולה. וגם אם כותב 'א' חייב, כיוון שיצר שתי אותיות, וחייב אף שאין משמעות של מילה.

ונראה שלפ"ז, הרמב"ם לא פסק כאן כרבן גמליאל, כפי שביאר במ"מ, אלא גם הרמב"ם סובר שכל דין הברייתא קשור לדין במלאכת מחשבת, ולא למהות מלאכת כותב. והרמב"ם פסק את דין המשנה שחייב על שתי אותיות, ורק חידוש שבאות כפולה צריך משמעות, אך זה לא קשור

⁴ ובדומה לכתיבת אות אחת והשלימה לספר שנבאר לקמן.

כלל לדברי רבן גמליאל והתנאים בברייתא. שהרי הברייתא עוסקת באדם שחשב לעשות מלאכה ולא השלים אותה, ונחלקו מתי יתחייב בכל זאת, כיוון שזו מלאכה המתקיימת. וכן נראה מדברי הרמב"ם בפרק א', י"ד, שפוסק שם את דין הברייתא "כל המתכוון לעשות מלאכה בשבת, והתחיל בה ועשה כשיעור חייב, אעפ"י שלא השלים כל המלאכה שנתכוון להשלימה". ומביא כדוגמה, שרצה לכתוב אגרת וכתב רק שתי אותיות. ונמצא שגם הרמב"ם סובר כפי שביארו האחרונים בדעת רש"י, שהדין בברייתא הוא דין במלאכת מחשבת, ולא דווקא במלאכת כותב. אלא שנחלקו רש"י והרמב"ם במקרה שכותב 'אות כפולה', האם יש כאן חסרון בשיעור המלאכה של כתיבת שתי אותיות.

מחלוקת ת"ק ור' יוסי - במשנה בקג. אומר ת"ק, ש"הכותב שתי אותיות, בין בימינו, בין בשמאלו, בין משם אחד, בין משתי שמות, בין משתי סמניות, בכל לשון - חייב". אך ר' יוסי אומר, "לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, שכך כותבין על קרשי המשכן לידע איזו בן זוגו". ונחלקו הראשונים בביאור מחלוקתם.

שיטת רש"י - ברש"י משמע שעיקר מחלוקת ת"ק ור' יוסי, היא מה הייתה המלאכה שעשו במשכן. לת"ק היו כותבים על הקרשים אותיות, ואילו לר' יוסי היו כותבים סימנים ושריטות ולא אותיות. כך משמע ברש"י במשנה בעג. ד"ה 'כותב ומוחק', "שכן רושמיין על קרשי המשכן לידע איזה הוא בן זוגו וכותב אות בזו ואות בזו". ופירש ע"פ דעת ת"ק במשנה, שהאב הוא כותב, והיו כותבים על הקרשים אותיות ולא סימנים. אך בדברי ר' יוסי במשנה בקג. מבאר רש"י, "סימן שהיו עושים בקרשי המשכן... ואתא ר' יוסי למימר, דאפילו לא כתב אלא רשם שני רשימות בעלמא לסימן חייב". וא"כ נחלקו מה היו עושים במשכן, וממילא האם אב המלאכה הוא כותב אותיות או רושם סימונים.

שיטת הרמב"ם - בפירוש המשנה לרמב"ם על המשנה בקג: מבאר את מחלוקת ת"ק ור' יוסי. ומסביר הרמב"ם, שבמשכן היו כותבים אותיות על הקרשים, כדי לדעת איזה קרש שייך לבן זוגו. ולר' יוסי חייבו אותו משום רושם ולא משום כותב, אך לת"ק חיובו הוא משום כותב. אך בפרק י"א, י"ז פוסק הרמב"ם "רושם תולדת כותב הוא", ופוסק שהעושה רשמים וצורות בכותל הרי זו תולדה של מלאכת כותב. **והמגיד משנה** מסביר, שהרמב"ם בפיה"מ ביאר בדעת ר' יוסי, שחיוב כותב בשתי אותיות הוא תולדה של רושם, ורושם הוא האב שהיה במשכן. אך לת"ק, האב שהיה במשכן הוא כותב, ורושם הוא רק תולדה. והרמב"ם בהלכות פוסק כת"ק, שהאב הוא כותב, ולכן בהלכה י"ז פסק שרושם הוא תולדה של מלאכת כותב. כלומר, לפי דברי המ"מ, ברור לת"ק ור' יוסי שיש חיוב חטאת בין בכותב ובין ברושם, אלא שנחלקו מהו האב ומהי התולדה. והרמב"ם פסק כת"ק, שהאב הוא כותב ורושם זה תולדה.

אך **הבה"ל** בסימן ש"מ 'מותרי בהג"ה, מקשה על דברי המ"מ, שעולה מדבריו שהרמב"ם פסק גם כדברי ר' יוסי במשנה, שהרושם שתי רשימות חייב, אלא שחיובו הוא משום רושם, שהיא רק תולדה ולא אב. וא"כ מדוע בהלכה י"ד פוסק הרמב"ם שהכותב בשמאלו פטור? הרי בגמרא מבואר, שלפי ר' יוסי, שהחיוב הוא משום רושם, אין זה משנה אם כותב בימין או בשמאל! ורק אם המלאכה היא 'כותב', אז בכתיבה בשמאל פטור, כי אין זו "דרך כתיבה". וכן מקשה הבה"ל, שאם הרמב"ם פוסק כר' יוסי שחייב על שתי רשימות בעלמא, מדוע הצריך הרמב"ם בהלכה י"ב בכותב אות כפולה שתהיה לה משמעות של מילה? הרי לר' יוסי גם בסתם שתי רשימות חייב! ואין זה יותר טוב מאשר אם כותב 'אא', שאין לזה משמעות של מילה, וגם 'אא' יכולים לשמש כשתי רשימות, ומדוע לרמב"ם פטור בכותב 'אא'?! ולכן מבאר הבה"ל את מחלוקת ת"ק ור' יוסי לשיטת הרמב"ם באופן אחר. שבמשכן היו כותבים על הקרשים שתי אותיות דווקא, ולא סתם סימנים, אך נחלקו ת"ק ור' יוסי כיצד להתייחס לשתי אותיות אלו. לפי ר' יוסי, "שתי אותיות אינו בכלל כתיבה עדיין, ורק משום רושם חייב, דהוא סימן בעלמא". כלומר, לפי ר' יוסי אין משמעות של כתיבה בשתי אותיות, וכל המשמעות שיש לאותיות אלו שכתבו על הקרשים, היא רק בתור סימנים כדי להתאים את זוגות הקרשים. וכיוון שתפקיד האותיות במשכן היה רק

כסימן, ברור שלר' יוסי "אפילו שתי שריטות בכלל זה". כלומר, לפי ר' יוסי האותיות שכתבו במשכן הן רק סימנים, ולכן סובר שלא צריך דווקא אותיות, אלא אפילו סתם שריטה יכולה לשמש כסימן. וכך מדויק מלשון הברייטא בקג: שאומרת שלר' יוסי "וכי משום כותב הוא חייב? והלא אינו חייב אלא משום רושם, שכן רושמיין על קרשי המשכן לידע איזו היא בן זוגו". וכיוון שהאותיות שבקרשים הן רק בתורת סימנים, ממשיכה הגמרא "לפיכך שרט שריטה אחת של שני נסרים, או שתי שריטות על נסר אחד חייב". כלומר, כיוון שלר' יוסי אין במשכן מלאכת כותב, אלא רק רשמו לעשות סימן, לא צריך דווקא אותיות, אלא כל סימן הוא גם רושם. אמנם ת"ק במשנה סובר, "דשתי אותיות חיובו משום כותב". כלומר, שתי האותיות שכתבו בקרשי המשכן יש להן שם כתיבה, ולכן גדר המלאכה הוא כותב ולא רושם. ולת"ק דווקא שתי אותיות הן מלאכת כותב, ולא סתם סימונים של שריטות. ולת"ק פטור בשורט שריטות, כי גדר המלאכה הוא כותב ולא רושם. ומטעם זה לת"ק אם כותב בשמאל פטור, כי "אין דרך כתיבה בכך". ורק לר' יוסי, שהמלאכה היא רושם, לא צריך דרך כתיבה וגם בשמאל יהיה חייב.

ולפ"ז מבאר הבה"ל, שהרמב"ם פוסק שהלכה כת"ק, ששתי אותיות חיובן משום כותב, ולכן פסק שהכותב בשמאל פטור, וכן פסק שבאות כפולה צריך משמעות, וכפי שנתבאר לעיל. ומה שכתב הרמב"ם בהלכה י"ז, שרושם הוא תולדת כותב, מבאר הבה"ל ש"עניין אחר הוא". כלומר, זה כלל לא הרושם של ר' יוסי שעניינו לעשות סימונים ואפילו שריטות בעלמא. אלא הרמב"ם כאן פסק דין אחר ע"פ הירושלמי, שיש תולדת כותב ברושם ציורים. אך אין הכוונה כאן לשריטות, שהרי הרמב"ם כלל לא מזכיר שעושה כאן רשימת שריטות, כיוון שסובר ששריטות וסימנים אינם מלאכת כותב כלל. **ובבה"ל 'במשקין'** בסופו, מביא את הירושלמי שהוא מקורו של הרמב"ם, שכתוב שם ש"הצר צורה, הראשון חייב משום כותב, והשני משום צובע". ומבאר הבה"ל, שהראשון עשה רושם של תמונה "כדי שידע ויבין הצובע על ידי זה אח"כ מה לצבוע, ודומה לכותב, שכותב אותיות שמורה אות על איזה דבר". ולכן ברושם ציורים כאלו חייב משום כותב, כיוון שדומה במהותו לכותב, שיצר דבר המורה על תוכן מסויים. אך אין זה הרושם שדיבר עליו ר' יוסי, שעושה רשימות בעלמא. **וא"כ** לפי דברי הבה"ל, אין כלל הלכה כר' יוסי, שדיבר על רשימות בעלמא, אלא הרמב"ם פוסק רק כת"ק במשנה, שחיוב שתי אותיות שהיו במשכן הוא משום כותב. והרמב"ם הביא מהירושלמי, שיש תולדת כותב והיא רושם ציורים. ואף שאין כאן יצירת אותיות, אך זהו ציור עם תוכן, ולכן זה דומה לכתיבה של אותיות, וחשיב תולדה של מלאכת כותב.

וע"פ זה מבאר הבה"ל קושי גדול בדברי השו"ע בש"מ **סעיף ה'**. המחבר פוסק ע"פ הטור דין חדש שאין לו מקור, ש"מותר לרשום בציפורן על הספר כמו שרושמיין לסימן, שאין זה דבר המתקיים". כלומר, מותר לעשות סימן ע"י הציפורן בספר, כיוון שזה לא מתקיים. **והב"ח** התקשה בדין זה, שהרי במשנה מבואר שלר' יוסי רושם אסור! ומה בכך שזה רישום שלא מתקיים? הרי במשנה בקד: מבואר שכל כתיבה שאינה מתקיימת אסורה מדרבנן! ומדוע כאן התיר הטור לכתחילה? ולכן הכריע הב"ח, שאסור כלל לרשום בציפורן על הספר. **ובמג"א** ס"ק י' הביא בשם **מהרש"ל** לתרץ דברי הטור, שהתיר דווקא בקלף קשה שבו הסימן לא מתקיים, אבל על נייר רך הרישום מתקיים ואסור. **והמשנ"ב** מביא את דברי המג"א להלכה בס"ק כ"ה⁵. אך הבה"ל מסביר בפשטות, שכיוון שהטור וכל הראשונים פסקו שאין הלכה כר' יוסי, ואין חיוב בעשיית רשמים בעלמא אלא רק בכתיבת אותיות, נמצא שאיסור רשמים וסימונים אסור להלכה רק מדרבנן, ורק בכותב אותיות יהיה חיוב חטאת. ולכן פוסק הטור, שכיוון שרשימה בעלמא אסורה רק מדרבנן, אם היא לא מתקיימת מותר לכתחילה לעשותה. וכך גם מבאר הבה"ל את פסק השו"ע. אמנם בבה"ל מביא בשם **הדרכי משה**, **שהאור זרוע** אוסר בכך משום שחושש לשיטת ר' יוסי, שיש חיוב חטאת גם ברושם, ולכן "ראוי לירא שמיים להחמיר בזה".

⁵ ועיין בט"ז ש"מ ס"ק ד' שביאר בדרך אחרת דין זה.

שתי סמניות - במשנה בקג. מבואר בדברי ת"ק, שגם הכותב שתי סמניות חייב משום כותב. ונחלקו הראשונים בהבנת דין זה.

שיטת רש"י - רש"י מפרש, שכוונת המשנה היא שכותב שתי אותיות ולא סתם סימונים, אך "אחת בדיו ואחת בסיקרא". כלומר, כל אות נכתבה ע"י חומר אחר, וגם זה נקרא כותב וחייב. אמנם **הריטב"א** ו**הרשב"א** דוחים את שיטת רש"י, שהרי דין חומרי הכתיבה לא שייך למשנה בקג. אלא רק במשנה בקד: עוסקים בחומרי הכתיבה, במה חייב ובמה פטור. ולפי רש"י קשה, מדוע דין זה נכתב כאן? ונראה שרש"י פירש כך, משום שא"א לפרש כפשוטו שעושה סתם סימונים, שהרי מדובר בדברי ת"ק שחולק על ר' יוסי, וסובר שאין המלאכה ברושם סימונים, אלא דווקא בכותב אותיות! ולכן נדחק רש"י לבאר כאן, שהכוונה לאות אחת בדיו ואות אחת בסיקרא.

שיטת הרמב"ם - בפרק י"א, י' פוסק הרמב"ם את לשון המשנה כפשוטה, "הכותב בכל כתב ובכל לשון חייב ואפילו משני סימניות". ובמגיד משנה מבאר, שלפי הרמב"ם כוונת המשנה היא, שחייב אפילו כשאינו כותב אותיות, אלא אפילו "סימנים בעלמא, כגון נונין הפוכים דכתיבי גבי ויהי בנסוע הארון". והסבר זה מתאים למה שביאר המ"מ בדעת הרמב"ם, שהרמב"ם פוסק שרושם הוא תולדת כותב, והכוונה היא לרושם של ר' יוסי, שאפילו עושה סימונים בעלמא חייב. ולכן הרמב"ם מפרש ששתי סימניות זה לא אותיות, אלא סתם רשימות בעלמא.

אך **במשנ"ב** ס"ק כ"ב פן ו' מבאר ברמב"ם, "דאפילו משתי סימניות חייב, והיינו כגון שעשה הסימנים המורים על המספר". כלומר, לא מדובר על סתם רשימות ושריטות, אלא על סימניות שיש להן תוכן מסוים. ובבה"ל 'במשקין' מסביר ע"פ מה שביאר בבה"ל הנ"ל, שהרמב"ם כלל לא פוסק את הרושם של ר' יוסי, שהרי פסק שהכותב בשמאל פטור! ולכן מבאר המשנ"ב בדעת הרמב"ם, שהכותב סימניות חייב לא משום שאלו סתם סימנים, אלא הם סימנים מיוחדים שהם "כמו אותיות". כלומר, יש להם תוכן המורה על משהו מסוים, ולכן זה דומה לכתיבת אותיות וחייב משום כותב.

ונראה להביא ראיה לביאור המשנ"ב ברמב"ם, ע"פ דברי הרמב"ם בפירוש המשנה כאן. שהרמב"ם בפירוש כותב, שסימניות "הם סימנים כמו שכותבים בני אדם א' שורה על אחד, וב' שורה על שניים". וזה ממש כדברי המשנ"ב, שסימניות לרמב"ם זה לא סתם רשימות בעלמא, אלא "סימנים המורים על המספר".

בכל לשון - ת"ק במשנה בקג. אומר, שהכותב שתי אותיות חייב, אף שהן בכל לשון. רש"י מפרש כפשט המשנה, שכותב בכתב "של כל כתבים וגופן של כל אומה ואומה". וכן מבואר ברמב"ם י"א, י' שחייב מהתורה על כל כתב בכל שפה שכותב בה שתי אותיות. אמנם בשו"ע בסימן ש"ו, י"א פוסק, שמותר לומר לגוי לחתום על שטר מכירה של קניית בית בארץ ישראל בשבת, משום יישוב א"י. אך הרמ"א מוסיף, "ודווקא בכתב שלהם, דאינו אסור רק מדרבנן, ומשום יישוב א"י לא גזר". ומוכח שסובר הרמ"א, שחיוב כותב מה"ת הוא רק בכתב של לשון הקודש, אך כל כתב בשפה אחרת חיובו רק מדרבנן! ובמג"א בסימן ש"מ ס"ק י' מביא, שכך גם דעת ההגהות מיימוניות בה' ס"ת פרק א' אות ע'. והמג"א תמה עליו ועל הרמ"א מדברי הרמב"ם, שמוכח שסובר שכל כתב אסור מדאורייתא! ומבאר המג"א בדעת הג"מ והרמ"א, "אפשר דפליג על הרמב"ם". אך הבה"ל בסימן ש"ו 'בכתב שלהם', מוכיח שלא כדברי הרמ"א והג"מ, שכל הראשונים נחלקו עליהם, וסוברים שחייב בכותב על כל כתב בכל שפה ולשון. ולכן ההיתר כאן הוא לומר לגוי לעשות אפילו איסור דאורייתא של מלאכת כותב, משום מצוות ישוב א"י.

נהגין זה עם זה - במשנה בקד: מבואר, ששתי האותיות שכותב צריכות להיות נהגות זע"ז בשביל שיתחייב חטאת. ולכן אם כתב אחת על כותל, והשנייה על כותל בריחוק, פטור. אמנם בגמרא מבואר, שאם כתב אות אחת בטבריה ואחת בציפורי, אף שהן כלל לא נהגות זע"ז כרגע, כיוון שהן רק מחוסרות קריבה, חייב משום כותב. ודין זה שונה מכותב על שני כתלים אותיות שלא

יכולות להיות נהגות זע"ז, ששם "מחוסר מעשה דקריבה". **ולשיטת רש"י**, בדין טבריה וציפורי מדובר שכותב את האותיות על שפת הלוחות וקצותיהן, ולכן יכול לקרובן כך שיקראו יחד. אך **ברמב"ם** י"א, י"א משמע שאפילו אם כותב האותיות באמצע הלוח גם כן חייב. ומסביר **המגיד משנה** שהרמב"ם פירש בדומה לרש"י, אלא שסובר שאפילו אם האות כתובה באמצע הלוחות, יכול עדיין לקרוב ע"י קיפול הלוחות וקירוב האמצע זה לזה.

ולכאורה היה ניתן לבאר דין זה, שצריך ששתי האותיות יהיו כתובות סמוכות וברצף, כדי שיהיה להן צורה של מילה, ולא אותיות מפורדות שאינם יוצרות מילה. ולפי זה, עניין המלאכה הוא יצירת מילים, והצורך בנהגין זע"ז הוא משום שזו מהות המלאכה. אך קשה על הבנה זו, שהרי מבואר שבטבריה וציפורי חייב על כתיבת שתי אותיות, אף שהן כלל לא קרובות ולא יוצרות שום מילה! ומכאן מוכח שמלאכת כותב אין עניינה ליצור מילים, אלא עניינה הוא ליצור אותיות, והשיעור של שתי אותיות אינו כדי ליצור מילה, אלא זה שיעור לחשיבות המלאכה לעניין חיוב חטאת. ולפי"ז נראה, שהצורך בנהגין זע"ז אינו כדי ליצור מילה משתי האותיות, אלא זהו דין שקשור לצירוף לשיעורים. שאם כותב אות אחת שלא יכולה להצטרף לשנייה, א"א לצרף אותם ביחד, ולומר שכתב כאן שתי אותיות והגיע לשיעור המחייב קורבן. ורק אם נהגין זע"ז, אפשר לצרף את שתי האותיות, ולומר שעשה שיעור שלם של כתיבת שתי אותיות. וכשם שלא תמיד נצרף חצאי מלאכה, כגון אם עשיתי חצי מלאכה בבוקר וחצי שני בערב, ויש לדון מתי זה יצטרף למלאכה שלימה, כך גם באותיות שלא יכולות להתחבר, הם לא יכולות להצטרף לשיעור המחייב. אמנם אם ישנה אפשרות שהן יכולות להצטרף, כמו בטבריה וציפורי, שהן רק מחוסרות קריבה, כאן אכן נאמר שמצטרפות לשיעור לחייב קורבן.

אמנם **ברשב"א** כאן מבואר פירוש אחר לדין טבריה וציפורי. הרשב"א מביא את **פירוש רב האי גאון** לדין זה, שכותב אות אחת על הקרקע בטבריה, ואות אחת על הקרקע בציפורי. ובדברי הרשב"א נראה שרוצה לבאר שהן יכולות להיקרא ביחד זו עם זו, כיוון שהן מורות אחת על השנייה. ולפי דבריו, גם שם האותיות באמת נהגות זע"ז. ואולי סוברים הרשב"א ורב האי, שצריך שיהיו נקראים יחד, כדי ליצור מילה עם משמעות, וגדר מלאכת כותב הוא אכן ביצירת מילים. אך בפירוש רש"י והרמב"ם לדין טבריה וציפורי מוכח לא כך. וגם אין כלל קירוב בין האותיות חייב חטאת, כיוון שעניין המלאכה הוא ליצור אותיות. **ובמשנ"ב** ש"מ ס"ק כ"ב פן ו' פוסק כשיטת רש"י, שחייב על כתיבת אותיות בפנקס, דווקא אם האותיות כתובות על שפת הלוחות ויכול לקרוב. **ובשער הציון** ס"ק מ"ב מבאר בשיטת רש"י, שאם כותב את האותיות באמצע הלוחות "פטור, הואיל דמחוסר מעשה קציצה לקרוב". אך בשער הציון מביא גם את שיטת הרמב"ם, שחייב אף כשכותב על לוחות הפנקס באמצע.

נוטריקון- המשנה בקד: מביאה שנחלקו התנאים בכותב אות אחת נוטריקון, לר' יהושע בן בתירא חייב, ולחכמים פטור. **בפירוש המשניות** לרמב"ם מבאר המחלוקת, שמדובר שכותב אות אחת עם נקודה מעליה, "כמו שיכתוב ק' וינקוד עליה, ויהיה רמז על קורבן... ויובן ממנו זה כפי מה שהסכימו אנשי נוף אחד או אנשי מדינה אחת". ולר' יהושע בן בתירא חייב, "כיוון שהכל מבינים מאותה אות המילה כולה, כאילו כתב אותיות הרבה". אך הרמב"ם מכריע שהלכה כחכמים. ונראה שאף הרמב"ם מבאר כאן שכתב אות אחת שהיא רמז למילה שלימה, אין ללמוד מדבריו שגדר מלאכת כותב היא ליצור מילה. שכבר נתבאר לעיל שעניין המלאכה הוא יצירת אותיות, ושיעור שתי אותיות נצרך לחשיבות המלאכה. אמנם בנוטריקון, כיוון שכתב בפועל רק אות אחת, חסר כאן בשיעור המלאכה לחכמים, ולכן פטור. אך לר' יהושע בן בתירא, כיוון שלאות הזו ישנה משמעות של מילה שלימה, יש כאן כתיבת אות שיש לה חשיבות מסוימת, כמו ש"כתב אותיות הרבה". ולכן אף שכתב כאן רק אות אחת, כיוון שהיא רמז למילה שלימה יש לה חשיבות להתחייב קורבן, כמו בכותב שתי אותיות שזו כתיבה חשובה. וכעין מה שנתבאר לעיל בדעת הרמב"ם לגבי אות כפולה, שכיוון שיש כאן אות אחת כביכול, בעיני שיהיה לה משמעות כדי שתהיה לה חשיבות להתחייב עליה חטאת.

אמנם בתוד"ה 'בגלטורי' בקג: כותב, שלרבנן במשנה שפוטרים בכתיבת נוטריקון, "פטרי אפילו בב' וג'". כלומר, לחכמים הכותב נוטריקון פטור אפילו אם כותב ראשי תיבות שמורכבים מכמה אותיות. אך ברמב"ם ובפשט המשנה משמע שכל המחלוקת היא בכותב אות אחת דווקא⁶, שאז לחכמים חסר כאן בחשיבות שיעור המלאכה, ולר' יהושע יש חשיבות כיוון שהאות מורה על מילה. ואולי סוברים התוס', שמהות המלאכה היא יצירת מילים דווקא, ולא כתיבת אותיות. ולכן לחכמים, אף שכתב אפילו שתיים ושלש אותיות כנוטריקון, מ"מ פטור כיוון שלא כתב כאן שום מילה! ואילו ריב"ב סובר, שכיוון שכתב רמז למילים, זה כאילו כתב המילה ממש ולכן חייב. אך אין הכרח לבאר כך, וניתן לומר בדעת התוס' שאכן מסכים שגדר המלאכה הוא יצירת אותיות, ושיעור שתי אותיות הוא לכתיבה חשובה שמחייבת קורבן. אך סובר התוס' בדעת חכמים, שכתבת אותיות שהן נוטריקון, אף שככותב כמה אותיות אין זו כתיבה חשובה ולכן פטור, וצ"ע.

להשלים את הספר - הגמרא בקד: מביאה ברייתא שאומרת, שאם כתב אות אחת ובכך השלים את הספר חייב, וכן אם ארג חוט אחד באריג ובכך השלימו לבגד חייב. והגמרא אומרת, שלכאורה דין זה נכון דווקא לשיטת ר' אליעזר במשנה בקה, שמחייב חטאת אף באורג חוט אחד על האריג, ואילו חכמים חולקים עליו, ומצריכים אריגת ב' חוטים בשביל להתחייב. וא"כ כאשר אורג חוט אחד בבגד, רק לר' אליעזר חייב חטאת. אך רב אשי דוחה זאת, וסובר שדין זה נכון גם לרבנן, משום ש"להשלים שאני". כלומר, גם חכמים מודים שכאשר משלים בגד או ספר חייב, אף שככותב או אורג רק אות אחת וחוט אחד.

ונראה שאף שנתבאר שגדר מלאכת כותב הוא יצירת אותיות, ושיעור שתי אותיות הוא לכתיבה חשובה שמחייבת קורבן, מ"מ ישנם מצבים שבהם גם בכתיבת אות אחת יש לכך משמעות של כתיבה חשובה כמו בכתיבת שתי אותיות, ולכן חייב. וכפי שביארנו לגבי נוטריקון בדעת ריב"ב, שכאשר כותב אות אחת שהיא נוטריקון חייב, כיוון שיש לזה חשיבות של רמז למילה. וכן יש לומר גם בכותב אות אחת להשלים את הספר, שכיוון שיש כאן יצירה חשובה, יש כאן כתיבה חשובה להתחייב עליה אף שבפועל כתב רק אות אחת. וכן נראה מדברי המשנ"ב בס"ק כ"ב פן ד', שאין חיוב חטאת על כתיבת אות אחת, "אבל אם בזה האות השלים את הספר חייב, דאהני מעשיו טובא". ומשמע מדבריו, שיש חיוב חטאת על כך, כיוון שלאות אחת כזו ישנה חשיבות רבה.

אמנם הרשב"א והריטב"א כאן מביאים בשם התוספתא, שאפילו אם כותב אות אחת ובכך משים מילה גם חייב. אך מבארים הראשונים שהבבלי חולק על כך, ודווקא בהשלמת ספר שלם חייב. וניתן לומר שלפי התוספתא, החיוב בכותב שתי אותיות הוא משום שיש בכך יצירת מילה, וכיוון שהשלים למילה חייב אף שככותב רק אות אחת, כי סוף סוף יצר מילה! אך אולי גם התוספתא מסכימה שגדר מלאכת כותב הוא ליצור אותיות, אלא שכמו שבהשלמה לספר יש כתיבה חשובה אף שזו אות אחת, כך גם נאמר בהשלמת מילה, שיש כאן כתיבת אותיות חשובה ולכן חייב אף באות אחת. אך להלכה פוסק המשנ"ב הנ"ל, שהכותב אות אחת חייב דווקא אם השלים ספר שלם, אך לא אם השלים למילה. וכך כותב בבה"ל 'במשקין', 'ולענין כתיבת אות אחת, עיין במשנ"ב דדווקא אם השלים את הספר, ומשמע דאם השלים בזה רק תיבה אינו חייב, ובתוספתא איתא להיפך". ומבואר שלהלכה חייב רק בהשלים לספר, ודלא כתוספתא.

על איזה ספר חייב - בפירוש רש"י בד"ה 'השלמה לספר' כותב, שהחיוב במשלים את הספר הוא ב"אות אחרונה של אחת מכ"ד ספרים". ונראה שסובר רש"י, שחייב חטאת דווקא כאשר משלים אות אחת בכ"ד כתבי הקודש. ואולי סובר שרק בהם נחשבת השלמתם ליצירה וכתיבה חשובה, אף שככותב רק אות אחת. וכך מבאר במנ"ח כותב ס"ק ב' את דברי רש"י, "בספרי התנ"ך התיבות

⁶ ונראה לענ"ד, שתוס' למד זאת בדעת חכמים מכך שהגמרא בקה. מביאה דווקא דוגמאות לנוטריקון שהן ביותר מאות אחת, כגון "אב המון", "אנכיי", "יר"ט, כרמ"ל, נמרצ"ת, נצטד"ק.

והאותיות הכל במניין ובמספר מאת השי"ת, וכל זמן שנחסר אות לאו קדושת ספר עליו, אם כן בהשלמה הוי ליה תיקון גדול חייב על אות אחת". **ובה"ל** 'במשקין' כותב, שאף שרש"י פירש שחייב דווקא על האות האחרונה בכ"ד ספרים, "נראה דלאו בדווקא הוא, דהוא הדין אם היה חסר בהספר איזה אות באמצעו, דעל ידי זה איננו ספר שלם והוא תיקנו, דחייב, דעל ידו נשלם הספר". ויש חיוב חטאת אף כשמשלים את הספר באות באמצעו, ולא רק באות האחרונה שלו. וכך מוכיח הבה"ל מדברי רש"י בדין מגיה אות אחת, שיבואר לקמן. אך **ברמב"ם** י"א, ט' כותב "כתב אות אחת והשלים בה את הספר חייב". ומבואר מדבריו שדין זה שייך בכל ספר, ולא רק בכתבי הקודש.

מגיה אות אחת - הגמרא בקד: מביאה ברייתא שאומרת, שאם מגיה ומתקן אות אחת חייב. ומקשה הגמרא, שאפילו אם כתב ממש אות אחת פטור, אז כיצד חייב במגיה אות אחת? רב ששת מתרץ "שנטלו לגגו של ח' ועשאו שני זיינין". ורבא מתרץ, שנטל גגו של ד' ועשאה ר'. ולכאורה תירוץ רב ששת מובן, כיוון שבסופו של דבר יצר כאן שתי אותיות. אך כיצד רבא תירץ את קושיית הגמרא? הרי הייתה כאן אות אחת ונשארה אות אחת, ומדוע חייב על יצירת אות אחת? **רש"י** מבאר בדברי רבא, שמדובר במקרה שע"י תיקון האות מד' לר', תיקן בכך את הספר והשלימו, ולכן חייב כמו במשלים את הספר לעיל. ומדברי רש"י אלו מוכיח הבה"ל, שחייב על השלמת הספר אף כשתיקן אות באמצע הספר, ולא דווקא כשכותב האות האחרונה של הספר. וכן מבואר **ברמב"ם**, שבהלכה י"ג פוסק רק את האוקימתא של רב ששת, שאם "חילק גג הח' ונעשה שני זיינין חייב". ומשמע מלשונו של הרמב"ם שזה נקרא שממש כתב שתי אותיות, "המגיה אות אחת ועשה אותה שתיים". כלומר, בסופו של דבר הוא יצר שתי אותיות ולכן חייב. אך הרמב"ם לא מזכיר את האוקימתא של רבא, **והבה"ל** 'במשקין' וכן **המנ"ח** בס"ק ו' מסבירים, שכיוון שרבא דיבר על משלים את הספר ע"י תיקונו, זה נכלל במה שפסק הרמב"ם בהלכה ט', שאם כותב אות אחת ומשלים בה הספר חייב.

וברשב"א כאן לומד מדברי רב ששת ורבא, שנחשב שכתב אף שרק תיקן את האות ומחק את גג האות ח' ואת קצה האות ד'. ואף שלא ממש כתב כאן אותיות, מ"מ זה נחשב כתיבה האסורה בשבת. ומכאן ניתן ללמוד גם לדיני כתיבת סת"ם, שישנו פסול בכתיבה שהיא 'חק תוכות', כלומר שהאדם רק מוחק דיו עד שנוצרת אות. אבל מבאר הרשב"א, שכאשר מגיה ח' והופך אותה לשני ז', אין זה נקרא חק תוכות, "אלא כמפריד בין שתי אותיות דבוקות". ולכן גם לעניין כתיבת סת"ם, נחשב שכותב ממש ואין פסול בכך. אך **הר"ן** כאן נחלק על הרשב"א, ומבאר שאין ללמוד מכותב של שבת לכתיבת סת"ם. שלגבי שבת, "כל היכא דהוי מלאכת מחשבת מיחייב, אבל במידי דבעינן כתיבה, כי האי גוונא אין לנו". כלומר, לעניין כתיבת סת"ם אם מגיה ומוחק את גג הח', או את קצה הד', זה נקרא חק תוכות ופסול. ורק לעניין שבת חייב, כי זו מלאכת מחשבת.

והיה ניתן לבאר שנחלקו בגדר מלאכת כותב. שלרשב"א המלאכה היא יצירת אותיות, ולכן אפשר ללמוד מדיני שבת לכתיבת סת"ם, שגם שם צריך שתהיה כתיבת אותיות. וכיוון שלעניין שבת חשיב ככותב, כך גם לעניין סת"ם אין זה חק תוכות. אך לפי הר"ן מלאכת כותב היא יצירת מילים, ולכן בשבת אם נוטל גג הח' ויוצר שני ז', חייב משום שיצר מילה, ולא כי כתב אותיות. אך ברור שאין ללמוד מכאן לכתיבת סת"ם, ששם בעינן כתיבת אותיות ממש. ואילו בשבת לא צריך כתיבת אותיות, אלא רק יצירת מילה, ולכן אף שאינו נחשב ככותב אלא חק תוכות, מ"מ חייב בשבת כיוון שיצר מילה. אך נראה שגם לר"ן מלאכת כותב היא יצירת אותיות ולא מילים. וכשמגיה האות ויוצר שתי אותיות, יש כאן מלאכת מחשבת כיוון שיצר בעולם שתי אותיות. ומלאכת כותב היא לא דווקא ליצור שתי אותיות בפעולה שהיא כדרך כתיבה, אלא ביצירת שתי אותיות בעולם. ולכן לעניין שבת נקרא שיוצר שתי אותיות ע"י ההגהה, ואף שלא ממש כתב אותן, וחייב משום שיצר שתי אותיות. אך לעניין סת"ם, צריך ממש מעשה כתיבה ולא רק ליצור אותיות, ולכן לעניין סת"ם זה נקרא חק תוכות.

אותיות על עוגה ועל צידי הספר - הרמ"א בש"מ, ג' פוסק ע"פ המהר"ם מרוטנבורג, ש"אסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות, אע"פ שאינו מכוון רק לאכילה, דהוי מוחק". **ובט"ז ס"ק א'** מביא, שהמהר"ם עצמו כתב שזהו רק איסור דרבנן של מוחק, שהרי אינו מוחק על מנת לכתוב. וכן מבאר הט"ז, שהאיסור הוא רק לגדולים, אך מותר לתת לתינוקות עוגה זו לאכול. והט"ז תמה, מדוע אין כאן היתר של דרך אכילה, כמו שמצינו בבורר וטוחן שמותר כיוון שהוא אוכל, וגם כאן לכאורה הוא אוכל את העוגה, ומדוע יש כאן מוחק? **ובחזון איש סימן ס"א מתרץ**, שרק בבורר וטוחן ישנו היתר של דרך אכילה, "ולא חייל עליה שם עובדא ועמל מלאכה...אלא נטפל הוא לאכילתו". אבל אין היתר זה מועיל לעניין מוחק, "ומלאכת מחיקה שפיר מלאכה היא דרך אכילה", אך לא נתבארה לי כוונת דבריו. **והמג"א בס"ק ו'** מוסיף, שלא דווקא אם כתובים על העוגה אותיות, אלא גם אם יש עליהם ציורים, אסור לשבור העוגה, כי גם בציורים שייכות מלאכות כותב ומוחק.

אמנם **הדגול מרבבה** חולק על דין הרמ"א, וסובר שמותר לאכול את העוגה כיוון שהוא מקלקל ולא מתקן כלום. וכן משום שזו מחיקה כלאחר יד, שהרי הוא אוכל בפיו, וזו לא דרך מחיקה. וכיוון שזהו רק איסור דרבנן, משום שאינו מוחק ע"מ לכתוב, הוא מתיר לכתחילה לאכול עוגה זו. אמנם **החזון איש** הנ"ל מפקפק בהיתר זה, כיוון שיש כאן פס"ר בתרי דרבנן, ואין מקור וראיה לכך שזה מותר לכתחילה.

שיטת הלבוש באותיות על ספר - הט"ז בס"ק א' מביא את דברי **הלבוש**, שאוסר לפתוח ספר שכתובות אותיות על חודי דפיו, כי כאשר פותח הספר הוא מוחק את האותיות. וזהו מוחק שעל מנת לכתוב, כיוון שכאשר יסגור את הספר הוא כותב את האותיות מחדש. וכן אסור גם לסגור הספר, משום שכותב את האותיות מחדש. והלבוש מסביר, שסגירת ספר זה אף יותר חמורה ממחיקת האותיות העוגה, כיוון ששם זה לא מוחק ע"מ לכתוב, שהרי אוכל את העוגה, ואילו בספר זה ממש מוחק ע"מ לכתוב, "וקרוב אני לומר שחייב עליו חטאת". וכן **במג"א ס"ק ו'** מכריע כדעת הלבוש להחמיר בכך.

ונראה שסברת הלבוש היא, שכיוון שגדר מלאכת כותב היא ביצירת האותיות, ממילא כאשר "שובר ומוחק האותיות" כלשונו, הוא מבטל כאן את צורת האותיות, וזו הגדרת מלאכת מוחק. וכן כאשר סוגר הספר, הוא ממש יוצר מחדש את צורת האות, ולכן הוי כותב. וכן לגבי עוגה, נראה שיש כאן ביטול של צורת האות, ולכן זה אסור משום מוחק. וגם לדברי **הדגול מרבבה**, נראה שמסכים שאכן יש כאן מחיקת צורת האות ולכן הוי מוחק, אלא שמתיר בכל זאת לאכול את העוגה, כיוון שאין זו דרך מחיקה לאכול בפה, ויש כאן מקלקל וכלאחר יד באיסור דרבנן. **אמנם נראה**, שכיוון שגדר כותב ומוחק הוא יצירת אות וביטול אות, מסתבר לומר שכל האיסור בשבירת העוגה הוא דווקא כאשר חותך את האותיות עצמן, שאז מבטל והורס את צורת האות. אך אם יחתוך בין האותיות, כך שכל אות תישאר בשלימותה, אין כאן כלל איסור, כיוון שכלל לא ביטל את צורת האותיות. אמנם אם היינו מגדירים שמלאכת כותב עניינה ליצור מילים, ומוחק עניינו להרוס מילים, נראה שהיה אסור גם לשבור בין האותיות, כי בכך הוא מפריד את האותיות, ומפרק את המילה.

וכך מבואר **בשש"כ פרט ט'** הערה נ"א בשם **הגרש"ז**, שכל האיסור בלחתוך עוגה הוא דווקא לשבור את האות עצמה, אך בין האותיות מותר. ומבאר הגרש"ז, שאף שלעניין מחיקת שם השם, מצינו לאסור אף כאשר מפריד האותיות ובכך ביטל את צורת שם ה', מ"מ זה רק לעניין איסור מחיקת שם ה', ש"כיוון שצירוף האותיות הוא גורם לשמו יתברך, ואם יפריד בין הדבקים הרי הוא ביטל את הצירוף". אמנם לעניין כותב בשבת אין בעיה כלל להפריד אותיות, שאין המלאכה בצירוף האותיות למילה. ומוכיח זאת הגרש"ז מהדין של טבריה וציפורי, שחייב אף שהן מחוסרות קריבה. ומוכח שאין כלל איסור כאשר מקרב אותיות או מרחיק אותן זו מזו, וחייב על הכתיבה גם בלי שיקרב אותן. וכיוון שאין כלל איסור בקירוב אותיות, ממילא אין איסור מחיקה בהרחקת אותיות, אלא רק כאשר מבטל את צורת האות. ואם כן עולה, שכל האיסור

בשירת עוגה הוא רק כשבובר באותיות עצמן, ולא כאשר חותך ביניהן. ולדעת הלבוש, אסור לפתוח ולסגור ספר שכתובות עליו אותיות בצידו, משום שמבטל את צורת האותיות עצמן ומחזירה כל פעם.

שיטת הרמ"א והט"ז בספר - בשו"ת הרמ"א בתשובה קי"ט וכן הט"ז הנ"ל, חולקים על הלבוש ומתירים לפתוח ולסגור ספר זה בשבת. **הרמ"א** מבאר בתשובתו שמותר לפתוח ספר זה, "הואיל ועומד לפתוח ולנעול, אין דרך מחיקה בכך". ומביא ראיה לשיטתו מהגמרא לגבי ציפורי וטבריה, ששם מוכח שאין איסור לקרב את האותיות זו לזו, ואין בכך כותב, "והוא הדין אם היו מקורבים והרחיקן, לאו כלום עביד ולא מקרי מוחק". ולכן גם לגבי ספר מכריע הרמ"א שמותר, "דאע"ג דפותח ונועל, אינו עושה מעשה אלא הקריבה וההרחקה, ולא כלום עביד, דהקריבה אינו מעשה כלל". ומבאר שבובר הרמ"א, שאין כלל שם כותב ומוחק על פעולות אלו של הקרבה והרחקה של האותיות, ולכן מותר. אמנם הרמ"א הביא ראיה לדבריו מציפורי וטבריה, ששם מדובר שיש לו שתי אותיות כתובות והוא מקרב אותן, וזה מותר ואינו חשיב כותב. אך לכאורה בספר שכתובות עליו אותיות בצידו, כאשר פותח וסוגר אותו הוא ממש מבטל צורת האות, וכפי שנתבאר בדעת הלבוש. ואין זו רק הפרדה בין אותיות שלימות, אלא ממש ביטול צורת האותיות! וכיצד מתיר לפתוח הספר וע"י כך יתבטלו צורות האותיות? הרי זה ממש מוחק! והרמ"א מתמודד עם קושי זה, ומבאר שאין לחלק בין הפרדת אותיות שלימות, לבין הפרדת אות לשני חצאי אות. והפרדת האות לשני חצאים אינה נקראת מחיקה של האות, "דלענין חיוב שבת, ב' האותיות כאות אחת דמיא". ולכן גם כאשר מבטל ממש צורת האות, אינו חייב משום מוחק!

וכן **בט"ז ס"ק ב'** חולק על הלבוש, וגם הוא מביא ראיה שמותר לפתוח ולסגור ספר זה מהדין של טבריה וציפורי. וכותב הט"ז שאין איסור בקירוב האותיות זו לזו, "דהקירוב אינו מועיל ולא מבטל כלל, הכי נמי כאן, דמה שקירב האותיות שנתרחקו לא עביד מידי". וגם הוא מסביר כדברי הרמ"א, שאין חילוק בין קירוב והרחקה של אותיות שלימות, שאין בכך שום איסור, לבין קירוב וריחוק של שני חלקי אות ממש. וא"כ לפי הרמ"א והט"ז, מותר לפתוח ולסגור ספר זה, כיוון שאין איסור כותב ומוחק בקירוב וריחוק אותיות. ולמדו זאת מדין ציפורי וטבריה, ולדבריהם אין חילוק בין הפרדת אותיות שלימות, לבין הפרדת חצאי אות.

אמנם **במאמר מרדכי וכן באבני נזר** סימן סימן ר"י, חולקים על דרך זו, ואומרים שאין ללמוד מטבריה וציפורי להתיר פתיחה וסגירת ספר. שהרי שם מדובר שמקרב אותיות שלימות ולכן מותר, כיוון שכבר יש כאן אותיות ממש, והקירוב שלהן אינו כלום. אך קירוב ב' חצאי אות אסור, כיוון שיוצר כאן ממש צורת אות שלא הייתה מעולם! וכפי שביארנו בדברי הלבוש, כיוון שעניין מלאכת כותב הוא יצירת אות, ממילא כאשר מפריד אות לשני חצאים הוא ביטל צורת האות, וחייב משום מוחק. וכן אסור לקרב אותן, כי ממש כותב ויוצר כאן צורה של אות.

ובאורחות שבת פרק ט"ו הערה כ"ז מבארים, שהרמ"א והט"ז לא חולקים באופן מהותי, ומסכימים שעניין המלאכה הוא אכן יצירת אותיות, אלא שסוברים שאין שם של מעשה מחיקה וכתובה, כאשר יוצר או מבטל צורת אות ע"י ריחוק וקירוב חלקי האות. ומותר לפתוח הספר ולסגור, כי זה לא ממש כותב ומוחק, אלא רק פעולות של ריחוק וקירוב. ומה שכתב הרמ"א בראשית דבריו, "הואיל ועומד לפתוח ולנעול", כוונתו היא שכיוון שהספר עומד לכך שהוא נפתח ונסגר תדיר, נמצא שכאשר פותח את הספר ומרחיק את חלקי האותיות, אין בכך מלאכה⁷ כלל, כיוון שריחוק זה עומד להתקרב מחדש. וכן כאשר סוגר את הספר, ומקרב את חלקי האותיות ויצר צורת אות, אין בכך מלאכת כותב, כיוון שהספר עומד לחזור ולהיפתח. ולכן אין בפעולות הקירוב והריחוק כלל משמעות של מוחק וכותב. אך לפי הלבוש והמא"מ ואבני"ז, כאשר מקרב

⁷ ע"פ האורח"ש בסימן ו' בסוף הספר, שאין כוונתו להיתר של הפרישה שנבאר לקמן, שעשוי לפתוח ולסגור כמו דלת, אלא שאין בפעולות ריחוק וקירוב מלאכה.

או מרחיק שני חלקי אות, הוא ממש יוצר צורת אות או מבטלה ולכן אסור לפתוח ולסגור ספר זה, ופעולות אלו נחשבות כתיבה ומחיקה.

שיטת הפרישה- הפרישה בסימן ש"מ ס"ק א' גם כן חולק על הלבוש, ומתיר לפתוח ספר זה בשבת, אך לא מאותו הטעם של הרמ"א והט"ז. ומבאר הפרישה, ש"אף שכשפותחין אותן מנתק האות, מ"מ כשחוזר וסוגרו הוא מתקן כבתחילה, ותחילת כתיבתו עליו נעשה לפתחו וסוגרו, והו"ל כמו דלת הנפתח ונסגר, דאין בו משום בניין וסתירה". ונראה מדבריו, שיש כאן סיבה אחרת להיתר לפתוח הספר, ולא כדברי הט"ז והרמ"א, שביארו שאין בקירוב וריחוק מעשה של כותב ומוחק. אלא משמע שלדעת הפרישה, זה אכן נחשב מעשה של כתיבה ומחיקה, אך כיוון שכל עיקרו של הספר עומד לפתיחה וסגירה, אין בכך כותב. וכמו שאין בניין בסגירת דלת, כיוון שתמיד עומדת להיפתח. וכסברת הפרישה כותב גם **המשנ"ב** בש"מ ס"ק י"ז, שזו הסיבה שמותר לפתוח ולסגור ספר זה, "דכיון דעשוי לנעול ולפתוח תמיד, ליכא ביה משום מחיקה וכתיבה, והוי כדלת הנסגר ונפתח תמיד, דאין בו משום בניין וסתירה".

באורחות שבת סימן ו' בסוף הספר, מבאר **הנפק"מ** בין שתי הדרכים תהיה, כאשר מקרב ומרחק אותיות באופן חד פעמי, שאינו עשוי להתקרב ולהתרחק תדיר. שלפי הרמ"א והט"ז, כיוון שאין בקירוב וריחוק כלום יהיה מותר. אך לדעת הפרישה, יהיה אסור כיוון שזה לא עומד לכך, והתיר רק בספר שעשוי לכך כמו דלת.

אמנם **החזו"א** בסימן ס"א ס"ק ב' תמה על דברי הפרישה, כיצד למד ממלאכת בונה למלאכת כותב, והשווה בין סגירת דלת שאינו חשיב בניין, לבין סגירת הספר שגם לא חשיב כותב מאותה הסיבה? הרי במלאכת בונה, עיקר המלאכה הוא שיצר חיבור והוסיף תיקון בבניין, ולכן בדלת שסוגרה ופותחה אינו מוסיף כלל תיקון בבית, אלא רק משתמש בדלת⁸. וביארנו בדין כיסויי הכלים, שכאשר הוא נחשב כ'משתמש' בדבר, אינו נקרא ש'בונה' את הדבר, אלא שזו דרך השימוש בו. אמנם לגבי מלאכת כותב, לא מצינו שצריך דווקא תיקון וחיבור של קביעות, וא"כ כאשר סוגר הספר הוא יוצר צורת אות, ומה בכך שזה עשוי להיפתח ולהיסגר תדיר? ובעקבות קושי זה, החזו"א מסביר שאין כוונת הפרישה והמשנ"ב להתיר מאותה הסברא של דלת. אלא רק למדנו משם, שכיוון שהספר עומד להיפתח ולהיסגר, אין זה נקרא כתיבה שמתקיימת, וכאשר הכתיבה לא מתקיימת זה אסור מדרבנן. וכיוון שהוא אינו מתכוון למחוק, וגם הוא מקלקל, כי זה לא ע"מ לכתוב, יש כאן פס"ר בתרי דרבנן ולכן התירו. אך החזו"א מסיים, שראוי לחוש ולאסור זאת, כי אין מקור ברור לכך שפס"ר בתרי דרבנן מותר, וכפי שהבאנו לעיל.

אך **באורחות שבת** מבארים כוונת הפרישה, שלמד להתיר את פתיחת הספר מדלת. וסובר הפרישה, שצורת אות צריכה להיות גוף אחד, ולכן אם מניח ב' חלקי אות זה לצד זה הם אינם נקראים אות אחת. ובשביל ליצור אות שלימה, צריך שיהיה חיבור ממשי בחלקי האות. ולכן למד הפרישה מדלת, שגם שם כיוון שזה דרך השימוש בדלת, כאשר הוא סוגר אותה, אין זה נחשב חיבור של בונה שחיבר את הדלת לבית. וכך גם באותיות הספר, כאשר סוגר את הספר ונוצרה צורת אותיות, כיוון שזו דרך השימוש בספר, אין זה נקרא שיש כאן חיבור של חלקי האות, ולכן אין בכך כותב.

שיטת הט"ז והרמ"א בעוגה- הט"ז והרמ"א התקשו, **מדוע נפסק בדין של שבירת עוגה שאסור?** וביארנו לעיל שהאיסור בעוגה הוא משום שמבטל את צורת האותיות, כיוון ששובר את העוגה בין האותיות. ולא מיירי ששובר בין האותיות והאותיות נשארות שלמות, שאז פשוט לכ"ע שאין בכך מלאכה. וכפי שמוכח מדין ציפורי וטבריה, שאין כלל מלאכת כותב בקירוב אותיות. וא"כ

⁸ אמנם אם מחבר את הדלת לצייר הבית, פשוט שיש בכך בונה, ואין זה נקרא פעולת שימוש אלא חיבור ממש.

עולה, שאסור לחתוך את העוגה באותיות עצמן משום מוחק, אז מדוע התירו הט"ז והרמ"א לפתוח את הספר? הרי בכך הוא מבטל את צורת האות! ובתירוץ קושייה זו נחלקו הט"ז והרמ"א.

הרמ"א מתרץ, שבעוגה אסור לשבור את צורת האותיות, "דהואיל ואכלן קא עביד מעשה, דאי אפשר לחזור לקרבן אחר כך". כלומר, הרמ"א מבאר שכל מה שהתיר לפתוח הספר, ואין כלל מלאכה בריחוק האותיות, זהו רק משום שהן עתידות לחזור ולהיות כתובות, וכפי שביארנו לעיל. וכיוון שהאותיות יחזרו להיות כתובות, זה נקרא שעדיין צורת האות קיימת בעולם, ולכן אין חשיבות של מחיקה לפעולת ההרחקה. אמנם כאשר אוכל העוגה ומאבד חצי מהאות מהעולם, בכך יש איסור מוחק, כיוון שאיבד לגמרי את צורת האות מהעולם, ואין זה רק ריחוק חלקים, אלא ממש ביטול האותיות. ולפ"ז מבאר הרמ"א, שכל הבעיה בחיתוך עוגה עם אותיות, היא דווקא כאשר אוכל את העוגה, ואז נעלמת צורת האות מהעולם, "אבל אם היה מפרידן זה מזה וחזר וקירבן, אפשר דשרי, דקריבה לאו מעשה הוא". כלומר, אם אינו אוכל את העוגה אלא רק חותך אותה, כך שחצי מצורת האות נשארת, אף שהפריד את חלקי האות אין בכך מוחק, כי קירוב וריחוק אינן כלום לפי הרמ"א, והאות עדיין קיימת בעולם. וא"כ, כל מה שאסרו בעוגה זהו דווקא כשאוכל האות, ומאבד צורתה מהעולם. אך פתיחה וסגירה של הספר מותרת, כיוון שצורת האות עדיין קיימת בעולם.

אמנם **בט"ז** משמע שמתרץ אחרת. הט"ז מסביר שבספר מותר לפתוח ואין בכך מוחק, אבל בעוגה אסור מדברנן לשבור את חלקי האות, "כיוון דאחר שנשתברו, לא מועיל שם קירוב, דאי אפשר לעשות מהם חיבור אחד אחר ששיברם". ומבואר מדבריו, שבעוגה אסור כי אותיות העוגה היו גוף אחד, וכאשר שובר האות, זו כבר לא סתם פעולת ריחוק שמותרת לפי הט"ז, אלא זו ממש הריסת צורת האות, כיוון שכבר אין גוף שלם של צורת אות. וכעין מה שביארנו לעיל בדעת הפרישה, שצריך שהאות תהיה גוף שלם ומחובר בשביל שתהיה צורת אות. וא"כ, כאשר שובר את האותיות שעל העוגה, הוא מבטל את חיבור חלקי האות, וכבר א"א להחזירה לכמות שהייתה. ואף אם יקרב בחזרה את חלקי עוגה זה לזה אין בכך איסור, שהרי גם אם יקרבן, אין זה יהיה חיבור גמור של חלקי האות. אמנם בספר מותר לעשות כן, כיוון שגם אם יקרב וירחיק את חלקי האות, היא תחזור לאותה צורה בדיוק כמו שהייתה, ו"אין קלקול במה שמרחיקם ע"י הפתיחה". וא"כ עולה, שלפי הט"ז כל מה שאמרנו שאין שום מלאכה בקירוב וריחוק, זה נכון דווקא בספר או בטבריה וציפורי. שכאשר מקרב או מרחיק אין שינוי בצורת האות, והיא יכולה לחזור להיות חיבור כמו שהייתה. אך בעוגה, הריחוק הורס את צורת האות, וכבר לא תחזור להיות צורת אות שלמה. אך לפי הרמ"א, קירוב וריחוק אינם מלאכה רק כאשר שני חלקי האות עדיין קיימים בעולם. ואפילו בעוגה, אם ישבור העוגה ולא יאכלנה אין בכך מוחק, כיוון שחלקי האות קיימים ואפשר עוד להחזירם, אף שהם לא יהיו מחוברים כמו מקודם.

ובאורחות שבת ט"ו, י"ח מביא שמחלוקת זו, יש ללמוד לענין **קריעת שקיות ואריזות שיש עליהן אותיות**. שאם קורע את השקית שכתובות עליה אותיות, וקורע ממש בתוך האותיות כך שמחלק את חלקי האות, זה תלוי במחלוקת הרמ"א והט"ז. שלפי הרמ"א, מותר לקרוע אפילו בתוך האות עצמה, כיוון שעדיין חלקי האות קיימים בעולם, והוא עושה כאן רק פעולת ריחוק ולא מחיקה. וכיוון שאפשר לחזור ולקרב את חלקי האות, זה לא נקרא שמוחק את האות. אך לפי הט"ז, אין היתר לקרוע את חלקי האות, כיוון שא"א להחזיר את צורת האות בחיבור טוב כמו שהייתה לפני הקריעה. וגם אם יצמיד את חלקי השקית זה לזה, אין כאן חיבור של צורת האות, וכפי שהסביר הט"ז לגבי עוגה. ומכריע שם האורח"ש שיש להחמיר בכך, כיוון שגם הלבוש והמג"א חולקים על עיקר סברת הט"ז והרמ"א, ואוסרים פעולות קירוב וריחוק. וכן במקרה זה הט"ז עצמו מודה שאסור, ולכן אין להקל לקרוע במקום האותיות ממש. אמנם כאשר קורע השקית בין האותיות עצמן, כך שכל אות נשארת בשלימותה, מותר לקרוע כך, כיוון שאין כלל בעיה בהפרדת אותיות זו מזו. ואין המלאכה ביצירת מילים אלא ביצירת אותיות, וכל עוד לא מבטל את צורת האות מותר, וכפי שהבאנו לעיל בשם הגרש"ז.

מסקנת ההלכה בספר- המשנ"ב מביא בסימן ש"מ ס"ק י"ז שיש אוסרים לפתוח ולסגור הספר, כדעת הלבוש והמג"א. אך מביא המשנ"ב שהרמ"א חולק על כך ומתיר, וכן עוד אחרונים. ומביא המשנ"ב את סברת הפרישה, שכיוון "דעשוי לנעול ולפתוח תמיד ליכא בה משום מחיקה וכתובה, והוי כדלת הנסגר ונפתח תמיד, דאין בו משום בניין וסתירה". וביארנו לעיל, שלדעת הפרישה יש מעשה מחיקה וכתובה בריחוק וקירוב, אך מותר כיוון שזה עשוי תדיר לכך. ומסיים המשנ"ב ש"כן המנהג" להקל בספר, אבל "מכל מקום נכון להחמיר כשיש לו ספר אחר". **ובשער הצינן** ס"ק כ"ה כותב, ש"טוב יותר לצאת ידי הכל שלא לעשות אותיות על חודי הדפין". כלומר, כאשר מדפיסים ספרים, נכון שלא להדפיס אותיות על חודי הדפים, כדי שלא יבואו להיכשל בכך. אך לפי **החזו"א**, נכון להחמיר בכך אף כשאין ספר אחר, כיוון שדחה את סברת הפרישה, וביאר שכל ההיתר הוא משום פס"ר בתרי דרבנן, ואין מקור ברור לכך שמותר.

מסקנת ההלכה בעוגה- נתבאר לעיל ע"פ הגרש"י, שאין כלל בעיה לחתוך את העוגה בין האותיות, כיוון שהאותיות נשארות בשלימותן, ואין כאן ביטול צורת האות. אך אסור לחתוך העוגה כאשר הורס את צורת האות עצמה, כיוון שהוא מוחק, וכיוון שזה לא ע"מ לכתוב זה אסור מדרבנן. וכך פוסק **במשנ"ב** ס"ק י"ז, שאף שלא מתכוון למחוק האותיות, זהו פס"ר ואסור אף בדרבנן. ומביא את דברי **הדגול מרבבה** שהתיר לגמרי דין זה, ומכריע המשנ"ב ש"יש לסמוך עליו כשאנו שובר במקום האותיות בידו רק בפיו דרך אכילה". כלומר, אם מכניס לפיו עוגה שעליה אות, ושם מתבטלת צורת האות, זה מותר, כיוון שאכילה בפיו אינה דרך מחיקה כלל⁹. אמנם ראינו **שהחזו"א** מפקפק על היתר הדגול מרבבה, ואף כשאוכל בפיו מחמיר, כיוון שזה פס"ר בתרי דרבנן וההיתר הזה לא מוכרע.

בש"כ פרק י"א, ז' פוסק כדברי המשנ"ב, שמותר לאכול העוגה אף שבכך מתקלקלת צורת האותיות. אך אסור לחתוך את צורת האותיות, אמנם מותר לחתוך בין האותיות כמבואר לעיל. ומוסיף השש"כ, שאם חתך את העוגה מבעו"י לפרוסות בין האותיות, אבל לא הפריד ממש את חתיכות העוגה, כך שעדיין נראה כאילו כתובות המילים יחד, מותר להוציא את פרוסת העוגה בשבת, אף שבכך מתפרקת צורת האות. ובהערה ל' מבאר, שכל זה דווקא אם חתך את כל העוגה עד תחתיתה, שאז חלקי העוגה מפורדים לגמרי. אך אם חתך רק את האותיות למעלה, ותחתית העוגה עדיין מחוברת, נמצא שהאותיות עדיין מחוברות ע"י תחתית העוגה, ואסור להוציא פרוסה זו בשבת. ונראה שדין זה הוא כעין מה שביארנו בדעת פרישה והט"ז לעיל. שבשביל צורת אות צריך חיבור של גוף האות, ולכן כיוון שלמטה הבסיס עדיין מחובר, זה נקרא שחלקי האות מחוברים ויש כאן אות. ורק כאשר חתך את העוגה לגמרי, אין כלל חיבור של צורת האות, ומותר בשבת להפריד את חלקי האותיות שעל העוגה.

אותיות חרוטות על העוגה- המג"א בס"ק ו' מביא את דברי **מוהר"ש הלוי**, שמחדש שכל מה שאסר הרמ"א לחתוך את האותיות שעל העוגה, זה דווקא "כשכותבין על העוגה אותיות מדבר אחר, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידיים שרי". אמנם המג"א נשאר על כך בצ"ע. **והמשנ"ב** בס"ק ט"ו מביא את מוהר"ש הלוי להלכה, שאם "הכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידיים שרי, דאין שם כתיבה עליה, וממילא לא שייך בזה מחיקה". ומצינו כמה דרכים בהבנת דין זה.

דרך א'- אולי ניתן להסביר ע"פ הגדרת מלאכת כותב, שביארנו שאין המלאכה נעשית בדף שעליו כותבים, אלא הדף הוא רק הבסיס שעליו ניתן לכתוב. בניגוד למלאכת צובע, שהמלאכה היא בדבר הנצבע שאותו האדם מתקן. ואולי כיוון שכאן הכתב הוא ממש הצורה של העוגה, ולא כתב

⁹ ואולי המשנ"ב כאן סמך על הדג"מ כשאוכל בפיו, כיוון שזה ב'דרך אכילה', ולא משום שאין בכך דרך מחיקה. וקצת משמע כך בלשונו, וכמו שהקשה הט"ז, שמותר לאכול העוגה ולמחוק כיוון שיש היתר של דרך אכילה, כמו במלאכות בורר וטוחן. וצ"ע.

ע"ג העוגה, זה לא נקרא כלל כתב¹⁰, אלא זו הצורה של העוגה ממש. ונתנו כתב זה על העוגה, כדי לתת לעוגה צורה כזו, ואין על כך שם כתיבה. ואולי זו כוונת המשנ"ב, "דאין שם כתיבה עליה". וכל האיסור בעוגה הוא רק כשהכתב ע"ג העוגה, ולא חלק מצורתה, ולכן יש בכך מוחק.

דרך ב' - החזו"א בסימן ס"א תמה על דברי מוהר"ש הלוי, שברור שאם יכתוב כתב כזה בשבת זה אסור והוא ממש כותב, ואף שזו חריטה על העוגה עצמה, ולא כתב ע"ג העוגה. **ובאורחות שבת** פרק ט"ו הערה ל"ו מבארים את דין מוהר"ש הלוי, שכתב זה אכן נחשב ככתב, אך דווקא אם האדם מייחס לו חשיבות של כתב. כלומר, אם האדם מתייחס לכך בתור כתיבה, אז נחשב ככותב ואסור. אבל אם מתייחס לכך בתור צורה לעוגה, אינו נחשב ככתב. ולכן צודקים דברי החזו"א, שאם הוא כותב כך בתוך העוגה אסור, כי באופן זה האדם עסוק בכתב עצמו, ויש על זה שם כתיבה. אך כאשר בא לחתוך את העוגה, הוא לא עוסק בכתב, ורק אז אנו רואים את הכתב כחלק מצורת העוגה ולא ככתב.

דרך ג' - בשש"כ י"א הערה ל"א מבאר בשם הגרש"ז, שלכאורה היה צריך להתיר את מחיקת האותיות מהעוגה, ואפילו כשהן כתובות על גבה. שהרי מצינו היתר בתוספתא¹¹ לקרוע את העור שע"פ החבית כדי להוציא ממנה אוכלין, וכן מותר לשבור חבית להוציא ממנה האוכלים. ולכאורה גם במחיקת האותיות שעל העוגה יהיה מותר, כיוון שהוא מתעסק באכילת העוגה ולא במחיקת האותיות! ומדוע כל האחרונים לא התירו מחיקת האותיות מהעוגה? ומסביר הגרש"ז, שכל מה שהתירו בשבירת חבית, הוא משום שהיא כמו קליפת אגוז, שברור שמותר להוציא אגוז מקליפתו. וכן מבואר בסימן ש"ד, ח' שמותר לקרוע חותלות של תמרים, כיוון שהן כמו קליפה של אגוז המכסה את הפרי. אך מבאר הגרש"ז, "אבל ענין מחיקה, שאינה שייכת בשבירת האגוזים, לא התירו". כלומר, היתר זה לא שייך באותיות שעל גבי העוגה, כיוון שאין האותיות על העוגה דומות לקליפת אגוז. אך "אותיות שהן ממש מהעוגיות עצמה, והוה דומה לאגוז עצמו, בזה אין איסור מחיקה". כלומר, כאשר האותיות עשויות מהעוגה עצמה, זה דומה לאגוז עצמו שרק מוריד את קליפתו. ולכן באותיות שבעוגה עצמה אין איסור מוחק. אך האותיות שעל גבי העוגה אינן נחשבות כגוף האגוז, אלא כמשהו מעליו, ולכן אסור. ולא נתברר לי כוונתו.

נתינת אותיות על בסיס ורקע - המג"א בש"מ ס"ק י' פוסק "שאם תוחב אותיות של כסף על גבי בגד מקרי כתב, וא"כ אפשר דאסור לעשותו בשבת". כלומר, מדובר שיש לו צורת אותיות שהוא נותן אותם על בגד, וזה נחשב ככתיבה שאסורה בשבת. והביאו המשנ"ב להלכה בס"ק כ"ב פן ח', "אסור לחבר אותיות של כסף לפרוכת וכיוצא בו, דהוי כעין כותב, וכן אסור להסיר ממנו דהוא כעין מוחק". ולכאורה הוכחנו לעיל מהדין של טבריה וציפורי, שאין כלל איסור בקירוב אותיות שלמות, כיוון שאין עניין המלאכה יצירת מילה אלא יצירת אותיות, וכאן כבר יש אותיות שלמות, ומדוע אסר המג"א לתוחב לבגד?

בשש"כ ט' הערה נ"א מובא שהתקשה בכך הגרש"ז. ומתוך הגרש"ז, "דשאני התם דחשיב כמחבר אות לקלף". וכן בפרק ט"ז הערה ס"ח, מבואר שכאן אסור כיוון שהוא מחבר צורת אותיות לפרוכת, וזה כמו יצירת אותיות על קלף, "שם מיירי באופן שהאותיות אין להן רקע ובסיס, כי אז ע"י החיבור לפרוכת י"ל דחשיב ככותב". ונראה ע"פ ההסבר הראשון בדין של מוהר"ש הלוי, שמאות הגדרת כתב היא שהוא על גבי הדף. ולכן גם כאן, אף שיש כבר צורת אותיות, מ"מ כאשר נותן אות על בסיס, הוא בעצם יוצר אותיות כתובות, כמו בכתיבה על דף. וכל עוד האות אינה נתונה על רקע, היא אינה נחשבת אות כתובה, אלא כאותיות פורחות באוויר! ואין כלל הבדל בין דין זה, לבין אדם שממש כותב אות על דף, שגם הוא יוצר כתב ע"ג דבר. ואין

¹⁰ וצ"ע לפ"ז מדוע המשנ"ב בס"ק כ' פוסק ע"פ התוספתא, שאם רושם אותיות בדברים הקרושים, כגון בדם וחלב, שחייב משום כותב. הרי גם שם אינו כותב ע"ג הדבר, אלא בתוך הדבר הקרוש עצמו! ולא נתבאר לי מה החילוק בין זה לבין אותיות הרשומות בצורת העוגה.

¹¹ שהובאה להלכה במשנ"ב ש"ד ס"ק כ"ה. ונתבאר דין זה בסוגיית בניין בכלים חלק א' בדברי החזו"א.

החייב כאן משום שיצר מילה, אלא מלאכת כותב עניינה יצירת אותיות שכתובות ע"ג הבסיס והרקע. ולכן גם כאן אסור, משום שיצר אותיות שנמצאות ע"ג רקע.

אותיות במשחקים- ע"פ דינו של המג"א בתוחב אותיות לבגד, דן **האורחות שבת** בפרק ט"ו בעניין משחקים שיש בהם אותיות, שמחבר האותיות או הצורות שבחלקי המשחק. אם מדובר במשחק שחלקיו הם ממש חצי מהאות עצמה, ואינה כתובה על שום בסיס ורקע, אין זה נחשב כתב כלל, ומותר לקרב חלקים אלו. כיוון שאין זה דומה לנתינת אותיות על רקע, אלא זה רק קירוב וריחוק של צורת האות.

אך אם מדובר באות על גבי רקע, כמו קלף שעליו מצוירת חצי אות, אז כבר חצי מהאות כתובה על משהו, ויהיה אסור לקרב החלקים וליצור צורת אות. אך גם זה אסור דווקא אם מחבר אותם בהידוק, כך שנוצר חיבור. ולכן בפאזל שמחבר החלקים כך שהם נאחזים זה בזה, יהיה אסור.

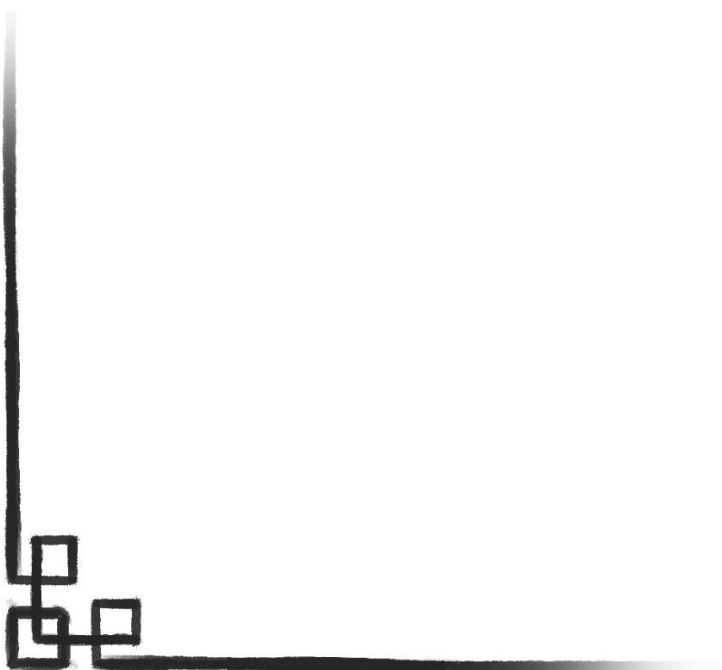
ואם מדובר בחלקי משחק שעל כל חלק כתובה צורת אותיות שלימות, אין איסור לקרבן זה לזה. אך אם נותן אותם לתוך מסגרת, ויוצר אותיות על רקע, הדבר אסור. וגם נתינת למסגרת אסורה רק כאשר האותיות מחוברות לרקע באופן שיכול להתקיים. ורק אז זה דומה לדין של המג"א בתוחב אותיות לבגד, שהחיבור של האותיות לבגד עשוי להתקיים להתקיים, אך אם זה לא מתקיים מותר. ושם בהערה כ"ה מבארים בשם הגרש"ז, שאף שעניין הכתיבה הוא הבאת האות אל הקלף והרקע, למרות שלא עושה שינוי באות עצמה. מ"מ כיוון שעיקר שם כתיבה הוא נתינת אות על רקע, זהו דווקא אם עושה כן באופן קבוע, ורק אז דומה למה שאסר המג"א שתוחב אותיות לבגד. אך במשחק שעושה כן בדרך עראי, אין בזה איסור כותב.

ואם מדובר בחלקי משחק שעל כל חלק ישנה חצי אות או חצי ציור, וכאשר מחבר החלקים נוצרת צורת אות ממש, לכאורה זה דומה לדין של ספר שיש על חודי דפיו אותיות, ובחיבור החלקים הוא ממש יוצר כאן צורת האות, ויהיה אסור. אלא שמביאים באורחות שבת בשם **הגרש"ז**, שכיון שאין כאן חיבור כלל בין החלקים, אין דין זה דומה לספר. שבספר הדפים כולם מחוברים מלמטה, וכאשר מקרב חלקי האותיות יוצר צורת אותיות שנחשבות גוף אחד. אך בחלקי משחק שאין להם חיבור גמור למטה, אין בקירוב החלקים יצירת צורת אות שנחשבת כגוף אחד.



פרק האורג

□□□



מלאכה שצריכה לגופה

במשנה בצג: נחלקו ת"ק ור' שמעון לגבי המוציא את המת מביתו לרשות הרבים כדי שלא יטמא. לת"ק חייב על הוצאה זו, ולר' שמעון פטור. **בתוד"ה** 'את' בצד. מבאר שת"ק כאן זהו ר' יהודה, שנחלק עם ר' שמעון בהרבה מקומות בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכאן המקור למחלוקת זו, שלר' יהודה חייב במשאצ"ל ולר' שמעון פטור. ור' שמעון מחייב רק במלאכה שצריכה לגופה. ויש לברר מדוע לר' שמעון פטור, ומה מקורו לפטור זה?

הקדמה - מלאכת מחשבת - המשנה בחגיגה י. אומרת שהלכות שבת "הרי הם כהררים התלויים בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות". והגמרא שואלת, שלכאורה יש הרבה פסוקים שמזהירים על חילול שבת! ולמה התכוונה המשנה שיש הלכות רבות שאינן אלא רמז במקרא? והגמרא עונה שדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, שפטור מחטאת לר' שמעון, הוא רק רמז בתורה ולא כתוב ממש. וכגון החופר בור ואינו צריך לבור אלא לעפר. אך הגמרא מציינת שבמקרה כזה גם לר' יהודה פטור מחטאת, כיוון שהוא מקלקל את ביתו בחפירת בור זה¹. והגמרא אומרת שהרמז לכך מהתורה הוא "מלאכת מחשבת", שאינה כתובה כלל לגבי שבת אלא רק בבניית המשכן בפרשת ויקהל, ומסמיכות הפרשיות לשבת למדנו דין מלאכת מחשבת להלכות שבת. ומצינו כמה דינים שונים שנלמדים ממושג זה של מלאכת מחשבת. **בביצה יג:** נאמר דין מלאכת מחשבת לעניין העמדת ערימה של התבואה בביתו, שלעניין מעשרות זה נקרא גמר מלאכתו להתחייב במעשר, אך לעניין שבת לא, משום ש"מלאכת מחשבת אסרה תורה". **ורש"י** בד"ה 'אלא' מבאר, "מלאכת מחשבת, שהיא מלאכת אומנות אסרה תורה". וכאן למדנו ממלאכת מחשבת גדר במהות הפעולה האסורה בשבת, שכדי שיהיה איסור במלאכה זו, היא צריכה להיות מלאכת אומנות שיש לה חשיבות. וכן מצינו בדברי **הרשב"ם** בבבא בתרא נה: ששיעורי המלאכות נלמדו ממלאכת מחשבת, כיוון שצריך שיעור חשוב "דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, ולא חשיבא הוצאת דבר חשוב בפחות מכגורגרת". וגם שיעור המלאכה, עניינו כדי להגדיר שיש כאן מלאכה חשובה שאסורה בשבת². ולפי מקורות אלו, נראה שגדר מלאכת מחשבת הוא שצריך 'מלאכה' שהיא חשובה, וזה חלק מהותי מהגדרת המלאכות האסורות בשבת.

אמנם מצינו גם מקורות שדין מלאכת מחשבת אינו עוסק בהגדרת מעשה המלאכה כמלאכה חשובה, אלא בכוונת האדם. **בתוד"ה 'מיחם'** במא: מבאר שגם לר' יהודה, שאוסר דבר שאינו מתכוון בכל התורה כולה, בשבת מודה הוא לר' שמעון שמן התורה מותר דבר שא"מ, "דכיוון דאין מתכוון לא היא מלאכת מחשבת". אך מ"מ עדיין הוא אסור מדרבנן לשיטת ר' יהודה. ומבאר מדברי התוס', שממלאכת מחשבת לומדים שהאדם צריך לעשות את המלאכה בכוונה, וגם ר' יהודה סובר כך לעניין שבת. וכן בגמרא **בכריתות יט:** לומדים שיש דין של מתעסק בשבת³, שפטור בגלל מלאכת מחשבת. וכגון שהתכוון ללקוט תאנים מסוימות וליקט תאנים אחרות, שפטור משום מלאכת מחשבת, כיוון שלא עשה את מה שחשב לעשות. ולפי זה יש לבאר את

¹ עין שבת עג: שחופר גומא ואינו צריך לעפרה שלר' יהודה חייב, זהו דווקא בשדה שחייב משום חורש. אך בבית הוא מקלקל ופטור גם לר' יהודה.

² ולפי דברי הרשב"ם נראה, שכיוון שנלמד ממלאכת מחשבת שבעיני שיעור מסוים, נראה שדין השיעורים במלאכות הוא מן התורה. ואם עושה את המלאכה בפחות מכשיעור, אין כאן איסור תורה, שהרי אין זו מלאכת מחשבת! אך מבאר ברש"י שבת עד. ד"ה 'יכי מותר וכו', שישנו דין חצי שיעור במלאכות שבת, ואף ששיעור אופה בשבת הוא כגורגרת, מ"מ האופה פחות מכשיעור אסור מן התורה, וכדין כל חצי שיעור שאסור מן התורה. ולפי רש"י נראה, ששיעורי המלאכות אינן משום מלאכת מחשבת. וכן מבאר במשנ"ב ש"מ ס"ק ג', "בכל מלאכות שבת לא בעינן בהו שיעור לעניין איסור, אלא לעניין חיוב חטאת". ובבה"ל ש"מ 'על שתי שערות' מוכיח מדברי רש"י הנ"ל, שחצי שיעור אסור מה"ת במלאכות שבת.

³ בחילוק בין דין מתעסק של שבת שנלמד ממלאכת מחשבת, לבין מתעסק בכל התורה שנלמד מ"אשר חטא בה", עיין בתוד"ה 'נתכוין' עב:.

המושג מלאכת מחשבת כ'מלאכה שנעשית מתוך מחשבה', ולא רק כמלאכה חשובה. **ויש לברר** האם דין משאצ"ג שייך לגדר הראשון, שהוא פטור מצד עצם המלאכה שהיא לא חשובה מספיק, או ששייך לגדר השני, ויש כאן חיסרון מצד מחשבת האדם?

מקור דין משאצ"ג – לכאורה עולה מהגמרא בחגיגה ה"ל, שפטור מלאכה שאינה צריכה לגופה לדעת ר"ש, נלמד גם כן ממלאכת מחשבת. וכן מבואר שם בדברי רש"י, שביאר בדין חופר גומא וא"צ לבור אלא לעפר, שכיוון שלא צריך לבור פטור, אע"פ שיצר בכך בניין בקרקע. והגמרא אומרת שזה נרמז ממלאכת מחשבת, ורש"י מבאר בד"ה 'מלאכת מחשבת', "וזה לא נתכוון לה לבניין זה, לפיכך פטור". וכן מבואר בדברי רש"י בשבת צג: על המשנה של הוצאת המת, שלר' שמעון פטור במשאצ"ג, "הלכך לאו מלאכת מחשבת היא לר' שמעון". וכן מבואר בתוד"ה 'טפ"י' בשבת עה. ששואל מדוע לדעת ר' שמעון בקו. שסובר שמקלקל בחבורה חייב למרות שהוא מקלקל, ואין בכך מלאכת מחשבת, למה עדיין ר"ש מצריך שתהיה מלאכה שצריכה לגופה כשעושה חבורה? שהרי מבואר בסנהדרין פד: שאף שלר"ש מקלקל בחבורה חייב, עדיין צריך שזו תהיה מלאכה הצ"ל לר' שמעון, ורק אז יתחייב. ותוס' מתקשה בכך, משום שאם התורה חידשה שחובל חייב אף שהוא מקלקל, בעצם היא הפקיעה את דין מלאכת מחשבת ממלאכת חובל! ואם הפקענו את דין מלאכת מחשבת, מדוע עדיין מצריך ר"ש שתהיה המלאכה צ"ל? הרי "בחגיגה משמע, דהא דפטר ר"ש משאצ"ג היינו משום דבעי מלאכת מחשבת!" ותוס' שם נשאר בצ"ע, אבל מ"מ מבואר מדבריו שפטור משאצ"ג נלמד לר"ש ממלאכת מחשבת.

אמנם בתוד"ה 'הני' **ביומא לד**: מבואר אחרת. וגם הוא מתקשה בקושיית התוס' בעה. שאם מקלקל בחבורה חייב, מדוע עדיין מצריך ר"ש שתהיה צריכה לגופה? ומסביר שם התוס', שבאמת ר"ש לא לומד את דין צריכה לגופה ממלאכת מחשבת. וכיוון שכן, אף שהפקענו דיני מלאכת מחשבת מחובל, זה נכון רק לגבי מתעסק ומקלקל, שבמלאכת חובל חייב אף שהוא מתעסק ומקלקל. אך כיוון ש'צריכה לגופה' לא נלמד ממלאכת מחשבת, עדיין מצריך ר"ש דין זה במלאכת חובל. ולשיטת תוס' מקור דברי ר"ש הוא, "היינו טעמא דר' שמעון דפטר משום דבעין מלאכה הצריכה לגופה, דילפינן ממשכן". כלומר, המקור לר"ש אינו מלאכת מחשבת, אלא מהמלאכות שהיו במשכן⁴. ואף שבגמרא בחגיגה י. כתוב שמשאצ"ג נלמדת לר"ש ממלאכת מחשבת, אין הכרח בכך, כיוון שהגמרא למסקנה דחתה את דין חופר גומא לר' שמעון, משום שכאן גם לר' יהודה פטור על זה משום מקלקל. וממילא ניתן לומר, שמה שהגמרא אמרה לאחר מכן שנלמד ממלאכת מחשבת, זה מוסב רק על מקלקל ולא על דין משאצ"ג. ואכן גם בתוס' בעה. שלומד משאצ"ג ממלאכת מחשבת, כותב שזה לא כתוב במפורש בחגיגה י. אלא רק "משמע". משום שניתן להבין שזה מוסב רק על מקלקל, ודווקא מקלקל פטור משום מלאכת מחשבת, ולא מלאכה שאצ"ג.

שיטת הרמב"ן ובעל המאור – הרמב"ן בצד: מבאר את דין משאצ"ג לגבי הוצאת המת, "שאיין לו הנאה בהוצאתו ולא בקבורתו, אבל ההנאה הוא הטומאה שהוא מונע ממנו". כלומר, אין לאדם הנאה ממלאכת ההוצאה שנעשית במת, כיוון שאין לו עניין כלל שהמת יהיה בחוץ, שזו מהות מלאכת הוצאה. אלא כל עניינו של האדם הוא רק להינצל מהטומאה, ולא נהנה ממלאכת ההוצאה שעשה בהוצאת המת. וכן לגבי צידת נחש, מבואר בגמרא בקו. שאם צד כדי שלא ישכנו, זו משאצ"ג. ומבאר הרמב"ן, "שאינה אלא מניעת היזק, ואין ההנאה והצורך בגופה של מלאכה". ומבואר בדבריו, שגדר מלאכה הצריכה לגופה הוא שצריך שהאדם ינהנה מגוף המלאכה עצמה. וכאשר עושה את המלאכה הוא מתכוון להנות מגוף המלאכה שעושה, כלומר להנות מהמלאכה שהוא ממש פועל בה. ולכן כאשר אינו מתכוון להנות מהצידה או מההוצאה, זו

⁴ ועיין ביתר ביאור בעניין זה בביאורנו לסוגיית מקלקל.

⁵ ואולי זה דומה לשיטת תוס' בצד. שתבאר לקמן. אך אין הכרח, וגם אם מגדירים שמלאכה הצ"ל זה לפי הצורך שבמשכן, ניתן לומר שזה נלמד ממלאכת מחשבת. וכך מפורש בתוד"ה 'מלאכת מחשבת' בחגיגה י: שסובר שלמדנו ממלאכת מחשבת, שהמלאכות צריכות להיות דומות למלאכות המשכן.

מלאכה שא"צ לגופה ופטור, כיוון שלא נהנה מגוף מלאכת הצידה וההוצאה. שהרי ההוצאה שפועל נעשית במת, וכל ההנאה שלו היא שסילק את הטומאה. וכן בצד נחש, ההנאה שלו היא לא בפעולת הצידה שעשה, אלא מכך שניצל מהנחש.

ונראה שלדעת ר"ש, כאשר האדם אינו נהנה מגוף המלאכה, יש בכך חיסרון במלאכת מחשבת. כי הוא בעצם עושה כאן מלאכה שאין לו בה עניין כלל, ולא נהנה מגוף המלאכה, וזה חיסרון בחשיבותה של המלאכה שעשה. וכאשר הוא עושה את המלאכה רק כדי להינצל מהיזק, או כדי להרוויח משהו אחר שאינו מגופה של המלאכה, כבר אין כאן מלאכה חשובה כ"כ. לדוגמה, אם חופר גומא וצריך רק לעפר, מלאכת חורש כאן פחות חשובה, כיוון שלא עשה אותה בשביל הנאה ממנה, אלא רק כדי להשיג עפר. ולפי"ז, פטור משאצ"ל"ג הוא מדין מלאכת מחשבת כפי האופן הראשון שביארנו, שחסר כאן בחשיבותה של המלאכה. אך לפי ר' יהודה, אף שאין לו הנאה מגוף המלאכה ממש, אלא רק מתוצאה צדדית שהגיע אליה ע"י המלאכה, היא עדיין נקראת מלאכת מחשבת. ויש כאן מלאכה חשובה, כיוון שעשה ממש את המלאכה, ונהנה מתוצאה שהגיעה ע"י המלאכה, אף שהיא לא ממש בגוף המלאכה.

וכן עולה גם מדברי **בעל המאור** בקו. שמבאר, שכל המלאכות שהיו במשכן היו צריכות לגופן, חוץ מבורר וזורה שהן מלאכות שאינן צריכות לגופן, "וזה הוא עיקר מלאכתן, לדחות המוץ והצרורות". כלומר, כיוון שבבורר וזורה הפעולה שעושה היא הוצאת הפסולת, נמצא שגוף המלאכה שבו פועל הוא רק בפסולת. וכיוון שאין לו כלל הנאה מהפסולת, אלא רק מהאוכל שבריר, נמצא שמלאכת בורר היא לא צריכה לגופה, שגוף המלאכה הוא בפסולת והוא אינו נהנה ממנה! וכן לגבי מילה, מסביר בעל המאור שכל המלאכה נעשית בערלה שדוחה אותה מהגוף, ולכן היא אינה צריכה לגופה. ואף שנעשה בכך תיקון לאדם, מ"מ המלאכה אינה נעשית באדם אלא בסילוק הערלה, ומגוף המלאכה אינו נהנה. "נקוט האי כללא בידך, כל מלאכה שהיא צריכה לדחות נזק מן העושה אותה, מלאכה שא"צ לגופה היא", כיוון שכאשר הוא רק מסלק נזק, אין לו שום הנאה ממנה שמסלק, ונמצא שאינו נהנה מגוף המלאכה שעושה. אמנם אין לטעות בדבריו, שרק מלאכות שהן סילוק נזק הן מלאכה שאינה צל"ג, שהרי גם חופר גומא וצריך לעפרה נחשבת מלאכה שאצ"ל"ג, אף שאינו מסלק כלום. וכך מבאר בעל המאור בעצמו, שחופר גומא גם נחשב לא צל"ג, משום ש"אין החרישה אלא הגומא בלבד, והעפר כדבר אחר חוץ מן החרישה, והוא ליה משאצ"ל"ג". כלומר, במלאכת חרישה הוא פועל רק בבור, והעפר נחשב משהו אחר שחיצוני למלאכה, ואינו פועל בו כלל. וא"כ, כיוון שאינו נהנה מהגומא, הוא לא נהנה ממלאכת החרישה, אלא רק מהעפר, ולכן נחשבת מלאכה שאצ"ל"ג. ומתבאר שבעל המאור סובר כדברי הרמב"ן, שמלאכה הצל"ג היא, כאשר נהנה מגוף המלאכה עצמה, ולא מדברים אחרים שאינו פועל בהם ממש.

אמנם ישנה **מחלוקת בין הרמב"ן לבעל המאור לגבי מילה ובורר**. שבעל המאור הגדיר אותם כפעולה בערלה ובפסולת, ולכן הם מלאכות שאינן צריכות לגופן. אך ברמב"ן בקו. מבואר אחרת, שמילה היא כן מלאכה הצריכה לגופה, "שהוא צריך שיהא אדם זה מהול". והרמב"ן משווה מילה למלאכת גוזז, שבה לפי הרמב"ן, המלאכה אינה נעשית רק בציפורניים והשיער שגוזז וסילק מגופו, אלא כיוון שבגזיזה הוא מתקן ומייפה את גוף האדם, נמצא שפעולת הגזיזה נעשית גם באדם. "דבין לתקן גופו ולייפות עצמו, ובין לצורך השיער והגזיזה, כולן מלאכה הצריכה לגופה היא, מפני שהכל דבר אחד, והנטילה היא עצמה המלאכה". כלומר, המלאכה בגוזז היא לא רק בשיער הנגזז, אלא עצם ההפרדה בין השיער לגוף האדם היא המלאכה. ולכן גוף המלאכה בגוזז הוא לא רק בשיער, אלא האדם פועל גם בייפוי הגוף. ולכן אם הצורך שלי במלאכה הוא לייפות את הגוף, זו מלאכה שצריכה לגופה, כיוון שנהנה מגוף המלאכה.

בקהלות יעקב סימן מ"ו מרחיב יסוד זה, שלרמב"ן בכל המלאכות שעניינן הפרדה, הוא פועל בשני החלקים ולא רק במה שמסלק⁶. וא"כ גם במילה הרמב"ן סובר כן, שכיוון שיש תיקון לתינוק בכך שהוא מהול, זה נחשב שהוא פועל גם בתינוק, ולא רק בהסרת הערלה. ולכן נחשב שגם מילה היא מלאכה הצל"ג, כיוון שהוא נהנה מגוף המלאכה שנעשית גם בתינוק. וכן לגבי בורר, מבואר ברמב"ן שזו מלאכה הצל"ג, כיוון שאינו פועל רק בפסולת, אלא הוא גם מתקן את האוכל ע"י הוצאת הפסולת והפרדתה מהאוכל. ונמצא שגוף המלאכה הוא בהפרדת הפסולת מהאוכל, ויצירת אוכל מתוקן, ולכן האדם נהנה מגוף המלאכה שנעשית גם באוכל. וא"כ בעל המאור מסכים עם הרמב"ן בהגדרת מלאכה הצל"ג, שצריך שיהנה מגוף המלאכה, אך נראה שחולק על הרמב"ן לגבי מלאכות שעניינן בהפרדה. **ובעל המאור** סובר שאף שההפרדה היא מהות המלאכה, מ"מ גוף המלאכה מוגדר רק בדבר שבו הוא ממש עושה את הפעולה. ואף שגדר המלאכה הוא הפרדת שני דברים, כגון אוכל מפסולת, וערלה מהגוף, מ"מ כיוון שפעולתו היא רק בערלה ובפסולת, רק הם נקראים כגוף המלאכה, ולא שני הדברים שאותם מפריד. ולפי"ז, סובר בעל המאור שבמלאכה שצל"ג, בעינן שההנאה של האדם תהיה מהדבר שבו פועל ממש. אך **לרמב"ן**, ההנאה מוגדרת לפי מהותה ועניינה של המלאכה. ואף שלא נהנה מהדבר שבו פועל ממש, מ"מ 'גוף המלאכה' לפי הרמב"ן מוגדר במהות המלאכה, ולא במה שפועל האדם.

אך **אפשר לבאר** באופן אחר בדעת בעל המאור. שסובר שבבורר ומילה המלאכה אינה נעשית כלל באוכל ובתינוק, אלא גדר המלאכה הוא רק סילוק הפסולת והערלה, ואין זו מלאכה שעניינה בהפרדה. ולפי"ז גוף המלאכה הוא רק בפסולת ובערלה, וההנאה מהאוכל המתוקן והתינוק המהול היא כלל לא מגוף המלאכה⁷. ולדרך זו, בעל המאור מסכים עם הרמב"ן ש'גוף המלאכה' מוגדר לפי מהות המלאכה ועניינה, אך נחלקו מהו גדר מלאכות בורר ומילה.

שיטת רש"י – רש"י במשנה בצג: מבאר, שר"ש סובר שהמוציא את המת מפני הטומאה פטור, "דהוי משאצליג", וכל מלאכה שאינה צריכה אלא לסלקו מעליו הוי משאצליג, דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה". ומשמע בדבריו, שמשאצליג היא כאשר האדם כלל לא רוצה להגיע למצב זה שצריך לעשות מלאכה, והוא רק רוצה לסלקה מעליו. ואינו צריך למלאכה כלל, והיה מעדיף שלא לעשות מלאכה זו. ולשון דומה ברש"י נמצאת גם בלא: ד"ה 'אפילו בפתילה', שמבואר בגמרא שם, שאם מכבה את הנר כי חס על השמן וכדומה, לר"ש פטור כי זו משאצליג. ורש"י מסביר, "וכיבוי עצמו אינו צריך לו, דאם לא הווערה מעולם הוה נחא ליה". וכן ביב. ד"ה 'הא ר' יהודה', לענין זב שיוצא עם הכיס שלו לרה"ר, מבאר רש"י שזו "משאצליג", שברצונו לא תעשה ואינו צריך לעיקר תכליתה, כי הכא שאינו צריך לזיבה זו שעל ידה בא הכיס הזה".

ומלשונות אלו של רש"י, הבין **בתוד"ה ר"ש** בצד. שרש"י סובר שכל מלאכה שכלל לא הייתה רוצה שתקרה, היא משאצליג. ולכן תוס' מקשה על רש"י, שמצינו כמה מקומות שהם משאצליג, ולר"ש פטור בהן אף שלא שייכת שם סברא זו של "ברצונו לא היתה באה לו". וכגון בקורע הבגד כדי להטיל אימה על בני ביתו בגמרא בקה: , ששם מבואר שחייב רק לר' יהודה, אך לר"ש פטור כי זו משאצליג. ושם הוא צריך לקרוע את הבגד עכשיו, ואין לומר שברצונו לא הייתה באה מלאכה זו! וכן בסותר ע"מ לבנות כמו בתחילה⁸, מדוע פטור לר"ש? הרי כעת הוא צריך ורוצה לסתור הבניין כדי לבנות! ונראה שתוס' הבינו ברש"י, שמה שפירש "דברצונו לא באה לו", זו הסיבה להגדיר את המלאכה כאינה צל"ג, ולכן התקשו בדבריו.

⁶ ועיין בביאורנו למלאכת גוזז שהבאנו מדברי הקה"י, שמחלק בין גוזז שעניינו הפרדה, לבין קוצר שאין עניינו הפרדה בין חלקי הצמח אלא עקירה ממקום הגידול.

⁷ ועיין בביאורנו למלאכת בורר שביארנו כך בדעת בעל המאור. ולגבי מלאכת גוזז בעל המאור לא פירש מה דעתו, ונראה שישווה זאת לבורר ומילה, שהן רק מלאכות של סילוק.

⁸ עיין בתוס' שם, שרש"י חייב בסותר ע"מ לבנות רק אם יהיה תיקון יותר טוב מבתחילה, אך אם יהיה אותו דבר פטור.

אך באמת נראה שאין זה הביאור בשיטת רש"י. שהרי **רש"י בעצמו בקו**. מבאר אחרת את דין משאצלי"ג. בד"ה 'מתניתין ר' יהודה', מבאר רש"י שלפי ר"י יש חיוב חטאת במשאצלי"ג, משום "דאע"פ דמקלקל הוא אצל מלאכה עצמה, מתקן הוא אצל אחרים, ולר' יהודה כה"ג מלאכה הוא". אך לפי רש"י, מבאר רש"י בד"ה 'ברייתא רש"י', שכיוון שסובר שמשאצלי"ג פטור, "מה שהוא מתקן אצל אחרים לרש"י לא חשיב, דהא מלאכה שאינה צריכה לגופה היא". ומבואר מדבריו, שגדר משאצלי"ג הוא שהתיקון שיש לו אינו בגוף המלאכה עצמה אלא "אצל אחרים". ודבריו הם כעין שיטת הרמב"ן ובעל המאור, שמלאכה הצלי"ג פירושו שנהנה מגוף המלאכה שבה פועל, ולא נהנה מתוצאות אחרות שאינן בגוף המלאכה! ולכן נראה, שמה שכותב רש"י "שברצונו לא הייתה באה לו", אין זו הסיבה לכך שזו משאצלי"ג. אלא זהו רק סימן לכך, שכאשר כל המלאכה לא באה לו ברצונו, ברור שאין כאן הנאה מגוף המלאכה, אלא יש לו הנאה חיצונית, ולכן היא משאצלי"ג.

וכן מבואר **בריטב"א בצד**: שגדר משצלי"ג הוא שנהנה מגוף המלאכה. ומקשה שם הריטב"א, שבתופר יריעה שנפל בה דרנא (תולעת) וקורע כדי לתקן את היריעה, מבואר בגמרא בעה. שחייב משום קורע על מנת לתפור. אך לכאורה הוא כלל לא היה רוצה שתיפול דרנא ביריעה! ומתרץ הריטב"א, שכיוון שנפל דרנא ביריעה, כעת יש לו הנאה מתיקון היריעה. ולכן זו מלאכה הצלי"ג, כיוון שבפועל הוא נהנה מהתפירה. ומוכיח זאת הריטב"א ממלאכת קוצר. שהאדם צריך לתלוש מן המחובר, וזו מהות המלאכה, אך גם שם היה מעדיף שזה כבר יהיה תלוש, "וברצונו לא יהא מחובר!". אלא ודאי, שכיוון שכרגע הגידול מחובר, והאדם צריך לתלושו, זו מלאכה הצלי"ג, וברור שנהנה מהמלאכה עצמה.

וכן מבאר **במנחת אשר** סימן פ"א את שיטת רש"י. ומסביר שיש שתי אפשרויות לפטור משאצלי"ג, ששורש אחד להן. גדר הפטור לרש"י הוא, "שיהא צריך לתוצאות הישירות והחיוביות של עצם מלאכתו". וכאשר אינו צריך לתוצאה החיובית של המלאכה, כגון בהוצאת המת שרוצה רק להוציאו מביתו, וכן צד נחש, מלאכות אלו עניינם סילוק ושלילה ולא יצירה ותיקון חיוביים. וזו כוונת רש"י, "ברצונו לא באה לו". כלומר, שאין לו שום רצון והנאה מהמלאכה, וכל כוונתו היא לסלק מפגעים, ולכן אינו נהנה מגוף המלאכה ופטור. והגדר השני הוא כאשר הוא צריך לתוצאה חיובית, ולא רק לסילוק מפגע, אך לא צריך לתוצאה הישירה של גוף המלאכה שבה פועל. וכגון חופר גומא, שצריך את העפר ולא את הבור. כיוון שגוף המלאכה הוא בחרישה של הבור, ואין כוונתו להנות ממנה, זו משאצלי"ג. ואף שבחופר גומא אינו עושה מעשה סילוק ושלילה, ואכן יש לו תוצאה חיובית של עפר, מ"מ כיוון שאינו נהנה מגוף החרישה הוא פטור.

ובהרי קדם סימן ע"א מבאר גם כן שרש"י סובר כמו הרמב"ן, שגדר צלי"ג הוא שיהנה מתוצאת המלאכה הישירה. ומסביר את לשון רש"י "ברצונו לא הייתה באה לו", באופן שונה ממה שנתבאר ע"פ המנחת אשר. שרש"י כתב לשון זו דווקא במלאכות מסוימות, שבהן אין התיקון בעצם המלאכה. ומבאר הגרי"ד, שבמלאכות שיש בהם תיקון וחיידוש, כגון תופר ובונה, גם רש"י מסכים שצריך שיתכוון להנות מתכליתה של המלאכה בעצמה, ואם אינו צריך את התיקון והחיידוש של גוף המלאכה, זו מלאכה שאצלי"ג. אמנם ישנן מלאכות שאין בהן תיקון וחיידוש בעצם המעשה, כגון מלאכת מכבה, שכל היצירה אינה בעצם הכיבוי אלא ביצירת הגחלת. וכן מלאכת סותר, כל היצירה בו היא רק כשסותר ע"מ לבנות. וכן מלאכת הוצאה, היא מלאכה גרועה שאין בה תיקון בחפץ.

ומדייק הגרי"ד, שרק במלאכות אלו הזכיר רש"י לשון זו, שאינו רוצה כלל במלאכה. ומסביר הגרי"ד, שכיוון שאין במלאכות אלו תיקון בעצם הפעולה, היה מקום לומר שאף שאינו מתכוון להנות מהתוצאה של גוף המלאכה, אין כאן חיסרון של אצלי"ג. שהרי מהות מלאכות אלו אינה בתוצאת התיקון אלא בעצם המעשה, ולכן אף שאינו צריך לתכלית מ"מ חייב, כיוון שעושה את עצם המעשה! כלומר, במלאכות אלו אין כ"כ הנאה מגוף תוצאת המלאכה, ולכן היינו אומרים שחייב תמיד על עצם המעשה. שהרי כל עניין משאלצ"ג הוא שנהנה מהתוצאה הישירה של

המלאכה, ובמלאכות אלו זה לא שייך. ולכן נצרך רש"י להוסיף, שגם במלאכות אלו שייך פטור של אצל"ג⁹, כאשר "ברצונו לא הייתה באה לו". שאז גם אין לו צורך כלל במעשה של המלאכה, ולא רק בתוצאה! אך בשאר המלאכות שיש בהן תיקון וחידוש, לא יועיל עניין זה ש"ברצונו לא הייתה באה לו". כיוון שבמלאכות אלו ישנה תוצאה של המלאכה שממנה נהנה, ולכן אף שלא היה רוצה שתיפול דרנא ביריעה, מ"מ כעת יש כאן מלאכת תיקון, שנהנה מהתוצאה שלה. ולא יועיל לו ש"ברצונו לא הייתה באה לו", אלא כל עוד הוא נהנה מתוצאת המלאכה, היא נקראת מלאכה הצל"ג.

אמנם גם בין **רש"י לרמב"ן מצינו מחלוקת**, שאף שמסכימים בגדר מלאכה הצל"ג, מ"מ נחלקו במלאכות מסוימות מה נקרא גוף המלאכה, וממילא האם יש לו הנאה ממנה או לא. רש"י בקו. בד"ה 'וברייתא ר"ש' מבאר לגבי **מלאכת מבעיר**, שהיא תמיד מלאכה שאינה צל"ג, כיוון שאין תיקון בגוף המלאכה, "ואפילו מבעיר עצים לקדרתו, מקלקל הוא אצל עצים". ולכן לר"ש, מלאכת מבעיר תמיד אינה צל"ג. ומשום כך לומד שם ר"ש מפסוק, שבכל מלאכת מבעיר חייב אף שהוא מקלקל. ומתבאר **מרש"י**, שגוף המלאכה במבעיר הוא העצים, וכיוון שתמיד הם נשרפים, לעולם לא תהיה לו הנאה מגוף המלאכה עצמה. אך **הרמב"ן** בקו. חולק על רש"י, וסובר שמבעיר עצים לבשל קדירה זו כן מלאכה שצל"ג, "שהרי גופה של אש צריך לו". כלומר, לפי הרמב"ן גוף המלאכה הוא האש, וכיוון שיש לו הנאה מהאש, ברור שזו מלאכה הצל"ג. וכן מבאר הרמב"ן לגבי מבעיר עצים להתחמם מהם, שגם כאן יש לו הנאה מהאש עצמה, וזו משצל"ג. וכן לגבי הבערת בת כהן, שמדליק פתילה כדי להכניס לפיה לשורפה, זה נקרא מבעיר שצל"ג, כיוון שיש לו הנאה מהאש שבה מדליק את הפתילה. וא"כ, הרמב"ן מרחיב את גוף המלאכה במבעיר גם לאש, ולא רק לעצים. וכן לגבי שורף את הגדיש כי צריך לאפר. לפי רש"י שם, זו לא מלאכה הצל"ג, כי הוא מקלקל את הגדיש שהוא גוף המלאכה במבעיר. אך לרמב"ן, גם זו מלאכה הצל"ג, כיוון שיש לו צורך באפר, וגם האפר נקרא גוף המלאכה.

ובבעל המאור הנ"ל משמע בדומה לרש"י, שגוף המלאכה במבעיר הוא העצים הנשרפים. ולכן גם בשורף גדיש לצורך האפר הוא משצל"ג, שהרי "אין הדליקה באפר אלא בגדיש". כלומר, גוף המלאכה הוא הגדיש, ולא האפר שנוצר. אמנם לגבי מבעיר עצים לבשל הקדירה, חולק בעל המאור על רש"י, וסובר שזו כן נקראת משצל"ג. אך לא כטעמו של הרמב"ן, שהסביר שגוף המלאכה הוא האש, אלא משום "שזה הוא דרך הנאתו". ובספר **נתיבות שלום** סימן כ"ג אות ל"א מבאר דבריו, שכיוון שדרך העולם היא להבעיר עצים ולבשל על ידם, אין אנו דנים את ההבערה כקלקול בעצים אלא כתיקון.

וכן לגבי **מלאכת חובל** נחלקו רש"י והרמב"ן בקו. **שורש"י** אין כלל תיקון בגוף המלאכה, "דמקלקל הוא אצל מלאכה עצמה". וגם אם צריך לחבול בשביל לתת את הדם לכלבו, אין זו הנאה מגוף המלאכה, כי גוף המלאכה הוא בחבלה. ולכן לר"ש כל חובל הוא בעצם מקלקל, אך חידשה התורה שאעפ"כ חייב, כמבואר ברש"י שם. אך **לרמב"ן**, כאשר צריך לחבול בשביל הדם, זה נקרא מלאכה הצל"ג, כיוון שגוף המלאכה נעשה בדם. שהרי מלאכת חובל היא תולדה של נטילת נשמה, וכיוון ש"הדם הוא הנפש", בכל הוצאת דם מתחייב משום נטילת נשמה¹⁰. ולפי הרמב"ן, כיוון שגוף המלאכה הוא הדם, כאשר יש לו הנאה מהדם זה נקרא מלאכה הצל"ג. ולקמן בביאור מלאכת חובל יתבאר, שלרמב"ן גדר המלאכה הוא הפרדת נפש מגוף, ולכן כל הוצאת דם אסורה משום נט"נ. והרמב"ן אזיל לשיטתו, שבכל מלאכות ההפרדה, גוף המלאכה נקרא על שני הדברים שמפריד. וכן בחובל, גוף המלאכה הוא בין בדם ובין בגוף. וכגון במילה,

⁹ אמנם תוס' לא הבין כך ברש"י, אלא שבכל המלאכות לרש"י זו הסברה ולכן הקשה עליו. ומוכח בתוד"ה 'מלאכת מחשבת' בחגיגה י: שכך הבין ברש"י, שהביא את רש"י שסובר שגם לעניין חופר גומא, "ברצונו לא היה בניין זה בעולם". אמנם רש"י שם כלל לא הזכיר סברא זו לגבי חופר גומא, אלא רק לעניין הוצאת המת.

¹⁰ כמבואר בתוד"ה 'כי' בעה.

האדם צריך שהתינוק יהיה מהול, ולכן גוף המלאכה הוא בין בתינוק ובין בערלה. וכיוון ששיש לו הנאה מתינוק גוף התינוק, הוי מלאכה הצ"ג. ואולי גם רש"י מסכים לכך שגדר מלאכת חובל הוא ההפרדה¹¹, אך סובר כפי שביארנו לעיל בדעת בעל המאור. שאף שגדר המלאכה הוא ההפרדה בין שני דברים, מ"מ 'גוף המלאכה' נקרא רק הדבר שבו ממש פועל האדם. ולכן בחובל, גוף המלאכה הוא החבלה שעושה בגוף האדם, והדם יוצא ממילא. ולכן לרש"י גוף המלאכה הוא רק החבלה, והצורך בדם אינו נחשב לצורך בגוף המלאכה.

שיטת תוס' - בתוד"ה 'ר"ש' בצד. מסביר את שיטת ר"ש שמצריך מלאכה הצ"ג. ומבאר התוס', שמשאצ"ג עניינו "כשעושה מלאכה, ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכים לה במשכן אלא לעניין אחר, כי הצורך שהייתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן, הוא גוף המלאכה ושורשו". ומבואר מדבריו שגדר צ"ג הוא שצריך את תכלית המלאכה שהייתה במשכן¹². וכך מאריך תוס' לבאר מדוע בכל המקומות שפטר ר"ש, זה משום שלא עשה את המלאכה לאותה התכלית שעשו במשכן. כגון הוצאת המת מפני הטומאה, אין זו מלאכה הצ"ג, שהרי לא צריך את המת בחוץ, "ובמשכן היו צריכים לחפצים שהוציאו". וכן צד נחש שלא ישכנו, פטור לר"ש כי "במשכן היו צריכים לתחש ולחילזון". וברור בכוונת תוס' שלא צריך להיצמד למה שהיה במשכן באופן קיצוני, ולא נחייב במלאכת צד רק אם צד תחש או חילזון! אלא מהמשכן למדנו מהו הצורך העיקרי שבגללו צדו במשכן, שהוא לא כדי להינצל מהחיה, אלא כדי להשתמש בדבר הניצוד. וכן בכל מלאכה, למדנו את הצורך העקרוני שאליו נעשתה במשכן, ולר"ש רק אם עושה לאותו הצורך, "כעין" מה שהיה במשכן חייב.

ובתוד"ה 'אבל' בצד: לגבי גוזז שיער וציפורניים, מבאר תוס' שזו לא מלאכה הצ"ג, ורק לר' יהודה חייב שם משום גוזז. ורק גוזז צמר מבהמה הוי מלאכה הצ"ג גם לר' שמעון, כיוון שיש לו צורך בצמר שגוזז. ונמצא שתוס' חולק על הרמב"ן בקו. הנ"ל, שביאר שגוזז ציפורניים זו מלאכה הצ"ג. וכפי שנתבאר לעיל, **הרמב"ן** סובר שמהות מלאכת גוזז היא ההפרדה, ולכן נחשב שגוף המלאכה הוא גם באדם וגם בדבר הנגזז. ולכן גם בגוזז שיער וציפורניים, אף שאינו נהנה כלל בדבר הנגזז ולא צריך אותו, מ"מ נהנה מייפוי הגוף ותיקונו, וגם גוף האדם נחשב מגוף המלאכה. ולכן לרמב"ן זו מלאכה הצ"ג, וגם לר"ש חייב. ויש לבאר **שיטת תוס'**, ובמה נחלק עם הרמב"ן בגוזז?

ניתן לבאר בשיטת תוס', שגם הוא מודה באופן עקרוני לשיטת הרמב"ן ורש"י, שגדר צ"ג הוא שנהנה מגוף המלאכה עצמה ולא מהנאות חיצוניות לגופה. אלא שלראשונים הנ"ל, אנחנו לומדים מסברא מה נקרא גוף המלאכה שממנו צריך שיהנה. ואילו לתוס', אנחנו לומדים מהמשכן מה נקרא גוף המלאכה, והמשכן הוא הסימן שלנו להבין מהו גוף המלאכה. **ולפ"ז**, תוס' חולק על הרמב"ן לגבי מלאכת גוזז, מה נקרא גוף המלאכה. שלפי הרמב"ן שלומד מסברא את גוף המלאכה, כיוון שעניין המלאכה הוא ההפרדה, לכן גוף המלאכה הוא גם באדם. אך לתוס' שלומד את גוף המלאכה מהמשכן, במשכן מלאכת גוזז הייתה רק לצורך הצמר של הכבשים, שהיו צריכים לצמר להכין יריעות. וא"כ למדנו מהמשכן, שגוף מלאכת גוזז הוא רק בדבר הנגזז, ובו צריך שתהיה לאדם הנאה. ולכן לתוס', מלאכה הצ"ג בגוזז תהיה רק בגוזז צמר, כיוון שיש לו הנאה מהדבר הנגזז, ורק הוא גוף המלאכה בגוזז. אך בנטילת שיער וציפורניים, שאין לו כלל צורך בדבר הנגזז, נמצא שאין לו הנאה מגוף המלאכה, ולכן זו מלאכה שא"צ לגופה, ולר"ש פטור.

אמנם יותר נראה לומר, שתוס' נחלק עם הראשונים בגדר מלאכה שאצ"ג ומבאר אחרת מהם דין זה. **בנתיבות שלום** על כללי מלאכת מחשבת, סימן כ"ג אות ל"ט מבאר, שלפי תוס' אין

¹¹ עיין בביאורנו למלאכת חובל, שלפי הפנ"י והבה"ל גם רש"י מודה שמלאכת חובל היא משום נטילת הנשמה שבהוצאת הדם.

¹² ועיין לעיל הערה 5, שאף שלמדנו מהמשכן, אין הכרח לומר שדין משאצ"ג אינו נלמד ממלאכת מחשבת, כי אולי מלאכת מחשבת מלמדת אותנו, שצריך מלאכות כעין מה שהיה במשכן.

הפירוש "צריכה לגופה" כמו שאר הראשונים, שצריך שיהנה מגוף המלאכה. אלא סובר תוס', שגוף המלאכה הוא התכלית שלמענה המלאכה נעשית, ואת התכלית לומדים מהמשכן. ולפי', לתוס' אין צריך כלל שיהנה האדם מגוף המלאכה, אלא רק שיתכוון לעשות את המלאכה לצורך תכליתה.

וכך מבאר גם **בברכת אברהם** בצד. ענף ב', ומדייק מלשון הרמב"ן שהזכיר כמה פעמים שצריך 'הנאה מהמלאכה'. ומבאר הברכת אברהם, שלפי הראשונים גדר צל"ג הוא שהאדם יהנה מתוצאות המלאכה. אך תוס' לא מזכיר הנאה, ולתוס' הכל תלוי במחשבה של האדם, שצריך שיתכוון בעשיית המלאכה, שהמטרה של מלאכה זו תהיה דומה למטרה שלמענה נעשתה במשכן. ונראה שלתוס' צל"ג זו הגדרה בכוונת האדם בפעולת המלאכה, שצריך שהמלאכה תיעשה באופן כזה, שהאדם מתכוון לתכלית המלאכה כמו שהייתה מלאכה זו במשכן, ורק כך היא מלאכה האסורה בשבת. ואם לא מתכוון לתכלית המלאכה האמיתית, יש כאן חיסרון בכוונת האדם, שאינו מתכוון לעשות מלאכה חשובה, שהרי אינה נעשית לפי התכלית האמיתית שלה! ולכן אינה מלאכת מחשבת.

ולפי', לתוס' לא צריך שהאדם יהנה מגוף המלאכה, אלא רק שיתכוון לעשותה לתכליתה האמיתית. ולכן נראה שלגבי מלאכת גוזז, אולי התוס' באמת מסכימים עם הגדרת הרמב"ן, שעניין המלאכה הוא ההפרדה, ובאמת גוף המלאכה נעשה גם באדם, שמתקנו ומייפהו. ואף שכאשר נוטל ציפורניים יש לו הנאה מגוף המלאכה, זו עדיין נקראת מלאכה שאצל"ג, כיוון שעשה את מלאכת הגזיזה שלא לפי אותה התכלית שנעשתה במשכן. שבמשכן גוזז לצורך הדבר הנגזז, והוא גוזז בשביל לתקן את גופו. ולכן יש כאן חיסרון שאינו מתכוון לתכלית החשובה של מלאכת גוזז, ואינה מלאכה הצל"ג לפי תוס'.

קורע על מתו- במשנה בקה: מבואר שהקורע בחמתו ועל מתו פטור. אך הגמרא מביאה ברייתא שאומרת שהם חייבים. והגמרא מתרצת לעניין מתו, שהמשנה דיברה כשקורע על אדם שאינו חייב לקרוע עליו כשמת, ולכן הוא מקלקל ופטור. אך הברייתא שמחייבת בקורע על מתו, דיברה על מת שלו שצריך לקרוע עליו, ולכן אין הקריעה קלקול אלא תיקון. ולגבי קורע מחמתו, הגמרא מתרצת שהמשנה היא כדעת ר"ש שפוטור במשאצ"ג, ולכן הקורע מרוב כעסו פטור. אך הברייתא שאומרת שחייב היא כר' יהודה, שמחייב במלאכה שאצל"ג. והגמרא מסבירה, שגם לר' יהודה צריך להגדיר שקריעה זו היא תיקון ולא קלקול. ואם האדם קורע הבגד סתם מרוב כעס זה קלקול¹³, כיוון שיש בכך יצר הרע, ודומה לעובד ע"ז. ובברייתא הקורע בחמתו חייב, משום שמדובר במקרה שקורע להטיל אימה על בני ביתו. ובמקרה זה אין בקריעה קלקול של כעס וע"ז, אלא יש כאן תיקון שבני ביתו מקשיבים לו. ומבואר בגמרא שהקורע להטיל אימה בביתו חייב דווקא לר' יהודה, כי זו משאצ"ג, אך לר"ש פטור. **ונחלקו הראשונים** בדין קורע על מתו, האם נחשבת מלאכה שאצל"ג ור"ש פטור בה, או שמא היא מלאכה הצל"ג.

שיטת רש"י- רש"י בד"ה 'הא ר' יהודה' מבאר, שגם לעניין קורע על מתו, הגמרא יכלה לתרץ בפשטות, שהמשנה שפוטרת היא כדעת ר"ש שפוטור במשאצ"ג, וגם הקורע על מתו לפי רש"י זו משאצ"ג. אלא שהגמרא בהתחלה רצתה להעמיד את המשנה והברייתא כחד תנא, ואליבא דר' יהודה. אך לאחר שהגמרא חילקה לגבי קורע להטיל אימה על בני ביתו, ואמרה שחייב רק לר' יהודה, אפשר להעמיד כך גם לגבי קורע על מתו. ובאמת המשנה והברייתא שתייהן עוסקות במת שלו שצריך לקרוע עליו, ולא במת דעלמא. והמשנה שפוטרת היא כדעת ר"ש, והברייתא שמחייבת היא כדעת ר"י. ונראה שרש"י כאן לשיטתו בהגדרת משאצ"ג, שצריך שתהיה לו הנאה מגוף המלאכה, ולכן ברור שבקורע על מתו, אין לו הנאה מהקורע בבגד כלל. אמנם אכן יש כאן הנאה של מצווה, כיוון שיש מצווה לקרוע הבגד על מתו, אך אין זו הנאה מגוף המלאכה עצמה. וא"כ לרש"י, הקורע על מתו היא מלאכה שאצל"ג, שלר"ש פטור ורק לר' יהודה חייב.

¹³ ע"פ רש"י שם, ולא כשיטת הרמב"ם שנבאר לקמן בסוגיית מקלקל.

שיטת הרמב"ן- הרמב"ן בקה: מסביר, שקורע על מתו נקראת מלאכה הצ"ג, וחייב גם לר"ש "כיוון דצריך הוא ללבוש בגד קרוע, וכל שבעה קרעו לפניו, צריכה לגופה מייר"י. כלומר, כיוון שיש לו הנאה מעצם הקרע בבגדו, שכעת יכול ללבוש הבגד, זה נקרא מלאכה הצ"ג וחייב גם לר"ש. וההנאה לרמב"ן אינה משום שיש עליו מצוות קריעה, אלא משום שיש לו הנאה מתוצאת הקריעה ממש, שעל ידה מותר לו ללבוש הבגד.

הרשב"א כאן מקשה על דברי הרמב"ן, שמבואר בגמרא בקה: שגם אדם שעומד בשעת יציאת נשמה, או שמתאבל על אדם כשר, גם כן צריכים לקרוע, ויש תיקון בקריעה זו. אך אינם צריכים להיות עם בגד קרוע כל שבעה ימים, ואיזו הנאה יש להם בקריעה הזו? אך **הריטב"א** מתרץ, שכיוון שבאותה שעה צריך הוא להיות עם בגד קרוע, "וזהו מלבושו באותה שעה, מלאכה הצ"ג היא, מקרא מלא דיבר הכתוב, עת לקרוע ועת לתפור". ולפי דברי הריטב"א עולה בדעת הרמב"ן, שכאשר אדם מצווה לקרוע, בין על מתו ובין על אדם כשר או שעומר בשעת יציאת נשמה, הקריעה היא מלאכה הצ"ג. משום שהמצווה מגדירה שזהו הבגד והלבוש שלו באותו זמן, ולכן יש לו הנאה מגוף הקרע בבגדו, והוא מלאכה הצ"ג.

שיטת תוס' - בתוד"ה 'הא' בקה: מבאר התוס', שאכן קורע על מתו זו מלאכה הצ"ג, "כיוון שהיא צורך מצווה", ולכן גם לר"ש יהיה חייב. והגמרא בכוונה חילקה בין ר' יהודה לר"ש רק לעניין קורע בחמתו, שזו מלאכה שאצ"ג. אך קורע על מתו זו מלאכה הצ"ג, וגם לר"ש חייב. ודוחה תוס' את שיטת רש"י, שגם קורע על מתו זו מלאכה שאצ"ג. וכן שיטת התוס' בדף קו. לעניין הבערת בת כהן ומילה, שכיוון שיש לו צורך מצווה זה נקרא מלאכה הצ"ג. אך לכאורה תוס' סותר את שיטתו בדף צד. שצ"ג זה דווקא הצורך שהיה במשכן, ומה מועיל צורך מצווה להפוך את המלאכה לצ"ג? הרי במשכן קרעו לצורך תיקון היריעות ולא על מתים!

ונראה לבאר¹⁴ בשיטת תוס', שכבר נתבאר לעיל שחולק על הראשונים, שהצריכו שיתכוון להנות מתוצאת המלאכה הישירה. ולדרכם העיקר במלאכה הצ"ג הוא, שיהנה מהתוצאה העיקרית של המלאכה, והתוצאה של המלאכה היא עיקר דין מלאכה הצ"ג. ואילו לתוס', עיקר האיסור במלאכות הוא עצם עשיית פעולת המלאכה האסורה. אלא שלר"ש ישנו תנאי שבעיני מלאכה הצ"ג, שעניינו שהאדם יתכוון בפעולה זו לתכלית שהייתה במשכן, ורק כך הוא נותן חשיבות לפעולה שהוא עושה. כלומר, תוצאת המלאכה לפי תוס' אינה העיקר, אלא היא רק תנאי להגדיר את הפעולה שעושה כמלאכת מחשבת. שהאדם צריך לכוון שהמלאכה שעושה, תהיה לאותה תכלית חשובה שהייתה במשכן. והתוצאה של המלאכה מלמדת שישנה חשיבות לפעולה שעושה. וא"כ, בכל המלאכות הוא עושה פעולה, וע"י שמתכוון לאותה התכלית שבמשכן, ישנה חשיבות למעשה שלו. אך ייתכן שתהיה חשיבות לעצם הפעולה מצד עצמה, גם ללא התוצאות שלה. וכגון בקורע על מתו, בעצם פעולת הקריעה ישנה חשיבות, משום שהיא המצווה שהאדם צריך לעשות עכשיו. ובפעולות כאלו, אין שום תנאי שצריך שיתכוון לתוצאת המלאכה שהייתה במשכן, כיוון שכבר יש חשיבות לעצם הפעולה מצד עצמה, גם ללא התוצאות שלה. ולכן לשיטת תוס', כאשר ישנו צורך מצווה, זה מגדיר שיש כאן פעולה חשובה אף בלי שמכוון אותה לתוצאה שהייתה במשכן.

מוציא את המת לקבורה - בגמרא בצד: מבואר שלדעת ר' שמעון, אף כשמוציא את המת בשביל לקבור אותו פטור, משום שזו משאצ"ג. ולכאורה במקרה זה, הוא אינו מוציא את המת רק משום שרוצה לסלק את הטומאה מהבית, אלא הוא ממש רוצה וצריך שהמת יהיה בחוץ! ומדוע אין כאן מלאכת הוצאה שצריכה לגופה? הרי הוא צריך את גוף מלאכת ההוצאה, שהמת יהיה בחוץ! ולפי כל הראשונים לכאורה יש כאן הנאה ממלאכת ההוצאה עצמה, ולא מתוצאה צדדית. ואף לשיטת תוס', ההוצאה כאן היא כעין ההוצאה שהייתה במשכן, שבמשכן "היו צריכים

¹⁴ כך שמעתי לבאר מהרב יחיאל בן גיגי, שסיפר בשם הרב מדרכי שטרנברג זצ"ל ששאל שאלה זו את הרב אליהו מייסקובסקי, ראש ישיבת כפר חסידים, וענה לו באופן דומה למה שכתבנו.

לחפצים שהוציאו" כלשון התוס', ומדוע אין כאן מלאכה הצ"ג? וכן קשה על שיטת תוס', שסובר שכל צורך מצווה נקרא צ"ג, הרי קבורה היא גם כן צורך מצווה! **בשפת אמת** כאן מקשה כך, ומתרחץ את שיטות הראשונים. ומבאר שבאמת אין כאן מלאכה הצ"ג, ואין זה נקרא שנהנה מגוף ההוצאה, אלא הוא רק מוציא את המת כדי לקבורו. ואין זה נחשב שהאדם צריך שהמת יהיה בחוץ, שהרי כל עניין קבורת המת הוא, "שלא יהא מונח מגולה בבזיון". ובעצם זה נקרא שמוציא את המת כדי לסלקו מעליו, וממילא "נמצא דגם הקבורה הוי ג"כ אצ"ג, ולהכי פטור". ומתבאר מדבריו, שאין לו כלל הנאה מגוף ההוצאה, אלא הוא רק מטפל במת שלא יבוזה, ולכן אין לו צורך ושימוש ובגוף ההוצאה¹⁵.

ולשיטת תוס' יש לתרץ, שביארנו לעיל שכאשר יש לאדם צורך מצווה, זה מגדיר שלעצם המעשה ישנה חשיבות בפני עצמו, גם בלי התוצאה שאליה מתכוון, ולכן זה נקרא צ"ג. וכל עניין צ"ג לתוס', הוא שיתכוון לעשות פעולה זו לתכליתה החשובה שהייתה במשכן, וכך נותן 'אחשביה' לפעולה שעושה. אך נראה שכל זה נכון רק כאשר עצם המלאכה שעושה בשבת, היא ממש גוף המצווה. וכגון בקריעה על מת, האדם עושה כאן מלאכת קורע, ויש לפעולת הקריעה חשיבות בפ"ע כי הקריעה היא ממש המצווה. ויש כאן חשיבות לפעולת הקריעה, אף שנעשית ללא התוצאה הרגילה של מלאכת קורע, שהיא ע"מ לתפור. וכיוון שהמצווה עצמה היא המלאכה, המצווה נותנת חשיבות לפעולת הקריעה, אף שאינו מכוון את המלאכה לתכליתה. אך כאשר מוציא מת לקבורו, ההוצאה היא כלל לא חלק ממצוות הקבורה, אלא הוא עושה כאן מלאכה, כדי שיוכל לקיים אח"כ מצווה. ולכן מצוות הקבורה כאן לא יכולה להגדיר את פעולת ההוצאה כחשובה בפ"ע, כי המצווה היא לא ההוצאה אלא הקבורה¹⁶. בניגוד לקריעה על המת, ששם מצוות קריעה היא ממש מלאכת קורע. ולכן גם לשיטת תוס', כל עוד לא עשה את מלאכת הוצאה בשביל התכלית שהייתה במשכן, ש"היו צריכים לחפצים שהוציאו", הוא פטור וזו מלאכה שאצ"ג. שהרי אינו צריך שהמת יהיה בחוץ, אלא רק מוציאו כדי לקבורו.

פטור משאצ"ג בחפצא או בגברא - ביארנו לעיל שישנם כמה דינים הנלמדים ממלאכת מחשבת. חלקם דינים בהגדרת מעשה המלאכה כמלאכת מחשבת, כלומר מלאכה חשובה, וחלקם דינים שקשורים לכוונות האדם העושה את המלאכה, ובעיני מלאכה מתוך מחשבה. ובמשאצ"ג יש לבאר האם כאשר עושה מלאכה שאצ"ג, לפי ר"ש ישנו חיסרון במלאכה עצמה, או חיסרון בכוונות האדם? ואף שברור לכל שמשאצ"ג תלויה בכוונות של האדם, ובצורך שבגללו הוא עושה את המלאכה, אך עדיין יש לברר האם זה תנאי בהגדרת המעשה או בדעת האדם?

המשנה **בפסחים עא**. דנה במקרה של "שוחט שלא לאוכליו". כלומר, ששוחט את הפסח בשבת בשביל אדם שלא יאכל אותו כקורבן פסח. וכגון ששוחט הפסח לצורך חולה או זקן שאינם אוכלים את הפסח. והאדם חשב שזו שחיטת פסח כשרה, אך באמת היא פסולה. והמשנה אומרת שהקורבן פסול ואסור באכילה, וגם חייב חטאת משום שוחט בשבת. **ובפסחים עג**. הגמרא שואלת, שלמאן דאמר שמקלקל בחבורה פטור בשבת, כיוון שאין שם שום תיקון, מדוע חייב השוחט שלא לאוכליו אם כלל לא תיקן, ובסופו של דבר הקורבן אסור באכילה?! כלומר, כששוחט את הפסח עבר על מלאכת שוחט שהיא נטילת נשמה, אך כיוון שהקורבן פסול ונאסר באכילה, לכאורה אין במלאכת השחיטה שום תיקון! ולמ"ד שבמלאכת חובל בעיני תיקון, ואם הוא מקלקל פטור, מדוע השוחט במשנה חייב חטאת על שחיטה בשבת? הרי הוא מקלקל! והגמרא מתרצת למסקנה, שיש כאן תיקון אף בשחיטה זו, משום שהוציא את הבשר מידי אבר מן החי,

¹⁵ ועיי"ש בשפ"א, שלפ"ז ניתן לפשוט את ספק הגמרא בסנהדרין מו: האם קבורה היא משום בזיון המת או משום כפרה.

¹⁶ וכעין זה כתב בנתיבות שלום סימן כ"ח ס"ק ה'. אלא שהקשה, שלגבי הבערת בת כהן הוא מבעיר את הפתילה לצורך שריפה האשה, ולתוס' בקו. זה נחשב מלאכה הצ"ג כי היא לצורך מצווה. ולכאורה כאן זה רק הכשר מצווה, וכמו הוצאת המת לקבורו, ואין הבערת הפתילה המצווה בעצמה! ומה החילוק בין הבערת הפתילה לצורך שריפת ב"כ, לבין הוצאת המת לצורך קבורה? וצ"ע.

ויכול לתת אותו לגוי לאוכלו. **ובתוד"ה 'לדברי' מבאר**, שמ"ד זה הוא ר' יוחנן אליבא דר' שמעון, שאומר בשבת קו. שגם בחבורה צריך שיהיה קצת תיקון בדבר בשביל להתחייב חטאת¹⁷.

אך לפי זה תוס' מתקשה, מדוע הקשתה הגמרא שאין כאן תיקון דווקא על ר' יוחנן, שסובר שמקלקל בחבורה פטור? הרי הקושיה היא גם לר' אבהו בדעת ר' שמעון! שהרי אף שסובר ר' אבהו בגמרא בשבת קו. שבמלאכת חובל לא צריך תיקון כלל לר' שמעון, מ"מ עדיין צריך שתהיה מלאכה הצלי"ג בשביל שיתחייב. ואפילו במלאכת חובל שהיא קלקול, ר' שמעון מחייב רק אם צריך לגופה! וכך מוכיח תוס' מהגמרא **בסנהדרין פד**: שאומרת שאף שלר"ש מקלקל בחבורה חייב, עדיין צריך שזו תהיה מלאכה הצלי"ג בשביל שיתחייב חטאת. וכאשר שוחט שלא בשביל אוכלי הפסח, אם אין כאן שום תיקון כיוון שבסוף נאסר באכילה, לכאורה גם אין כאן מלאכה הצלי"ג! שהרי אף שחשב שזו שחיטה הטובה לפסח, מ"מ בסופו של דבר הקורבן אסור באכילה, ואין זו שחיטה שנעשית לצורך. ותוס' לא מתרץ קושייה זו, אך מבואר מדבריו, שכיוון שבפועל לא היה כאן תיקון במלאכה, היא אינה נקראת מלאכה הצלי"ג. ואף שבשעת השחיטה, האדם חשב שהוא עושה שחיטה טובה לקורבן פסח, ועשה את מלאכת השחיטה לצורך גופה, מ"מ דין משאצלי"ג הוא שבפועל המלאכה תהיה חשובה. וכיוון שבסופו של דבר היה קלקול במלאכה, היא נחשבת משאצלי"ג.

אמנם בדברי **הרמב"ן** בקו. מבואר אחרת. הרמב"ן מתרץ את קושיית התוס' בפסחים, שבאמת כאשר שוחט הפסח שלא לאוכליו, יש כאן מלאכה הצלי"ג לר' שמעון, "שהוא שוגג וסבור לשחוט יפה, ומלאכת מחשבת קרינא ביה". כלומר, כאשר שחט את הבהמה, בדעתו היה לשחוט לצורך הפסח. ואף שבפועל שגג וטעה בדין, והקורבן נאסר באכילה, מ"מ בשעת עשיית המלאכה כוונתו הייתה לצורך גוף המלאכה, ולכן זה נקרא מלאכה הצלי"ג לר' שמעון. ומבואר מדברי הרמב"ן, שדין מלאכה הצלי"ג הוא בכוונת האדם, שצריך שבשעת עשיית המלאכה יתכוון להנות מהתוצאה הישירה של המלאכה. וגם אם בפועל זה לא קרה, ולא נהנה כלל המלאכה, מ"מ עדיין נחשב שעשה מלאכה הצריכה לגופה.

וכן מבואר **בתוד"ה 'בחובל'** בקו. שמבאר שלפי ר' שמעון, שמחייב מקלקל בחבורה ובהבערה, הפסוק לימד אותנו שלא צריך שיהיה תיקון במלאכת חובל ומבעיר, אך עדיין צריך שזו תהיה מלאכה הצריכה לגופה. וגם תוס' כאן מוכיח מדברי הגמרא בסנהדרין, שלר"ש בעינן צלי"ג במלאכת חובל, אף שלא מצריך שיהיה בה תיקון. ולכן תוס' מסביר, שצריך למצוא מקרה שבו הוא מקלקל בחבורה ובהבערה, אך עדיין זה נקרא מלאכה הצלי"ג. ותוס' מביא דוגמה, "כגון חובל ומבעיר באיסורי הנאה, שסבר שיכול ליתן לכלבו ולבשל בו קדירה". כלומר, האדם התכוון להשתמש באיסורי הנאה לצורך מסוים, וחשב שמותר לו לעשות כן, ולכן זה נקרא שבשעת העשייה הוא צריך לגוף המלאכה. ואף שבפועל הוא מקלקל, ואסור לו להנות מאיסורי הנאה כלל, מ"מ כיוון שבשעת המלאכה חשב שמותר לו, זה נקרא מלאכה שצריכה לגופה. ומבואר מדבריו כדברי הרמב"ן, שדין צלי"ג הוא בכוונת הגברא בשעת העשייה, שיתכוון לעשות מלאכה הצריכה לגופה, ולא צריך שבפועל יהנה מתוצאות המלאכה.

ונתבאר א"כ שישנן שתי שיטות בהגדרת צלי"ג. לפי הראשונים, גדר דין צלי"ג הוא שיתכוון להנות מתוצאת המלאכה הישירה, ולא מהנאה שחיצונית לגוף המלאכה. ולפי תוס' ביארנו, שצריך שהאדם יתכוון בעשייתו לאותו הצורך שהיה במשכן כדי לתת חשיבות לפעולתו, ולא צריך לכוון להנות מגוף המלאכה. ועל גבי הגדרות אלו, ניתן לבאר שהכל צריך להיות רק במחשבת האדם ולא במעשה המלאכה בפועל. לרמב"ן בעינן שיתכוון להנות מגוף המלאכה, אך גם אם בפועל זה לא קרה, זה נקרא מלאכה הצלי"ג, משום כוונתו בשעת העשייה. ולתוס' צריך שיתכוון לעשות את המלאכה לאותו צורך שהיה במשכן, אך אין הכרח שבפועל המלאכה אכן תיעשה לצורך זה, אלא זהו דין בכוונת האדם ולא שמעשה המלאכה יהיה ממש באופן כזה. אמנם לפי דברי התוס'

¹⁷ ובסוגיית מקלקל נבאר את השיטות בגמרא קו. ביתר ביאור.

בפסחים¹⁸, נראה שצ"ג זה דין במעשה בפועל, שצריך שהמלאכה תתקיים לצורך תכליתה באמת. ולא די שהאדם יתכוון לכך, אלא שהמעשה עצמו יהיה כזה. ולכן לא תירץ שם כמו שתירץ הרמב"ן, ונשאר בצ"ע מדוע השוחט פסח שלא לאוכליו חייב משום שוחט. שלכאורה אינו נהנה מתוצאת המלאכה בפועל, או שהמלאכה בפועל לא נעשתה לאותו הצורך שהיה במשכן.

משאצ"ג להלכה - שיטת הרמב"ם בפרק א', ז' היא שהלכה כר' יהודה, שמלאכה שאצ"ג חייב עליה מהתורה. אך דעת רוב הראשונים¹⁹ היא שהלכה כר' שמעון. **בש"ע** שט"ז, ח' פוסק כר' שמעון שמשאצ"ג פטור, אבל אסור מדרבנן. אמנם **הרמב"ן בצד**: כותב, שאף שלהלכה משאצ"ג אסור מדרבנן, מ"מ זהו איסור דרבנן חמור יותר משאר השבותים. והרמב"ן אסור גם לפי לר"ש להוציא מת לרה"ר, ולא התירו לו זאת משום כבוד הבריות. כיוון שכל מה שהתירו משון כבוד הבריות זהו רק בדבר שעיקרו מדברי סופרים, וכגון להוציא את המת לכרמלית. אבל לא התירו לו ממש משאצ"ג, "דהכא מי מפס במלאכה שלו אם הוא צריך לגופה אם לאו, שאפילו בהוצאת המת אפשר שהיא לגופה". כלומר, כיוון שפטור משאצ"ג תלוי רק בכוונתו של האדם, וכוונתו מגדירה האם יש כאן איסור דאורייתא או לא, לכן במשאצ"ג ישנו "דרא דאיסורא דאורייתא". וכן **בש"ת רע"א** סימן י"ז מבואר, שאיסור דרבנן זה חמור יותר. שפוסק רע"א שאין להתיר אמירה לגוי שיעשה משאצ"ג, ואפילו לצורך גדול. ואע"פ שזו רק שבות דשבות, "משום שאין הכל בקיאין להבחין בין צריכה לגופה לאינה צריכה". ורק לצורך חולי הותרה אמירה לגוי במשאצ"ג. וכן מבואר **בבה"ל** רע"ח 'מותר', שמשאצ"ג חמורה מאוד וקרובה לאיסור דאורייתא.

בספר **נתיבות שלום** סימן כ"ג אות נ"ג שואל, האם נפסק במשאצ"ג כשיטת התוס' או הרמב"ן? ומבאר שם שכנראה נחלקו בכך הפוסקים. **המג"א** בסימן רע"ח נוקט כדעת תוס' בצד. שצ"ג תלוי בצורך שהיה במשכן. וכן בסימן ש"ג ס"ק כ"ב לגבי גזיזת שערות לצורך ייפוי הגוף, מביא המג"א את דברי הריב"ש, שאומר שבמשכן גזזו גם לצורך תיקון העור, ולכן זה נקרא צ"ג²⁰. ומשמע מדבריו שמחפשים את התכלית שהייתה במשכן, והיא מגדירה מתי נחשב צ"ג, וכשיטת תוס'. אמנם **הט"ז** בסימן רע"ח פוסק, שאם מסיר את הפחם שמעל הפתילה, זו מלאכה שאצ"ג, ומסביר זאת ע"פ לשונו של רש"י שברצונו לא באה לו, ואינה אלא סילוק הדבר המזיק. ומסיק הנתיבות שלום, "שלהלכה קשה להקל כאחת מהשיטות בגדרי משאצ"ג, ויש לנקוט כחומרי שיטות רש"י, רמב"ן ותוספות".



¹⁸ ועיין מהרש"א בפסחים עג. שלמד כך בדברי התוס' שם, וקרני ראם על המהרש"א.

¹⁹ רשב"א בצד: , וכן הרמב"ן קכא:

²⁰ ועיין בבאורנו למלאכת גוזז ביתר ביאור.

מקלקל

המשנה בקה: אומרת, ש"הקורע בחמתו ועל מתו וכל המקלקלין פטורין". אך הגמרא מביאה ברייתא שאומרת, שהקורע על מתו ובחמתו חייבים חטאת! ומתרת הגמרא לעניין מתו, שהמשנה אמרה שפטור כאשר קורע על מת דעלמא, שאינו מצווה לקרוע עליו. והברייתא שמחייבת, מדברת כאשר קורע על מת שלו, שצריך לקרוע עליו. ולגבי חמתו מתרת הגמרא, שמדובר במקרה שקורע בגדו כדי להטיל אימה על בני ביתו. והמשנה שפוטרת היא כר' שמעון, שפוטרת במשאצ"ג, ולכן כשקורע להטיל אימה על בני ביתו פטור. אך הברייתא שמחייבת היא כר' יהודה, שמחייב במשאצ"ג. וביארנו בסוגיית מלאכה הצ"ג, שנחלקו רש"י ותוס' האם החילוק של הגמרא, שהמשנה כר"ש והברייתא כר' יהודה, נכון גם לעניין קורע על מתו. **לשיטת תוס'**, בקורע על מת שלו יש מצווה לקרוע, ולכן זו מלאכה הצ"ג, כיוון שיש כאן צורך מצווה, ולכן גם לר"ש חייב. וא"כ לתוס', החילוק בין ר"ש לר"י נכון רק לגבי קורע בחמתו. אך לרש"י, קורע על מת שלו זו מלאכה שאצ"ג, ולר"ש פטור. ולכן החילוק בגמרא יכול להיות גם לעניין קורע על מתו, שהמשנה שפוטרת היא כר"ש, והברייתא שמחייבת כדעת ר"י. אך רש"י מפרש, שלגבי קורע על מתו "אהדר לאוקימנהו כחד תנא", ולכן חילקה הגמרא בתוך שיטת ר"י בין קורע על מתו לקורע על מת דעלמא. ולמסקנת הגמרא עולה, שהמשנה שפוטרת בקורע בחמתו היא כדעת ר' שמעון.

בגמרא בקו. מביא ר' אבהו ברייתא שאומרת "כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר". ור' יוחנן חולק על ר' אבהו, ואומר "פוק תני לברא! חובל ומבעיר אינה משנה", וצריך להוציא ברייתא זו. אך מבאר ר' יוחנן שאם ברייתא זו נכונה, צ"ל שמדובר בחובל וצריך את הדם לתת לכלבו, ובמבעיר את העצים משום שצריך את האפר שיוצא מהשריפה. והגמרא מקשה על ר' אבהו ממשנתו, ש"כל המקלקלין פטורין", ואפילו חובל ומבעיר! וכיצד אמר ר' אבהו שחובל ומבעיר חייבים אף שהם מקלקלים? והגמרא מתרצת, שהמשנה שאומרת שכל המקלקלין פטורין היא כדעת ר' יהודה¹, ואילו הברייתא של ר' אבהו היא כדעת ר' שמעון, שסובר שהמקלקל בחובל ומבעיר חייב. והגמרא מסבירה, שר' שמעון למד שחובל חייב אף שהוא מקלקל, כיוון שהתורה התירה לעשות ברית מילה בשבת, "הא חובל בעלמא חייב". כלומר, כיוון שנצרכה התורה להתיר מילה בשבת, אף שלכאורה היא חבלה וזה קלקול, משמע שכל חובל אחר חייב למרות שהוא מקלקל. וכן מכך שהתורה אסרה לשרוף בת כהן בשבת, לומד ר' שמעון שכל מבעיר חייב אף שהוא מקלקל. אך ר' יהודה דוחה את הלימוד של ר' שמעון מפסוקים אלו, וסובר שבמקרים אלו יש תיקון, ואין כאן כלל קלקול שנלמד ממנו שבכל מקלקל חייב. במילה יש תיקון, כי "מה לי לתקן מילה מה לי לתקן כלי". וכן בשריפת בת כהן, ישנו תיקון בבישול הפתילה שעל ידה שורפים, "מה לי לבשל פתילה מה לי לבשל סמנין". ולכן לר' יהודה, אין ללמוד מכאן לחייב כל מקלקל בחובל ומבעיר, וחייב במלאכות אלו רק אם יש בהם תיקון. **ונחלקו הראשונים** בהבנת הסוגייה, מהי מחלוקת ר' יוחנן ור' אבהו, ומה המקור למחלוקת ר' יהודה ור"ש לגבי מקלקל בחבורה והבערה, שהרי לא מצינו מחלוקת זו בשום מקום.

שיטת רש"י- רש"י מבאר שמחלוקת ר' יוחנן ור' אבהו, היא בעצם מח' ר' יהודה ור"ש לגבי מקלקל בחבורה. ושורש המחלוקת מתחיל במחלוקתם לגבי מלאכה שאצ"ג, שלר' יהודה חייב

¹ ואף שהגמרא בקה: העמידה את המשנה כדעת ר"ש שפוטרת בקורע בחמתו, מסביר רש"י שהרישא כר"ש והסיפא כר"י. וכן ב**תנוד"ה** 'לא בקה: מסביר שהיה אפשר להעמיד את כל המשנה כר"י, ולבאר שקורע בחמתו שפטור זה משום שקורע לשכך יצרו, ולא להטיל אימה על בני ביתו, ולכן זה קלקול וגם לר"י פטור. ואז כל המשנה כדעת ר"י. אך כיוון שרצתה המשנה לחדש, שאפילו לר"ש בקורע להטיל אימה על בני ביתו פטור, כיוון שזו משאצ"ג, נדחקים להעמיד שהרישא כר"ש והסיפא כר"י. אך **ברמב"ן** בקה: מבאר, שלפי מסקנת הגמרא, שישנו הבדל בין קורע לשכך יצרו שהוא מקלקל, לבין קורע להטיל אימה, שזו משאצ"ג וחייב לר"י, אפשר להעמיד את כל המשנה כר"י. ומדובר בה שקורע בחמתו סתם, ולכן מקלקל ופטור. וכן שקורע על מת דעלמא ולכן הוא מקלקל, וזה מתאים להעמדת הגמרא בקו. שהמשנה היא כדעת ר"י.

ולר"ש פטור. כלומר, המחלוקת של ר' יהודה ור"ש האם מקלקל בהבערה ובחבורה חייב אף שהוא מקלקל, נובעת ממחלוקתם לגבי משאצ"ג. רש"י מסביר, **שר' אבהו** והברייתא שאומרת ש"כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר", היא לשיטת ר"ש במשאצ"ג. וביארנו בסוגיית משאצ"ג, שלרש"י צריך שהאדם יחנה מהתוצאה הישירה של המלאכה, שהיא גוף המלאכה, ולא מתוצאה צדדית שאינה ישירה מהמלאכה. ולכן מבאר רש"י, שחובל ומבעיר לעולם הן מלאכות שאצ"ג, כיוון שאין שום תיקון והנאה מתוצאת המלאכה הישירה². שהרי במלאכת מבעיר הוא מקלקל את העצים, ונתבאר שלדעת רש"י, גוף מלאכת מבעיר הוא רק בעצים. וכיוון שהוא מקלקל אותם, לעולם אין שבח והנאה משריפת העצים, "ואפילו מבעיר עצים לקדירתו, מקלקל הוא אצל עצים", ולכן מבעיר זו תמיד מלאכה שאצ"ג. וכן במלאכת חובל, לרש"י גוף המלאכה הוא בחבלה שעושה באדם, ואין לו שום הנאה מגוף המלאכה³. ולכן מבאר רש"י, ש"אין לך חובל ומבעיר שאין מקלקל".

ועולה א"כ, שר' אבהו ור"ש סוברים, שאף שיכול להיות תיקון שנותן את הדם לכלב או מבעיר וצריך לאפר, מ"מ כיוון שאין זו הנאה ותיקון בגוף המלאכה, זה נקרא תיקון אצל אחרים. "ומה שהוא מתקן אצל אחרים לר"ש לא חשיב, דהא מלאכה שאצ"ג היא". כלומר, רש"י מפרש בדעת ר"ש, שסובר שצריך מלאכה הצ"ג, שיתכוון להנות מתוצאת המלאכה הישירה מגוף המלאכה דווקא. וממילא נמצא, שגם דין מקלקל לר"ש הוא דווקא בגופה של המלאכה. שכדי שיהיה נחשב שהוא מתקן ולא מקלקל, בעיני **שהתיקון יהיה בגופה של המלאכה** ממש, ולא "תיקון אצל אחרים".

וכך מבאר **בנתיבות שלום** סימן ל' ס"ק ד', שרש"י למד מדין צ"ג לר"ש, שכשם שבמלאכה הצ"ג צריך שיהנה מגוף המלאכה, כך מתחדש שגם התיקון צריך להיות בגוף המלאכה, "שכל ענייני מלאכת מחשבת הגורמים חיוב במלאכה, יהיו מצויים בתוך גופה של מלאכה". כלומר, כל דיני מלאכת מחשבת הנצרכים להגדרת מלאכה בשבת, צריך שיימצאו בגוף המלאכה. ולכן אם התיקון הוא אצל הכלב או באפר, אין זה תיקון בגוף המלאכה. שהרי לרש"י גוף המלאכה בחובל הוא החבלה שעשה, ולא הדם שהוציא. ולכן אף אם רוצה לתת דם לכלבו, התיקון נמצא אצל הכלב, ולא בגוף מלאכת חובל. וכן במבעיר, לפי רש"י גוף המלאכה הוא העצים, ואף אם צריך לאפר שיוצא משריפתם, אין זה נקרא תיקון בגוף המלאכה אלא תיקון חיצוני, שהאפר הוא לא ממש גוף העצים שנשרפו. ולכן מבאר רש"י, שלר' אבהו ור"ש, אין לעולם תיקון בגוף מלאכות חובל ומבעיר, והן באמת משאצ"ג, ולכאורה היה צריך להיות פטור. אלא שחידשה התורה במילה והבערת בת כהן, שאסור לעשות חבלה ושריפה בשבת, וממילא למדנו שחייב במלאכות אלו, אף שאין בהן שום תיקון כלל בגוף המלאכה. שהרי לדעת ר' שמעון, אין תיקון כלל במילה והבערת בת כהן, כיוון שהן מלאכות שאינן צ"ג. שההנאה שיש לו היא לא בשריפה ובחבלה, וניתן ללמוד מכאן לכל חובל ומבעיר, שאף שהם מקלקלים חייב.

ובדעת ר' יוחנן ור' יהודה, מבאר רש"י שהמשנה בקה: שאמרה "כל המקלקלין פטורים", ולא הוציאה מכלל זה את מלאכות חובל ומבעיר, זה משום שר' יהודה סובר שמלאכה שאצ"ג חייב עליה. כלומר, כיוון שלעניין אצ"ג, סובר ר' יהודה שחייב אף שאין לו שבח והנאה בגוף המלאכה ממש, ממילא גם דין מתקן לר' יהודה יכול להיות גם מחוץ לגוף המלאכה. ולכן לר' יהודה, יש מצב שהוא מתקן בחובל ומבעיר. ואלו דברי ר' יוחנן, שכאשר חובל וצריך לכלבו, או מבעיר וצריך לאפרו, "אע"פ שמקלקל הוא אצל מלאכה עצמה, מתקן הוא אצל אחרים, ולר' יהודה כה"ג מלאכה הוא, משום תיקון אחרים". כלומר, לדעת ר' יהודה, גם אם התיקון נמצא מחוץ למלאכה, חייב חטאת ונחשב מתקן. וכשם שההנאה מתוצאת המלאכה לר' יהודה יכולה להיות

² ועיין בנתיבות שלום כ"ג, ז' שהקשה, שיכול להיות חובל שיש לו הנאה מגוף המלאכה, כגון בחקזת דם.

³ וביארנו בסוגיית משאצ"ג שהרמב"ן חולק על רש"י, וסובר שבמבעיר גוף המלאכה הוא באש, ולכן יש מלאכה הצ"ג במבעיר, כאשר נחנה מהאש. וכן בחובל, גוף המלאכה הוא בדם, ויש לו הנאה ממנו לפעמים. אך מסכים הרמב"ן עם רש"י לגבי הגדרת מלאכה הצ"ג.

מחוץ לגופה, כך התיקון יכול להיות מחוץ לגופה. אבל גם ר' יהודה מסכים, שאם אין כלל תיקון בחובל ומבעיר הוא פטור, וכל החיוב בחובל ומבעיר הוא רק כאשר יש תיקון, ואף שהוא תיקון שלא בגוף המלאכה.

ולפי עולה, שר' יהודה לא לומד ממילה והבערת בת כהן שכל מקלקל בחבורה והבערה חייב. אלא ר' יהודה מסביר שאין ללמוד משם, כיוון ששם זה נקרא תיקון ולא קלקול. במילה הוא מתקן את התינוק, "מה לי לתקן מילה מה לי לתקן כלי", ורש"י מסביר, שלר' יהודה "יש מלאכה בתיקון זה". **ובנתיבות שלום** סימן ל' ס"ק י"ד מבאר כוונתו, שיש בברית מילה מלאכת מכה בפטיש. וחייב לר' יהודה במילה משום מכה בפטיש, אלא שהתורה התירה מלאכה זו. אמנם ר"ש כנראה סובר, שאין מלאכת מכה בפטיש בתיקון זה של ברית מילה. אך יש במילה מלאכת חובל, וכיוון שהוא מקלקל, למדנו שכל מקלקל בחבורה חייב. ולגבי הבערת בת כהן, סובר ר' יהודה שיש כאן תיקון, "מה לי לבשל פתילה מה לבשל סמנין". ורש"י מסביר, שלר' יהודה יש כאן מלאכת בישול בפתילה, שע"י הפתילה שורפים את הבת כהן, "ודרך בישול הוא זה, וחייב על הבישול". אך ר"ש כנראה חולק, וסובר שאין לחייב משום בישול פתילה זו, ולכן יש כאן רק מבעיר שהוא מקלקל, והתורה חידשה שאסור. ולמדנו מכאן, שכל מקלקל בהבערה חייב לר"ש.

ועולה משיטת רש"י, שסובר שגם תיקון שצריך לכלבו ולאפרו נחשב תיקון גמור ואינו קלקול, ויש בו מלאכת מחשבת. אלא שלדעת ר' שמעון ור' אבהו, תיקון זה הוא מחוץ לגוף המלאכה. ולר' יהודה גם תיקון זה נכלל במלאכה וחייב. ולקמן נבאר שיש חולקים על כך, שאולי צורך זה לא נקרא תיקון.

הרמב"ן מקשה על שיטת רש"י, שביאר שלר"ש בכל חובל ומבעיר חייב אף שהם מקלקלים, שהרי מבואר בסנהדרין פד: שלדעת ר"ש גם אם מקלקל בחבורה חייב, מ"מ עדיין צריך שהמלאכה תהיה צריכה לגופה לר"ש! ואף שהפסוק חידש שלא בעין תיקון, עדיין צריך שתהיה מלאכה הצ"ג. ולכן הגמרא שם אומרת, שאם מוציא קוץ מגופו ויוצא דם, יש בכך מלאכת חובל. ואף שהוא מקלקל, זו מלאכה שאצ"ג, ולכן לר"ש פטור. אמנם התירו איסור דרבנן זה משום צערא. ולפי רש"י, שביאר שגדר צ"ג ומתקן שניהם צריכים להיות בגוף המלאכה ממש, נמצא שלא יכולה להיות מלאכה שהיא צ"ג ונהנה מתוצאת גוף המלאכה, כיוון שבחובל ומבעיר תמיד גוף המלאכה הוא קלקול!

ובנתיבות שלום הנ"ל ס"ק ט' מתרץ לרש"י, שבסנהדרין הצרכנו שתהיה מלאכה הצ"ג, כיוון שכל מה שעושה שם הוא סילוק מזיק של הקוץ, והוא כלל לא רוצה במלאכה, ובכה"ג בעין צ"ג. אך בחובל לכלבו ומבעיר לאפרו, כיוון שיש לו צורך חיובי במלאכה, א"כ אף שהוא מקלקל, הוא צריך את הקלקול הזה, ולכן זה נקרא מלאכה הצ"ג. אך לענ"ד קשה, שהרי לרש"י הצורך בגופה הוא דווקא כשרוצה להנות מגוף המלאכה, וביארנו לעיל שגוף המלאכה הוא החבלה בגוף, ובו אין לו הנאה כלל! וצ"ע⁴.

שיטת תוספות - בתוד"ה 'חוץ' בקו. מביא את שיטת **רבינו שמואל** שמבאר כרש"י, שר' יוחנן ור' אבהו נחלקו במחלוקת ר' יהודה ור"ש. ומקשה תוס', שמשום שר' אבהו סובר כר"ש, ר' יוחנן אומר שצריך להוציא את הברייטא הזו החוצה?! ולכן מבאר תוס', **שר' אבהו ור' יוחנן נחלקו בתוך דעת ר"ש**. ביארנו בסוגיית מלאכה הצ"ג, שלשיטת תוס' גם צורך מצווה נחשב צריכה לגופה לר' שמעון. ולכן הבערת ב"כ ומילה נחשבות מלאכה הצ"ג גם לר"ש, כיוון שיש בהן מצווה. אך נחלקו ר' אבהו ור' יוחנן, מה בדיוק למד ר"ש ממילה והבערת ב"כ. **בתוד"ה 'בחובל' מבאר, שלר' אבהו אף שיש כאן צורך מצווה, מ"מ זה מועיל רק לעניין שזו תהיה מלאכה הצ"ג,** אך צורך מצווה אינו מגדיר שיש כאן תיקון במלאכה. ולכן אומר ר' אבהו, שכיוון שאין כלל תיקון במילה והבערת ב"כ, למד מכאן ר"ש שבכל חובל ומבעיר חייב אף שהוא מקלקל, וחייב אף שאינו צריך לכלבו ולאפרו. אך **ר' יוחנן סובר, שכיוון שמילה והבערת ב"כ הן מצוות, זה נחשב**

⁴ ועיין קהלות יעקב כתובות סימן ד', שמאריך ביישוב קושייה זו.

כ"קצת תיקון". ולכן אומר ר' יוחנן, שר"ש לא מחייב בחובל ומבעיר, "אא"כ איכא קצת תיקון, כגון צריך לכלבו ולאפרו". כלומר, ר' יוחנן סובר שבחובל ומבעיר חייב רק אם צריך לכלבו ולאפרו, משום שלמד ר"ש ממילה וב"כ, שאף שחובל ומבעיר חייב, זהו דווקא כאשר יש תיקון קטן, כמו שבמילה וב"כ ישנו תיקון של מצווה. ותוס' מקשה על ר' אבהו, שאם לא צריך כלל תיקון במלאכת חובל, כיצד זו תהיה מלאכה הצ"ג? הרי ראינו שמוכח בסנהדרין פד: שאף שלר"ש מקלקל בחבורה חייב, מ"מ צריך שהמלאכה תהיה צל"ג! ומתרג' תוס', שלר' אבהו יכול להיות מקלקל גמור שאין בו שום תיקון, וזו עדיין נקראת מלאכה הצל"ג. וכגון במקרה שחובל ומבעיר באיסורי הנאה, ורוצה לתת הדם לכלבו, או להבעיר עצים שאסורים בהנאה כדי לבשל בהם תבשיל. שכיוון שכוונתו להנות מצורך המלאכה, זה נקרא מלאכה הצל"ג. אך כיוון שאלו איסורי הנאה, בפועל הם אסורים עליו בשימוש, ולכן הוא נחשב מקלקל גמור ולא עשה כאן שום תיקון, שהרי אסור לו להנות כלל! ונמצא א"כ לשיטת תוס', שהברייתא בסוגייה היא כדעת ר"ש. ונחלקו בה ר' אבהו ור' יוחנן, האם כשהברייתא אמרה "חוץ מחובל ומבעיר", כוונתה שחייב במלאכות אלו אפילו שאין בהן שום תיקון, וזו דעת ר' אבהו. או שמדובר בברייתא שצריך הדם לכלבו וצריך את האפר, וחייב משום שיש כאן קצת תיקון, וכדעת ר' יוחנן.

אך המשנה שאומרת "כל המקלקלין פטורין", ולא מחלקת כלל בין חובל ומבעיר לשאר המלאכות, היא כדעת ר' יהודה, שסובר שצריך תיקון גם במלאכות חובל ומבעיר. שהרי ר' יהודה לא לומד ממילה וב"כ, שבחובל ומבעיר חייב אף שאין תיקון או שיש שם תיקון קצת. שהרי ר"י סובר שיש תיקון גמור במילה וב"כ, כיוון שיש בהן תיקון של מצווה⁵. ואמנם ר' יוחנן למד מכאן, שכשם שתיקון מצווה הוא תיקון קצת, כך גם תיקון קצת של צריך לכלבו ולאפרו. אך מבאר תוס', שר' יהודה חולק לגמרי על ר' אבהו ור' יוחנן, וסובר שאף בחובל וצריך לכלבו ומבעיר וצריך לאפרו, אין כאן כלל תיקון והוא פטור! ותוס' מסביר זאת בשתי דרכים. הראשונה, "דאין זה תיקון חשוב, דאין דרך לחבול בחבירו כדי ליתן לכלבו, או לשרוף גדיש בשביל האפר". כלומר, אין זה נחשב תיקון, כי אין דרך העולם לעשות כן. ולכן מבאר התוס', שלר"י חובל חייב רק כשהוא מתקן ממש וזו דרך העולם, וכגון בשחיטה. ותוס' מביא בשם ר"ת שמסביר באופן אחר. שלר' יהודה אין תיקון בצריך לכלבו ולאפרו, "לפי שאין התיקון בא באותה שעה אלא לאחר מכאן". כלומר, רק אחרי שעושה חבורה יוצא הדם, ורק אחרי שמסתיימת ההבערה נוצר האפר, ולכן זה נקרא מקלקל לר' יהודה. אבל בחובל ומבעיר שהתיקון בהן יהיה בשעת המלאכה, אז יהיה מתקן לר' יהודה. וכגון בשחיטה, "בשעת הקלקול בא לו התיקון, שמוציאה מידי אבר מן החי".

ועולה משיטת תוס', שמחלוקת ר' יהודה ור"ש כאן אינה קשורה כלל למחלוקתם לגבי מלאכה שאצל"ג, אלא יש כאן מחלוקת חדשה לגבי מקלקל בחבורה והבערה. **ובתוד"ה 'מה' כותב,** שאף שלא מצינו מקור למחלוקת זו, צריך לומר ש"קבלה הייתה בידם". וביארנו בסוגיית צל"ג, ששיטת תוס' היא שמלאכה הצל"ג אינה שיתכוון להנות מהתוצאה הישירה של המלאכה, אלא לכוון את המלאכה לתכלית שהייתה במשכן, ובכך לתת חשיבות לפעולה שלו. ולכן מובן שתוס' לא קושר את סוגיית צל"ג לסוגיית מקלקל. ובכל הסוגייה לפי תוס', יש כאן מלאכה הצל"ג לכ"ע, משום שיש כאן צורך מצווה, אלא שנחלקו בגדר התיקון הנדרש. **לר' יהודה** תיקון של מצווה נחשב כתיקון טוב. אך צריך לכלבו ולאפרו, שהוא "תיקון קצת", נחשב לקלקול, משום שאין זה הדרך לעשות כך, או משום שאין התיקון בא בשעת הקלקול. **ובדעת ר"ש** נחלקו ר' יוחנן ור' אבהו. **לר' אבהו** תיקון של מצווה לא נחשב תיקון, ולכן למד מכך ר"ש, שבכל חובל ומבעיר לא צריך כלל תיקון, אך אעפ"כ צריך מלאכה הצל"ג. **ולר' יוחנן** תיקון של מצווה כן נחשב תיקון. ולמד מכך ר"ש, שבכל חובל ומבעיר צריך 'קצת תיקון', ולכן חייב בחובל ומבעיר רק אם צריך לכלבו ולאפרו.

⁵ כך מבואר בתוד"ה 'מה', שהתיקון בבישול הפתילה הוא משום שזה לצורך מצוות השריפה.

ונמצא שלשיטת תוס', נחלקו ר' אבהו ור' יוחנן בדעת ר"ש, האם תיקון של מצווה הוא תיקון. אך לפי ר' יהודה תיקון מצווה נחשב תיקון טוב. **אמנם נראה שרש"י חולק**, שלא הסביר כאן שיש תיקון משום המצווה, וגם לר' יהודה, התיקון כאן הוא משום הצורך של הדם והאפר. ולכאורה רש"י חולק על תוס', וסובר שלכ"ע אין במצווה תיקון. ואילו לתוס' בדעת ר' יוחנן ור' יהודה יש תיקון במצווה. וכן נמצא, שנחלקו רש"י ותוס' לגבי תיקון של צריך לכלבו ולאפרו. לרש"י זה נחשב תיקון טוב לכ"ע, אלא שלר"ש התיקון אינו בגוף המלאכה אלא מחוץ לה. אך לתוס' זה נקרא 'תיקון קצת', והוא לא תיקון טוב לדעת ר' יהודה ולר' אבהו, ורק לר' יוחנן נחשב תיקון.

ומדברי התוס' בד"ה 'בחובל' עולה, **שישנו הבדל בהגדרת הפטור של מלאכה שצ"ג, לבין פטור מקלקל**. תוס' מסביר, שלר' אבהו יכול להיות מקלקל גמור אף שהוא צ"ג, כשמדובר באיסורי הנאה. ומוכח מכאן, שכיוון שכוונתו בשעת המלאכה הייתה לצורך גופה, זה נקרא מלאכה הצ"ג. ואף שבפועל הוא לא נהנה כלל מהמלאכה, כיוון שאסור לו להנות ממנה, מ"מ דין צ"ג הוא דין בכוונת הגברא, שצריך שיתכוון בעשייתו לעשות את המלאכה לצורך שהיה במשכן. וגם אם בפועל זה לא קרה, זה נחשב צ"ג. ואין זו הגדרה בחשיבות המלאכה שעשה, אלא בכוונה שלו, וכפי שביארנו בסוגיית מלאכה הצ"ג. אמנם פטור מקלקל לתוס' הוא במעשה המלאכה ממש, ולא בכוונת האדם. שהרי תוס' מבאר שבמקרה זה, אף שחשב שיכול להנות מהמלאכה, מ"מ כיוון שמדובר באיסורי הנאה, הוא מקלקל גמור. ולא מהני שחשב מתחילה שהוא מתקן, משום שמתקן הוא דין שמגדיר את המלאכה כ'מלאכה חשובה', שאינה מקלקלת אלא יוצרת משהו חיובי. ולכן אם בפועל לא היה במלאכה תיקון חיובי, הוא מקלקל ופטור על מלאכה זו.

שיטת הרמב"ן – בסוגיית צ"ג ביארנו ששיטת הרמב"ן היא כשיטת רש"י, שצריך שבח והנאה מתוצאת המלאכה הישירה. וכן נתבאר שם, שחולק הרמב"ן על רש"י לגבי מלאכת חובל, מה נקרא גוף המלאכה. הרמב"ן חידש יסוד, שבכל מלאכות ההפרדה בין שני דברים, גוף המלאכה מתרחב לשני הדברים, ולא רק בדבר שבו פועל באופן פיזי. ולכן אומר הרמב"ן, שמילה זו מלאכה הצ"ג, "שהוא צריך שיהא אדם זה מהול". וכיוון שהסרת הערלה היא גם תיקון האדם, נמצא שגוף המלאכה הוא גם בתינוק, ולא רק בערלה. וכיוון שיש לו הנאה מהתוצאה שהאדם מהול, יש לו הנאה מגוף המלאכה. וכן לגבי הבערת ב"כ, מסביר הרמב"ן שיש כאן מלאכת מבעיר שהיא צ"ג, "כיוון שהוא מדליק האש לבשל בו הפתילה". ולשיטת הרמב"ן, גוף מלאכת מבעיר אינו רק בעצים כמו שביאר רש"י, אלא האש בעצמה היא גם גוף המלאכה. וכיוון שיש לו צורך והנאה מהאש, יש לו הנאה מגוף המלאכה. וא"כ לרמב"ן, מילה וב"כ הן צריכות לגופן, ודלא כשיטת רש"י. אמנם לפי הרמב"ן אין זה כפי הסבר התוס', שמילה והבערת ב"כ הן צ"ג משום שיש כאן צורך מצווה, אלא משום שיש ממש הנאה לאדם מתוצאת המלאכה.

אך מבאר הרמב"ן, שאף שיש צ"ג במילה והבערת ב"כ, מ"מ "הצורך עצמו נקרא קלקול בגופו". כלומר, למרות שיש לו צורך במלאכה, בסופו של דבר יש כאן קלקול בגוף המלאכה, "שהתינוק נשאר חבול וחולה, והבערה של ב"כ, כיוון שאין בה הנאה לאדם ממנה, אינו אלא כמקלקל עצים בעלמא". ונמצא שיש כאן קלקול שהוא ממש בגוף המלאכה. ואף שיש כאן תיקון משום המצווה, לרמב"ן אין זה תיקון "מגופה של מלאכה... ולר"ש אין אותו תיקון כלום". כלומר, לדעת ר"ש, מצווה אינה נחשבת תיקון שבגוף המלאכה, ובגוף המלאכה הוא מקלקל, ואע"פ שזו מלאכה הצ"ג. **ונראה** בדעת הרמב"ן כפי שביארנו בשיטת כרש"י. **שלדעת ר"ש**, שבמלאכה הצ"ג צריך הנאה ושבח מגוף המלאכה עצמה. וכך גם לעניין תיקון, צריך שיהיה התיקון מגופה של המלאכה. ולכן במילה וב"כ אין תיקון בגופה, ותיקון של מצווה הוא מחוץ לגופה, וזה נקרא מקלקל. אמנם לפי הרמב"ן, הן עדיין נקראות מלאכות הצ"ג, בניגוד לשיטת רש"י, שביאר שכיוון שאין כלל תיקון בגוף המלאכה, היא תמיד לא צ"ג. והבאנו לעיל שהרמב"ן הקשה על רש"י, שלדבריו אם אין תיקון בגוף המלאכה, ממילא גם אין צ"ג בגוף המלאכה. אך לרמב"ן, יכול להיות שהמלאכה היא צ"ג, כיוון שיש לו הנאה ושבח מגוף המלאכה שהאדם נימול, ולמרות זאת המלאכה נחשבת קלקול, כיוון שהתינוק חבול וחולה. ולפי"ז לא קשה מהגמרא בסנהדרין, שאף שהוצאת הקוצ

היא קלקול, מ"מ לר"ש פטור כיוון שאינו צ"ג. ויכולה להיות מציאות כזו שיש קלקול במלאכה, אף שהיא צ"ג.

וגם מדברי הרמב"ן עולה, **שגדר מקלקל הוא בחפצא של המלאכה**, ואינו קשור כלל לכוונות של האדם. ולכן אם בפועל נוצר קלקול, המלאכה אינה מלאכת מחשבת. אמנם דין צ"ג מוגדר ע"פ כוונות האדם, וכפי שביארנו בדעת הרמב"ן בסוגיית מלאכה הצ"ג. ואין זה משפיע על המעשה של המלאכה בעצמו, אלא זהו דין בכוונת האדם, שצריך שיתכוון להנות מגוף המלאכה, וכיוון שיש לו צורך בכך זה נקרא צ"ג.

ולדעת ר' יהודה במשאצ"ג, גם כשיש לאדם צורך והנאה חיצוניים למלאכה, עדיין חייב עליהם. ומסתבר שגם לעניין מתקן סובר כך, שאפשר שהתיקון יהיה מחוץ לגוף המלאכה. ולכן מבאר הרמב"ן בדעת ר' יהודה, שבמילה וב"כ חייב משום שיש כאן תיקון ע"י המצווה. ולר' יהודה אף שהתיקון מחוץ לגוף המלאכה, אין זה גורע מהגדרת המלאכה כתיקון. ומסביר הרמב"ן, **שחובל לכלבו ומבעיר ולאפרו**, לכ"ע נחשבים קלקול גמור, וכפי שביאר תוס', "שכל מה שאין דרכם של בני אדם לקלקל בשביל אותו התיקון, אין זה מתקן אצל שבת... ואין זה מלאכת מחשבת שיהא חובל באדם לצורך הכלב, וידליק הגדיש לצורך האפר", ולכן סובר הרמב"ן, שיש כאן קלקול בין לדעת ר"ש ובין לדעת ר' יהודה⁶. וא"כ לפי הרמב"ן, **ר' יהודה** מחייב בחובל ומבעיר רק אם יש תיקון גמור. ותיקון של מצווה גם נחשב תיקון, כיוון שלר' יהודה לא צריך תיקון מגוף המלאכה. ובמילה וב"כ ישנו תיקון משום המצווה, ולכן למד ר' יהודה, שבכל חובל ומבעיר צריך תיקון כמו במילה וב"כ. **ולדעת ר"ש**, אין כלל תיקון בחובל ומבעיר, וגם במילה וב"כ אין תיקון בגוף המלאכה אלא קלקול.

ונמצא שלפי הרמב"ן, **שורש המחלוקת כאן הוא משום מלאכה שאצ"ג**. שכיוון שר' יהודה מחייב במשאצ"ג, יכול להיות תיקון של מצווה שחיצוני לגופה. אך לר"ש לא יכול להיות תיקון מחוץ לגופה, ואין כאן מחלוקת חדשה של מקלקל בחבורה והבערה, וכפי שביאר רש"י. ולפי"ז מבאר הרמב"ן את **מחלוקת ר' אבהו ור' יוחנן**, ששניהם נחלקו בדעת ר"ש. אך לא כפי שביאר רש"י, שנחלקו במחלוקת ר"ש ור"י. ומביא הרמב"ן שלוש אפשרויות לבאר מחלוקתם.

דרך א' - לר' אבהו חייב בחובל ומבעיר, אף שאינו צריך לכלבו ולאפרו. ומסביר הרמב"ן, שכיוון שלמד ר"ש שאין כלל תיקון בגוף המלאכה במילה וב"כ, וחידשה התורה שעדיין חייב אף שהוא מקלקל גמור, נמצא שבלמוד זה, התורה הפקיעה ממלאכות אלו את דין 'מלאכת מחשבת'. שהרי מקלקל וצ"ג נלמדו בחגיגה י. ממלאכת מחשבת, וכיוון שחידשה התורה שמקלקל במילה וב"כ חייב, "גלי רחמנא דלא בעינן בהא מלאכת מחשבת". ולכן לר' אבהו בחובל ומבעיר לא צריך גם דין צ"ג, וחייב בהם אפילו כשאינו צריך לכלבו ולאפרו, שאז הן אינן צ"ג כלל. ומביא הרמב"ן ראייה לסברא זו, מדברי הגמרא בכריתות כ: שאומרת שבמלאכת חובל לר"ש אפילו מקלקל חייב, ולמדנו מזה שגם המתעסק במלאכת חובל חייב. וכגון במקרה שרצה למול תינוק זה ומל אחר, מבואר שם שלר' אליעזר חייב חטאת⁷. ואף שהוא מתעסק במקרה זה, כיוון שאין דין 'מלאכת מחשבת' בחובל, גם מתעסק חייב בה! אך **לר' יוחנן**, כיוון שמילה והבערת ב"כ הן מלאכות הצ"ג, וכפי שביאר הרמב"ן בריש דבריו, שצריך שהתינוק יהיה מהול וצריך להשתמש באש, מוכח ששייך בהם 'מלאכת מחשבת', ובעינין שיהיו צריכות לגופן. אך התורה חידשה בהן רק פרט מסוים, "ואין לך בהן אלא חידושו בלבד, תיקון הוא דלא בעינן להו כלל, אבל מלאכה הצריכה לגופה בעינן". כלומר, חידשה התורה במילה וב"כ שלא צריך תיקון, שהרי אין כאן שום תיקון בגוף המלאכה, אלא רק תיקון חיצוני של מצווה, ואעפ"כ יש כאן מלאכה. אמנם אעפ"כ, אין כאן הפקעה גמורה של כל דין 'מלאכת מחשבת', ועדיין צריך את דין צ"ג! ומסביר הרמב"ן,

⁶ בניגוד לתוס' שהסביר בדעת ר' יוחנן שנקרא תיקון.

⁷ ואף שר' יהושע במשנה פטר, אין זה משום מתעסק, אלא משום שטעה בדבר מצווה. ועיין בביאורנו לסוגיית מתעסק בהרחבת דין זה.

שבגמרא בסנהדרין מוכח, שאף שמקלקל בחובל ומבעיר חייב, עדיין צריך שתהיה צלי"ג. אך גמרא זו היא רק לדעת ר' יוחנן ולא לר' אבהו⁸, שהרי לר' אבהו לא צריך כלל צלי"ג בחובל ומבעיר. ורק ר' יוחנן סובר, שאף שחידשה התורה שחייב בחובל ומבעיר למרות שאין תיקון, עדיין צריך שהמלאכה תהיה צלי"ג. ולכן אומר ר' יוחנן, שחובל ומבעיר חייב רק כשצריך לכלבו ולאפרו, וזה נקרא צורך בגוף המלאכה לרמב"ן, "שהחבלה בכאן היא הדם עצמו שהוא צריך לו". כלומר, גוף המלאכה בחובל הוא בדם, ולכן לרמב"ן יש כאן שבח והנאה מגוף המלאכה⁹. וכן במבעיר וצריך לאפרו, לרמב"ן זה נקרא הנאה מגוף המלאכה.

דרך ב'- מבאר הרמב"ן באופן אחר, שבאמת מודה ר' אבהו לר' יוחנן, שאף שחידשה התורה שאין כאן תיקון וחייב למרות שהוא שמקלקל, מ"מ צריך שתהיה בחובל מלאכה הצלי"ג. אך ר' אבהו סובר, שאף במקרה שאינו צריך לכלבו ולאפרו, החובל עדיין נחשב כמלאכה הצלי"ג. שכאשר הוא חובל בחבירו ללא צורך לדם, "הרי הוא צריך לקלקול, והתורה עשתה מקלקל כמתקן בחבורה... הלכך בחובל שמקלקל בו, חייב כאילו הוא צריך לדם". כלומר, חידשה התורה לר' אבהו, שאף שבחבורה אין תיקון באמת, מ"מ "מקלקל כמתקן". וזה נקרא שיש כאן תיקון בגוף הדבר, כי הוא צריך רק לחבול בחבירו, וגם זה נקרא שיש לו צורך בגוף המלאכה! וכן לגבי מבעיר, אם הוא רק רוצה להבעיר, זה נקרא שיש לו צורך בגוף המלאכה! אך לר' יוחנן ברור, שאם סתם חובל בחבירו ללא צורך, הוא לא נקרא שצריך לגוף המלאכה. ולכן לר' יוחנן חייב רק אם יש לו באמת צורך, כגון שצריך לדם או לאפר, שבכה"ג יש לו הנאה אמיתית מגוף המלאכה.

דרך ג'- מבאר הרמב"ן באופן נוסף, שר' אבהו בכלל לא חולק על ר' יוחנן, ומסכים שצריך בחובל ומבעיר שיהיו צלי"ג, אף שחידשה התורה שלא צריך בהם תיקון. ואין כלל מחלוקת ביניהם, אלא ר' אבהו רק שנה את הברייתא לפני ר' יוחנן, ור' יוחנן הסביר לו כיצד צריך לפרש את הברייתא, שרק בצריך לכלבו ולאפרו חייב, שאז הוא צריך לגופה.

ועולה מדעת הרמב"ן, שמחלוקת ר' אבהו ור' יוחנן אינה קשורה לגדר התיקון, ולכ"ע אין כאן תיקון, כיוון שלר"ש זה מחוץ לגוף המלאכה, ונחלקו ר' אבהו ור' יוחנן רק לגבי דין צלי"ג בחובל ומבעיר. ודבריו בניגוד לדעת תוס', שביאר שנחלקו האם תיקון קצת נחשב תיקון. וכן אין זה כרש"י, שביאר שנחלקו במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון. ולרמב"ן נמצא שתיקון של מצווה נחשב תיקון טוב, אך זה מועיל דווקא לר' יהודה, שהתיקון יכול להיות מחוץ לגוף המלאכה. אמנם 'תיקון קצת' של צריך לכלבו ולאפרו, אינו נחשב לרמב"ן תיקון כלל לכ"ע. וגם לר' יוחנן זה נקרא קלקול, אלא שר' יוחנן ביאר שבעיני צריך לכלבו ולאפרו, כדי שיהיה נקרא מלאכה הצלי"ג. ודלא כדברי התוס', שביאר בר' יוחנן שהצורך בדם והאפר נקרא תיקון. ובניגוד לרש"י שביאר שלכ"ע זה נחשב תיקון, אך לר"ש זהו תיקון מחוץ לגוף המלאכה.

שיטת בעל המאור- בסוגיית מלאכה הצלי"ג ביארנו, שבעל המאור מבאר את דין צלי"ג כשיטת רש"י והרמב"ן, שצריך הנאה מגוף המלאכה. ולכן מסתבר שמסכים איתם, שגם גדר התיקון צריך להיות בגוף המלאכה. אך מבאר בעל המאור, שמילה ובת כהן הן מלאכות שאצל"ג, כיוון שגוף המלאכה במילה הוא הערלה, ואין שום הנאה ממנה. וכן הבערת ב"כ היא אצל"ג, כי "אין כוונתו בהבערה אלא לדחותה ולבער אותה מן הכלל". אך כיוון שלר' יהודה לא צריך הנאה מהתוצאה שבגוף המלאכה, גם התיקון לא נצרך שיהיה בגוף המלאכה. ולפי ר' יהודה, התיקון במילה הוא "תיקון האיש", ולכן נחשב מתקן אף שהתיקון לא בערלה. ובהבערת ב"כ ישנו תיקון משום "ובערת הרע מקרבך", שהם תיקונים שאינם בגוף המלאכה, אך לר' יהודה חייב גם על תיקון כזה. וא"כ, בכל חובל ומבעיר לר' יהודה צריך תיקון. אך לר' שמעון, במילה וב"כ אין כלל

⁸ ולא נתברר לי מדוע בכריתות כ: למדנו ממקלקל בחבורה שחייב, שגם מתעסק חייב? הרי לפי דרך זו התורה חידשה רק שלא בעיני תיקון ותו לא! ואולי לפי הרמב"ן, גמרא זו היא רק לר' אבהו, שהפקענו דין מלאכת מחשבת לגמרי.

⁹ בניגוד לרש"י כנ"ל.

תיקון בגוף המלאכה, כיוון שסובר שצריך מלאכה הצל"ג, וגם התיקון צריך להיות בגופה. ולכן חידשה התורה לפי ר"ש, שבחובל ומבעיר חייב אף שאין בהן שום תיקון.

ומבאר בעל המאור, שנחלקו ר' אבהו ור' יוחנן בדעת ר"ש. **לר' אבהו**, כיוון שחידשה התורה שחייב אף שאין במילה וב"כ כלל תיקון, חייב אף במקלקל גמור של חובל ומבעיר, ולא בעינן שיהיה צריך לכלבו ולאפרו. אך **לר' יוחנן**, גם לדעת ר"ש צריך תיקון כל שהוא, ואפילו שהוא מחוץ לגוף המלאכה. וכגון בחובל ומבעיר שצריך לדם ולאפר, אמנם אין כאן תיקון בגוף המלאכה, כי גוף המלאכה בחובל הוא החבלה ולא הדם, וגוף המלאכה במבעיר זה העצים ולא האפר. אך ר' יוחנן סובר, שאם צריך לדם ולאפר, "לפי שהדם בא מכח חבלת הבהמה כגופה הוא חשיב, וכן האפר הוא הגדיש הדלוק". כלומר, לר' יוחנן התחדש כאן גדר בגוף המלאכה, שגם הדם והגדיש נקראים גופה, כיוון שהם יוצאים ונובעים מגוף המלאכה ממש! וא"כ לר' יוחנן זה נקרא שיש תיקון מסוים בגוף המלאכה, ובאמת צריך תיקון בחובל ומבעיר. שהרי גם במילה וב"כ בעצם ישנו תיקון של מצווה, ומשם למד ר' יוחנן שצריך תיקון מסוים, "אע"פ שאין שם תיקון, מעשה מצווה הוא תיקון כל דהו הוי, הלכך אין לך בו אלא חידושו בלבד, דלא בעי תיקון בגוף הדבר על צורת הגוף הראשונה, אבל תיקון כל דהו בעי".

ועולה משיטתו, שבדומה לרש"י ולרמב"ן, שורש מח' ר' יהודה ור"ש כאן היא משום משאצ"ג, ולא כתוס' שזו מחלוקת חדשה. וסובר בעל המאור, שתיקון של מצווה נחשב תיקון לכ"ע, ולכן לר' יהודה חייב במילה וב"כ. אך לר"ש אין זה תיקון בגופה של המלאכה, ולכן לר' אבהו מילה וב"כ הן קלקול גמור בגופן. אך ר' יוחנן למד ממילה וב"כ, שיש בהן תיקון של מצווה. וגם תיקון כל דהו נחשב תיקון בחובל ומבעיר. ולכן ר' יוחנן סובר שבעינן צריך לכלבו ולאפרו, כדי שיהיה נחשב תיקון. ואע"פ שהתיקון הוא מחוץ לגוף המלאכה, חידשה התורה שבמלאכות אלו מועיל אפילו תיקון כל דהו מחוץ לגופה. אמנם ר' יהודה חולק, וסובר שאין כלל תיקון בצריך לכלבו ולאפרו.

תיקון של מצווה - משיטות הראשונים בביאור הסוגיה, עולה שנחלקו גם ביחס לתיקון של מצווה. **רש"י** לא ביאר בדעת ר' יהודה שהתיקון במילה וב"כ הוא משום המצווה, אלא שלר' יהודה כל התיקון במילה הוא שיש כאן תיקון גברא ומלאכת מכה בפטיש, ובב"כ ישנו תיקון הפתילה בבישולה. ולכאורה משמע שלר' יהודה אין התיקון במילה וב"כ משום המצווה, אלא משום שיש כאן ממש מלאכה. אמנם קשה על דבריו, שהרי בגמרא בקה: מבואר שאם קורע על מת שחייב לקרוע עליו, זה נקרא תיקון ולא קלקול. ולר' יהודה חייב כי זו משאצ"ג, ומוכח שיש תיקון של מצווה לרש"י. ויש לבאר, שבדף קו. רש"י לא ביאר כך בדעת ר' יהודה, משום שמפרש שר' יהודה עונה לר"ש לשיטתו. ובאמת ר"י סובר שיש בהן תיקון משום המצווה, כיוון שלשיטתו לא בעינן תיקון בגוף המלאכה ממש, וגם מצווה יכולה להיחשב תיקון. ואילו לר"ש ברור שתיקון של מצווה אינו תיקון, כיוון שהוא מחוץ לגוף המלאכה. אך ר"י בגמרא דוחה את הלימוד של ר"ש ממילה וב"כ, באופן שגם ר"ש צריך להודות לו, שיש בהן תיקון בגוף המלאכה ממש. ולכן רש"י מפרש בדברי ר"י, שיש כאן ממש תיקון בגוף המלאכה ולא תיקון חיצוני לה, שמתקן הגברא ומבשל הפתילה. וממילא גם ר"ש צריך להודות לר"י, שכיוון שיש כאן תיקון בגוף המלאכה, אין ללמוד שמקלקל בהבערה ובחבורה חייב. וא"כ עולה, שגם לרש"י תיקון של מצווה חשיב תיקון, אך לר"ש הוא חיצוני לגוף המלאכה ולכן לא מועיל.

לשיטת תוס', תיקון של מצווה נחשב תיקון לדעת ר' יהודה. וכן לדעת ר' יוחנן אליבא דר"ש, מצווה נחשבת כ'קצת תיקון'. אך לפי תוס', תיקון של מצווה בדעת ר"ש אינו נחשב חיסרון שהוא מחוץ למלאכה. שהרי לשיטת תוס' בצל"ג לא צריך דווקא הנאה מגוף המלאכה, וגם צורך מצווה חשיב צל"ג. אך תוס' בדעת ר' אבהו מבאר, שתיקון של מצווה אינו נחשב תיקון מספיק טוב, ולכן ר' אבהו למד ממילה וב"כ שלא בעינן כלל תיקון. וא"כ לפי תוס', בזה גופא נחלקו ר' אבהו ור' יוחנן, האם תיקון של מצווה נחשב תיקון או לא. **ולשיטת הרמב"ן ובעל המאור**, נראה

שסוברים כפי שביארנו ברש"י, שתיקון של מצווה נחשב תיקון, אך לר"ש הוא חיצוני למלאכה ולא מועיל.

תיקון בצריך לכלבו ולאפרו¹⁰ – רש"י ביאר שלר' יהודה תיקון של צריך לכלבו ולאפרו חשיב תיקון מחוץ לגוף המלאכה, אך מ"מ נראה שזה נקרא תיקון גמור. וגם לר"ש יש כאן תיקון טוב, אך הוא חיצוני למלאכה. **ולשיטת תוס'**, בזה גופא נחלקו ר' יוחנן ור' אבהו. לר' יוחנן זה נקרא תיקון טוב, כמו תיקון של מצווה. אך לר' אבהו אין זה נחשב תיקון, משום שלר' אבהו גם תיקון של מצווה אינו תיקון. אמנם לר' יהודה, אף שתיקון של מצווה נחשב תיקון, מ"מ צריך לכלבו ולאפרו נחשב קלקול. או משום שאין דרך בני אדם להגיע לתיקון ע"י קלקול כזה, של חבלה באדם ושריפת גדיש, או משום שאין התיקון מתרחש בשעת העשייה, אלא רק לאחר מכן. **ולשיטת הרמב"ן**, לכ"ע תיקון כזה לא נקרא תיקון, משום שאין הדרך לתקן כך. וגם לר' אבהו ור' יוחנן אין זה נקרא תיקון אלא רק צ"ג, ונחלקו האם בעיני צ"ג. **ולשיטת בעל המאור**, תיקון זה נחשב תיקון לר' יוחנן, שסובר שבחובל ומבעיר בעיני תיקון כל דהו, אף שהוא חיצוני לגוף המלאכה. אך לדעת ר' אבהו, ייתכן שתיקון זה נחשב כתיקון, אך כיוון שהוא מחוץ לגוף המלאכה, סובר ר"ש שאינו מועיל. ולכן למד ר' אבהו בדעת ר"ש, שחידשה התורה שבכל חובל ומבעיר לא בעיני תיקון.

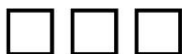
שיטת הרמב"ם בקורע בחמתו – רש"י בדף קה: מפרש, שאדם שקורע בחמתו סתם נקרא קלקול, כיוון שזה מושך את היצר לע"ז. ואף שמתכוון לעשות נחת רוח ליצרו, הוא נחשב מקלקל. ורק כאשר קורע להטיל אימה על בני ביתו, נחשב קורע שהוא מתקן, אך חייב רק לר' יהודה כיוון שזו מלאכה שאצל"ג, שהרי ההנאה אינה מגוף הקרע. אך **הרמב"ם** בפרק י', י' פוסק "הקורע בחמתו, או על מת שהוא חייב לקרוע עליו חייב, מפני שמיישב דעתו בדבר זה וינוח יצרו, והואיל וחמתו שוככת בדבר זה, הרי הוא כמתקן וחייב". ומבואר מדבריו שמכריע לא כפי פשט הגמרא, שאמרה שבקורע חייב דווקא כשקורע כדי להטיל אימה על בני ביתו. אלא הרמב"ם פוסק, שאף אם קורע כדי לשכך יצרו, הוא נקרא מתקן וחייב! וכן בפרק ח', ח' פוסק הרמב"ם לגבי חובל בחבירו, ש"אע"פ שנתכוון להזיק חייב מפני נחת רוחו, שהרי נתקררה דעתו ושככה חמתו, והרי הוא כמתקן". וכן לענין שריפת גדיש פוסק בפרק י"ב, י"א שאף אם שורף סתם חייב.

המגיד משנה מבאר, שהרמב"ם למד אחרת את הגמרא בקה:.. הגמרא העמידה את הברייתא שמחייבת קורע בחמתו, שמדובר בקורע כדי לשכך חמתו ולעשות נחת רוח ליצרו. ואז הקשתה הגמרא, "וכהאי גוונא מי שרי?!" ורש"י מפרש, שכוונת הגמרא להקשות שהוא מקלקל, כיוון שמגיע בכך לע"ז. ולכן תירצה הגמרא, שמייירי בקורע להטיל אימה בביתו, ונחשב מתקן ולא מקלקל. אך הרמב"ם מפרש, ששאלת הגמרא היא, האם מותר לקרוע משום כעס אפילו ביום חול? הרי זה מביא לע"ז! והמשנה לא הייתה צריכה לעסוק בדבר שאסור אף בחול, ולומר שבשבת הוא חייב חטאת! ומתרתה הגמרא, שהמשנה דיברה על קורע להטיל אימה על ב"ב, שאף שמוותר לעשות כן בחול, חידשה המשנה שבשבת חייב משום קורע. אך נמצא שלפי הרמב"ם, גם בקורע לשכך חמתו אכן יש בו תיקון, ובאמת חייב עליו בשבת משום שהוא מתקן! אלא שגם בחול אסור לעשות כן, משום שמביא לע"ז. ולכן המשנה דיברה על קורע להטיל אימה, שמוותר לעשות כן בחול. אך באמת שניהם חייבים משום שבשניהם יש תיקון. ואף שאולי קריעה זו היא משאצל"ג, הרמב"ם הרי פוסק כר' יהודה, שמשאצל"ג חייב. ולכן פוסק הרמב"ם שקורע בחמתו, וכן חובל ומבעיר, אם עושה כן כדי לשכך את כעסו, חייב ונקרא תיקון.

ונראה שכל הראשונים שפירשו את הגמרא שבקורע לשכך יצרו הוא מקלקל, נחלקו על הרמב"ם בגדר מקלקל. הרמב"ם בפרק א', הלכה י"ז פוסק שכל המקלקלין פטורים, ומבאר "שחבל

¹⁰ ועיין בביאורינו למלאכת חובל, שמבואר מהי מסקנת ההלכה לגבי קלקול וצל"ג במלאכת חובל.

בחבירו או בבהמה דרך השחתה...פטור אע"פ שעשה מלאכה, הואיל וכוונתו לקלקל". ומוכח מדברי הרמב"ם, שאם חובל או מבעיר בדרך השחתה, כאשר כוונתו לקלקל הוא אכן מקלקל ופטור. אך בדבריו שהובאו לעיל מבואר, שאם עושה כן לשכך חמתו חייב. **ולכן נראה** שלפי הרמב"ם, כל דין מתקן תלוי בכוונת האדם, האם כשעושה מלאכה זו הוא רוצה לתקן או לקלקל. וכוונת האדם היא המגדירה האם יש כאן תיקון וזו מלאכת מחשבת, או שזו מלאכה שהיא קלקול. ומתקן לרמב"ם אינו דין בהגדרת המעשה כמלאכת מחשבת, שזו מלאכה חשובה שיוצרת תיקון חיובי בעולם. אלא יכול להיות שבמציאות היא ממש קלקול, וכאשר יקרע מתוך כעס אכן יגיע לע"ז. אך לרמב"ם כיוון שכוונתו לתקן, הוא נקרא מתקן. אך לשאר הראשונים, דין מתקן הוא בחפצא של המלאכה שעשה, וכפי שנתבאר לעיל ע"פ דברי התוס' בקו. שצריך שהמלאכה תהיה ממש מתקנת במציאות. והתיקון אינו תלוי בכוונת האדם, אלא במעשה בפועל. ולכן סוברים שכאשר קורע לשכך חמתו, יש בכך קלקול במעשה עצמו, משום שמביא לע"ז.



מלאכת צד

במשנה בקו. נחלקו התנאים לגבי צידת בעלי חיים. **לר' יהודה**, הצד ציפור חייב דווקא אם מכניסה למגדל, אבל אם הכניסה לבית פטור. אך בצידת צבי, חייב לר' יהודה אם מכניסו לבית. **וחכמים** מסכימים לגבי ציפור, שחייב רק אם מכניסה למגדל. אך לגבי צבי חולקים, שאף אם מכניסו לגינה, חצר או ביבר חייב. **ורשב"ג** מוסיף, "זה הכלל, מחוסר צידה פטור, שאינו מחוסר צידה חייב". כלומר, חיוב צידה שייך, רק כאשר החיה נכנסת למקום שבו היא כבר לא צריכה צידה נוספת, ושם כבר נחשבת כניצודת. אך אם היא מחוסרת צידה גם באותו המקום שהאדם הכניס אותה לשם, ועדיין צריך לצוד אותה במקום זה, פטור על צידה זו.

הגמרא בקו: מביאה סתירה בין המשנה בביצה כג: לבין ברייתא שם. שבמשנה כתוב שאין צדין דגים ביום טוב מהביבר, אך מותר לצוד חיה ועוף. ואילו בברייתא כתוב שלא צדים כלל דגים, חיות ועוף מהביבר. כלומר, ישנה סתירה האם מותר לצוד חיה ועוף או לא. והגמרא מחלקת לגבי עופות, שבמשנה מותר לצוד עוף כי מדובר בביבר מקורה, שהעוף כבר ניצוד בתוכו, ולכן אם תופסו שם אין בכך צידה. אך בברייתא שחייב, מדובר שהעוף בביבר לא מקורה שאינו ניצוד שם, ולכן אסור לצודו משם. ומקשה הגמרא, שלכאורה במשנה בקו. מבואר שלכ"ע ציפור נחשבת ניצודה רק במגדל, ומדוע לא ניצודת גם כאשר מכניסה לבית? שהרי גם הבית הוא מקורה כמו ביבר, ולפי דברי הגמרא, אין חיוב בצידת עוף בביבר מקורה, והוא הדין לבית! ומתרת הגמרא, שהמשנה עוסקת בציפור דרור, שאינה מקבלת מרות גם בבית, ולכן רק במגדל נחשבת ניצודה. ולגבי חיה, הגמרא מתרצת למסקנה¹, שהמשנה דיברה על ביבר קטן, שנחשבת החיה כניצודה בו, ולכן מותר לצוד משם. אך הברייתא דיברה בביבר גדול, שאינו חשוב שניצוד בו, ולכן אסור. והגמרא מסבירה שההבדל בין ביבר גדול לקטן, הוא שבביבר קטן האדם יכול להגיע לחיה בריצה אחת, מבלי לנוח פעם אחת, ולכן החיה נחשבת ניצודה. אך אם הביבר גדול יותר מזה השיעור, נחשב כביבר גדול, והצד משם חייב. וכן אם הצללים של כותלי הביבר מגיעים לז"ז, הוא נחשב ביבר קטן², אך יותר מזה נחשב ביבר גדול. וכן אם יש לחיה מקומות להתחבא בהן, נחשב מקום זה כביבר קטן, אך אם לא נחשב ביבר גדול.

הגמרא מביאה ברייתא, שאומרת שהצד צבי סומא או ישן חייב. אבל הצד צבי זקן או חולה או חיגר, פטור. והגמרא מסבירה את החילוק ביניהם, שסומא וישן "עבידי לרבוויי". כלומר, עשויים לברוח אם ירגישו באדם, ולכן קשה לתופסם. אך חיגר, זקן וחולה לא עשויים לברוח גם אם ירגישו באדם, ולכן הצד אותם פטור. והגמרא מקשה מברייתא שאומרת שהצד צבי חולה כן חייב! ומתרת הגמרא, שבחולה "מחמת אובצנא", שהוא עייף מאוד וקשה לו לזוז, אז הצבי נחשב ניצוד, והצד אותו פטור. אך אם הצבי חולה "מחמת אישתא", שיכולה לברוח עדיין, הצד אותה חייב³.

הגמרא מביאה שנחלקו ר' מאיר וחכמים, לגבי דברים שאין במינם ניצודים. לר' מאיר חייב בכל מין, ואפילו אם אינו ניצוד בדרך כלל. אך לחכמים, חייב על צידה רק במינים הניצודים. ומבואר בברייתא נוספת, שאם צד חגבים בשעת הטל, שאז עיניהן מתעורות, פטור משום שנחשב שהחגבים כבר ניצודין. וכן בשעת השרב, אם החגבים מקלחים ובאים בכמות גדולה, הצד אותם פטור, כיוון שאין שום קושי לתפוס אותם.

המשנה בסוף קו: אומרת, שאם אדם יושב על פתח בית שצבי בתוכו, אך אינו ממלא את כל הפתח, אינו נחשב שהצבי ניצוד שם. ולכן אם בא אדם נוסף ומתיישב לידו, ובכך סותם את הפתח, השני חייב על צידת הצבי. ואם ישב אחד על הפתח ומילא אותו, ובא השני וישב בצידו,

¹ עיי"ש שהגמרא הביאה דרך נוספת לתרץ את הסתירה לגבי חיה.

² ועיין בתוד"ה 'היכא' שמבאר שהיה להם שיעור קבוע לכתלי הביבר.

³ ע"פ ביאור רש"י. ועי' בר"ח פירוש אחר לחולה מחמת אישתא ואובצנא.

והלך לו הראשון, הראשון חייב והשני פטור. ואף מותר לשני להמשיך את השמירה על הצב. והמשנה משווה דין זה ל"אדם שנועל את ביתו לשומרו, ונמצא צבי שמור בתוכו". **ויש לבאר** מהו גדר מלאכת צד, ולבאר את הדינים השונים בה.

במינו ניצוד - ראינו שנחלקו ר' מאיר וחכמים, שלחכמים כל שבמינו ניצוד חייב, ואם אין במינו ניצוד הצד אותו פטור. וכן **בגמרא בקז**: נחלקו בכך ר' אליעזר ור' יהושע לענין פרעוש. שלר' אליעזר חייב על צידת פרעוש, אף שאין במינו ניצוד. ולר' יהושע פטור כדעת חכמים. **במשנה בקז**. מבואר, שלגבי שמונת השרצים האמורים בתורה, הצד אותם חייב. אך שאר שקצים ורמשים, "הצדן לצורך חייב, ושלא לצורך פטור".

שיטת רש"י - רש"י בקז. מבאר, שלחכמים 'דבר שאין במינו ניצוד', פירושו שאין לו צורך בצידת חיות אלו. ולכן מבאר רש"י במשנה, שבשאר שקצים ורמשים, אם צדן שלא לצורך פטור, כיוון שהם דבר שאין במינו ניצוד. וכיוון שלא צריך את הצידה, "הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ור"ש היא", ולכן פטור. ועולה מדבריו, שאם האדם אכן צריך לצידת שאר שקצים יהיה חייב, וכפי שמבואר במשנה, "הצדן לצורך חייב". שהרי כאשר צד אותם לצורך, זו מלאכה הצ"ג, וחייב לר' שמעון. ונמצא שאף לחכמים, אם צריך את הדבר שצד אותו, חייב על צידתו, אף אם בדרך כלל אין במינו ניצוד. ולפי רש"י, ר' מאיר שמחייב אף באין במינו ניצוד, סובר כר' יהודה, שמשאצ"ג חייב, ולכן אף כשצד משהו שלא לצורך חייב.

שיטת תוס' - בתוד"ה 'שלא' בקז. חולק על רש"י, ומסביר שאין קשר בין מחלוקת ר' מאיר וחכמים, לבין דין משאצ"ג. ויש כאן מחלוקת יסודית במלאכת צד, שלחכמים כל דין צידה שייך רק בדבר שבמינו ניצוד. אך אם צד דבר שאין במינו ניצוד, אפילו אם הוא צריך להשתמש באותו הדבר שצד, פטור! כלומר, אף שיש לו צורך בצידה זו, ולכאורה זו מלאכה הצ"ג, מ"מ פטור, כיוון שהוא צד דבר שאין במינו ניצוד. אך לר' מאיר, צידה שייכת גם בדברים שאין במינו ניצודין. ולפי' תוס' מסביר את המשנה, שכל הבע"ח המוזכרים בה הם במינו ניצודין, אלא שיש חילוק במקרה שצד בסתמא. לגבי שמונת השרצים האמורים בתורה, הצד אותם בסתמא חייב, כיוון שהרגילות היא לצוד אותם לצורך עורותיהן, ולכן זו מלאכת צידה הצ"ג. אמנם אם יצוד גם אותם ללא צורך, פטור מדין משאצ"ג לר"ש, כיוון שצד דבר שבמינו ניצוד, אך אינו צריך לצידה זו. ולגבי שאר שקצים ורמשים, גם הם במינו ניצודים, אך בסתמא אינם ניצודים לצורך מסוים, כיוון שאין להם עור. ולכן חייב בהם רק אם צד בפירוש לצורך, אך אם צד שלא לצורך פטור, כי זו מלאכה שאצ"ג.

באבני נזר סימן קפ"ט, ז' מבאר דין זה, שלחכמים בעינן דווקא דבר שבמינו ניצוד, ורק בו שייך צידה. ומקשה האבני', שלכאורה אין שום יצירה משמעותית במלאכת צד, אלא הוא רק משנה את מקומה של החיה, ואינו פועל כלל בגוף החיה! "דשניא מלאכת צידה משאר מלאכות שיש בהן שינוי בדבר שנעשה בו המלאכה", וזו לכאורה מלאכה גרועה! ואפילו בהוצאה, ניתן להבין שישנה יותר משמעות לחפץ שנמצא ברה"ר מאשר ברשות היחיד! ולכן מבאר האבני', "אבל צידה אין שום שינוי בגוף החיה, רק אצל האדם, שנעשה ברשותו". כלומר, החיה עוברת משלטון הטבע לרשות האדם, וכעת היא תחת רשותו ויוכל לעשות בה כרצונו. וזו היצירה במלאכת צידה, שהביא אליו את החיה מהטבע. ולכן מסתבר, שרק אם מכניס לרשותו דברים שאכן דרך בני אדם לצוד ולהשתמש בהם כרצונם, אז ישנה משמעות לכך שהביא חיה לרשותו. אך אם צד דבר שאין במינו ניצוד, ואין הדרך כלל להכניס חיה כזו לרשותו, אין כאן שום חשיבות למלאכה. ולא נקרא שהכניס משהו שיש לו תועלת ממנו לרשותו, ובאמת לא הרוויח כלום בצידה זו. אך ר' מאיר סובר, ששייכת צידה גם במינים שאין הדרך לצוד אותם. ואולי סובר ר"מ, שמלאכת צד איננה הכנסת החיה לרשות האדם, אלא היצירה בצידה היא שלילת החירות של הבע"ח, וזה אכן שייך בכל חיה. אך יותר מסתבר שגם ר' מאיר מודה לגדר זה, שמלאכת צד היא הכנסה לרשות האדם. אלא שסובר ר' מאיר, שענין זה תלוי בדעת האדם, ולא במה שרגילים ב"א לצוד. וכל עוד האדם רוצה להכניס חיה זו תחת רשותו, הוא חייב על כך משום צד. ולשיטת רש"י, נראה

שאפילו לדעת חכמים, הכל תלוי באופן סובייקטיבי בדעת האדם, ואם הוא רוצה לצוד דבר שאין במינו ניצוד ויש לו צורך בזה, יש כאן מלאכה הצריכה לגופה. אך לתוס' בדעת חכמים, אין זה תלוי בדעת האדם אלא באופן אובייקטיבי בדרך העולם. שאם רגילים לצוד בע"ח זה, אז נקרא שמכניס דבר לרשותו ויש לזה משמעות. אך אם אין רגילים כך, אפילו שהוא צד חיה זו לצורכו, הוא פטור. ובטלה דעתו אצל כל העולם, ואין זה נקרא שהכניס דבר לרשותו.

פעולת צידה קלה- מבואר בגמרא שאם צד צבי סומא וישן חייב, אך לגבי חיגר, זקן או חולה פטור. וביארה הגמרא, שכיוון שאינם עשויים לברוח, נחשבים כניצודים ועומדים. וכן לגבי חגבים עיוורות בשעת הטל, או בשעת השרב כאשר הן מקלחות ובאות בהמון. כיוון שקל מאוד לצוד אותם, הוא פטור ונחשב כניצוד ועומד. ולכאורה אם הגדרת מלאכת צד היא הכנסה לרשות האדם, מדוע כאשר ישנה פעולת צידה קלה הצד פטור? הרי יש כאן את תוצאת המלאכה, שמכניס את החיה לרשותו, ומה זה משנה האם זה קל או קשה?!

ונראה לבאר, שכיוון שבמלאכת צידה אין שינוי ממשי בגוף החיה, אלא רק שינוי במקומה, כל עניין מלאכת צד הוא מעבר משלטון הטבע לשלטון האדם. ולכן לא מספיקה העובדה שיש כאן תוצאה זו, אלא צריך שזה ייעשה דווקא ע"י פעולת צידה חשובה⁴. ואם הצידה קלה כ"כ, אין לה משמעות של פעולה חשובה. ואף שהתוצאה היא שכעת החיה בשלטון האדם, מ"מ יש חיסרון באיכות הפעולה של הצידה, והיא אסורה רק מדרבנן. וכדי שתהיה מלאכת צד מן התורה, צריך שיעשה פעולת צידה חשובה. אמנם כאשר צד צבי ישן או סומא, כיוון שהם עשויים לברוח, חייב על צידתם. ואף שאולי הזדמן לו ותפס אותם בקלות, מ"מ זה נקרא שיש כאן פעולת צידה טובה, שהרי באופן עקרוני הם יכלו לברוח בקלות.

בבה"ל בסימן שט"ז 'או חולה', מסתפק במקרה שאדם רודף אחרי חיה, עד שעושה אותה לעיפה, כך שאינה יכולה לזוז ממקומה, או שמכה אותה עד שנעשתה חיגרת, אמנם האדם לא תפס אותה בפועל ולא הכניסה לרשותו. האם חייב על כך משום צידה? שהרי גרם לחיה שאינה יכולה לזוז ממקומה! או שמא אין בכך איסור, כיוון ש"אין דרך צידה בכך, דדרך צידה ליטלה אחר שצדה, או להכניסה למקום משומר". ונראה שספק הבה"ל הוא, האם גדר מלאכת צד היא שלילת חירותו של הבע"ח, או שמא עיקר המלאכה היא הכנסתה לרשות האדם, וכפי שביאר האבני נור.

בשש"כ פרק כ"ז, מ"ה פוסק שמותר לכתחילה לצוד צב⁵ או נמלה, כיוון שהם איטיים ביותר וקל מאוד לתופסם. ואף שלגבי צבי זקן או חיגר אסור לצודם מדרבנן, מבאר בהערה קנ"ד בשם **הגרש"ז**, שבבע"ח אלו שייכת צידה מה"ת באופן עקרוני, כאשר אינם מושבתים ויכולים לברוח. אך בבע"ח שלעולם לא יכולים לברוח, כמו צב, אין בהם שום איסור ומותר לצוד אותם⁶. וכן מבואר גם **בתוס' רי"ד** בחגיגה יב: שאין איסור צידה בבע"ח כאלו שדרכם ללכת לאט. אמנם מאידך, מצינו **ברבינו ירוחם** נתיב י"ב חלק י' שחולק, שגם בבע"ח איטיים שייך איסור צידה מדרבנן. וכן מביאים **באורחות שבת** י"ד הערה כ"א, שהורה **הגרי"ש אלישיב** לאסור לצוד בע"ח אלו.

צידת זבובים - מחלוקת הטור וספר התרומות - בטור סימן שט"ז פוסק כחכמים, שבצידה חייב רק על דבר שבמינו ניצוד. ומביא הטור, שלכן פוסק **ספר התרומות**, "שאסור לנעול בשבת התיבה שיש בה זבובים", אלא צריך שישאיר פתח בתיבה, כדי שלא יהיו ניצודים שם. **ובבית יוסף** מביא, שמקורו של התרומה הוא מהגמרא בביצה לו. שאומרת שמותר לפרוס מחצלת על כוורת של

⁴ וכפי שיתבאר לקמן בדברי הגרש"ש על הרשב"א.

⁵ ואף שאחד משמונת השרצים האמורים בתורה הוא צב, ולכאורה במשנה בקז. מבואר שהצדן חייב! מבאר הגרש"ז במכתב ג' בספר מאור השבת חלק א', שכנראה שהצב של ימינו אין זה אותו הצב האמור בתורה אלא חיה אחרת.

⁶ אמנם כמובן שיש בהם איסור מוקצה ככל בע"ח, ואסור לטלטל אותם.

דבורים, "ובלבד שלא יתכוון לצוד". והגמרא שם מקשה, שזה עדיין פסיק רישיה, וגם לריש אסור אף שאינו מתכוון לצוד! ומתרתצת הגמרא שיש חורים במחצלת, ולכן אין כאן פסיק רישיה שיצוד, כיוון שהדבורים יכולות לצאת. ולפיז פוסק התרומה, שאסור לצוד זבובים בתיבה, אם זהו פס"ר שיישארו שם. אך אם משאיר פתח שיכולים לברוח דרכו מותר. אך הטור חולק על התרומה, וכותב "ונראה לי שאין צריך לדקדק בזה, שאין הזבובין ניצודין בתיבה, שאם בא לפתוח התיבה וליטלם יברחו". ומסביר הטור שזה שונה מכוורת של דבורים משתי סיבות, "כי הכוורת קטנה היא והדבורים ניצודים בה, ועוד דבכוורת גופה קטני 'ובלבד שלא יתכוון לצוד', אלמא כי לא מכוון שרי'". ומצינו כמה דרכים להבנת שיטת הטור.

דָּרָךְ א'- בבי מקשה על הטור, שלא מובן מה הוכיח ממה שכתוב בגמרא בביצה "ובלבד שלא יתכוון לצוד!" הרי מבואר בגמרא, שגם כאשר אינו מתכוון לצוד ומותר, מדובר דווקא במקרה שאין זה פס"ר שיצודו שם! וא"כ כשיש זבובים בתיבה, זו ודאי צידה, וזה פס"ר! ומה מועיל בכך שהוא לא מתכוון לצוד!! וכן מקשה הב"י על חילוק הטור בין כוורת קטנה לבין תיבה של זבובים. שכתב הטור שהכוורת קטנה והדבורין ניצודים בה, ולכן אסור לסגור עליהם במחצלת. אך התיבה אינה קטנה, ולכן הזבובין אינם ניצודין בה, ומותר לסגור אותה עליהם. ומקשה הב"י, שלפ"ז גם בתיבה של זבובים נאמר כך, שאם היא קטנה, יהיה אסור לסגורה כמו בדבורים, "ואם כן נתת דבריך לשיעורין!". ומסביר הב"י, שאפשר לדחות את שיטת התרומה באופן אחר. מבאר הב"י, שדווקא בדבורים בכוורת ישנו איסור צידה, משום ש"שאני דבורים, דכוורת היא מקום שהם ניצודים, והוי כמכניסי ארי לגורזקי שלו". אבל זבובים, דתיבה וכוורת לא הוו מקום צידתן אפשר דלא חשיבי ניצודין עד שיתפסם בידו". ונראה שכוונת הבית יוסף⁸ היא, שכיוון שמהות מלאכת צד היא הכנסה לרשות האדם, וכפי שנתבאר לעיל, לומד מכך הב"י גדר מיוחד במלאכת צידה. שלכל חיה יש מקום המיוחד לצידתה, שרק שם היא נחשבת ניצודה, ונחשבת שנכנסה לרשות האדם. למשל, אריה נחשב ניצוד רק בכלוב המיוחד לו, וכן כוורת היא המקום בו נחשבים דבורים כניצודים. ורק שם הדבורים תחת שלטון האדם, כי שם האדם משתמש בדבורים להכנת דבש. אך זבובים שנמצאים בתוך תיבה או כוורת, אף אם לא יכולים לצאת כלל מהתיבה, אין כאן כלל צידה. שהרי אין מהות מלאכת צד בשלילת החירות של החיה, אלא בכך שהיא תחת רשות האדם. וזבובים הנמצאים בתיבה אינם נקראים תחת שלטון האדם, שהרי אין לו שום שימוש מהם כשהם בתיבה. ולכן אף שישגור אותם בתיבה, אין כאן מלאכת צד.

וכך מבואר גם בדברי החזו"א סימן נ"א ס"ק ט"ו, שמבאר את שיטת הטור בדומה להסברו של הב"י. ומבאר החזו"א, שגדר מלאכת צד היא "דלא מיקרי צידה אלא בשהכניס תחת ידו, ויכול לשלוט בהן", וכפי שביארנו לעיל ע"פ האבני נזר. וסובר הטור, שאם הזבובים נמצאים בתיבה הסגורה, "אינן תחת ידו, ואם יפתח יברחו ואינן נתונים תחת ידו". וזו כוונת הטור שכתב לגבי הזבובים, "שאם בא לפתוח יברחו", ולכן הם לא תחת יד האדם. אמנם לגבי כוורת של דבורים, מסביר החזו"א ש"רצון הבעלים שיהיה בכוורת ויעשו דובשן, הלכך כניסתן לכוורת זהו צידה שלהן". כלומר, יש חיוב צידה על הכנסת דבורים לכוורת, כיוון ששם הם תחת שימוש של האדם, שרוצה שיעשו בשבילו דבש. אמנם לגבי זבובים, סובר הטור שאם הם נמצאים בתיבה, אין זה נקרא שהם ניצודים שם, "דאין לאדם חפץ ותועלת במציאותן בתיבה, שיחול עליהן שם צידה". ולכן סובר הטור שאין בהכנסת זבובים לתיבה משום צידה, כיוון שאם הזבובים יהיו בפנים הם לא נקראים תחת יד האדם ורשותו. וגם אם יפתח את התיבה אינו יכול לתפוס אותם. והחזו"א

⁷ שבת קו :

⁸ זהו הסברו הראשון של הבי". ובהסברו השני מבאר, שגם לטור אסור לצוד דבורים, כיוון שהם במינים ניצודין. אך זבובים אין במינים ניצודין, ולכן כל שאינו מתכוון לצוד, מותר אפילו בפס"ר. ועולה מדבריו, שלתירוץ זה פס"ר באיסור דרבנן מותר, וכסברת התרומת הדשן המבאת במג"א שי"ד, ס"ק ה'. ולפי"ז, ספר התרומה סובר שיש פס"ר אך באיסור דרבנן. ועי' בב"ח שמקשה על הבי"ח, שמכוח בביצה לו. שגם דבורים אינם במיני ניצודים. ועדיין אסור לצודו כשאינו מתכוון לצוד אם זה פס"ר.

⁹ וצ"ע מדוע לא ביאר כך הב"י בדעת הטור עצמו.

מבאר שהטור הוסיף עוד טעם, שבזבובים הוא לא מתכוון לצוד. ומבאר החזו"א כוונתו, שגם אם נאמר שישנה אפשרות שיוכל לתפוס את הזבוב בשעת פתיחת התיבה, מ"מ כאשר סוגר אותם בתיבה, זו לא צידה ודאית, ואין זה פס"ר שיצליח לתפוס. ולכן כאשר אינו מתכוון לצוד מותר.

ובדעת ספר התרומה מסביר החזו"א, שאסור לסגור הזבובים בתיבה "כיוון שהן עכשיו ניצודין בתיבה, אף שא"א לו לפתוח ולתפוסם, והדבר תלוי בשיקול הדעת". ולא נתבררה לי כוונתו, ואולי סובר התרומה שצידה היא שלילת חירות מהחיה, ולכן אף שאינו יכול לתפוס את הזבוב אסור להכניסו לתיבה, כיוון שהוא כלוא בפנים ומשולל מחירותו.

דרך ב' - הט"ז בשט"ז ס"ק ג' מבאר את דברי הטור באופן דומה. הטור חילק בין כוורת דבורים לתיבה של זבובים, שגם אם סוגר את הזבובים בתוך התיבה "לא קרוי ניצוד, כי אין ודאי שיבואו לידו, דאפשר שאחר שיפתח הכיסוי וירצה ליטלם, יפרחו ולא תגיע אחד לידו". כלומר, גם לפי הט"ז, אף שהזבובים סגורים בתוך התיבה ואינם יכולים לצאת, אין זה נחשב שהם כבר ניצודים. כיוון שאין גדר מלאכת צד בשלילת חירות הזבובים, אלא שהם יהיו תחת שלטון האדם. וכיוון שהאדם כלל לא יכול להשתמש בזבובים כשהם סגורים בתיבה, נמצא שרק אם יתפוס אותם בידו נקרא שצד אותם. אך כיוון שאם יפתח התיבה, הזבובים יברחו ולא יצליח לתפוס, ממילא לא נחשבים ניצודים בתיבה, ומותר להכניס אותם לשם.

אמנם לגבי דבורים בכוורת, הט"ז לא מסביר ששם נחשבים כניצודים משום ששם האדם שולט בהם, וכפי שביאר החזו"א. אלא מבאר הט"ז, "דכל כוורת היא קטנה לענין זה שלא יוכלו כל הדבורים שיברחו, דאי אפשר בכך, דהדבורים גדולים וממלאים הכוורת, ואי אפשר שלא יתפוס אחד מהם". כלומר, לפי הט"ז, גם דבורים יהיו נחשבים ניצודים רק כאשר יתפוס אותם בידו, אך כיוון שבטוח יצליח לתפוס אחד מהם, הם כבר נקראים ניצודים בעודם בכוורת. אמנם זבובים, "לקטנותם של זבובים, כל תיבה היא גדולה אצלם לענין שיוכלו לברוח". ולכן אין כוורת הטור לחלק בין תיבה גדולה לקטנה, כפי שהבין הב"י, ולכן התקשה בדבריו. אלא שזבובים, לרוב קטנותם, יכולים לברוח מכל תיבה שנמצאים בה אם יפתחנה. אך דבורים הם גדולות, וכל כוורת היא כקטנה לגבי דבורים, ובטוח יצליח לתפוס אחת מהן. ולכן לפי הטור, מותר לסגור התיבה על הזבובים, כיוון שלא מתכוון לצוד. ואין זה נקרא פס"ר, כיוון שהם לא נחשבים ניצודים שם, כי כאשר יפתח יוכלו לברוח. אמנם הט"ז מכריע להלכה, וכך גם מובא **במשנ"ב** ס"ק ט"ז, שאם בודאי רואה שיש זבובים בתיבה אסור לסגור¹⁰. אך כאשר ראה אותם והפריח אותם מהתיבה, האדם לא מחויב לבדוק האם נשארו, כי כיוון שזה ספק פס"ר, ולשיטת הט"ז דינו כדבר שאינו מתכוון, ומותר לכתחילה¹¹.

דרך ג' - הרמ"א בשט"ז, ג' מביא את מחלקות התרומה והטור, והגר"א בס"ק ט' מסביר את שיטת הטור. ומבאר הגר"א, שיש שני מקומות בש"ס בהם דנו בפריסת מחצלת על גבי כוורת דבורים. בביצה לו. הגמרא מקשה כיצד מותר לפרוס מחצלת, והרי זה פס"ר! ואף שהוא לא מתכוון לצוד, מ"מ מודה ר"ש בפס"ר! ושם מתרצת הגמרא שיש חורים במחצלת, ולכן אין כאן פס"ר שיצודו שם הדבורים. אמנם בשבת מג: הגמרא גם דנה באותו נושא, ושם כלל לא מקשה הגמרא שזהו פס"ר, ולא מתרצת כמו בביצה שיש חורים. ומבואר א"כ, שלפי הסוגיה בשבת מותר לפרוס מחצלת על כוורת דבורים כאשר אינו מתכוון לצוד, ואף אם אין חורים במחצלת מותר! ומסביר הגר"א, שהטור סובר כמו הסוגיה בשבת, ולכן אפילו בפס"ר שיצודו שם הדבורים, מותר אם אינו מתכוון לצוד!

¹⁰ והט"ז רוצה לומר, שגם הטור מסכים לכך עם ספר התרומות, ומבאר הט"ז כוונת הטור שכתב "ונראה לי שאין צריך לדקדק בזה", שכוונתו שאם יש ודאי זבובים אסור לסגור התיבה, אך לא צריך לדקדק ולבדוק האם עוד נשארו זבובים, וכיוון שזהו ספק פס"ר מותר. וצ"ע לפי הסבר הט"ז בטור, שאין כאן כלל צידה, מדוע לא סמך על כך להתיר לסגור אפילו כשיש ודאי זבובים בתיבה?

¹¹ ועיין ביתר ביאור בביאורנו לסוגיית אינו מתכוון.

וגם בדברי הרמב"ם בפרק כ"ה, כ"ה כשפוסק את דין הכוורת, סותם שמותר לפרוס בלבד שאינו מתכוון לצוד. וכלל לא מזכיר את האוקימתא בגמרא בביצה, שישנם חורים במחצלת. ומבואר ע"פ דרך זו, שאין חילוק לטור בין דבורים לזבובים, וגם בדבורים אסור לצוד רק כאשר מתכוון לצוד. וזו כוונת הטור שמוכיח "דבכוורת גופה קתני ובלבד שלא יכוין לצוד, אלמא כי לא מכוון שרי". כלומר, אף שזהו פס"ר, כאשר אינו מתכוון לצוד מותר! ולכן מתיר הטור לסגור זבובים בתיבה, אם אינו מתכוון לצוד. ועדיין צריך ביאור, מדוע יש היתר אינו מתכוון כאשר יש פס"ר שהוא צד? הרי פשוט שגם לר"ש שאינו מתכוון מותר, מודה הוא בפס"ר שאסור! ולקמן נבאר זאת ע"פ דברי הרשב"א.

חיה ועוף שברשותו - במשנה בקז. נאמר "חיה ועוף שברשותו, הצדן פטור". ורש"י שם מבאר, "שהרי ניצודין ועומדין". וכן בגמרא **בביצה כד**. מבואר שכאשר צד דבר ש'מחוסר צידה', חייב עליו. ושיעור 'מחוסר צידה' הוא, האם האדם צריך להביא מצודה כדי לצוד את החיה. והגמרא מקשה, שכאשר צד אווזים ותרנגולים, אף שצריך לצוד אותם ע"י מצודה, מ"מ הצד אותם פטור! והגמרא מתרצת, שכיוון שהם באים לכלובן בערב, פטור על צידתן, כי נחשבים כניצודים.

בשו"ע שט"ז, י"ב פוסק שחיה ועוף שברשותו, מותר לכתחילה לצוד אותם. **ובמשנ"ב ס"ק נ"ב** מבאר, שחיות אלו "הרגילן בבית, ונעשו בני תרבות", ולכן מותר לצוד אותם בשבת. ואפילו אם יצאו מחוץ לביתו וצד אותם שם, אין בכך איסור, "והטעם, כיוון שהם בני תרבות והורגלו בבית, וממילא יחזרו לביתם בערב ונח לתפסם, לכן אף שיצאו מהבית הרי הן כניצודין ועומדין, ולא שייך בהם צידה". ומוסיף השו"ע, שאם החיה נעשית "מורדת", אסור לתפוס אותה. ומשמע שאסור לעשות כן מדרבנן.

אך הרמ"א חולק על השו"ע, ופוסק שגם בחיה ועוף שברשותו ישנו איסור צידה מדרבנן, ואף שחיות אלו יחזרו לביתן בערב. וכן לגבי חיה ועוף שמרדו, חולק הרמ"א על השו"ע, שאם צד אותם חייב חטאת. ומסביר **המשנ"ב בס"ק ס'**, שגם השו"ע מסכים עם הרמ"א, שאם החיה מרדה ויצאה מחוץ לבית, ואינה תחזור לבית בערב, וקשה לתפוס אותה בלי מצודה ותחבולה, יהיה חייב חטאת. ובס"ק נ"ו מבאר המשנ"ב, שמה שאמר המחבר שאם החיה מורדת אסור לצודה רק מדרבנן, מדובר במקרה שהחיה נמצאת ברשותו, אך בתוך בחצר גדולה, "ואין נח לתופסם". ואז בחיה שמורדת ישנו איסור דרבנן משום ש"מיחזי כעין צידה". אך כאשר החיה ברח מביית ולא תחזור, מודה השו"ע שישנו חיוב חטאת בצידת חיה מורדת. ונמצא א"כ, שנחלקו השו"ע והרמ"א, האם ישנו איסור דרבנן בצידת חיה ועוף שברשותו, או שזה מותר לכתחילה. **והמשנ"ב בס"ק נ"ז** פוסק כדעת הרמ"א, שאסור לצודן מדרבנן. אך מביא המשנ"ב בשם **החיי אדם**, שאם החיות שברשותו יצאו מביתו ויש חשש הפסד שייגנבו, אף שאסור לצודם בידיים, מותר לומר לגוי שיצוד אותם, וכן אין למחות בקטנים שעושים כן. וכן מתיר לעמוד בפני העוף שלא יברח, כדי שכן יחזור לביתו.

ונראה לבאר, שבדין זה של חיה ועוף שברשותו, כיוון שהחיות יחזרו לרשות האדם בערב, אפילו אם הן יוצאות בפועל מביתו של האדם, הן עדיין נחשבות כניצודות. כיוון שגם כאשר הן בחוץ הן כביכול ברשות האדם, שהרי יחזרו לביתו בערב. ואף שיכול להיות, שיהיה מאוד קשה לתפוס את החיה מחוץ לבית, מ"מ אין כאן צידה מה"ת, כיוון שהתוצאה שהחיה ברשות האדם כבר קיימת. וניתן לומר שזהו מקרה הפוך מצידת צבי זקן או חיגר. ששם הוא עושה תוצאה של הכנסת החיה לרשות האדם, אך כיוון שזו פעולה קלה, אין לה חשיבות של פעולת צידה, ולכן פטור כפי שנתבאר לעיל. אמנם כאן יש כבר תוצאה של חיה ברשות האדם, ולכן אף שפעולת הצידה היא טובה וחשובה, מ"מ פטור. ונראה שבמלאכת צד, האדם יתחייב רק כאשר הוא יוצר תוצאת צידה של הכנסה לרשות האדם, ועושה כן ע"י פעולת צידה חשובה. אך כל עוד חסר אחד מהם, פעולת הצידה או תוצאתה, יהיה פטור.

צידה מרשות אדם אחר - במשנ"ב ס"ק נ"ח, וכן בס"ק ס', מביא בשם האחרונים, שאם קונה עוף שעדיין לא התרגל לביתו, ואינו יחזור אל ביתו בערב אם יצא החוצה, יש איסור לצודם

מהתורה, כיון שאינם נקראים ברשותו. **ובבה"ל** י'חיה ועוף שברשותו פוסק, שאם קונה עוף חדש מאדם אחר שגר במקום קרוב אליו, אף שעדיין לא התרגל העוף לחזור אל ביתו של הקונה, אלא הוא רגיל לחזור לביתו של המוכר, אם הקונה יצוד אותו בחוץ, אין זו צידה מדאורייתא. כיוון שהעוף עדיין רגיל לחזור לביתו הישן של המוכר. ואף שלכאורה אין זה נקרא שהעוף ברשות הקונה, כי הרי העוף לא יחזור לביתו של הקונה אלא לבית המוכר, ולכאורה יש כאן יצירת תוצאה של הכנסה לרשותו! מ"מ "כיוון שהחיה ועוף הוא ברשות איזה אדם, הויא כניצודה, ושוב אין בה צידה דאורייתא כלל". כלומר, מלאכת צידה היא ליצור תוצאה של העברת החיה משלטון הטבע לרשות האדם, שבעת האדם יכול להשתמש בחיה. וכיוון שהחיה כבר הייתה תחת רשות המוכר, אין לקונה יצירה חשובה של הכנסה לרשותו, כי מהות מלאכת צד היא מעבר מהטבע לאדם. ומתחדש בדבריו, שאם החיה ניצודה אצל אדם אחד, אין על השני איסור צידה מה"ת בחיה זו, כיוון שחיה זו כבר אינה תחת שלטון הטבע.

צידה שהתבטלה - המשנה בקו: אומרת, שאם אדם יושב על פתח הדלת ובכך הצבי ניצוד, אם השני יושב בצידו, "אע"פ שעמד הראשון והלך לו, הראשון חייב והשני פטור". כלומר, השני שהחליף את הראשון לא עשה כאן כלל מלאכת צידה, אלא רק ממשיך את צידת הראשון, ולכן פטור. ומבואר בגמרא שהוא פטור, ומותר לו להמשיך לשמור את הצבי עד למוצאי שבת. וכך נפסק ב**שו"ע** שט"ז, ו'.

המג"א בס"ק י"א מביא בשם **התוס' יו"ט** שמבאר את דין המשנה, שכל ההיתר לאדם השני להתיישב בפתח הדלת, הוא דווקא כשהראשון הלך לתוך הבית. ולכן אף שהראשון הלך לרגע והשני החליף אותו, לא היה אף רגע שבו הייתה לצבי יכולת לברוח. אך אם הראשון הולך החוצה, ומשאיר את הפתח פתוח, ואז השני מתיישב על הפתח, "נמצא כשהשני חוזר וממלא הפתח, הוא צודו וחייב!". וכל ההיתר הוא רק כאשר השני אינו צד מחדש את הצבי, אלא הראשון עדיין שומר עליו שלא יברח, ואז השני מחליף אותו. וכן דעת **הרש"ש** על המשנה, ומביא **תוספתא** שמבארת כדברי התו"ט, שאם הכניס צבי לחצר שיש לה שני פתחים, ונעל את שניהם חייב. ואם בא אח"כ אדם, ופתח את אחד הפתחים וחזר ונעל, השני חייב, כיוון שצד את הצבי מחדש. וכותב הרש"ש, "הרי מבואר, דאף שכבר היה הצבי ניצוד, מ"מ כיוון שפתח האחד וכלתה שמירתו, אם נעל אח"כ חייב". אך הרש"ש מסביר בציור אחר את דין המשנה, מדוע השני פטור כשיושב על הפתח. שמדובר במשנה שהראשון לא ממלא לגמרי את כל הפתח, אלא סותם אותו באופן כזה, שהצבי לא יכול לצאת דרך הפתח, כיוון שהאדם יעצור בעדו. וכאשר השני יושב לידו, הוא לא מוסיף כלום. ולכן כאשר השני נשאר והראשון הולך, השני פטור כיוון שעדיין הצבי ניצוד, ולא היה רגע שיכול היה הצבי לצאת. אמנם **המג"א** חולק עליהם, שכיוון שהצבי כבר ניצוד ע"י הראשון, אף שהלך והשאיר את הדלת פתוחה, מ"מ כיוון שבפועל הצבי לא ברח ונשאר בחדר, השני שיושב שם פטור.

ובספר **נעם שבת** סימן י' הערה ה' מבאר מחלוקתם. **ניתן לבאר** באופן אחד, שהמג"א ותו"ט נחלקו במהות מלאכת צד. לדעת התו"ט, מהות המלאכה היא שלילת החירות של החיה, ולכן סובר שאם היה אפילו רגע אחד שבו הייתה יכולה החיה לברוח, ברגע זה היא נחשבת חירותית. ולכן כאשר השני בא וסותם את הפתח מחדש, הוא ממש שולל את חירותה מחדש, ולכן חייב. ורק אם לא היה שום רגע בו יכלה החיה לברוח, השני פטור. אך לדעת המג"א, מהות מלאכת צד היא לא שלילת החירות, אלא הכנסה תחת שלטון האדם. ולכן סובר שאף שיכלה החיה לברוח, מ"מ כיוון שלא עשתה כן, היא עדיין נחשבת תחת רשות האדם, ולא השתנה כאן שום דבר. וכיוון שבפועל החיה לא ברחה, היא עדיין תחת רשות האדם. ולכן השני פטור, אף שהחיה יכלה לברוח בזמן מסוים. אמנם אין הכרח לומר כך, **וניתן לומר** שגם לתו"ט גדר המלאכה הוא הכנסה לרשות האדם. אלא שסובר שכאשר יכול הצבי לברוח, אף שלא ברח בפועל, זה נקרא שהתבטלה הצידה הראשונה. ובאותו רגע לא היה תחת שלטון האדם, ולכן השני חייב על צידתו מחדש. אמנם למג"א, כיוון שבפועל הצבי לא ברח, לא התבטלה כאן הצידה הראשונה והתוצאה של

הצבי ברשות האדם לא השתנתה כלל, ולכן השני פטור אפילו אם הראשון השאיר את הפתח פתוח.

במשנ"ב ס"ק כ"ה מכריע כדעת התיו"ט, שרק אם הצבי לא יכול לברוח בין הראשון לשני, אז השני פטור, ומותר לו להמשיך לשמור, "כיוון דאינו עושה מעשה מחדש, אלא הוא שומר להצבי שכבר ניצוד". **ובנה"ל** יוהלך לוי כותב, שלפי התיו"ט שהלכה כמותו, ישנה חומרא גדולה במקרה שאדם קונה עוף חדש שעדיין לא התרגל לביתו, והביא את העוף לביתו. שאם ארע שדלת הבית נפתחה, "אסור לסגור אח"כ, דנחשב ע"י זה צידה גמורה, ויש בזה חיוב חטאת!". אמנם כמובן שחייב חטאת רק אם הבית עצמו הוא מקום קטן, שיכול להגיע לעוף בחד שחיה, שאז נחשב העוף כניצוד מה"ת. אך אם הבית גדול, כך שאינו יוכל להשיגו בחד שחיה, זו צידה מדרבנן. וכן אם העוף כבר התרגל לביתו, וחוזר אליו בערב, שצידתו מדרבנן להלכה כנ"ל, "יש לומר כהאי גוונא לא גזרו על סגירת הדלת אחרי שכבר ניצוד קצת פעם אחד". כלומר, הדין של התיו"ט, שהצידה הראשונה התבטלה, והשני חייב אם יכלה החיה לברוח ביניהם, זה נכון רק אם התבטלה כאן צידה מה"ת. אך אם גם כשהדלת תיפתח ותיסגר שוב זו רק צידה מדרבנן, כאן לא גזרו חכמים ומותר לסגור הדלת. והבה"ל מסיים, שלגבי עוף שאינו רגיל לביתו, אם מכניסו לבית קטן שצידתו מה"ת, יהיה מאוד קשה להיזהר בשבת מלפתוח ולסגור הדלת. "על כן הרוצה להניצל מחילול שבת, ראוי ליזהר כשקונה עוף מחדש קודם השבת והבית קצר, יהיה קשור אצלו עד צאת השבת", ואז יוכל לפתוח ולסגור את דלת ביתו.

בשש"כ כ"ז הערה קל"ו מביא בשם **הגרש"ז**, שאף לשיטת התיו"ט, שאם הצבי יכול לברוח בפתיחת הדלת, יהיה אסור לסגור אותה כי צד מחדש, "מסתבר שמותר לפתוח דלת בשעה שהצבי ישן, או שפניו שלא כנגד הדלת, באופן שחוזר וסוגר לפני שהצבי ירגיש בפתיחת הדלת". כיוון שאז בעצם לא נחשב שהצבי יכול היה לברוח, שהרי הוא כלל לא היה מודע לכך שיש לו אפשרות לצאת! ובמקרה כזה, אין זה נחשב שהצידה הראשונה התבטלה. אך למסקנה מצדד שיש להקל כך רק בצבי ישן, "ואולי רק כשהוא ממש ישן, אבל אם ער ופניו שלא כנגד הפתח, מיד בטלה צידתו".

וע"פ הנ"ל פוסק להלכה **בפסקי תשובות** שט"ז, "יא לגבי אדם שיש לו כלוב או מכלאה, ששם מגדל ציפורים או שאר בע"ח. שאם הם נחשבים כניצודים שם, ויכול להגיע אליהם בחד שחיה, אסור לפתוח ולסגור את דלת הכלוב, באופן שבו יכולה החיה לברוח בשעת הפתיחה. אך אם הכלוב הוא גדול, כך שלא יוכל לתפוס שם בחד שחיה, מותר לפתוח ולסגור הדלת. וכפי שמבואר בבה"ל, שכאשר צידתו מדרבנן, סומכים על המג"א להקל שלא התבטלה צידה ראשונה.

נועל ביתו לשומרו- המשנה בקז: אומרת, שהשני שמחליף את הראשון שמילא את הפתח וצד את הצבי פטור, ורק הראשון חייב. והמשנה אומרת, שזה דומה "לנועל את ביתו לשומרו, ונמצא צבי שמור בתוכו". ומצינו כמה פירושים לראשונים בדין זה של נועל ביתו לשומרו.

שיטת הרמב"ן- הרמב"ן בקז: מפרש, שהאדם נעל את ביתו, וכלל לא ידע שיש לו צבי בבית. ומשווה זאת הרמב"ן לדין מתעסק שכאשר לא ידע כלל שעשב זה מחובר, וחשב שהוא תלוש, פטור מחטאת. והרמב"ן לומד דין זה מדברי התוספתא שאומרת, שאם "קדמה צידה למחשבה", אין איסור צידה. ולכן אם נכנסה לו ציפור תחת בגדו, מותר לו להמשיך ולשמור אותה שם עד צאת השבת. ומדברי הרמב"ן עולה יסוד חשוב במלאכת צד, שכל עוד ישנה תוצאה של צידה, אך אין כלל כוונה וידיעה שהוא צד, אין זו מלאכת צידה. ונראה שישוד זה נובע מהגדרת מלאכת צד כהכנסה לרשות האדם. שצריך שהאדם יעשה פעולה מתוך כוונה, שתקרא שם על החיה שהיא שלו. וכל עוד הצידה התרחשה בלי ידיעה וכוונה, אין כאן כלל צידה וקריאת שם על החיה כחיה של האדם.

שיטת הר"ן- הר"ן על הרי"ף מפרש את המשנה, שהצבי היה כבר בתוך הבית, והאדם ידע שהוא שם. ומדובר שדלת הבית הייתה סגורה מקודם, כך שהצבי כבר ניצוד שם. וכעת האדם בא, ורוצה

להוסיף על סגירת הדלת מנעול, ואין בכך שום איסור, ו"אע"פ שמוסיף לו שמירה על שמירתו מותר". וכך גם באדם השני שהתיישב על הפתח, הוא רק הוסיף שמירה על הצבי, ולא צד ממש מתחילה. והר"ן מביא **פירוש נוסף**, שהצבי היה קשור בתוך הבית, וכן האדם כבר נעל את ביתו. ואח"כ מותר לאדם להתיר את הצבי הקשור, כיוון שהבית נעול והצבי עדיין היה ניצוד בשעה שנעל את הבית, "שבשעה שנעל בהיתר נעל". וכך גם השני שמתישב בפתח, "כיוון שבשעה שישב בהיתר ישב, אין מחייבין אותו להתסלק משם".

שיטת הרשב"א - הרשב"א מפרש באופן מיוחד, שאפילו אם האדם יודע שיש לו צבי בבית, והדלת של ביתו פתוחה, כך שאין הצבי ניצוד כלל, מותר לאדם לנעול את ביתו, כאשר מתכוון לשמור את ביתו. ואף שמתכוון ויודע שבכך הצבי ייצוד, מותר לכתחילה! והרשב"א לומד זאת מדברי **הירושלמי**, שמבואר שם שמותר להציל תינוק שטובע בנהר, מותר להוציא עם התינוק גם דגים יחד עם הוצאתו מהנהר. וכן אם מציל אדם שקבור מתחת גל של אבנים, מותר להוציא יחד עם האדם צרור של זהובים. ויחד עם הלכות אלו נאמר בירושלמי, שאם "היה צבי רץ כדרכו, ונתכוין לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי, מותר". ולומד הרשב"א מדברי הירושלמי, שנתכוון גם לצוד את הצבי וגם לנעול את ביתו, ובכל זאת מותר.

אך **הר"ן מקשה** על הרשב"א, שכיצד יכול להיות שמותר לכתחילה לסגור הדלת, אם יודע שיש שם צבי והוא צד אותו? ואפילו אם הוא כלל לא מתכוון לצוד, אלא רק לסגור את ביתו, יש כאן פס"ר שהצבי ניצוד! והר"ן והרמב"ן מסבירים את הירושלמי באופן אחר. שמירי שהאדם כלל לא ידע שיש שם צבי, ואח"כ מצא שבנעילת ביתו הוא גם צד את הצבי, ובכה"ג התירו לו להמשיך לשמור את הצבי. וזה דומה לדיני פיקוח נפש, שאם עושה מצווה כדי להציל את התינוק, התירו לו לעשות גם מלאכת רשות יחד עם זה. וזהו היתר מיוחד בפיקוח נפש, "כדי שלא יימנע בשום עניין מפיקוח נפש המוטלת חובה עליו". אבל כאשר הוא רק נועל את ביתו, לא התרנו לצוד צבי לכתחילה. אלא רק אם לא ידע שהצבי שם, מותר לו לנעול את ביתו, וכפירוש הרמב"ן הנ"ל. ואף שהירושלמי הביא דין זה יחד עם דיני פיקוח נפש, הם אינם דומים באמת, "אלא שסמכום עניין, לומר שבשתייהן נעשית מלאכה אסורה עם מלאכה המותרת והוא מותר, אבל לא שיהו ענייניהם דומין זה לזה". ומצינו שתי דרכים בביאור שיטת הרשב"א.

שיטת הגרש"ש **ברשב"א** - בחידושי הגרש"ש בכתובות סימן ו' ס"ק ב' מבאר את שיטת הרשב"א, שמחלק בין מלאכת צד לשאר המלאכות. ומסביר הגרש"ש, שבמלאכת צד אין העיקר בתוצאה שהצבי ניצוד, "אין המלאכה מה שהצבי נשמר, דהרי לא עשה שום שינוי בהצבי, אלא המעשה שעושה שיהיה ניצוד זהו מלאכת צידה". כלומר, יש מלאכות שבהן עניין המלאכה הוא בתוצאה של המלאכה. ולכן אם זה פס"ר שעושה כאן תוצאה, אף שאינו מתכוון לכך, התוצאה מיוחסת אליו ואסור. אבל במלאכת צד, עיקר המלאכה הוא מעשה הצידה שמכניסו לרשות האדם. ולכן כאשר האדם רק נועל את דלת ביתו, "אין הנעילה מעשה צידה, ומה שהוא ניצוד ממילא אינה צידה". כלומר, אף שיש כאן תוצאת צידה שמיוחסת לאדם, אין בכך מלאכה. כי עיקר המלאכה בצד הוא פעולת הצידה, שבכך קורא שם על החיה שהיא ברשותו. ואם התוצאה שהחיה ברשותו מתרחשת ללא פעולת צידה מובהקת, אין להכנסה לרשותו חשיבות כלל. וגדר פס"ר לפי הגרש"ש¹², הוא שהתוצאה של מלאכה אסורה מיוחסת אל האדם. וכגון שהאדם גרר ספסל ולא התכוון לחרוש, אם מדובר במקרה שבדאי תיווצר חרישה, אנו אומרים שתוצאת החרישה מיוחסת לאדם. כי פס"ר מגדיר שבפעולת הגרירה, בהכרח תבוא גם תוצאה של חרישה, ולכן החרישה מיוחסת אל האדם. אך כאשר עניין המלאכה אינו בתוצאתה, אלא באופן הפעולה שעושה את המלאכה, פס"ר לא מועיל לומר שנעשתה כאן פעולה אחרת. ואף שישנה תוצאה של צבי ניצוד בבית, ותוצאה זו מיוחסת אל האדם כיוון שזה פס"ר, מ"מ האדם לא עשה כאן פעולה של צידה, ואין כאן מלאכת צד.

¹² עיין בביאורנו לסוגיית אינו מתכוון ביתר ביאור.

אמנם מסתבר, שכל דברי הרשב"א אמורים דווקא במקרה שעיקר כוונתו בסגירת הדלת היא בשביל לשמור את ביתו, שאז אין להגדיר את פעולת הסגירה כפעולה ומעשה של 'צידה'. אך ברור שאם האדם מתכוון בסגירת הדלת לצוד את החיה שבפנים, פשוט שזו נקראת 'פעולת צידה'. וכך מוכח מהמשנה בקו: שאם הצבי נכנס לבית, והאדם נועל כדי לצוד, חייב חטאת. ולכן רק כאשר עיקר כוונתו היא לשמור את ביתו, ולא לצוד את החיה שבפנים, אז מותר לפי הרשב"א. ואפילו כשיודע שיש צבי בפנים, מ"מ מותר, כיוון שאין מעשה צידה בנעילת ביתו.

ומבאר הגרש"ש את דברי הירושלמי לפי הרשב"א, שכאשר עיקר המעשה שעושה האדם אינו מעשה אסור כלל, אין הוא חייב לסלק מעליו את האיסור שעושה. וכגון בפיקוח נפש, שהאדם עסוק בהצלת התינוק, "כיוון דעיקר המלאכה הוא מצווה, אינו מחויב להסיר התועלת", ולכן התרנו לו להעלות דגים עם התינוק. וכך גם כאשר נועל את ביתו לשומרו, "דצידה עיקר המלאכה היא המעשה לצוד, ולא עצם ההכנסה לרשותו את הדבר שניצוד, משום הכי אם עיקר כוונתו לשמור את ביתו, בכלל אין שם 'מלאכת צידה' בנעילת ביתו, ומשום הכי אינו מחויב להסיר התועלת של הצבי הניצוד". וא"כ לרשב"א, כיוון שבנעילת ביתו לשומרו אין כלל מלאכת צד, הוא עוסק בדבר של היתר, והתרנו לו לשמור הצבי.

ולפי"ז מסביר הגרש"ש את **שיטת הטור** לעיל לגבי צידת זבובים. שאף שזהו פס"ר שצד אותם, מ"מ כיוון שאינו מתכוון לצוד, אין כאן פעולת צידה בזבובים, ומותר לצוד אותם אף שזהו פס"ר. וביאר הגרש"ש שאין דין פס"ר במלאכת צד, כי עיקר המלאכה הוא במעשה שעושה אותו כדי לצוד, ורק אם יתכוון לצוד יש על המעשה שם של 'פעולת צידה'. וזו בעצם כוונת הטור, כפי שביאר הגר"א, שאין דין פס"ר במלאכת צד, כאשר אינו מתכוון לצוד. אמנם **במשנ"ב** ס"ק כ"ה פוסק להלכה שלא כדעת הרשב"א, "אסור לנעול את ביתו כדי לשמור כלי ביתו אם יודע שיש צבי בתוכו, אע"פ שאין מתכוון לצידת הצבי, דהוי פס"ר ואסור מה"ת, וכל שכן אם מתכוון בשביל שניהם".

שיטת השלטי גיבורים ברשב"א - בשלט"ג מבאר את דעת הרשב"א, אך לא כדברי הגרש"ש שהרשב"א חידש יסוד במלאכת צד, אלא יש כאן יסוד בכל המלאכות. ומבאר השלט"ג, שלכאורה נראה מדברי הרשב"א, "דאע"ג דקיימ"ל דפס"ר אסור, היינו דווקא שבאותו מעשה דעביד הפס"ר, אינו מתכוון ואינו עושה עימו דבר היתר. אבל אם באותו הפס"ר שעושה, עושה ג"כ דבר היתר עימו, ויתכוון גם לדבר היתר, אז אפילו עביד פס"ר ומכוון גם לו שרי". כלומר, בכל פס"ר, אם עושה גם דבר היתר יחד עם האיסור, מותר לעשות כן! אמנם הסבר זה קשה, שהרי בכל דבר שאינו מתכוון שהוא פס"ר, האדם מתכוון גם לעשות דבר מותר. וכגון שרוצה לגרור ספסל ולא מכוון לחרוש, אם זה פס"ר שתהיה חרישה אסור, ואע"פ שהוא רוצה גם לעשות דבר היתר, שרוצה להעביר ספסל ממקום למקום! ואכן השלט"ג מתקשה בחידוש זה, "ובאמת כי קולא היא זו!", ולכן מסביר באופן אחר. "שכל מעשה שאפשר לעשות זולת הפס"ר, אז אפילו עביד אותו מעשה אפילו בפס"ר שרי, כי לא מתכוון לעשות בפס"ר".

ונראה שכוונתו, כפי שביארנו בסוגיית אינו מתכוון, שפס"ר אומר שיש כאן שני מעשים שמוכרחים זה לזה. וכגון אם מתכוון לחתוך ראש התרנגול, בהכרח שתהיה כאן גם נטילת נשמה לתרנגול. ולכן אף אם מתכוון רק לחתוך את הראש, מ"מ גם תוצאת נטילת הנשמה מיוחסת אליו, כיוון שבהכרח כאשר חותך את הראש הוא נוטל את נשמתו. אמנם כאשר אין הכרח בין שני המעשים, ויכול להיות שהוא עושה מעשה היתר שלא תמיד תתרחש עימו תוצאת איסור, אלא רק באופן מקרי, אין זה נקרא פס"ר. ולכן נעילת בית אינה פעולה שבהכרח אומרת שכל נעילת דלת יש בה תוצאה של צידה. אלא שכאן במקרה היה צבי בבית, ולכן עכשיו נמצא שפעולת נעילת הבית היא גם צידת צבי. אבל כיוון שאין זה הכרח שכל נעילת בית היא גם צידה, אין זה נקרא פס"ר, ולכן תוצאת הצידה לא מיוחסת אליו. ורק במקרה שתמיד במעשה אחד מוכרחת לבוא תוצאה אחרת, אז חשיב פס"ר. וכגון בחתיכת ראש התרנגול, תמיד פעולה זו תביא גם לנטילת נשמתו.

וכך עולה מדברי רש"י **בזבחים** צד, שיכול להיות שמזלף טיפות קטנות על אש המזבח ולא יהיה כאן כיבוי. ולכן אף אם יעשה כן באופן של פס"ר, שהטיפות יכבו את האש, זה לא נקרא פס"ר. כיוון שאין הכרח שבכל פעולה של זילוף יין על המזבח תהיה גם תוצאה של כיבוי האש. ולדרך זו, עולה מדברי הרשב"א יסוד בכל מלאכות שבת, ולא רק במלאכת צד.

הדלקת חשמל בדרך הילוכו- בשו"ת שבט הלוי חלק ט' סימן ס"ט, מתיר ללכת במקום שבו יידלק האור בשבת ע"י חיישנים, ודן בתשובתו בדברי הרשב"א ומחלוקתו עם הר"ן. ומבאר שבט הלוי, שלדעת הרשב"א, "נעילת דלת היותה פעולת היתר רגילה, אינה מתייחסת לצידה, כל זמן שעדיין לא חישב עליה". ולכן מותר לנעול הדלת בעד הצבי, אף שיודע שהוא שם, כל עוד עיקר כוונתו היא לנעול את ביתו. אך הר"ן סובר, "דסוף סוף עשה מעשה צידה מובהקת, אנו מצרפים מעשה הנעילה ע"י הדלת להכרח של פס"ר". כלומר, אף שלדעת הרשב"א נעילת הדלת היא פעולת היתר, סובר הר"ן שבמקרה שהאדם יודע שישנו צבי בבית, פעולת נעילת הדלת כבר לא נחשבת פעולת היתר תמימה, אלא נחשבת כפעולת צידה מובהקת. ובמשנ"ב ובפוסקים נדחו דברי הרשב"א מהלכה, והביאו את דברי הר"ן והרמב"ן. אך בכל זאת מתיר שבט הלוי לעבור במקומות אלו, ואפילו שיודע בודאות שע"י הליכתו יידלק האור. שהרי בנידון של הרשב"א, הוא עושה מעשה של סגירת דלת ממש, ואילו כאן "אינו עושה כלום ממש, והולך לדרכו לפי תומו, ואינו מוסיף אף תנועה אחת למען מלאכה... פשיטא שכל זמן שאינו חושב ממש ללכת למען הדליק וכיוצא בו, שאין אנו מצרפים הליכתו הרגילה להתוצאה, ואין כאן פעולה של מלאכה". וכיוון שאינו עושה פעולה בידיו, אלא רק הולך לפי תומו, אף לשיטת הר"ן אין הליכתו נחשבת שעושה על ידה תוצאה אסורה, אלא זו באמת פעולת היתר תמימה. אמנם בתשובה ס"ח מדגיש שבט הלוי, שכל זה נכון רק אם הולך לפי תומו, "ואינו עושה שום מעשה מלאכה ותוספת פעולה". אך אם אדם נמצא במלון שהדלת נפתחת ע"י עין אלקטרונית, יהיה אסור לפתוח כך את הדלת, כיוון שהוא רוצה בפתיחתה, וזו הדרך של פתיחת הדלת. ולכן בכה"ג נצרף את תוצאת האיסור למעשיו של האדם.

אמנם מאידך, **בשולחן שלמה** חלק ג' עמ' פ"ב מובא בשם הגרש"ז, שהדלקת נורה ע"י עין אלקטרונית נחשבת כמעשה בידיים! ובספר **מאור השבת** חלק ד' סימן י"ד הערה נ"ט מבאר, שכל ההיתר של הרשב"א הוא דין מיוחד במלאכת צד ולא בכל פס"ר. שרק במקרה זה האדם עושה פעולה, וממילא נשתנה מצבו של הצבי, וזו לא נקרא פעולת איסור של צידה, כמבואר לעיל בדברי הגרש"ש. אך כיוון שהיתר זה שייך רק במלאכת צד, "שעניינה רק מה שנכנס מעתה תחת שליטת האדם... מה שאין כן בשאר מלאכות, שעניינם שינוי בדבר שנעשה בו המלאכה, אלא שלא נתכוון לזה, בזה בפס"ר חייב". ולכן יש הבדל בין צידה להדלקת נורה, ואין ללמוד זה מזה. וכך מבואר בשולחן שלמה הנ"ל, "דהתם אין שינוי במעשיו בין אם יש שם צבי או אין צבי, מה שאין כן הכא, הרי הוא עושה ממש שתי פעולות בבת אחת". ונראה שכוונתו היא, שהשינוי בצבי לא נובע מפעולה שהאדם עושה. אך בכל פס"ר, ישנן שתי פעולות ששתייהן מיוחסות לאדם, ולכן פעולת הדלקת הנורה היא מעשה המיוחס לאדם. וכן במאור השבת הנ"ל דוחה את סברת שבט הלוי, שהאדם רק הולך לפי תומו, ולא עושה מעשה מיוחד להדלקת האור. שהרי מצינו בכמה מקומות, שהאדם נחשב כעושה מלאכה אף שהולך לפי תומו. וכגון בשבת יא. שהחייט יוצא עם מחטו תחובה בבגדו, וזה נקרא מלאכת הוצאה. וכל הדינים שבפרק במה אשה יוצאת, "כולם הם ע"י הליכה גרידא בלא פעולה מיוחדת להוצאת הדבר, ואפילו הכי אסור".

אמנם במאור השבת שם סעיף נ"ד, כותב לגבי מצלמות המצלמות את האדם ברחוב, שע"י שעובר שם גורם למלאכת כותב כשהמצלמה מצלמת אותו, ששם מותר כאשר אין דעתו על כך שיראו את תמונתו. ומבאר שם בהערה צ"ט ע"פ **הרב קרליץ** בספר חוט השני חלק ד' עמ' קס"ז, שישנו חילוק בין מצלמות ברחוב לבין הדלקת נורה. שכאשר עובר ברחוב והמצלמה מצלמת אותו, "כיוון דלא ניחא ליה, ואין לו עניין בזה, ולא מורגש לו שנעשית איזהו פעולה שנעשית מחמתו, לא מצינו שזה נקרא פס"ר דלא ניחא ליה שיהיה אסור". אמנם לגבי מכשיר שמדליק אור כאשר האדם עובר שם, אסור "אף דלא ניחא ליה ואין לו עניין בזה, כיוון שמורגש לו הפעולה שנעשית

מחמתו". כלומר, הוא רואה בחוש שנעשית כאן מלאכה בגללו ולכן אסור. אך במצלמת רחוב שמצלמת אותו, אין האדם מודע כלל שנעשית מלאכה על ידו, ולכן מותר.

צידת נחש שלא יישכנו- בגמרא בקי. מובאת משנה בעדויות, שאם צד נחש כדי שלא יישכנו פטור, אך אם צד נחש לרפואה חייב. והגמרא אומרת שזה פטור ומותר לכתחילה לעשות כן. ובגמרא בקי: מבואר שדין זה נכון דווקא לדעת ר' שמעון, שבמשאצ"ג פטור, ואיסורו מדרבנן. וכאשר צד נחש כדי שלא יישך אותו, זו צידה שאינה לצורך גופה ואסורה מדרבנן, אך התרנו איסור זה משום היזק הנחש. אמנם הרמב"ם בפרק י', כ"ה פוסק שמוותר לצוד נחשים ועקרבים אפילו שאין בנשיכתן סכנת נפשות, "והוא שיתכוון להניצל מנשיכתן". **והמגיד משנה** בהלכה י"ז תמה על הרמב"ם, שלגבי מפס מורסא וצידת נחש, הרמב"ם מתיר אף שלכאורה זו מלאכה שאצ"ג. וההיתר הוא רק לר' שמעון, כיוון שזהו איסור דרבנן, ואילו הרמב"ם פוסק שהלכה כר' יהודה שבמשאצ"ג חייב! וכיצד מתיר לכתחילה במפס מורסא¹³ ולצוד נחש שלא יישכנו! ותיירץ המ"מ לעניין נחש, שאף שאין שם סכנת נפשות, מותר כיוון שרבים ניזוקין בו, ודין סכנת הרבים שווה לסכנת נפשות. אמנם **במשנ"ב** שט"ז ס"ק כ"ז מבאר, שאף שלרמב"ם חייב במשאצ"ג, כאן מותר לצוד נחש שלא יישכנו, "דזה לא מיקרי מלאכה כלל, והוי כמתעסק בעלמא, כיוון שאינו רוצה בעצם הצידה כלל, ואדרבה כוונתו להבריא אותו מעליו"¹⁴.

ובבה"ל 'נחשים' מסביר, שלכאורה משמע מהגמרא שדין זה שייך רק לר' שמעון, וכך נאמר בגמרא בפירוש בקי: ! אז כיצד פוסק הרמב"ם דין זה? ומסביר הבה"ל, שהגמרא הוכיחה שדין זה נכון רק לר' שמעון מהסיפא של משנה זו. שבסיפא כתוב, שאם צד את הנחש לרפואה חייב. וכיוון שלר"ש חייב רק על צידה שיש לו צורך בגוף המלאכה, ומשתמש בדבר שצד אותו לרפואה, אז יהיה חייב לר"ש משום שצד לרפואה. ועל דין זה הרמב"ם חולק, שגם אם צד שלא לצורך גוף המלאכה חייב, כיוון שהרמב"ם פוסק כר' יהודה. וכך מבואר ברמב"ם י', כ"א שאפילו צד שלא לצורך חייב, "הואיל ונתכוון לצוד וצד". וחייב לאו דווקא אם צריך אותו לרפואה, כיוון שאכן יש כאן מלאכת צידה, אלא שהוא אינו צריך לה. אמנם לגבי הרישא של המשנה, שאם מתעסק בו שלא יישכנו פטור ומותר, גם הרמב"ם מסכים עם דין זה. כיוון שאין כאן כלל כוונה לצוד אלא רק לברוח, ואין כאן כלל מלאכת צד. ולכן כאן מדגיש הרמב"ם, "והוא שיתכוון להניצל מנשיכתן". וא"כ ראיית הגמרא שהמשנה הזו כר"ש היא רק מהסיפא, אך ברישא גם לר' יהודה הדין כן.

וכן **בערוך השולחן** שט"ז, י"ט מבאר, שאין כאן כלל מלאכת צד לרמב"ם, "דבצידה כשלא נתכוון לצוד אלא להגן שלא יישכנו, אין זה בכלל צידה כלל, דצידה עיקר כוונתו לצודו לרשותו, ובכאן עיקר כוונתו להרחיקו, והוה ממש היפך מצידה! ולכן גם עניין משאצ"ג לא שייך לכאן, דאין זה מלאכה כלל". ומבואר מדבריו ומדברי המשנ"ב, שכיוון שמהות מלאכת צד היא הכנסה לרשות האדם, כאשר כל כוונתו היא לברוח מהחיה ולא להכניסה לרשותו, הוא כלל לא עושה מלאכת צידה! וגם מכאן רואים יסוד זה, שמלאכת צד תלויה בכוונת האדם, שרוצה לצוד ולהכניס החיה לרשותו, וכן שעושה זאת ע"י פעולת צידה מובהקת. ואין גדר המלאכה בשלילת החירות מהחיה, כי אם כן גם כשבורח ממנו שלא יוזק יתחייב.

ובפסקי תשובות שט"ז אות י"ב כותב, שדין זה אינו דווקא בצידת נחש כדי שלא יישכנו. אלא אף כאשר ישנם בע"ח "אשר גורמים לבהלה וחרדה לבני הבית", כגון עכברים, מקקים, דבורים וכדומה. "רשאי לצודן על מנת להשליכן החוצה", אם אין לו אפשרות לסלקן מביתו בדרך אחרת. כיוון שגם בכה"ג, אינו צד חיות אלו על מנת שיהיו ברשותו, אלא רק כדי לסלקן מעליו, ואין כאן

¹³ ועיין בביאורנו לסוגיית אינו מתכוון ביישוב הקושיה על מפס מורסא.

¹⁴ ועיין בבה"ל בסימן ש"ט 'לאכול מיד' שלומד מכאן, שכשם שלרמב"ם אין כאן מלאכת צד כלל, כך גם לעניין פרי שמונח תחת ערימה של מין אחר, מותר לסלק מעל הפרי שרוצה את כל הפירות. ואף שבורח התערבות, זה לא נקרא ברירה, כי רק רוצה לסלק המין העליון, ומשווה זאת לצידת נחש לרמב"ם.

כלל מלאכת צידה. אמנם יש להיזהר שלא יהרוג חיות אלו, משום איסור נטילת נשמה. ואפילו להורגם לפי תומו אסור, אלא אם כן יש חשש סכנה.

פורס מצודה - במשנה ביז: מבואר, שלדעת בית שמאי אין לפרוס מצודה של חיות, עופות או דגים בערב שבת, אלא רק אם החיה תיצוד בה מבעוד יום. אך לבית הלל מותר לפרוס מצודה בע"ש. ומבואר שנחלקו רק האם מותר לעשות כן בע"ש, אך פשוט שלבית הלל אסור לעשות כן בשבת! **ובתוד"ה** 'אין' מבאר, שגם בשבת עצמה אין חיוב חטאת בפריסת מצודה, "שאנינו יודע אם יצוד אם לאו". אבל עדיין גזרו שאסור לפרוס מצודה מדרבנן, "דפעמים אתי לידי חיוב חטאת, כגון שבשעת פריסתו ילכוד".

המג"א בשט"ז, ס"ק ט' מביא את דברי התוס' להלכה, שאם בשעה שפורס מצודה נכנסת חיה, חייב חטאת, ואם לא ישנו איסור דרבנן. ולכן פוסק המג"א, שאין להניח מלכודת עכברים בשבת. ומדייק **הפמ"ג** א"א ס"ק ט' מדברי התוס', שאמרו שבפריסת מצודה ישנו איסור דרבנן, משום ש"שאנינו יודע אם יצוד אם לאו". ומשמע מתוס', שאם יודע בוודאות שיצוד כך חיה, כגון שיש הרבה חיות במקום זה, חייב חטאת אף אם רק הניח המצודה, ולא נכנסה מיד החיה בשעה שהניח!

אמנם **בשו"ת בית אפרים** סימן כ' חולק, וסובר שגם אם יודע שתיכנס חיה בעתיד, יהיה בכך רק איסור דרבנן. וכך משמע מדברי התוס', שאמרו שרק אם בשעה שפורס מגיעה החיה וניצודה, אז חייב חטאת. ולא כתבו בפירוש שאם יודע בוודאות שתבוא החיה חייב.

ודרך שלישית בתוס' מבוארת **באבני נזר** סימן קכ"א. שאם מניח מצודה במקום שוודאי תגיע חיה, חייב חטאת, אפילו אם בסופו של דבר כלל לא הגיעה חיה למצודה! וכגון שנסגרה המלכודת מסיבה כל שהיא. והוכיח האבני נזר דין זה, מבע"ח שברשותו שבאים לכלובן בערב, שכיוון שבאין לכלוב נחשבים כבר כניצודין, ולכן אפילו כשהם מחוץ לבית אין בהם איסור צידה. וכך גם הפורש מצודה במקום שבטוח יצוד, נחשב כבר כאילו צד, ואפילו אם נסגרה המלכודת לפני שבאה החיה!

ובמנחת אשר סימן ל"א מבאר את מחלוקת הבית אפרים והפמ"ג. ומקדים לבאר, שמצינו במלאכת זורע שחייב על עצם הנחת הזרע האדמה, אף אם בסופו של דבר הזרע לא יצמח¹⁵. ומסביר המנחת אשר, שבזרע התורה לא חייבה על תוצאת צמיחתו של הזרע, כיוון שהאדם לא עושה תוצאה זו בידיו, אלא הצמיחה קורית מאליה¹⁶! ולכן החיוב הוא רק על הנחת הזרע באדמה, ואינו חייב על ההשרשה של הזרע. וסובר הבית אפרים, שרק במלאכת זורע חייב על התחלת המלאכה ולא על סופה, כיוון שהאדם אינו יכול לעשות את סופה. אבל במלאכת צד, "אפשר לצוד אף בידיים או במצודה בשעת פריסתו, דבכה"ג הוי מעשיו גמר המלאכה". ואולי יש לדמות את מלאכת צד למלאכת בישול, שבה חייב על עצם מעשה הנחת הסיר על האש, ובדרך הטבע התבשיל הולך להיות מבושל, ולכן תוצאת הבישול מיוחסת לאדם. ואולי נאמר כן גם לגבי צידה, שחייב על פעולה שבדרך הטבע תתרחש ע"י מעשיו בתחילה! וכאשר מניח מצודה, יתחייב מיד אף שהחיה תגיע מאליה לאחר מכן.

אך מבאר המנחת אשר שאין לומר כן, שהרי בצידה אין הכרח כלל שבהנחת המצודה תהיה צידה, בניגוד לבישול שבהכרח התבשיל יתבשל. ואולי זו כוונת התוס', "דאינו יודע אם יצוד אם לאו". ולכן סובר הבית אפרים, שכיוון שאין בעצם פריסת המצודה מעשה של פעולת צידה, וכן כיוון שניתן לעשות צידה בידיו ממש, אין חיוב בפורס מצודה. ורק כאשר בשעת פריסתו נכנסת חיה, וכעת הוא צד אותה, אז מתחייב חטאת.

¹⁵ עיין בביאורנו למלאכת זורע, שזה ע"פ שיטת המנ"ח בזרע, ודלא כרש"ש.

¹⁶ עיין באריכות ביסוד זה בביאורנו למלאכת זורע.

אך הפמ"ג סובר, שצידה ע"י מצודה דומה למלאכת בישול, כיוון שזו דרך המלאכה וכך צדים, ולכן חייב על עצם מעשה הנחת המצודה. ודין זה דומה לזורה ורוח מסייעתו, שמבואר בב"ק ס. שחייב אף שזה גרמא, כיוון ש"מלאכת מחשבת אמרה תורה", וכך הוא דרך המלאכה. וכך גם ניתן לומר, שדרך צידה היא לצוד ע"י מצודה. אך לפמ"ג יהיה חייב בהנחת המצודה, רק כאשר יודע בוודאות שתיכנס לכאן חיה. ונראה שתנאי זה נצרך, משום שגם בדבר שכך דרכו להעשות, א"א לחייב את האדם אלא רק כאשר בהכרח תתקיים תוצאת המלאכה. וכמו בזורה ע"י הרוח, שבהכרח תהיה כאן זרייה ע"י הרוח. ולכן חייב בהנחת המצודה, רק כשיודע בודאי שיצוד.

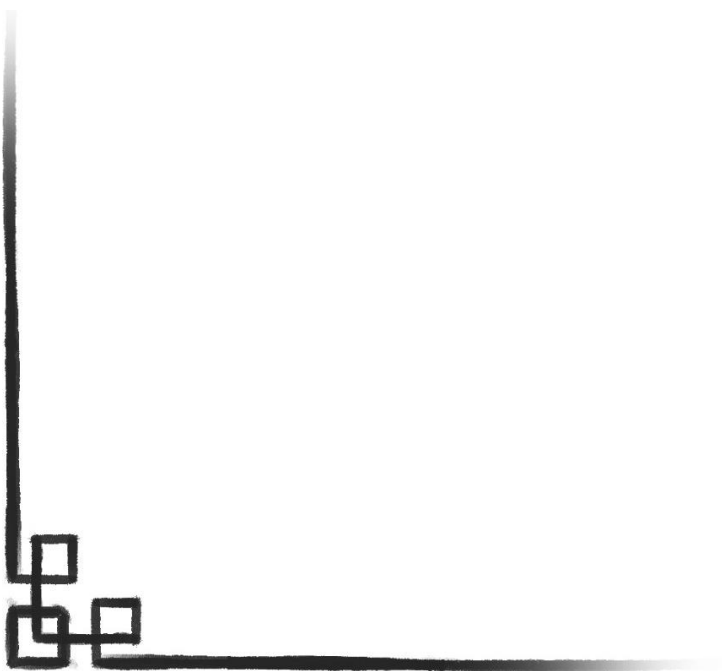
וכעין סברא זו מבואר **במשנ"ב ס"ק י'** לגבי מה שכתב **הרמב"ם**, שכאשר משסה את הכלב¹⁷ לרדוף אחרי הצבי, והאדם שותף בכך שרודף אחר הצבי, או מבהילו ואז הכלב תופסו, חייב על צידה זו משום תולדה של מלאכת צד. וכך נפסק **ברמ"א** בסעיף ב'. והמשנ"ב כותב, שאף שהכלב תפס והאדם רק השתתף ע"י רדיפה או הבהלת הצבי, מ"מ האדם חייב חטאת על צידה זו, "שכן דרך הציידים". **ובשער הציון** י"ג מבאר, שסברא זו שצד ע"י הכלב, דומה לדברי הגמרא בב"ק לגבי זורה ורוח מסייעתו. שכיוון שכך דרך המלאכה, חייב אף שזה לכאורה גרמא. וכך גם בצידה ע"י כלב, חייב כיוון שכך היא דרך הציידים.



¹⁷ ועיין שם במגיד משנה, שכך למד הרמב"ם את דין חולה מחמת אובצנא, שהכלב רדף אחר הצבי עד שהתעייף ולכן חייב. ולא כרש"י שפירש להיפך, שבחולה מחמת אובצנא פטור כיוון שניצוד ועומד.

פרק שמונה שרצים

□ □ □



מלאכת חובל ונטילת נשמה

המשנה בקז. אומרת ששמונה שרצים האמורים בתורה, החובל בהם חייב. אמנם שאר שקצים ורמשים, החובל בהם פטור. הגמרא לומדת מדברי המשנה, שהחובל בשמונת השרצים חייב, כיוון שלשרצים אלו יש עור, ולכן החובל בהם חייב. אך בשאר שקצי ורמשים, כיוון שאין להם עור, החובל בהם פטור. הברייתא בקז: אומרת גם כן, שהחובל בשרצים שיש להם עורות חייב, ומוסיפה הברייתא "ואיזו היא חבורה שאינה חוזרת? נצרר הדם אע"פ שלא יצא". **ויש לברר** מהו גדר מלאכת חובל, ולאיזה אב היא שייכת? ומה החילוק בין שמונת השרצים לשאר השרצים לעניין חבלה?

שיטת תוס' ורמב"ן- בתוד"ה 'שמונה', וכן בתוד"ה 'כי' בעה. מבואר שמלאכת חובל היא תולדה של שוחט, וחויבה משום נטילת נשמה. וכשם שהשוחט נוטל את נשמת החיה והורגה, כך גם בחבלה שמוציאה דם, "נטילת הדם היינו נטילת הנשמה, כדכתיב 'הדם הוא הנפש'". כלומר, היצירה במלאכת נטילת נשמה היא הפסקת החיות של הבהמה, וכך גם בחובל, כאשר ישנה נטילת דם, יש כאן מיעוט חיות כשמוציא חלק מהדם שבגוף. ותוס' בעה. מסביר את המשנה בקז. שבשמונת השרצים שיש להם עור, החובל בהם חייב, דווקא באופן כזה שהדם רק נצרר בעור ולא יצא ממש. כמבואר בברייתא בקז: שמדובר בחבורה כזו שהדם רק נצרר ולא יצא. ובשמונת השרצים חייב על חבורה כזו, ואע"פ שהדם לא יצא אלא רק נצרר, "כיוון שנצרר סופו לצאת, אלא שעתה העור מעכבו". כלומר, בסופו של דבר תהיה כאן יציאת דם, ולכן חייב בשמונת השרצים משום הוצאת הדם, שהיא נטילת נשמה. אך בשאר שרצים, כיוון שאין להם עור, "אינו חייב עד שיצא מהם דם, אבל בנצרר הדם ולא יצא לא מיחייב, דכיוון שלא יצא סופו לחזור, דאם היה סופו לצאת היה יוצא מיד, שאין העור מעכבו". כלומר, ברור לתוס' שאם ממש הייתה יציאת דם ע"י החבלה, היה חייב משום נטילת נשמה גם בשאר השרצים שאין להם עור. אך המשנה דיברה רק במקרה שהדם נצרר ולא יצא, שאז ישנו חילוק. בשאר השרצים שאין להם עור, זהו סימן לכך שאם הדם רק נצרר, הוא לא יצא לעולם וסופו לחזור, וא"כ אין כאן כלל נטילת נשמה. שהרי אם סופו של הדם לחזור, אין הפסקת חיות כלל, והוא עתיד לחזור לגוף! אך בשמונת השרצים שיש להם עור, אם נצרר הדם חייב. משום שכרגע יש להם עור שמעכבו מלצאת, אך חייב כיוון שלבסוף אכן הדם יצא.

וכדברי התוס' מבואר בברייתא **בחולין מו:** שאומרת, שגם ב"שאר שרצים ורמשים עד שיצא מהן דם". כלומר, גם בהם יש חיוב חובל אם בסוף אכן יצא דם. ודין המשנה בקז. שהחובל בהם פטור, זהו רק בנצרר הדם ולא יצא. וכן מבואר בדברי **הרמב"ן** בקז. ש"איסור חבלה הוא משום נטילת נשמה, כי הדם הוא הנפש". וכן **בריטב"א** מפרש כך, ומוסיף שחובל הוא תולדה של שוחט, "דמה לי קטלא כולה מה לי קטלה פלגא". כלומר, אין חילוק בין הפסקת חיות של כל הבהמה כבשוחט, לבין הוצאת דם, שגם היא הפסקת חיות הגוף במקצת.

אמנם הראשונים מתקשים לפי שיטתם **בגמרא בעה.** שאומרת, שבפציעת חילזון לרי' יהודה יש מלאכת דש, כי סובר שיש דישה גם שלא בגידולי קרקע. אך לחכמים אין בו דישה, כיוון שחילזון אינו גד"ק. והגמרא שואלת, מדוע לא יתחייב משום נטילת נשמה כשהורג את החילזון? ר' יוחנן מתרץ שהחילזון כבר מת, ולכן אין בו חיוב נטילת נשמה. אך רבא מתרץ, שאין כאן חיוב נטילת נשמה כי "מתעסק הוא אצל נטילת נשמה", ולא ניחא ליה שימות, שהרי אם הוא מת, הדם שלו פחות טוב לצבוע בו.¹ **ובתוד"ה 'כי' שואל** לפי שיטתו, שבכל הוצאת דם יש מלאכת נט"י, מדוע לא חייב משום נט"י על כל הוצאת דם מהחילזון? ולמה הגמרא שואלת רק על הריגת החילזון? הרי בכל הוצאת דם ממנו יש איסור נט"י! ואכן **הרמב"ן** בקז. שואל כך ונשאר בצ"ע.

¹ ועיין בביאורנו לסוגיית אינו מתכוון בביאור שיטות הראשונים בגמרא זו.

אך תוס' מביא בשם ר"ת, שמתרץ "דדס חילזון הראוי לצביעה מיפקד פקיד, ולא מיחייב על אותו הדם משום נטילת נשמה". כלומר, לא על כל דם שהאדם מוציא ישנו חיוב נט"נ, כי לא כל דם הוא 'הנפשי'. וישנם דמים שהם רק מופקדים בתוך הגוף, ואינם חלק מחיותו של הגוף, ולכן המוציא אותם אינו חייב משום נט"נ.

וכן מבואר בגמרא **בכתובות ה'**: שמשתפקת האם מותר לבעול בתולה בשבת, משום שיוצא ממנה דם בתולים. וספק הגמרא הוא, האם הדם שיוצא הוא "מיפקד פקיד או חיבורי מיחבר". ומוכח בגמרא, שלפי הצד שהדם חיבורי מיחבר אסור לבעול בשבת, כיוון שיש בכך מלאכת חובל והוצאת דם. ולשיטת התוס' והרמב"ן, חיוב מלאכת חובל הוא בהוצאת הדם, שגם היא נחשבת כנט"נ בחלק מהגוף. ולדרכם מובן, מדוע אם הדם הוא "מיפקד פקיד", כלומר שאינו חלק מכללות הדם בגוף, ואינו נחשב כחיות הגוף, אין איסור נט"נ בהוצאתו. אך אם הדם "חיבורי מיחבר", כלומר שהוא מחובר ממש לגוף ולא רק נמצא בתוך הגוף. נמצא שהוא חלק מחיות הגוף, והמוציא אותו בשבת חייב משום נט"נ. ולקמן יתבאר יותר מהי מהות המלאכה לשיטתם, ומתי יתחשב מלאכה הצריכה לגופה.

שיטת רש"י – רש"י על המשנה בקז. מביא את הפירוש שחובל חייב משום נט"נ. אך רש"י מביא פירוש נוסף, שבשמונה שרצים "כיוון שיש להם עור, נצבע העור בדם הנצרך בו, וחייב משום צובע". וכן מבואר ברש"י בב"ק לד': ד"ה 'בצריך לכלבו', שכותב "והא דנצרך הדם אע"פ שלא יצא, משום צובע הוא דמיחייב". ונראה שהחילוק במשנה לשיטתו, הוא שבשמונת השרצים שיש להם עור, חייב משום צובע, כיוון שצובע את העור שלהם בדם. ונתבאר בסוגיית מלאכת צובע, שעניין המלאכה הוא לתת צבע לדבר שאותו צובעים, ובכך משביחו ומתקנו יותר. ולכן דווקא בשמונת השרצים שיש להם עור, ישנו דבר שאותו משביחים ומתקנים ע"י הצביעה בדם. אך בשאר שקצים שאין להם עור, אין חיוב צובע כיוון שאין עור לצבוע אותו, ואין כאן כלל מלאכת צובע.

הרמב"ן מקשה על שיטת רש"י מהגמרא בחולין הנ"ל, שמוכח בה שגם בשאר שרצים, אם הוציא ממש דם חייב על הוצאת הדם! ושם מבואר שהטעם שלא חייב בשאר השרצים כאשר רק נצרך הדם, הוא משום שכיוון שאין להם עור, הדם חוזר בחזרה לגוף, ולא משום שאין להם עור שצובע! אמנם הרמב"ן מביא בשם **הירושלמי**, שבמשכן היה צובע "שהיו משרבטין בבהמה ועורות אלים מאדמים". ולמד מכך ר' יוסי, ש"העושה חבורה ונצרך הדם, חייב משום צובע". ולכאורה מבואר מהירושלמי כדברי רש"י, שהחיוב בנצרך הדם הוא משום שצובע את מקום העור בדם! אך הרמב"ן דוחה זאת, שחיוב חובל הוא משום נט"נ כשמוציא דם, וכמו שנבאר לעיל. אלא שמסכים הרמב"ן, שיכול להיות שיתחייב בחובל גם משום צובע, כאשר האדם רוצה שתהיה כאן צביעה לעור. וכמבואר בגמרא בעה: שלרב שוחט חייב גם משום צובע, כיוון שניחא לו שיראו את הבהמה צבועה בדם, וכך ירצו לקנותה.

וכן קשה על שיטת רש"י, שבחולין מו': משמע ברש"י ד"ה 'נצרך הדם' שמבאר כשיטת תוס', שהחיוב בחובל הוא על הוצאת הדם. והחובל בשמונה שרצים חייב, כיוון שיש להם עור, ו"בידוע שנקרע העור מבפנים וסופו לינקב ולצאת", ומשמע מרש"י שם שכל החיוב הוא משום יציאת הדם! ואכן **בבה"ל** שט"ז 'והחובל' מבאר, שרש"י חזר בו ממה שכתב שחובל חייב משום צובע, ומודה לתוס' שחיובו משום נט"נ.

אך **בפני יהושע** בקז. מבאר את שיטת רש"י, שאכן מסכים עם תוס' והראשונים שחובל ומוציא דם חיובו משום נט"נ, כיוון שמוציא חיות מסוימת מהגוף. וגם רש"י מסכים עם הגמרא בחולין מו': שישנו חיוב משום נט"נ כאשר מוציא דם. אך במשנה בקז. מדובר שהאדם אינו מוציא דם, אלא הדם רק נצרך ולא יוצא. וסובר רש"י שבמקרה זה, אין הוצאת הדם נקראת נט"נ, כיוון

שלא הוציא כאן כלל דם! ורק אם ממש הוציא דם חייב משום נט"י. ולכן כאן רש"י פירש שחיובו משום שצובע את מקום העור, ונט"י שייכת לרש"י רק כשמוציא ממש דם.²

שיטת הרמב"ם – הרמב"ם בפרק ח', ז' כותב "החובל בחי שיש לו עור, חייב משום מפרק", שהיא תולדת דש. ולכן הרמב"ם פוסק, שכיוון שחובל הוא תולדת דש³, שיעור חיובו הוא כמו במלאכת דש, וצריך שיוציא דם כגרוגרת. ומוסיף הרמב"ם, שצריך שהאדם יכוון להשתמש בדם לצורך מסוים, כגון להאכיל לכלבו וכדומה, ורק כך נחשב האדם כמתקן ולא מקלקל במלאכה זו. ובהלכה ח' מבאר הרמב"ם, שגם אם חובל כדי לשכך כעסו, חייב ונחשב כמתקן, "ואע"פ שאינו צריך לדם שהוציא חייב". כלומר, הצורך שישתמש בדם הוא בשביל שיהיה כאן תיקון ולא קלקול⁴, וגם לשכך כעסו נקרא תיקון לפי הרמב"ם. ובהלכה י' פוסק הרמב"ם את דין המשנה בקז. שחיוב חובל הוא דווקא בשמונת השרצים שיש להם עור, אך ב"שאר שקצים ורמשים אין להם עור, לפיכך החובל בהן פטור". אך בחיה ועוף ושמונת השרצים, אם חובל בהם "ועשה בהן חבורה ויצא מהן דם, או שנצרר הדם אע"פ שלא יצא, חייב".

הלחם משנה בהלכה ט' מבאר, שלפי הרמב"ם חובל חייב משום מפרק⁵, כיוון שאין חיוב נט"י בהוצאת דם, "דלא אמרוהו לעניין חבורה באיבר, אלא לעניין מיתה בהחלט כמו בחילזון, אבל חבורה אין לומר נט"י מאותו מקום". כלומר, לשיטת הרמב"ם חיוב נט"י שייך רק כאשר הורג ממש את כל נשמת החיים שבגוף, ולא סובר כדברי הראשונים, שגם בהוצאת דם ישנה נט"י מאותו המקום. וכן מבאר בדעת הרמב"ם **במנ"ח** במלאכת דש ס"ק ב'. ונראה שסובר הרמב"ם, שלמלאכת נטילת נשמה ישנה חשיבות של יצירה רק כאשר הופך מחי למת ממש, ולא כאשר עושה קצת המתה באותו איבר.

הפני יהושע בעה. מביא ראייה מפורשת לשיטת הרמב"ם מהגמרא בעה. לגבי הוצאת דם מחילזון. מבואר שם שלדעת ר' יהודה, יש דישה לא רק בגד"ק, ולכן מחייב בחילזון משום מפרק. אך לחכמים, הסיבה שאין שם דישה היא רק משום שחילזון אינו גד"ק. אבל לולא זאת, משמע שאכן שייך מפרק בחילזון כאשר מוציא ממנו את הדם, וכדברי הרמב"ם! ומדוע הגמרא לא אומרת שלחכמים אין כאן דישה, כיוון שהוצאת דם אינה דישה? אלא מוכח שלחכמים אין דישה בחילזון רק משום שהוא אינו גד"ק, אך אם אכן היה גד"ק, ישנו חיוב מפרק בהוצאת דם. ולפי הרמב"ם, קושיית הראשונים לא מתחילה, שברור שלא חייב על הוצאת הדם משום נט"י, שהרי לרמב"ם הוצאת דם היא מפרק, ובחילזון זה תלוי האם יש דישה רק בגד"ק או לא. ולפי הרמב"ם מובן מדוע כל הדיון בגמרא לגבי נט"י, הוא רק לגבי הריגת כל החילזון, אך לא לגבי הוצאת הדם, שהרי אין מלאכת נט"י בהוצאת דם לרמב"ם. ולכאורה יש כאן ראייה מפורשת לשיטת הרמב"ם, שחובל ומוציא דם חייב משום מפרק. ולקמן נבאר מדוע לרש"י ותוס' חובל אינו חייב משום מפרק.

² ועיין שם בפנ"י שמביא הסבר נוסף בשיטת רש"י, ע"פ שיטת הרמב"ם שחובל חייב משום מפרק.

³ ועיין בפירושו המשניות לרמב"ם על המשנה בריש שמונה שרצים, שמבאר שהחילוק בין שמונה שרצים שיש להם עור, לבין שאר השרצים שאין להם עור, הוא משום שכאשר אין עור, החבורה חוזרת להיות כמו שהייתה ולא נקרא שעשה כאן חבורה. וצ"ע מה זה שייך לגדר מפרק, שעניינו רק הוצאת הדם, ומדוע צריך לעניין מפרק שיהיה נחשב שעשה חבורה?

⁴ ומבואר בדברי הרמב"ם כאן, שישנו גדר שונה במלאכת דש ממה שמבואר בתוד"ה 'וצריך לעצים' בעג', ששם מוכיח לגבי מלאכת דש, שכאשר סוחט כבשים ושלקות לגופן ולא למימיהן, מותר לכתחילה גם לר' יהודה שאומר שמשאצל"ג חייב, כיוון "דאין דרך דישה בכך". וביארנו במלאכת דש, שכל מהות מלאכת דש היא שמפיק תוצרת של משקה מתוך האוכל. ואילו ברמב"ם כאן מבואר, שהצורך להשתמש בדם שמפרק הוא רק כדי שיהיה כאן תיקון ולא קלקול. אך יש כאן מלאכת מפרק גם כאשר אין לו שום עניין בדם, וכגון שחובל לשכך כעסו. וא"כ מבואר, שאף שאין לו שום עניין במשקה היוצא, ואין לו עניין בתוצרת זו, עדיין ישנו חיוב מפרק, כיוון שבפועל פירק דם מתוך החיה. וצ"ע מהו גדר מפרק לפי דברי הרמב"ם כאן.

⁵ ואף שהרמב"ם בעצמו פוסק שאין דישה אלא בגד"ק, מסביר המגיד משנה שלפי הרמב"ם גם בהמות הן גד"ק, וכן בן אדם נחשב גד"ק, והמפרק מהם דם חייב.

קושיות על שיטת הרמב"ם - א' לפי הרמב"ם שחובל חייב משום מפרק, יש לברר כיצד יפרש את המשנה בקז. שמחלקת בין שמונה שרצים, שיש להם עור ולכן יש בהם חובל, ואילו לשאר שרצים אין עור, ולכן החובל בהם פטור. ואם הוצאת דם חיובה משום מפרק, מה זה משנה האם יש עור או אין עור? ולפי הראשונים נתבאר, שהעור מגדיר האם יצא הדם והייתה כאן נט"נ או לא, אך לפי הרמב"ם לא מובן החילוק.

ב' - הרמב"ם בהלכה ט' מביא את דין המשנה בקז., שבשאר שקצים ורמשים החובל בהם פטור, כיוון שאין להם עור. אך לא ביאר הרמב"ם שאם מוציא דם ממש יהיה בהם חיוב חובל. והראשונים למדו מהברייתא בחולין מו., שאם מוציא ממש דם חייב גם בשאר השרצים, והמשנה בקז. עוסקת רק בנצרר הדם. וקשה מדוע הרמב"ם לא ביאר כך?

ג' - רע"א על המשניות שואל, שלפי הרמב"ם שבכל הוצאת דם יש חיוב משום מפרק, מדוע לא הזכיר בפרק י"א, א' שהשוחט חייב גם משום מפרק על הוצאת הדם? והרמב"ם כתב שחיובו רק משום נטילת נשמה! הרי כיוון שגם מוציא דם חייב משום מפרק! ומדוע לא הזכיר זאת הרמב"ם?

ד' - המנ"ח בדש ס"ק ג' מקשה על הרמב"ם, שאם חובל חייב משום מפרק, לא מובן מהו ספק הגמרא בכתובות ה: שמסתפקת האם דם בתולים חיבורי מיחבר או מיפקד פקיד. ומשמע שם, שלצד שהדם מיפקד פקיד אין מלאכת חובל. ולכאורה אם חובל חייב משום מפרק, יהיה חייב על כל הוצאת דם, אפילו שהוא רק פקיד בגוף האשה! וכך מוכח בדברי רש"י בצה. לגבי חולב, שמבואר שם שחולב חייב משום מפרק. ורש"י בד"ה 'מפרק' מבאר, שהחלב בפרה "לאו מחובר הוא, אלא פקיד ועקיר וקאי בעטיני הדד כתבואה בקשיה", ולכן חייב משום מפרק. ומוכח מדבריו, שמלאכת דש היא בדבר שפקוד וכונוס בתוך דבר, והאדם מוציא ומפרקו משם, וזו מלאכת דש. אז מדוע אם דם התולים הוא מיפקד פקיד אין איסור חובל לרמב"ם?!

ה' - בפמ"ג בסימן ש"כ, א"א ס"ק ט"ו מקשה, שהרמב"ם בעצמו מבאר, שחיוב חובל הוא דווקא כאשר יש עור לגוף הנחבל. וכך לשון הרמב"ם בהלכה ז' "החובל בחי שיש לו עור". ולשיטת ר' יהודה בגמרא בעה. יש חיוב מפרק גם בחילזון שמוציא ממנו דם, כיוון ששייך דישה בחילזון. ורק לחכמים אין דישה בחילזון, כיוון שאינו גד"ק. אמנם ר' עובדיה מברטנורא מפרש על המשנה בקז. שלחילזון אין עור כלל, ודינו כשאר שרצים שאין להם עור ואין בהם מלאכת חובל. ואם לחילזון אין עור, כיצד לרמב"ם יש דש בחילזון?⁶

ו' - בקהלות יעקב סימן ל"ח, וכן במנ"ח דש ס"ק ד', מקשים על הרמב"ם, שלשיטתו חובל חייב משום מפרק, וא"כ פשוט שהוצאת דם אסורה גם כאשר הבע"ח כבר מת. ואם מוציא מהמת דם יהיה חייב, כשם שיש דישה בסחיטת פירות, שאין בהם שום חיות. ולפי"ז קשה, שהרי הגמרא בשבת קלה: אומרת, שכל תינוק בן שמונה ימים הוא ספק נפל, שהרי אולי הוא ימות לפני גיל חודש. וכיוון שכן, שואלת הגמרא כיצד מותר למול אותו בשבת? הרי אולי הוא כלל לא צריך מילה! והגמרא עונה "מלין אותו ממה נפשך". שהרי לפי הצד שהוא לא נפל, יש מצווה למול אותו עכשיו. ולפי הצד שהוא נפל, "מחתך בבשר בעלמא הוא". כלומר, אין שום איסור בחיתוך הבשר של תינוק שנחשב כמת. ולשיטת הראשונים שחובל חייב משום נט"נ מובן היטב. שלפי הצד שהתינוק נפל ונחשב כמת, חיתוך הערלה אינו כלל נטילת נשמה, כיוון שאין בו שום חיות והוא רק מחתך בבשר! אך לפי הרמב"ם שחובל חייב משום מפרק, יש חיוב חובל גם לאחר שמת! ומדוע מותר למול לפי הצד שהוא נפל?

תירוצים לשיטת הרמב"ם - א' שאלנו כיצד תתפרש המשנה בקז. לשיטת הרמב"ם, שחובל חייב משום מפרק. וצריך לומר בדעת הרמב"ם, שיהיה חיוב מפרק בהוצאת הדם, רק כאשר ישנו עור בגוף, שממנו מוציאים דם. בקה"י סימן ל"ח מביא מתשובת ר' אברהם בן הרמב"ם, שכותב

⁶ ואכן הרמב"ם לא פוסק שיש דישה בחילזון, אך לכאורה זה רק משום שהלכה כחכמים, שאין דישה אלא בגד"ק.

שכיוון שבאב מלאכת דש מצינו ששייך איסור דש רק בגרעין מתוך קליפה, או פירות שיש להן קליפה. ואז נחשב כמוציא דבר שכנוס בתוך דבר אחר. וכך גם בהוצאת הדם, צריך שיוציא מתוך העור שמכסה את הדם. וכן משמע בבה"ל 'והחובל' בסימן שט"ז, שמביא את שיטת הרמב"ם שחובל חייב משון מפרק, "דדמים שמפרק מתחת העור כמפרק תבואה מקשיה דמי". ומשמע שדווקא הוצאת דם מתוך העור חשיב מפרק לרמב"ם. ולפי"ז מובן, מדוע המשנה בקז. חילקה בין שמונה שרצים שיש להם עור, ולכן החובל בהם חייב, לבין שאר שרצים שאין להם עור, והחובל בהן פטור. אמנם בפמ"ג הני"ל מקשה, שלפי הסבר זה נמצא שבכל איסור סחיטת פירות, אם יקלף מהם הקליפה יהיה מותר לסחטן! שהרי אם הסיר את הקליפה, כבר לא נחשב שמוציא דבר מתוך דבר שהיה כנוס בתוכו. וצ"ע.

ב'- המגיד משנה בהלכה ט' הקשה על הרמב"ם, כיצד יפרש את הגמרא בחולין מו: שאומרת שגם בשאר שרצים אם מוציא ממש דם חייב! ומבאר המ"מ, שצריך לומר שלרמב"ם "ההיא ברייתא דלא כהלכתא", ואכן הרמב"ם לא פוסק דין זה כלל. ומסביר המ"מ, שהרמב"ם לא פסק כברייתא זו בגלל שבמשנה בקז. שנינו שהחובל בשאר שרצים פטור, "ולא חילקו בין יצא מהם דם ללא יצא". ולכן הרמב"ם סתם כדברי המשנה ולא כברייתא.

ג'- רע"א הקשה מדוע בשוחט הרמב"ם לא הזכיר שחייב גם משום מפרק על הוצאת הדם? **ובמנ"ח** דש ס"ק ד' אכן מבאר, שלפי הרמב"ם יתחייב בשוחט גם משום מפרק וגם משום נט"נ. אלא שהרמב"ם לא תמיד מזכיר את כל האבות שבגללן חייב. וכן מתרץ **בקה"י** סימן ל"ח.

ד'- המנ"ח הקשה, כיצד יפרש הרמב"ם את הגמרא בכתובות ה: הרי גם אם הדם פקיד שייך בו מפרק לפי הרמב"ם! וביישוב קושייה זו מצינו כמה תירוצים.⁷ **1- האגלי טל** במלאכת דש ט"ו ס"ק ה' מבאר, שגדר מלאכת דש הוא, שהאדם פועל ו"עושה מעשה בדבר המתפרק, כמו בדישה שחובט בחיטין עד שמתפרקין". כלומר, אופן הפעולה בדש הוא לחיצת הדבר הפנימי החוצה. וכך מבואר גם בדברי **רש"י** לגבי הפועל חילזון בעה. בד"ה 'הפוצע', מבאר רש"י "דוחקו בידיו שיצא דמו". וכן בחולב, האדם דוחק את הדד עד שיוצא ממנו חלב. ולפי"ז מתרץ האג"ט כיצד יבאר הרמב"ם את הגמרא בכתובות. שאם הדם 'חיבורי מיחבר' לגוף האשה, "חשוב עושה מעשה בדם, שיוצא ממקום שנבלע בו". כלומר, יש כאן אופן פעולה של דש, שפועל בדם להוציאו החוצה. אבל אם הדם 'מיפקד פקיד', "אינו אלא כפותח פתח לפניו". כלומר, כאן הוא לא פועל ממש בדם וסוחטו החוצה, אלא רק פותח לו פתח והוא יוצא מאליו. וחסר כאן את אופן הפעולה של מלאכת דש, שעניינו לפעול בדבר הפנימי ולהוציאו החוצה. **2- באג"ט** דש כ"ד ס"ק ט', מבוארת דרך נוספת לתרץ את שיטת הרמב"ם. ומבאר האג"ט ע"פ דברי **ר"ח** בשבת עג: שכותב שמלאכת דש היא "מפרק פסולת המחוברת באוכל, ומכינתן לברירה". ואין חיוב דש אלא כשמכין את התערובת לברירה. ועפ"ז מסביר האג"ט, שאם הדם הוא 'מיפקד פקיד' באשה, אז הדם כלל לא מחובר לאשה, אלא רק יוצא החוצה, "ולא שייך בהו ברירה". כלומר, הוא לא התברר מתוך גוף האשה, כיוון שהיה פקוד שם. אך אם הדם 'חיבורי מיחבר', "הדם מתברר מתוך חלקי הבשר". ולכן יש כאן מפרק שמכין לברירה. וכן לגבי חולב, "מתברר החלב מתוך גומות שבדד", ולכן שייך בו מפרק. **3- ניתן לומר**, שאף שמבואר בדברי **רש"י** בצה. לגבי חולב, ששייך מפרק בחלב שהוא "פקיד ועקיר", ברור שלא בכל הוצאת דבר מתוך דבר יהיה חיוב מפרק. למשל, ברור שלא נאמר שבהוצאת חלב מתוך שקית ישנו חיוב מפרק! וכך ניתן לומר לגבי דם בתולים, שאם הוא 'מיפקד פקיד', הוא אינו כמו חלב שבדד הפרה. אלא זה יותר דומה לחלב בשקית, שאין בו מפרק כלל, משום שנחשב כאילו הוא כבר ממש בחוץ. אך חלב שבדד נחשב ככנוס בפרה, ולא נחשב שכבר בחוץ, ולכן חייב. **4- תירוצו** נוסף יתבאר מתוך דברי **הקה"י** לקמן, לגבי הקושיה מנפל.

⁷ ועיין גם במנ"ח דש ס"ק ה' שמתרץ באריכות.

⁸ בשם הרב יחיאל בן גיגי.

ה'- הפמ"ג הקשה על הרמב"ם שלחילזון אין עור, וכיצד אומר ר' יהודה ששייך בו מפרק בהוצאת דמו: **ברע"א** המודפס על דברי הרמב"ם⁹ מסביר, שאכן בגלל קושי זה, הסוגייה בחילזון אינה אליבא דהלכתא. ואף שנחלקו שם האם שייך בחילזון מפרק, כי הוא לא גד"ק, מ"מ למסקנה, גם ר' יהודה מודה שאין בו חיוב מפרק, כיוון שאין לו עור.

ו'- בקהלות יעקב סימן ל"ח הקשה על הרמב"ם מהגמרא לגבי נפל. שלפי הצד שהוא מת, מותר למול ולהוציא דם. והרי לפי הרמב"ם, שחובל חייב משום מפרק, לכאורה האיסור להוציא דם שייך גם בבע"ח שמת! ומדוע מותר למול ולהוציא דם אם נחשב שמת? ומבאר הקה"י, שסובר הרמב"ם שדם אין לו תורת 'משקה', כי "נפשו של אדם קצה מן הדם". אך לגבי גויים דם נחשב כ'אוכל', משום שמבשלים אותו עם הבשר ונאכל בתור אוכל¹⁰. וכיוון שהדם נחשב 'אוכל', אם מוציאו מבע"ח מת, שגם הוא נחשב כ'אוכל', הרי הוא כמוציא 'אוכל מתוך אוכל', ולכן אין כאן מלאכת דש¹¹, וכפי שנתבאר באריכות בסוגיית מלאכת דש. אמנם אם הבע"ח חי ומוציא ממנו דם, אע"פ שהדם נקרא 'אוכל', מ"מ יש כאן שינוי מהותי בין הדם, לבין החיה שממנה מוציאים את הדם. שהרי גדר מלאכת דש הוא, שמוציא דבר מתוך דבר שהוא משונה ממנו, כגון משקה מתוך אוכל או גרעין מתוך קליפה. וכך גם בהוצאת הדם מבע"ח חי, "משונה הדם מהבשר טובא, שהדם הוא הנפש... והבשר הוא הגוף, ומפרק נפש מתוך הגוף שווה בערך אחד למפרק אוכל מתוך פסולת". כלומר, השינוי שעושה בהוצאת הדם הוא הוצאת 'נפש' מה'גוף', וזהו המפרק לדעת הרמב"ם! אמנם כל זה נכון רק כאשר הגוף חי, שאז "כל זמן שהוא חי, חיותו מתקיים ע"י הדם", ואז הדם נקרא 'נפש'. ורק בגוף חי, אם מוציא הדם מהגוף יש כאן שינוי של 'נפש מתוך גוף'. אבל אם הגוף מת, יש כאן הוצאת 'אוכל מאוכל', ואין כאן שינוי של מלאכת דש¹².

ולפ"ז מסביר הקה"י את הגמרא בכתובות ע"פ הרמב"ם. שכיוון שמהות מפרק בהוצאת דם היא להוציא 'נפש מגוף', זה נכון רק אם נגדיר שהדם הוא חלק מהנפש. אך אם הדם הוא 'מיפקד פקיד', "אינו דם הנפש", אלא רק דם שכנוס באשה, ולכן אין בהוצאתו משום מפרק. וכשם שלראשונים חיוב הוצאת דם הוא רק בדם שנקרא 'נפש', ואז חייב בהוצאתו משום נט"י, כך גם לרמב"ם בעיני דם הנפש, אך לעניין שייקרא מוציא 'נפש מגוף'.

אמנם בסימן ל"ט מבאר הקה"י את הקושייה מנפל באופן אחר. ומסביר הקה"י, שהרמב"ם מפרש את הגמרא, שאמרה שלפי הצד שהתינוק נפל, "מחתך בבשר בעלמא הוא". וכוונת הגמרא לומר, שכיוון שאין כאן מילה של מצווה, "ממילא אין שום תיקון ותועלת במילה זו". ולכן חובל כזה פטור לשיטת הרמב"ם, שביאר בהדיא שחובל חייב רק אם כוונתו לתקן, וכגון שצריך את הדם לכלב או לשכך חמתו. אך כאשר התינוק נחשב כמת, אין כאן מילה של מצווה, ואם כן אין בחבלה זו תיקון כלל אלא קלקול. ולפ"ז, אם תהיה לו תועלת בחבלה, אכן חייב בחבלה משום מפרק גם בחיה מתה. ודווקא בנפל, שאין שום תיקון בחיתוך הבשר, אין בכך מפרק. אך לפ"ז מתקשה הקה"י בלשון הרמב"ם, שכתב "החובל בחי שיש לו עור", ומשמע שרק בדבר חי שייכת מלאכת חובל! ומסביר הקה"י, שכיוון שמלאכת חובל היא דווקא בעשיית חבלה, ועל ידה מוציא דם, לא מצינו שם 'חבלה' כאשר חובל בדבר מת, ולכן חבורה שייכת דווקא בחי¹³.

⁹ מובא בהוצאת פרנקל.

¹⁰ ועיי"ש שמוכח, שדם הבא לתוך אוכל נקרא 'אוכל' ולא 'משקה', מדברי הגמרא בקמד. שאומרת שחלב שנחלב לתוך קדירה עם תבשיל חשיב כ'אוכל', "דמשקה הבא לאוכל, אוכל הוא".

¹¹ ולעני"ד קשה, שהרי גם בע"ח חי נחשב כאוכל, ולא דווקא אם הוא מת! כמבואר בתוד"ה 'חולב' בקמד: 'שלא ית' עז ביו"ט נחשבת אוכל, וברמב"ן שם מבואר שאפילו בשבת נחשב בע"ח חי כאוכל. וצ"ע.

¹² וקשה לי טובא, שהרי הקה"י בא לבאר מדוע לגבי תינוק נפל אין חיוב מפרק. והרי תינוק נפל, גם לפי הצד שנחשב כמת, מ"מ קשה לומר שהוא נקרא 'אוכל', ורק לגבי בע"ח מת נראה שיש תורת 'אוכל' עליו. ולא ביאר מדוע בנפל אין שינוי כאשר מוציא ממנו דם! וצ"ע.

¹³ ועיי"ש שמביא מסנהדרין פה: שהחובל באביו ואמו אחר מיתתן פטור, כיוון שאין זה נחשב חבורה.

מדוע הראשונים לא ביארו כרמב"ם - נתבאר לעיל ע"פ הפני יהושע, שבגמרא בעה. לגבי פציעת חילזון, מוכח כדעת הרמב"ם, שיש חיוב מפרק בהוצאת הדם. ולחכמים לא שייך מפרק רק משום שחילזון אינו גד"ק. ולכאורה מוכח כשיטת הרמב"ם, שבהוצאת הדם יש חיוב משום מפרק! ומדוע לא ביארו כך הראשונים? וניתן לבאר זאת בשתי דרכים.

דרך א' - בקהלות יעקב סימן ל"ט מיישב שיטתם, שישנו חילוק בין פציעת חילזון, לבין חבלה בגוף חי. בפציעת חילזון מסכימים הראשונים ששייך בה מפרק, "דכל דישה הוא שדורך על החיטים, ועי"ז נדחק הפנימי לצאת. וכיוצא בזה בפציעת החילזון, שהוא דוחק עליו מבחוץ, ועי"י הלחץ זו הדחק נדחק הפנימי לחוץ". כלומר, במלאכת דש חייב רק כשעושה זאת באופן של דחיקת הפנימי החוצה, וכפי שביארנו לעיל ע"פ האג"ט בדעת הרמב"ם. ומבאר הקה"י, שאין זה שייך בחובל שמוציא דם, "אבל החובל אינו מטפל כלל עם הדם שבפנים לדוחקו לחוץ, אלא הוא מכה את הגוף, ועי"י זה מתקלקל הגוף במקום החבלה, והדמים הרצים בגופו הלך ושוב, כשמגיעים וזורמים למקום הפצוע, הם נצררין או יוצאין". כלומר, יש כאן הבדל באופן הפעולה, שמגדירה האם יש כאן מלאכת דש או לא. וכיוון שבמלאכת חובל אין האדם דוחק את הדם לצאת, אין כאן אופן פעולת דש לשיטת הראשונים¹⁴.

דרך ב' - ניתן לבאר¹⁵ בדעת הראשונים, שאין כלל מלאכת מפרק בהוצאת דם מבע"ח. ומצינו לגבי סחיטת פירות בגמרא בקמה. שמה"ת ישנו איסור סחיטה רק בזיתים וענבים, כיוון שלכך מיועד הפרי, שיוציאו ממנו משקה. וניתן לומר שבהוצאת דם אין כלל מלאכת דש, כי אין ייעודו של הדם לצאת החוצה ולהשתמש בו. והוצאת דם לשימוש בו, דומה להוצאת משקים משאר פירות שאינם זיתים וענבים, שאין בהם מלאכת דש מהתורה. אמנם בדם חילזון, אולי מסכימים הראשונים ששייך בו מפרק, כיוון שדמו מיועד לכך שיוציאו אותו ממנו לצורך השימוש בו.

מלאכה הצריכה לגופה בחובל - יש לברר מתי יהיה נחשב שחובל עושה מלאכה הצריכה לגופה. ולפי"ז גם תתברר מהי מהות מלאכת חובל, לשיטת הראשונים שחייב משום נט"י.

שיטת רש"י - מדברי רש"י בגמרא בקו. בביאור דברי ר' שמעון ור' אבהו, נראה שסובר שכיוון שחובל הוא תמיד קלקול בגוף המלאכה, לא יהיה בו לעולם מלאכה הצריכה לגופה. כיוון שכל התועלת שיש לאדם החובל היא מדבר שחיצוני לגוף המלאכה. וביארנו בסוגיית מלאכה הצלי"ג, שלרש"י גוף המלאכה הוא בחבלה, ולכן לעולם אין תיקון, ולא צריך לגופה בגוף המלאכה. ורק לר' יהודה, שסובר שמשאצ"ג חייב, יחייב בחובל אף שהתיקון הוא מחוץ לגוף המלאכה, כגון שצריך את הדם לכלבו. וביארנו בסוגיית משאצ"ג, שאולי רש"י מסכים לשיטת הראשונים שחובל חייב משום נט"י כשמוציא דם, אך סובר שבכל מלאכות ההפרדה, גוף המלאכה אינו בשני הדברים שמפריד¹⁶, אלא רק במה שפועל ממש. ולכן בחובל, גוף המלאכה הוא החבלה, ולא הדם שיוצא ממילא. וכיוון שאין לו צורך והנאה מהחבלה שפועל בה, אין זו מלאכה הצלי"ג. והצורך לדם לכלבו הוא צורך שאינו מגוף המלאכה.

ולפי רש"י עולה, שלדעת ר' שמעון שחייב רק במלאכה הצלי"ג, ישנו חידוש מיוחד במלאכות חובל ומבעיר. שבמלאכות אלו חייב, אף שאין בהם תיקון בגוף המלאכה, ואף שאינו צריך לגוף המלאכה. ולשיטת רש"י ניתן לבאר, שכיוון שהתחדש לר' שמעון במילה, שאין צריך תיקון במלאכת חובל ואעפ"כ חייב, הפקענו גם דין צלי"ג ממלאכת חובל, וחייב בה אף שאינה מלאכה הצלי"ג. וכך מבואר גם בדברי הרמב"ן בקו. בביאור מחלוקת ר' אבהו ור' יוחנן. שלר' אבהו החובל

¹⁴ ואולי לדעת הרמב"ם אין חילוק באופן הפעולה, ובין בחבורה ובין בפציעת חילזון יש מפרק, כיוון שבסופו של דבר הוציא דם. אך לפי ההסבר הראשון של האג"ט הנ"ל בדעת הרמב"ם, לגבי הקושייה מכתובות ה': מבואר שגם לרמב"ם דש נקרא רק באופן פעולה כזה שפועל ודוחק את הפנימי לצאת.

¹⁵ בשם הרב יחיאל בן גיגי.

¹⁶ וכפי שיתבאר לקמן בדעת הראשונים.

חייב אף כשאנו צריך לכלבו, כיוון שלא הצרכנו מלאכה הצלי"ג בחובל¹⁷. וכן **בתוס' בב"ק** לד: מבואר בתירוצו הראשון, שלר' אבהו לא צריך צלי"ג בחובל. וכן הביא המג"א ברע"ח בשם ספר **טל אורות**, שבמלאכת חובל נפסק להלכה שאין בה צלי"ג כלל, ואעפ"כ חייב.

שיטת תוס' ורמב"ן בדברי **תוס'** בד"ה 'בחובל' בקו. מבואר שיש צלי"ג בחובל, כאשר "צריך לנטילת הנשמה כדי לתת לכלבו, דהיינו הדם, כי הדם הוא הנפש". ומבואר מדבריו, שכיוון שמהות מלאכת חובל היא נטילת הנשמה שבהוצאת הדם, גוף המלאכה אינו דווקא בחבלה אלא בדם שיוצא. וכיוון שיש לו תועלת בדם לתת לכלבו, זה נקרא מלאכה הצלי"ג! וכן **ברמב"ן בקו**. מבואר שלא כדברי רש"י, ואכן יש מלאכה הצלי"ג במלאכת חובל. ומבאר הרמב"ן, שמילה נקראת חבלה הצלי"ג, "שהוא צריך שיהא אדם זה מהול". וכן מבאר כתוס', שכאשר צריך לדם "החבלה בכאן היא הדם עצמו שהוא צריך לו". והרמב"ן משווה את מלאכת חובל למלאכת גוזז, ש"הנטילה היא עצמה המלאכה". ובמלאכת גוזז חייב בין אם צריך לדבר הנגזז, ובין אם צריך לתיקון העור ויפיו הגוף, ותמיד נקראת מלאכה הצלי"ג. שהרי עניין המלאכה בגוזז הוא הפרדת הגוף מהציפורניים או השיער, וגוף המלאכה ממילא שייך בין בדבר הנגזז ובין בגוף. ולכן כאשר יש לו צורך באחד מהם, זה נקרא שצריך לגופה של המלאכה. ועולה מדברי הרמב"ן, שגם במלאכת חובל הדין כן. שכאשר יש לו צורך בדם, או צורך בתיקון הגוף כבמילה, זה נקרא חובל שצלי"ג. כיוון שגוף המלאכה הוא הפרדה בין שני דברים. ונתבאר לעיל ששיטת הרמב"ן היא כתוס', שחובל חייב משום נט"י. ונראה שמהות המלאכה היא 'הפרדת הנשמה מהגוף', שבכל הוצאת דם ישנה הפרדה של קצת מהנשמה. וכיוון שהמלאכה היא בהפרדת החלקים, ממילא כאשר יש לו צורך באחד מהם, הוא נקרא צלי"ג. ומסביר הרמב"ן, שחובל וצריך לדם שונה מהחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה. ששם גוף המלאכה הוא החרישה, והחרישה היא רק בבור עצמו, ואם אין לו צורך בבור, זה נקרא מלאכה שאצלי"ג. אך בחובל, גוף המלאכה הוא בשני הדברים, כיוון שמהות המלאכה היא ההפרדה.

וכן עולה מדברי **התוס' בכתובות** ה: על דברי הגמרא, שאומרת שאם הדם בתולים הוא חיבורי מיחבר, יש בו מלאכת חובל. והגמרא אומרת שלצד זה, שהדם 'חיבורי מיחבר, אם "לדם הוא צריך" אסור. כלומר, רק אם יש לאדם צורך בדם, אז נחשב שעובר על מלאכת חובל בבעילת בתולה. ו**בתוד"ה 'דם'** מבאר, שאין עניין מלאכת חובל הוא "משום הכחשה, שמחלישו ונטל קצת נשמתו". כלומר, אין מהות המלאכה בנט"י בהחלשת הגוף, שהרי גם אם הדם נחשב 'חיבורי מיחבר', האדם שבוועל בתולה כלל לא צריך לחלישות האשה! וא"כ אין כאן מלאכה הצלי"ג! וכן במילה, מבואר בשבת קלג: שמציצת הדם במילה זו מלאכה הצלי"ג, והתירו לעשות זאת משום פיקוח נפש של התינוק. ומקשה התוס', "ואי הוה משום החלשה, ליכא חילול שבת והויא משאצלי"ג, דאין צורך להחליש התינוק!". כלומר, אם המלאכה היא החלשה, מדוע ישנו איסור דאורייתא של מלאכה הצלי"ג במציצת דם מילה? הרי הוא אינו צריך לחלישות התינוק, וא"כ זהו רק איסור דרבנן של משאצלי"ג! **ולכן מבאר ר"ת בתוס'**, שמהות מלאכת חובל אינה ההחלשה של הגוף הנחבל, אלא "הוצאת דם חשיבה נטילת נשמה, כי הדם הוא הנפש, וכשנטל מקצתו נטל מקצת נשמה", וכשיטת התוס' והרמב"ן. אמנם עדיין לא מבואר בתוס' מה הצורך של נט"י זו! ומדוע זו מלאכה הצלי"ג?

ובתוד"ה 'לדם הוא צריך' מבאר מהו הצורך של האדם בדם הבתולים שיוצא. **ר"ת** מבאר, ש"צריך להוציא הדם שלא יתכלך פעם אחרת כשיבעול". אך מבואר בתוס', שצורך זה לא נקרא מלאכה הצלי"ג, אלא מלאכה שאינה צלי"ג. אך **ר"י מבאר**, ש"צריך לראות אם היא בתולה", ולכן זה נקרא צלי"ג שצריך את הדם.

בחידושי הגרש"ש בכתובות סימן ז' מבאר כדברי הרמב"ן בקו, שלראשונים הסוברים שמלאכת חובל היא נט"י, "עיקר המלאכה בשניהם, היינו בין בדם הניטל, ובין בדבר שניטל ממנו

¹⁷ אך לדעת הרמב"ן, ישנה אפשרות שתהיה צלי"ג בחובל, וכמבואר לקמן.

הדם". ולכן מציצת הדם מהתינוק נקראת מלאכה הצ"ג, כיוון שזה "תיקון לתינוק". וגוף המלאכה הוא גם בתינוק, ונחשב שיש לו צורך בגוף המלאכה. ולר"י בתוס', כאשר רוצה לראות האם האשה בתולה, זה נקרא שצריך את הדם שהוציא, שעל ידו רואה האם היא בתולה. וגם זו הנאה מגוף המלאכה, שהרי גוף המלאכה הוא גם בדם היוצא. ומבאר הגרש"ש, שמהות מלאכת חובל היא משום נט"י, "דנטילת נשמה היא הפרדת כח החיוני, וכל הפרדה נעשית המלאכה בשני דברים אשר היו מחוברים ונתפרדו. ומשום הכי בין שצריך למה שניטל, ובין שצריך שלא יהיה שם, הוי מלאכה הצ"ג". אך אם צריך להוציא את הדם רק כדי שלא יתכלך בפעם אחרת, וכמו שביאר ר"ת בתוס', זה נקרא מלאכה שאצ"ג. כיוון שבמקרה זה אין לו שום צורך חיובי בדם, ואינו משתמש בו כלל, אלא רק רוצה שלא יתכלך בעתיד. וכן אין בכך צורך ותיקון בגוף האשה, ולכן אין כאן צורך בגוף המלאכה. **ונראה לדרך זו**, שלהלכה אכן בעיני מלאכה הצ"ג במלאכת חובל, וישנם מקרים שיש צ"ג במלאכת חובל.

פסיקת ההלכה בחובל- בטור ובשו"ע שט"ז, ח' פוסקים כדעת תוס' והרמב"ן, שחובל חייב משום נט"י. שפוסקים שגם בשאר שרצים, אם מוציא מהם דם חייב חטאת. והמשנה בקז. דיברה רק בנצרך הדם ולא יצא, וכפי שנתבאר לעיל, בכה"ג אין זה נקרא שהדם יצא. **ובמשנ"ב שט"ז ס"ק כ"ו** פוסק כשיטת הראשונים, שחובל חייב משום נט"י. ולכן **שיעור חיובו** הוא אפילו בכל שהוא, ובכל דם שמוציא ישנה נט"י. ודלא כשיטת הרמב"ם שפסק ששיעורו כגורגרת.

תיקון במלאכת חובל- לגבי הסוגייה בקז. האם בעיני תיקון במלאכת חובל, ביארנו בסוגיית מקלקל שנחלקו בכך הראשונים בפירוש הסוגייה¹⁸. אך המשנ"ב בס"ק ל' פוסק כדברי **הרמב"ם**¹⁹, שהחובל חייב רק אם הוא מתקן, וכגון שצריך את הדם לכלבו, או בחובל לשכך חמתו, שנחשבים כמתקן לדעת הרמב"ם. והמשנ"ב מביא גם את דעת החולקים על הרמב"ם, שהחובל לשכך חמתו נקרא מקלקל ופטור. ומביא המשנ"ב מדברי **המאירי**, שסובר שיש תיקון גם בחובל בחבירו כדי להחלישו, "שיהא נח להיכבש". ונראה ששיטה זו סוברת כעין מה שדחו התוס' בכתובות, שמהות מלאכת חובל היא החלשת הנחבל. והמשנ"ב מבאר שלדרך זו, אף שאין לו כלל צורך בדם "אין זה בכלל קלקול אלא תיקון, שדרך העולם להכותם כדי להחלישם, שיהא נח להיכבש".

ולכאורה תמוה, מדוע פסק המשנ"ב את דברי הרמב"ם שצריך שיהיה תיקון בחובל? הרי הרמב"ם פוסק כר' יהודה שמחייב במשאצ"ג. ונראה שהרמב"ם מפרש את הסוגייה בקז. בדומה לפירוש רש"י. שר' אבהו ור' יוחנן נחלקו במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון במשאצ"ג. ולר' יוחנן צריך שיהיה תיקון במלאכת חובל, כיוון שסובר כר' יהודה במשאצ"ג. ולכן התיקון יכול להיות גם מחוץ לגוף המלאכה, כגון שצריך לכלבו. וא"כ, הרמב"ם שפוסק כר' יהודה, פוסק גם כדברי ר' יוחנן, שצריך שיהיה תיקון במלאכת חובל. אך הטור והשו"ע פוסקים כאן כדעת ר' שמעון במשאצ"ג²⁰, ולכן לכאורה לפי שיטת רש"י והרמב"ן בקז. אין צורך בחובל שיהיה מתקן לפי ר"ש, ומקלקל בחבורה יהיה חייב להלכה!

וצריך לומר שהכריע המשנ"ב כשיטת התוס' בקז. שאין מחלוקת ר' יוחנן ור' אבהו תלויה במחלוקת רש"י ור"ש. ואף שמשאצ"ג פטור כר' שמעון, מ"מ יש לדון במלאכת חובל לגבי מקלקל. ונחלקו ר' אבהו ור' יוחנן בתוך דעת ר"ש, האם בעיני תיקון במלאכת חובל, וההלכה היא כר' יוחנן, שצריך תיקון במלאכת חובל. ונמצא שבחובל בעיני גם מלאכה הצ"ג, וגם שיהיה מתקן בשביל שיתחייב. אמנם **במשנ"ב בס"ק ל'** פוסק, שאף שאיסור דאורייתא ישנו רק בחובל שהוא מתקן, מ"מ איסור מדרבנן ישנו בכל חובל שמוציא דם, אף אם הוא מקלקל. "ועל כן ייזהר

¹⁸ לרש"י ולרמב"ן בדעת ר"ש לא בעיני תיקון, ולר' יהודה כן צריך. ולתוס', נחלקו ר' אבהו ור' יוחנן בדעת ר"ש האם לא בעיני תיקון או שצריך תיקון קצת.

¹⁹ כמבואר בשער הציון ס"ק מ"ה.

²⁰ כיוון שפוסקים בסעיף ח' שבשאר שרצים, רק אם צדן לצורך חיוב, ואם צד שלא לצורך פטור משום משאצ"ג. ומוסיף השו"ע שם "ולהרמב"ם חייב", כיוון שפסק כר"י.

מאוד שלא להכות שום חי בשבת הכאה שיכול לבוא לידי חבורה... והעולם נכשלים בזה.. וכן אסור לחוך שחין, שע"י החיכוך מוציא דם שנבלע בבושר".

מלאכה הצ"ג בחובל - בבה"ל 'והחובל' מבאר, שלדעת השו"ע שפסק כר' שמעון, בעיני גם מלאכה הצ"ג בחובל בשביל שיתחייב חטאת. ומתקשה הבה"ל, "אם כן, אמאי מחייב בחובל? הא הוי מלאכה שאצל"ג". ומתוך הבה"ל, "כיוון דמיירי המחבר בשצריך לדם החבלה לאיזה עניין, כי היכי דלא להוי בכלל מקלקל... א"כ הוא בכלל מלאכה הצריכה לגופה". כלומר, המשנ"ב בס"ק ל' ביאר, שבכל המקרים הנ"ל נחשב שיש תיקון בחבלה, כיוון שיש לו איזה צורך בדם. וכיוון שיש לו צורך בדם, נחשבת החבלה כמלאכה הצ"ג. שהרי יש לו צורך בגוף המלאכה, שהוא בין בדם ובין בגוף. ומביא הבה"ל את דברי הרש"ל, שמובא במג"א רע"ח ס"ק א'. שכותב הרש"ל, ש"החובל בחבירו דרך מריבה, ודעתו שיצא דם ממנו הוי צל"ג". ומבאר הבה"ל, שהרש"ל סובר "דסתם חבלה הוי מלאכה הצריכה לגופה". ונראה שכוונתו היא, שכיוון שיש לו צורך בחבלה עצמה, שרוצה לחבול בחבירו, יש כאן צורך בגוף המלאכה. שהרי גוף המלאכה הוא גם בגוף הנחבל, ולא רק בדם היוצא, וכל עוד יש לו צורך באחד מהם חשיב צל"ג. וכן לגבי שיטת המאירי שהביא במשנ"ב, ישנו חיוב חובל גם על החלשת הנחבל. ומבאר הבה"ל שגם זה נחשב מלאכה הצ"ג. ונראה שגם במקרה זה, האדם צריך את החבלה כדי להחליש את הנחבל, וממילא יש לו צורך בגוף המלאכה. ובבה"ל הנ"ל מוסיף שאף שמקלקל פטור ואסור מדרבנן, וכן אם חובל שלא לצורך הדם, או שלא לצורך תיקון הגוף, זו נקראת משאצ"ג ואיסורה מדרבנן, מ"מ אף אם הוא גם מקלקל וגם משאצ"ג, וזהו תרי דרבנן, עדיין אסור להוציא דם כלל.

הקזת דם - בבה"ל 'והחובל' דן האם הקזת דם היא צל"ג. המג"א בשט"ז ס"ק ט"ו כותב, "נראה לי דחובל לרפואה חייב לכולי עלמא". ובבה"ל מבאר שכוונתו להקזת דם. אך מדייק הבה"ל, שהקזת דם היא מלאכה הצ"ג רק לדעת הראשונים שסוברים שחובל חייב משום נט"ו. כיוון שכאשר מקיז דם, הדם הולך לאיבוד, ולא איכפת לו בדם היוצא. וזה דומה לשוחט, שלא איכפת לו מהדם היוצא, אלא עיקר כוונתו היא לצורך שחיטת הבהמה ואכילתה. וכיוון שביארנו שמהות המלאכה היא ההפרדה של הנשמה מהגוף, ממילא גוף המלאכה אינו רק בדם אלא גם בחבלה עצמה. ולכן מבאר הבה"ל, "וכיוון שהוא צריך להתרפאות ע"י חבלה זו", יש כאן מלאכה הצ"ג. כיוון שיש לו צורך ותיקון בגוף האדם שגם בו נעשית המלאכה, וכמו במילה. ובנתיבות שלום כ"ג, ז' מקשה לשיטת רש"י בקו. שגוף המלאכה הוא החבלה ולא הדם, מדוע אמר שאין כלל מלאכה הצ"ג במלאכת חובל, הרי בהקזת דם יש לו צורך בגוף החבלה ולא לדם היוצא! וצ"ע.

אמנם לדעת הרמב"ם שחובל חייב משום מפרק שמוציא דם, מבאר הבה"ל ש"אם כן בענייננו הוא בכלל מלאכה שאצל"ג, כיוון שאין צריך להדם". כלומר, לרמב"ם שחובל חייב משום מפרק, גוף המלאכה הוא רק בדם, ולכן אם לא צריך לדם זו משאצ"ג. וגם במקיז דם הוא אמנם מפרק דם מהגוף, אך אין לו ענין בדם, וזו מלאכה שאצל"ג. אמנם לרמב"ם עדיין יהיה חייב חטאת בהקזה, כיוון שפוסק כר' יהודה שמשאצ"ג חייב.

הוצאת שן - המג"א בשכ"ח ס"ק ג' כותב, "הוצאת שן מלאכה דאורייתא היא, דהא חובל לרפואה". ובבה"ל 'ומצטער' בשכ"ח מקשה עליו, שהרי בהוצאת שן אין כלל כוונתו להוציא דם מהגוף, אלא הוא מוציא את השן והדם ממילא יוצא. וזהו פס"ר דלא ניחא ליה, שאיסורו רק מדרבנן. שהרי האדם כלל לא עוסק כאן בהוצאת דם מהגוף, וגם כלל לא צריך להוצאת הדם! ואכן מביא הבה"ל, שלדעת שו"ע הרב זהו רק איסור דרבנן. וכן במשנ"ב שט"ז ס"ק ל' בסופו, מביא שהוצאת הדם שמתרחשת בהוצאת שן היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. כיוון שאין לו עניין בדם שיוצא, וגם אין לו תיקון בגוף! ואולי ניתן ליישב, שכוונת המג"א היא שיש כאן מלאכת חובל מדאורייתא, אך לא משום הוצאת הדם, אלא משום שהוצאת השן היא נטילת איבר מהגוף. וגם כשנטל חלק מהגוף, ישנה הפרדה של מקצת הנשמה מהגוף.

זריקה - בשש"כ ל"ב, נ"ח מחלק בין סוגי הזריקות. זריקה שהיא "תת עורית או תת שרירית, אין בה כשלעצמה איסור תורה", כיוון שאין הוצאת דם בזריקה זו. אמנם יש בכך משום איסור

רפואה מדרבנן, ובפרק ל"ג, ז' מתיר השש"כ להזריק זריקה זו, לצורך חולה שאין בו סכנה. אבל "זריקה תוך ורידית", שמחדיר את המחט לוריד שזורם בו דם. יש אומרים שיש בה איסור תורה, ולכן אסור להזריקה לחולה שאב"ס, ומותרת רק לצורך חולה שיש בו סכנה. ומבאר השש"כ בהערה קנ"ח, "מכיוון שלפי דעת הרופא, צריכים להוציא מעט דם לפני ההזרקה". וכיוון שיש כאן הוצאת דם שצריך לה, יש כאן מלאכה הצל"ג ואסורה מה"ת. וכן מביא השש"כ בשם **החזו"א**, שיש בכך משום דש לשיטת הרמב"ם. כיוון שיש לרופא צורך בהוצאת הדם, כדי לדעת האם המחט נכנסה לוריד או לא. אך מביא השש"כ **שהגרש"ז** הסתפק בכך, וסבר שיש כאן מלאכה שאצל"ג, כיוון שהוצאת הדם היא רק בגדר סימן, ואינו צריך את הדם עצמו ממש. אמנם מסיק השש"כ, "אך שאני דם, דאית ביה נמי נטילת נשמה, כמבואר בריש פרק שמונה שרצים, וצ"ע". ואולי כוונתו היא, שכיוון שמוציא דם בזריקה זו, אע"פ שהצורך בדם אינו נחשב צל"ג לפי הגרש"ז, מ"מ כיוון שיש לו צורך בזריקה זו בשביל ריפוי הגוף, לכאורה יש כאן מלאכת נט"נ שצל"ג. שהרי נתבאר שגדר המלאכה הוא הפרדה בין הנשמה לגוף, וגוף המלאכה הוא גם בדם וגם בגוף. וכל עוד יש לו צורך באחד מהם, הוי מלאכה הצל"ג. ולכן אף שאין לרופא צורך ממשי בדם, מ"מ כיוון שבזריקה זו יש תיקון לגוף, א"כ יש כאן מלאכה הצל"ג. כיוון שהוא מוציא דם, ויש תיקון לגוף, וזו מלאכת נט"נ הצל"ג וחייב חטאת. **ובשש"כ** מ', ל"ה פוסק שמותר לערוך **בדיקת דם** רק לחולה שיש בו סכנה, כיוון שיש בכך איסור דאורייתא של נטילת נשמה בהוצאת הדם.



גזירת שחיקת סממנים - רפואה בשבת

גדר הגזירה - בגמרא בנג: מובאת ברייתא שאומרת, שבהמה שאחזה דם, כלומר שיש לה חולי מסוים, אסור להעמידה במים כדי שתצטנן. אבל אדם שאחזו דם, מותר להעמידו במים. ועולה מבאר, שלבהמה אסור משום גזירה שמא ישחוק סממנים, ויעבור על מלאכת טוחן. ומבאר רש"י, "במידי דרפואה גזור רבנן, דאי שרית שום רפואה, אתי למישרי שחיקת סממנים, והוא איסורא דאורייתא דהוי טוחן". והגמרא שואלת, שאם זו הסיבה שאסור לרפא את הבהמה, לכאורה גם באדם יהיה אסור! ומתרצת הגמרא, שאדם שעומד במים נראה כמיקר ולא נראה כמתרפא, אך בהמה שעומדת במים, אין דרכה להתקרב ולכן אסור. ומבאר רש"י שלגבי בהמה, "כולי עלמא ידעי דלרפואה קמכוין, ואתי למישרי שחיקת סממנים". אך באדם שרוחץ, לא מוכח שכוונתו להתרפא אלא להתקרב, ולכן לא גזור עליו. ולמסקנת הגמרא, דין רפואה לבהמה תלוי במחלוקת בברייתא בין ת"ק לר' אושעיא. ור' אושעיא מתיר לעשות רפואה גם לבהמה, וכך מכריע רבא להלכה. ולכן למסקנה מותר להכניס גם בהמה למים.

וברי"ף מבאר שנפסק כר' אושעיא, שאין גזירת שחיקת סממנים בבהמה ומותר לרפא אותה, "דאין אדם בהול כ"כ על רפואת בהמתו דלית ליה לשחיקת סממנים". כלומר, אדם לא יבוא לשחוק סממנים בשביל לרפא את בהמתו, ולכן לא גזור עליה שאסור לרפאותה. וכן **בריתב"א** בנג: מבאר שדווקא בבהמה לא גזור, כיוון שאין חשש שיבוא לשחוק סממנים לצורך בהמתו. אך באדם כן גזור על רפואתו, "דבאדם חשיב ליה, ומפקחין עליו את הגל משום פקוח נפש בחולה שיש בו סכנה, חששו שיבוא לידי שחיקת סממנים אפילו בחולה שאין בו סכנה, שמא יבוא לידי סכנה".

ועולה מכאן, שגדר גזירת רפואה בשבת אינה שח"ל אסרו לעשות דברי רפואה בשבת. אלא הם רק חששו שאם נתיר ענייני רפואה, האדם מתוך בהילותו יבוא לשחוק סממנים. ולכן הגזירה שייכת רק במקום שיש חשש שמתוך בהילותו יבוא לשחוק, וכיוון שבבהמה אין חשש כזה, מותר לרפא אותה. וכן מוכח **במשנה בקט:** שאומרת "אין אוכלין אזורבין בשבת, לפי שאינו מאכל בריאים". כלומר, אף שלחולה אסרו לאכול מאכלים שמרפאים אותו, זהו משום שרק אנשים חולים אוכלים מאכלים אלו, כיוון שמאכלים אלו מרפאים. וכיוון שמוכח הדבר שהוא עושה כן לרפואה, אסרו עליו שמא יבוא לשחוק סממנים. וכך מפרש רש"י, שאזורבין "מוכחא מילתא דלרפואה אכיל ליה". אמנם מבואר במשנה, ש"כל האוכלים אוכל אדם לרפואה, וכל המשקים שותה", כיוון שהם מאכלים שגם בריאים אוכלים אותם. ועולה מהמשנה, שאף שאולי מאכלים אלו אכן גורמים לאדם להתרפא, אין שום איסור בלהתרפא! אלא כל האיסור הינו לעשות מעשה שמוכח שנעשה לשם רפואה, ואז ישנו חשש שיבואו להתיר שחיקת סממנים. ולכן מאכלים ומשקים שגם אנשים בריאים רגילים לאכול או לשתות אותם, מותר לאוכלם גם לחולה, אף שזה יגרום לו להתרפא. כיוון שלא מוכח שעושה כאן מעשה של רפואה.

וכן **במשנה בקיא**. מבואר שמי שחושש בשיניו, אסור לו לגמוע חומץ ולפלטו כדי לרפא את שיניו, כיוון שבמעשה זה מוכח שהוא עושה כן לרפואה. "אבל מטביל הוא כדרכו, ואם נתרפא נתרפא!". כלומר, מותר לו לאכול את פיתו ע"י שטובלה בחומץ, כיוון שאין בכך מעשה שמוכח שהוא לרפואה, אלא זה מעשה אכילה פשוט, שגם אדם בריא עושה אותו. ומלשון המשנה "ואם נתרפא נתרפא", מבואר בהדיא שאין שום איסור להתרפא. אלא האיסור הוא רק במעשה שנראה כרפואה באופן מובהק. ולפני שנבאר את פרטי גזירה זו, **יש להקדים** את סוגי החולים השונים, ומה התירו לכל חולה בשבת.

סכנת נפשות - פשוט לכל הפוסקים שמותר לחלל עליו את השבת, ואפילו באיסורי דאורייתא, וכלשון הר"ן בקט. "כל צרכיו נעשין ע"י גדולי ישראל".

סכנת איבר וחולה שאין בו סכנה - הר"ן בשמונה שרצים מביא מדברי הגמרא בע"ז כח: שדנה במקרה שישנה סכנה באיבר אחד, כגון עין שעלולה לצאת ממקומה. ובסכנת איבר זה, ישנו חשש

סכנה לכל גופו וחיייו של האדם, ולכן דינו כחולה שיש בו סכנת נפשות, ופשוט שמותר לחלל עליו את השבת באיסורי תורה. אמנם בסכנת איבר שאין בו חשש סכנה לכל הגוף, או בחולה שאין בו סכנת נפשות, ברור שאין לחלל עליו את השבת באיסורי תורה. אך **נחלקו הראשונים** לגבי איסורי דרבנן, האם התרנו לישראל לעבור על איסורי דרבנן, בשביל חולה שאין בו סכנה או סכנת איבר. אמנם לגבי **אמירה לגוי**, מבואר **בגמרא בקכט**. שרב המנונא אומר "דבר שאין בו סכנה, אומר לנכרי ועושה". וכן בדברי רב עולא "כל צרכי חולה נעשין ע"י ארמאי בשבת". ומבואר אם כן, ששבות של אמירה לנכרי הותרה לגבי חולה שאין בו סכנה. ומותר לגוי לעשות אפילו מלאכות דאורייתא בשביל החולה, ודין זה נכון לכל הראשונים. וכן לגבי סכנת איבר, מבואר בכל הראשונים שדינו חמור יותר מחולה שאין בו סכנה, והתרנו בו אמירה לגוי. ומחלוקת הראשונים היא לגבי איסורי דרבנן, שאינם אמירה לגוי, הנעשים ע"י ישראל בשביל החולה. **הטור** בשכ"ח י"ז מביא בשם **הרא"ש**, שסובר שבסכנת איבר מותר ליהודי לעשות איסורי דרבנן בידיים, ולא הותרה רק אמירה לנוכרי. אך הסתפק הרא"ש, האם גם בחולה שאין בו סכנה נאמר כך. והאם מותר ליהודי לעשות בשבילו איסורי דרבנן, או שרק אמירה לגוי הותרה? כיוון שאמירה לגוי היא שבות יותר קלה, ואילו לעשות איסור דרבנן בידיים, זו "שבות דאית ביה מעשה".

שיטת הרשב"א- הרשב"א בשו"ת חלק ג' סימן ער"ב, מכריע את ספיקו של הרא"ש לקולא. וסובר שכשם שהתרנו לחולה שיש לו סכנת איבר לעשות בשבילו איסורי דרבנן, כך גם התרנו לצורך חולה שאין בו סכנה, שמותר לעשות בשבילו שבות בידיים, ולא רק אמירה לגוי.

שיטת הר"ן- הר"ן כותב לגבי סכנת איבר שאין בו סכנת נפשות, שהתרנו לישראל לעשות בשבילו איסורי דרבנן, ולא רק אמירה לנוכרי. אבל לגבי חולה שאין בו סכנה, מכריע הר"ן את ספיקו של הרא"ש לחומרא, שלא התרנו איסורי דרבנן אלא רק אמירה לגוי. ומוסיף הר"ן, שגם כאשר התרנו אמירה לגוי, ההיתר הוא רק כאשר הגוי עושה את עיקר המעשה, והחולה היהודי רק מסייע לו, ולכן מותר להנות ממלאכת הגוי. וכן ההיתר של אמירה לגוי אמור רק בחולה שאין בו סכנה, ודווקא "בחולה שהוא נופל מחמת חוליו למשכב". אך אין היתר אמירה לגוי באדם שיש לו מיחוש, "שאדם מתחזק בו והולך כבריא". ואסור לומר לגוי לעשות בשבילו מלאכות. וכן אסור לאדם שיש לו מיחוש לעשות דברים של רפואה, גזירה משום שחיקת סממניו. וגדר זה יתבאר יותר לקמן.

שיטת הרמב"ן- הרמב"ן בתורת האדם שער המיחוש מכריע, שבחולה של סכנת איבר, אף שאין לו סכנת נפשות, התרנו ליהודי לעשות בשבילו איסורי דרבנן, ולא רק אמירה לגוי. אמנם לגבי חולה שאין בו סכנה, מותר לישראל לעשות בשבילו איסורי דרבנן רק בשינוי¹.

שיטת הרמב"ם- הרמב"ם בפרק י', ב' פוסק לגבי חולה שאין בו סכנה, שמותר לעשות בשבילו הכל ע"י גוי, "וכן כוחל עיניו מן הגוי בשבת, אע"פ שאין שם סכנה". כלומר, הוא עושה רפואה לעינו ע"י גוי. ודין זה נלמד מהגמרא בביצה כב. אך ממשיך הרמב"ם, "ואם היו צריכים לדברים שאין בהם מלאכה, עושין אותן אפילו ישראל". ולכן מתיר הרמב"ם לעשות כל מיני רפואות, כגון להעלות אוזניים והחזרת השברים. ובביאור דבריו נחלקו המגיד משנה והכסף משנה.

שיטת המגיד משנה והטור ברמב"ם- המ"מ מבאר בדעת הרמב"ם, שההיתר להעלות אוזניים ולהחזיר שברים, הוא משום שאלו חולאים שאין בהם סכנה לכל גופו. ויש בהם איסור דרבנן, אלא שהתרנו איסור דרבנן אפילו ע"י ישראל לצורך חולה שאין בו סכנה. אמנם לפ"ז קשה, מדוע לגבי לכחול את העין, התיר הרמב"ם רק ע"י גוי? הרי כחילת העין היא סוג של רפואה, ומותר לצורך חולה שאין בו סכנה אפילו ע"י יהודי! ומחלק המ"מ, "שכל שבות מותר בחולי שאין בו סכנה, כיוון שהוא חולי כולל כל הגוף". כלומר, בחולי כללי של כל הגוף, הותרו כל איסורי דרבנן,

¹ ועיין אורחות שבת פרק כ' הערה קמ"ח, שיש פוסקים (שו"ע הרב, אגלי טל) שלמדו מדברי הרמב"ן, שמותר ליהודי לעשות לחולה שאין בו סכנה אפילו מלאכות דאורייתא, אם עושה כן בשינוי. אמנם מסתימת הטור והשו"ע והמשנ"ב שכ"ח ס"ק נ"ד, נראה שההיתר הוא רק באיסורי דרבנן.

"בין שבות דאמירה לגוי, בין שבות הנעשה ע"י ישראל". אבל כוחל את העין, אין זה חולי כללי אלא חולי רק באיבר אחד. ולכן לא הותר לישראל לעשות רפואה בשבילו, אלא רק שבות של אמירה לגוי הותרה לצורך חולי באיבר פרטי. ולפי זה צריך לומר², שהדברים שהתיר הרמב"ם בסוף ההלכה, כגון העלאת אזניים והחזרת שברים, הם חולי הכולל כל הגוף, ולכן הותרו לישראל.

וא"כ עולה מדבריו שלא כדברי שאר הראשונים. שהראשונים ביארו שסכנת איבר היא יותר חמורה מחולה שאין בו סכנה. אך לדעת הרמב"ם חולי באיבר אחד הינו פחות חמור, והותרה בשבילו רק אמירה לגוי. ואילו בחולי כללי שאין בו סכנה, התרנו לישראל לעשות כל איסור דרבנן בשביל החולה. וכן נראה שהבין הטור בשכ"ח, י"ז בדעת הרמב"ם. שלאחר שמביא הטור שהרא"ש הסתפק האם התרנו איסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה, כותב הטור "אבל הרמב"ם ז"ל כתב וכו'". ונראה שהטור מבין, שהרמב"ם פוסק את ספיקו של הרא"ש לקולא. והרמב"ם מתיר כל איסורי דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה, ולא רק אמירה לגוי, וכפי שביאר המ"מ. ולשיטה זו, דברי הרמב"ם שכותב "ואם היו צריכים לדברים שאין בהם מלאכה, עושין אותן אפילו ישראל", פירושו הוא שמותר לישראל לעשות כל איסורי דרבנן שאינם מלאכה, לצורך חולה שאין בו סכנה.

שיטת הכס"מ ברמב"ם- הכס"מ מקשה, שלא משמע ברמב"ם שום חילוק בין חולי כללי לחולי פרטי! ולכן סובר הכס"מ בדעת הרמב"ם שאין חילוק כלל ביניהם, "דבכלל חולה שאין בו סכנה, הוי בין חולי שהוא כולל כל הגוף, בין שאינו כולל, בין שאין בו סכנת איבר בין שיש בו". ואין הבדל בין סכנת איבר שאין בו סכנת נפשות, לבין חולה שאין בו סכנה, "בכל גוונא לא התירו שבות הנעשה ע"י ישראל". ולדבריו עולה, אין היתר כלל לעשות איסורי דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה או סכנת איבר, אלא רק אמירה לגוי הותרה. ומה שכתב הרמב"ם, שמותר לישראל לעשות "דברים שאין בהן מלאכה", מבאר הכס"מ שכוונתו לחלק בין איסורי דרבנן שונים. איסור דרבנן "שיש בו עיקר מלאכה", כלומר שיש לו שייכות למלאכה מסוימת שאסורה מה"ת, כגון כוחל העין שהוא כותב מדרבנן. וכן איסורי רפואה, "דאיכא למיחש בהו לשחיקת סממנין", בשני סוגי איסורי דרבנן אלו, אסור לישראל לעשות לצורך חולה שאין בו סכנה. אבל איסור דרבנן "שאין לו עיקר מלאכה", מותר לישראל לעשותם בידיים לצורך חולה שאין בו סכנה, וזו כוונת הרמב"ם "דברים שאין בהן מלאכה". וכגון העלאת אזניים, שהם איסורי דרבנן שאין להם שום דמיון למלאכה, וגם לא שייך לגזור ברפואות כאלו משום שחיקת סממנים, כיוון שרפואות אלו לא נעשות ע"י סממנים. ועפ"ז מבאר הכס"מ, שהרמב"ם יותר מחמיר מהרא"ש. שלרא"ש היה פשוט שמותר לישראל לעשות איסורי דרבנן בידיים בחולה של סכנת איבר, והסתפק רק לגבי חולה שאין בו סכנה. אך לרמב"ם עולה שאין חילוק ביניהם כלל, ואפילו בסכנת איבר אסור לעשות איסורי דרבנן מסוימים שדומים למלאכה, או שיש בהם חשש של שחיקת סממנים.

פסיקת ההלכה- הטור בשכ"ח, י"ז מביא שמותר לומר לגוי לעשות מלאכה עבור חולה שאין בו סכנה. ואח"כ מביא את ספיקו של הרא"ש, שברור שמותר לישראל לעשות איסור דרבנן בשביל חולה שיש לו סכנת איבר. אך מסתפק האם גם בחולה שאין בו סכנה התרנו איסורי דרבנן, או שמא רק שבות של אמירה לגוי התירו? ומביא הטור את שיטת הרמב"ם, וביארנו שמשמע מדבריו שהטור לומד את הרמב"ם כהבנת המ"מ, שמותר לעשות איסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה. ולכן הטור מביא אותו, כדי לפשוט לקולא את ספיקו של הרא"ש. אך **הבית יוסף** מביא את שיטתו שביאר בכס"מ, שאין להתיר איסור דרבנן בחולה שאין בו סכנה וכן בסכנת איבר, אלא אם כן זהו איסור דרבנן שאין לו דמיון למלאכה, או שזו רפואה שאין לה שייכות לשחיקת סממנים. והטור מביא את שיטת הרמב"ן, שמחלק בין חולה שאין בו סכנה, שמותר לעשות

² כך מדייק הכס"מ ע"פ שיטת המ"מ.

בשבילו איסור דרבנן רק ע"י שינוי. לבין חולה בסכנת איבר, שמותר לישראל לעשות בשבילו איסורי דרבנן אף בלא שינוי.

ובשו"ע שכ"ח, י"ז פוסק, שחולה שאין בו סכנה, מותר לומר לגוי לעשות בשבילו מלאכה דאורייתא. אבל אסור לעשות בשבילם איסור דאורייתא, ואפילו אם יש לו סכנת איבר. **והרמ"א** מוסיף, שאף אם "נפל למשכב", גם זה כלול בגדר חולה שאב"ס. ולגבי עשיית איסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה ע"י ישראל, מביא השו"ע את כל השיטות. **יש אומרים** שמותר לעשות איסור דרבנן בידיים, ואפילו אם אין לו סכנת איבר. וזו דעת הטור והמ"מ ברמב"ם. **יש אומרים** לחלק בין סכנת איבר, שמותר לעשות בשבילו איסור דרבנן, לבין חולה שאין בו סכנה שאסור כלל לעשות בשבילו איסורי דרבנן. וזו שיטת הר"ן. **יש אומרים** שבסכנת איבר מותר לעשות איסור דרבנן כרגיל. אך בחולה שאין בו סכנה מותר איסור דרבנן רק בשינוי. וזו דעת הרמב"ן. **וי"א** שבין בסכנת איבר ובין בחולה שאין בו סכנה, לא עושים בשבילו איסור דרבנן שדומה למלאכה דאורייתא. אך איסורי דרבנן שאינם דומים למלאכה מותר. וזו דעת הב"י ברמב"ם. **ומכריע השו"ע** "ודברי הסברא השלישית נראין", וכוונתו להכריע כשיטת הרמב"ן³. **ולכן להלכה** מותר לעשות איסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה, אך דווקא בשינוי. אמנם לחולי של סכנת איבר מותר לעשות איסור דרבנן אף בלא שינוי.

גזירת שחיקת סממני בחולה שאב"ס - הבית יוסף מביא בשכ"ח, ל"ז בשם הר"ן הנ"ל, שההיתר לומר לגוי לעשות מלאכה לצורך חולה, הוא דווקא בחולה שאין בו סכנה. אבל בחולה במיחוש בעלמא לא התרנו, וכפי שנתבאר לעיל. ומוסיף הר"ן, "ולא עוד, אלא אפילו דברים שהם מותרים לבריאם אסורים לו, כל היכא שמעשיו מוכיחים שלרפואה הוא מתכוון". כלומר, כל איסור רפואה בשבת נאמר דווקא לאדם יש לו מיחוש, אך אינם אסורים לחולה שאב"ס. והר"ן מסביר, שהמשניות של חושש בשינוי ובמתניו⁴ נאמרו רק לגבי אדם 'חושש', שאינו חולה שאב"ס. והב"י מוסיף לגבי חולה שאב"ס, שכיוון שלמדנו בשבת קכט. שכל צרכיו נעשים ע"י גוי, "משמע דאוכל הוא אוכלים המרפאים אותו, ולא חיישינן שמא ישחוק סממניו, כיוון שלא התירו לו לעשות מעשה הרפואה ע"י ישראל". כלומר, לחולה שאב"ס מותר לאכול תרופות ממש. ואין בו גזירת שחיקת סממניו, כיוון שאם הגוי מכין לו התרופה ונותן לו אותה, יש לחולה היכר, ולא יבוא לשחוק סממניו. אמנם **הב"ח** מקשה על דברי הב"י, כיצד מועיל שהגוי מכין לחולה את התרופה? "כיוון דהישראל הוא האוכל והשותה, הרי עובר על גזירת חכמים!". שהרי לא מדובר כאן על מאכל בריאים שהותר לחולה, אלא במאכלים שאין דרכם לבריאם, ועל זה גופא גזרו חכמים שאסור! ואף שהגוי מכין לו את התרופה, "הישראל עושה מעשה, והגוי הוא המסייע!", ולכן כותב הב"ח, שאף לחולה שאב"ס אסור לאכול תרופות כלל, ואין הבדל בינו לבין כל 'חושש' שיש לו מיחוש.

ובשו"ע שכ"ח, ל"ז פוסק, שלאדם בריא מותר לאכול כל דבר "שאינו מאכל ומשקה של בריאים". כלומר, מותר לבריא לאכול תרופות, שאינן מאכל של בריאים אלא של חולים. והאיסור לאכול תרופות, הוא "דווקא מי שיש לו מיחוש בעלמא, והוא מתחזק והולך כבריא". וכפי שהסיק בבית יוסף ע"פ הר"ן, שאיסור רפואה נאמר רק לאדם 'חושש', ולא לחולה שאב"ס. **והרמ"א** מוסיף ע"פ הבית יוסף, "וכן אם נפל למשכב שרי". כלומר, גם לחולה שנפל למשכב, מותר לו לאכול מאכלי חולים לרפואתו. וכבר הבאנו לעיל שהרמ"א בסעיף י"ז כותב, שחולה שנפל למשכב דינו כחולה שאב"ס. וא"כ, הרמ"א פוסק כדברי הב"י, שמותר לחולה שאב"ס לאכול תרופות בשבת. **והמג"א** בס"ק מ"ד הבין בדברי הרמ"א, שמותר לחולה שאב"ס לאכול תרופות, אפילו ע"י ישראל שמכין לו, ולא רק ע"י גוי. ואילו בב"י כתב שמותר לחולה שאב"ס לאכול תרופות רק ע"י גוי שמביא לו, כיוון שיש לו היכר, ולא יבוא לשחוק סממנים. **והט"ז** בס"ק

³ כך ביארו במג"א וט"ז, אך הב"ח הבין שכוונתו להכריע כשיטתו בדברי הרמב"ם, אך כל הפוסקים חולקים עליו.

⁴ קיא.

כ"ד תמה על הרמ"א והב"י, שהרי נפסק להלכה בסעיף י"ז כשיטת הרמב"ן, שאין מתירין כלל לישראל לחלל שבת באיסורי דרבנן בשביל חולה שאב"ס, והתרנו איסורי דרבנן רק בשינוי! וכיצד התיר כאן הרמ"א לישראל, שיכול לתת תרופות לחולה שאב"ס בלי שינוי כלל? הרי יש כאן איסור דרבנן של שחיקת סממנים! וכן מקשה הט"ז על הב"י, שהתיר לתת תרופות לחולה שאב"ס ע"י גוי. שהרי כל ההיתר לעשות איסור ע"י גוי, הוא דווקא כשהישראל לא עושה מעשה איסור בעצמו, אלא רק מסייע לגוי. וכאן החולה היהודי ממש אוכל את התרופות, ו"זה לאו מסייע מיקרי, אלא הוא עושה עיקר המעשה!", וכפי שהקשה חמיו הב"ח. ולכן מכריע הט"ז, שאסור לחולה שאב"ס כלל לקחת תרופות שאינן מאכל בריאים.

ובמשנ"ב בס"ק קכ"א מכריע כדברי הרמ"א, "ומסתיתם דברי הרמ"א משמע, שאין צריך אפילו שיהיה אינו יהודי מושיט לו, אלא מותר לו ליקח בעצמו". וא"כ לחולה שאין בו סכנה, או שנפל למשכב, מותר לאכול תרופות בעצמו ממש. ולגבי קושיית הט"ז והב"ח, מביא המשנ"ב את דברי **הרדב"ז**. שמבאר הרדב"ז, שאף שפסקנו כדעת הרמב"ן, שלחולה שאין בו סכנה אסור לעשות איסורי דרבנן אלא ע"י שינוי, "צריך לומר דשאני התם, שמייירי במלאכת דרבנן או בדברים שמחזי כעין מלאכה. אבל הכא דאין בזה משום סרך מלאכה, דהא לבריא מותר, ורק למי שיש לו מיחוש גזרו משום שחיקת סממנים, בחולה גמור לא גזרו". כלומר, מבאר הרדב"ז בשיטת הרמב"ן, שגזירת שחיקת סממנים אינה ככל איסורי דרבנן, ואין בה כלל "סרך מלאכה". וגזירה זו נגזרה רק על אדם שיש לו 'מיחוש', אך על אדם בריא לא גזרו, וכן על חולה שאין בו סכנה לא גזרו! ולכן מה שנפסק בסעיף י"ז, שלחולה שאב"ס מותר לעשות איסורי דרבנן רק בשינוי, זהו דווקא באיסורי דרבנן שהם לא משום שחיקת סממנים, אלא יש בהם דמיון למלאכות. אך איסור דרבנן של רפואה, מותר לחולה שאב"ס, ורק לאדם שיש לו מיחוש גזרו.

בבה"ל 'וכן אם' מבאר, שהחילוק של הרמב"ן בין חולה שאין בו סכנה לחושש, שרק בחושש גזרנו משום שחיקת סממנים, אינו מוסכם על כל הראשונים. ומאריך שם להוכיח מדברי ר"ח **והמאירי**, שאין חילוק בין חולה שאב"ס לחושש, ועל שניהם גזרנו את הגזירה שמא ישחוק סממנים. ורק בחולה שיש בו סכנה ממש לא גזרנו, והתרנו לו רפואה בשבת. אך הבה"ל כותב, שעיקר הראיה לשיטת הרמב"ן היא מהגמרא בקט. שאומרת, שהתרנו לחולה שאב"ס לעשות את כל צרכיו ע"י גוי, "והרי אפילו אם הגוי מכין לו הרפואה, על כרחך השתייה של הרפואה גופא הישראל עצמו עושה, ואפילו הכי שרי". כלומר, משמע שם שכיוון שהתרנו כל צרכי חולה שאב"ס ע"י גוי, ברור שהתרנו לחולה היהודי לאכול בעצמו את התרופות. ומוכח שלא גזרנו כלל על חולה שאב"ס משום שחיקת סממנים. והבה"ל כותב, שלשיטות שלא התרנו לחולה שאב"ס גזירה זו, צריכים הם לבאר את דין הגמרא ע"פ הב"י הנ"ל. שדווקא שם התרנו ליהודי החולה לאכול תרופות, משום שכיוון שהגוי מכין את התרופה ומגישה אותה לחולה, יש בכך היכר לחולה, ולא יבוא לשחיקת סממנים (ולקמן נרחיב יותר בעניין ההיכר). אך כאשר אין היכר, והחולה לוקח בעצמו את התרופה, אז אסרנו לו וגזרנו עליו שמא ישחוק סממנים. ומסכם הבה"ל, שבעצם דין זה תלוי במחלוקת הראשונים בין הרמב"ן לשאר הראשונים שהביא שם. שלרמב"ן, ובעקבותיו הרמ"א, לא גזרנו גזירת שחיקת סממנים על חולה שאב"ס, ומותר לו לאכול תרופות בלי שינוי. ורק בשאר איסורי דרבנן, מותר לעשות לו רק ע"י שינוי, וכפי שנפסק בסעיף י"ז. אך לשאר הראשונים, הגזירה שייכת גם על חולה שאב"ס, והתרנו לו רק ע"י היכר של גוי שמושיט לו התרופה. **ומכריע הבה"ל**, ש"לא נוכל למחות ביד המקילין, אחרי שבשו"ע סתם כוונתו ומילתא דרבנן היא". וכן משום כך משמע מפשט הסוגייה בקט. "דעושין צרכיו של חולה ע"י אינו יהודי".

אמנם **באורחות שבת כ'**, הערה קע"ז, מביאים בשם ספר **שונה הלכות** לגר"ח קנייבסקי זצ"ל, שמקשה על דברי המשנ"ב. שבכמה מקומות בסימן שכ"ח פוסק המשנ"ב, שגם לחולה שאב"ס או שנפל למשכב לא התרנו לו לעשות דברי רפואה, אלא אם יעשה כן בשינוי. וכמו שנפסק בסעיף י"ז, שלחולה שאב"ס התרנו איסור דרבנן רק ע"י שינוי. וא"כ, אין חילוק בין גזירה זו לבין שאר איסורי דרבנן, ודלא כפי שכתב הרדב"ז. וא"כ, כיצד ביאר המשנ"ב בסעיף ל"ז ס"ק קכ"א,

שגזירה זו היא דווקא על 'חושש' שיש לו מיחוש, ולא על חולה שאב"ס! וכך מבואר בדברי המשנ"ב בס"ק פ"ה, שכותב שאסור לתת אפר מקלה על חבורה, כיוון שזו רפואה, והתרנו איסור דרבנן לחולה שאב"ס רק בשינוי. וכן במשנ"ב בס"ק ק"ב, לגבי נתינת סובין חמין על השיניים הכואבות, שהותר דבר זה רק ע"י שינוי. וכן בס"ק ק"ל לגבי התעמלות בשבת, מתיר המשנ"ב רק בשינוי. וכן בס"ק ק"נ.

ומתוך **בשונה הלכות**, שהקולא שהביא המשנ"ב בשם הרדב"ז, שאין גזירת שחיקת סממנין לחולה שאב"ס, נאמרה רק לגבי רפואה שדרכה ע"י מאכל או שתייה, שדווקא בה לא גזרנו על חולה שאב"ס. אבל כל המקומות שבהם פסק המשנ"ב שמותר דווקא ע"י שינוי, אלו רפואות שאינם ע"י אכילה או שתיית דברים, אלא מעשי רפואה אחרים.

וכעין זה מבואר בדברי **ערוך השולחן** שכ"ח, מ"ט שמסביר את דעת הרמ"א. שאף שאסור לעשות איסור דרבנן לצורך חולה שאב"ס בלא שינוי, "מיהו לעניין אכילת דברים שאין הבריאים אוכלים והם טובים לאכילה, ודאי מותר לכל הדיעות". ומשווה זאת להיתר של אמירה לגוי שהתרנו לחולה שאב"ס. ושם לא החמירו שאסור לומר לגוי לעשות בשבילו תרופה, שמא יבוא הישראל לשחוק סממנין. שהרי כיוון שהתרנו לו ע"י גוי דווקא, יש לו היכר בדבר, ולא יבוא לשחוק. וכך גם בתרופות שהדרך היא לאכול אותן, מבאר ערוה"ש ש"אינה דומה למלאכה, ויותר דומה לאמירה לגוי". אך לא נתבאר לי מדוע לחלק בין רפואה ע"י אכילה לבין שאר רפואות, וצ"ע.

רפואות שאין בהן שחיקת סממנין- הרמב"ם בפרק כ"א, ל"א פוסק שיש רפואות שמותרות בשבת, כגון לכפות כוס על הטבור, להעלות אנקלי וכדומה, "שכל אלו וכיוצא בהן, אין עושין אותן בסמנין כדי לחוש לשחיקה". וכן פוסק **בטור** שכ"ח. אמנם **הב"ח** שם תמה, מדוע התירו רפואה זו? "הלא כל רפואה אסרה גזירה משום שחיקת סממנין, דאע"פ דאין רפואה זו בסממנין כלל, מ"מ גזירה משום רפואה אחרת דליתא אלא בסממנין, וגזרו כל רפואה אטו הד". כלומר, לפי הב"ח גזרו על כל מיני הרפואה בשבת, כי יש חשש שמא יבוא לעשות רפואה אחרת, שבה יש חשש שישחוק סממנין. ולכן סובר הב"ח שלא חילקו כלל, וכל רפואה אסורה. אמנם **השו"ע** בשכ"ח, מ"ג פוסק כדברי הטור והרמב"ם, שמותר לשים כוס על הטבור ולהעלות אוזניים. ובסעיף מ"ב פוסק **השו"ע**, שאין מתעמלים בשבת כיוון שזה גורם להזיע, וזיעה היא רפואה. ושואל **הט"ז** בס"ק כ"ח, מדוע זה אסור? הרי הוא לא מתרפא כאן ע"י שחיקת סממנין, והיה לנו להתיר כמו בסעיף מ"ג, שהתרנו רפואות שאין בהן שחיקת סממנין! ומתוך **הט"ז**, שגם ברפואה של זיעה ישנה אפשרות שיעשו רפואה זו ע"י שחיקת סממנין, שיש שמביאים על החולה זיעה ע"י סממנין. אך בסעיף מ"ג, "אין שייכות רפואה לאותן הדברים ע"י שחיקת סממנין כלל, לא גזרינן". ובסעיף מ"ו פוסק **השו"ע**, שמותר להניח כלי מתכת קר על גבי העין למי שחושש וכואב לו בעינו, בכדי לקרר את עינו. **ובשער הציון** ס"ק ק"ד מבאר שזה מותר אפילו אם הוא רק חושש בעינו, ואינו מוגדר כחולה שאין בו סכנה. ואף שראינו לעיל שהגזירה משום שחיקת סממנין נגזרה על 'חושש', ולא על חולה שאב"ס, כאן מדובר על רפואות שאין בהן כלל שחיקת סממנין, ומותרות אפילו לחושש.

גזירת שחיקת סממנין לאדם בריא- הטור בשכ"ח, י"ז פוסק את דין המשנה בקט: שמותר לחולה לאכול מאכל בריאים, ואע"פ שמתרפא בכך. אבל "כל שאינו מאכל ומשקה בריאים, אסור לאוכלו ולשתותו לרפואה", כיוון שאינו מאכל בריאים, אלא תרופה. ומוסיף הטור, "אבל אם אוכל ושותה אותו לרעבו ולצמא ואין לו חולי, שרי". ומדייק **הבית יוסף** מדברי הטור, "משמע דכל שאינו חולה כלל, מותר לו לאכול ולשתות אוכלין ומשקין שאינם מאכל בריאים, דכיוון שאינו חולה ליכא למיגזר מידי". כלומר, מדייק הב"י, שכל הגזירה של שחיקת סממנין הינה רק על חולה, שבו יש חשש שיבוא לשחוק סממנין. אך אדם בריא מותר בכל רפואה, ואף מאכלי חולים, והגזירה אינה חלה עליו כלל. ואולי משום שהגזירה על דברי רפואה היא שכאשר אדם בהול על רפואתו, ישנו חשש שיבוא לשחוק סממנין. וכפי שנתבאר לעיל, זו הסיבה שלא גזרו רפואה על בהמתו, שאינו בהול על רפואתה, ולא יבוא לשחוק סממנין בשבילה. וא"כ מסתבר

שגם אדם בריא אינו בהול כלל, ולכן אין חשש שאם נתיר לו לעשות מעשי רפואה יבוא לשחיקת סממנים. אמנם הטור עצמו כותב, שההיתר לבריא לאכול מאכלי רפואה, הוא רק "לרעבו ולצמא". כלומר, שמותר לבריא לאכול תרופות רק אם רעב וצמא. אך הב"י מסביר שאין כוונתו דווקא להתיר באופן כזה, ו"אורחא דמילתא נקט". כיוון שבאמת אין שום בעיה לבריא לאכול מאכלים אלו, ואפילו אם יתכוון באכילת התרופות לרפואה! כיוון שסובר הב"י שכלל לא גזרנו משום שחיקת סממנים על אדם בריא. ולכן אף אם יתכוון לרפואה, ולא לרעבו ולצמא, יהיה לו מותר.

וכך משמע **פוסק בשו"ע** שכ"ח, ל"ז, שכותב שמאכלים שאינם מאכל בריאים אסור לאכלם, "ודווקא מי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא, אבל אם אין לו שום מיחוש מותר". כלומר, לאדם בריא שאין לו שום מיחוש, מותר לאכול תרופות. ולא הזכיר השו"ע שמותר דווקא אם רעב או צמא, אלא משמע שאפילו אם כוונתו לרפואה מותר לו, כיון שלא גזרנו כלל על אדם בריא. אמנם **המג"א** בס"ק מ"ג חולק על הב"י, ומביא הרבה הוכחות לכך, שגם לבריא ישנו איסור רפואה משום שחיקת סממנים, כאשר מתכוון באכילתו לרפואה. וכל מה שהתיר הטור לבריא שיכול לאכול תרופות, זה דווקא אם רעב או צמא. וכך גם פוסק **במשנ"ב** ס"ק ק"כ, שישנה גזירת שחיקת סממנים גם בבריא כאשר מתכוון לרפואה. וכל מה שמותר לו, זה דווקא "שאוכל ושותה לרעבונו ולצמאנו, אבל אם הוא עושה לרפואה, דהיינו כדי לחזק מזגו, כתב המג"א דאפילו בבריא גמור אסור".

ונראה לבאר, ע"פ מה שנתבאר לעיל במהות הגזירה, שכל מעשה שנראה בעיני בני האדם כ'מעשה של רפואה', גזרנו שאסור לעשותו בשבת, שמא ישחוק סממנים. ולכן גם באדם בריא, כאשר הוא מתכוון לרפא את גופו ולחזקו, יש כאן מעשה שמוגדר כ'מעשה רפואה', וגזרנו עליו שאסור. אך אם מתכוון הבריא לרעבו ולצמא, אין כאן כלל מעשה של רפואה, כיוון שהוא אדם בריא שרק רוצה לאכול. ואף שהוא אוכל תרופות, אין זה מוגדר כ'מעשה רפואה' אם כל כוונתו היא רק לרעב או לצמא.

וכך נראה בדברי **שו"ת מנחת אשר** חלק ב', ל"ח, שמבאר שנחלקו הב"י והמג"א ביסוד הגזירה של שחיקת סממנים. לדעת הב"י אסרו "לחולה לעסוק ברפואה להתרפאות". כלומר, הגזירה היא דווקא על חולה, כיוון שישנו חשש שיהיה בהול ויבוא לשחוק סממנים. ולכן באדם בריא, שאינו בהול לרפואתו כלל, אין שום איסור לעשות רפואה. אך למג"א "אסרו את הרפואה, וכל שאינו אוכל לרעבונו או לתאוותו מוגדר כרפואה, שאסרו משום שחיקת סממנים". כלומר, למג"א נאסרה 'פעולת רפואה' בשבת, ואפילו לאדם בריא אסורה רפואה. ורק אם אוכל תרופות לרעבו או לצמא, אין זה נקרא 'מעשה רפואה'.

חולה שאוכל תרופות לרעבו ולצמא - נתבאר א"כ, שאף למג"א שאוסר רפואה לאדם בריא, זהו דווקא כאשר כוונתו לרפואה, אך אם כוונתו לרעב או לצמא מותר, כיוון שאין זה מוגדר מעשה של רפואה. ולפי זה יש לדון באדם חולה שאוכל תרופות, אך כל כוונתו היא לאכול משום שרעב, האם זה מוגדר מעשה של רפואה או לא. **בבה"ל** 'אבל אם' מביא שבמשנה בקט: כתוב שמותר לשתות מי דקלים לצומא. ואף שאין זה מאכל בריאים, מ"מ מותר לשתותו אם הוא צמא. **ורש"י** שם מפרש, שההיתר הוא "אם אינו חולה". ומשמע בהדיא מדבריו, שרק לבריא התרנו לשתות תרופה אם צמא, אך לחולה אסור לשתות תרופה, אף ששותה אותה לצומא. אמנם הבה"ל כותב, שלולא דברי רש"י היה ניתן לומר, שאין איסור לחולה כאשר שותה לצומא, "כיוון שאינו שותה עתה בשביל רפואה רק לצומא, לא גזרו בזה משום שחיקת סממנים!". ומבאר הבה"ל שכך משמע מדברי **הרמב"ם**. שבת פרק כ"א, כ' כתב הרמב"ם, "אסור לבריא⁵ להתרפאות בשבת, גזירה שמא ישחוק סממנים". ולאחר מכן בהלכה כ"ב, כתב הרמב"ם שמותר לאכול

⁵ והבה"ל מבאר שכוונת הרמב"ם כאן לחושש שיש לו מיחוש. ולא כדברי המג"א, שהוכיח מכאן שגם לבריא יש איסור רפואה.

מאכל בריאים, "אע"פ שהן מרפאין ואוכלן כדי להתרפאות מותר, הואיל והן מאכל בריאים". ומשמע שמותר מאכל בריאים אפילו כאשר החולה מתכוון בפירוש לרפואה, ע"י מאכל בריאים זה. ומשמע מהרמב"ם, שבריש דבריו שאסר לעשות רפואה בשבת, מדובר גם באופן כזה דווקא, שכל כוונתו היא רק לרפואה, ולכן גזרנו עליו. ומכאן מדייק הבה"ל, שהאיסור לחולה לאכול תרופות, הוא דווקא כאשר כוונתו רק לרפואה, "אבל אם לרעבוננו שרי". ולפ"ז מותר ליחושש לאכול תרופות בשביל רעבוננו, "דאם אינו מכוון להתרפאות, ממילא לא שייך גזירה שמא ישחוק סממנים". ועולה א"כ, שלפי הבה"ל דין זה תלוי במחלוקת רש"י ורמב"ם.

ובמשנ"ב ס"ק קי"ט מכריע בדעת רש"י, שאדם שיש לו מיחוש, "אפילו הוא אוכל ושותה לרעבון ולצמאון אסור. והטעם, דכיוון דהוא חולה וזו היא רפואתו, יאמרו שלרפואה הוא עושה". **ונראה לבאר** מחלוקתם, שכיוון שנתבאר לעיל בדעת המג"א, שהגזירה היא על 'מעשה של רפואה', סובר רש"י שכיוון שהאדם הזה חולה, והוא אוכל מאכלים שמרפאים אותו, אף שכל כוונתו היא רק לרעבון, יש כאן מעשה שמוכח שהוא רפואה בעיני בני האדם, ולכן גזרו עליו משום שחיקת סממנים. אך לרמב"ם, כיוון שכל כוונתו היא לרעבון ולא לרפואה, כוונתו מגדירה שאין כאן כלל 'מעשה רפואה' ולא גזרו כאן כלל. אך לרש"י, אין מועילה כוונת האדם לשנות את אופי המעשה כ'מעשה של רפואה'.

ואולי יש לבאר באופן אחר, שנחלקו האם הגזירה היא משום הרואים או משום האדם עצמו. שלדעת רש"י, כיוון שיראו אותו עושה מעשה רפואה, יחשבו שמותר לשחוק סממנים! ולכן לרש"י, כיוון שיש כאן מעשה רפואה, "יאמרו שלרפואה הוא עושה" כלשון המשנ"ב, ולכן אסור. אך לרמב"ם, הגזירה אינה מצד הרואים, אלא שמא האדם עצמו יבוא לשחוק סממנים. ולכן אם הוא לא מתכוון לרפואה, מבחינתו אין כאן 'מעשה רפואה' כלל, ולכן לא גזרנו עליו ולא חששנו שמא ישחוק סממנים.

ויטמינים - נתבאר לעיל שנחלקו המג"א והשו"ע, האם שייכת גזירת שחיקת סממנים באדם בריא. והמשנ"ב פסק בדעת המג"א, שאסור לבריא לאכול מאכלי רפואה שאינם מאכלי בריאים, כאשר כוונתו "לחזק מזגו". ורק כאשר אוכל לרעבוננו ולצמאון מותר, כיוון שכך אין זה מעשה רפואה כלל. ולפ"ז יש לדון בעניין לקיחת ויטאמינים ותוספי מזון לאדם שאינו חולה, אלא שמשתמש בהם לצורך מסוים בשביל בריאות גופו. לפי שיטת השו"ע, אין כלל חשש לאדם בריא לקחת ויטאמינים. כיוון שלשיטתו אין כלל גזירה על אדם בריא, ואפילו אם מתכוון לרפא את גופו מותר. אך נחלקו פוסקי זמנינו לפי דעת המג"א, האם יש לאסור לאדם בריא לאכול ויטאמינים בשבת.

בש"כ פרק ל"ד, כ' פוסק שאסור כלל לקחת ויטאמינים בשבת, ואפילו אם רגיל לקחתם מדי יום ביומו. ורק אם הוא חולה שאין בו סכנה מותר לו, וככל שאר התרופות שמותר לחולה שאב"ס. אמנם השש"כ מקל, כאשר "הויטאמינים באים כתחליף למזון מסוים". וכן מבואר בהערה פ"ו בשם הגרש"ז, שכאשר אוכל ויטאמינים כתחליף למיני מזון, "הרי זה חשיב כמאכל, אבל לא כשלוקח אותם לחיזוק מזגו". כלומר, כאשר אוכל ויטאמינים כתחליף מזון אין לזה שם של 'רפואה' אלא של 'מאכל'. אך כאשר לוקח ויטאמינים לחיזוק מזגו, בזה אסר המג"א תרופות גם לאדם בריא שאין לו כל חולי, אלא רוצה רק לחזק מזגו. ובסעיף י"ט פוסק השש"כ שמותר לאשה לקחת כדורים כדי להיכנס להריון, או כאשר צריכה למנוע הריון, ואין איסור לקחתם בשבת. ומבאר החילוק בהערה פ"ג בשם הגרש"ז, "דבלקיחת גלולות נגד הריון אין משום רפואה, דרפואה היא רק למי שיש לו צער הגוף או מרגיש חולשה, אבל לא לענייני הריון". כלומר, כל איסור רפואה משום שחיקת סממנים, הוא כאשר האדם לוקח תרופות לצורך בריאות גופו. אך כדורים שאין עניינם לחזק את הגוף ולרפאותו, אינם שייכים כלל לרפואה. אלא שיש לאדם צורך מסוים להשתמש בכדורים אלו, אך אין זה שייך לחיזוק גופו ולרפואה. ולכן פוסק בהערה זו, שמותר לכלה לקחת בשבת גלולות למניעת וסת סמוך לחתונתה, כיוון שאין בזה כלל משום חיזוק גופה.

אמנם בשו"ת **אגרות משה** או"ח ג', נ"ד, לומד אחרת את דברי המג"א, שאסר רפואה לאדם בריא. והבין האג"מ, שכל מה שאסר המג"א, הוא דווקא במקרה כזה של "בריא שהוא חלש בטבעו, ורוצה להתחזק ביותר ע"י הדברים שאוכל... שהוא בכלל האיסור, כיוון שיתחזק ע"י זה יותר מכפי מזג טבעו". כלומר, לא מדובר באדם בריא לגמרי, אלא יש לו כעת חולשה קלה, ורוצה להתחזק מעט. ולאדם כזה אסר המג"א לעשות רפואה, "כיוון דעכ"פ נעשה חזק יותר מכפי שהיה בטבעו, כמו חולה שמשנתנה לבריאות, הוא בכלל האיסור דשם רפואה שאסרו". כלומר, כיוון שהבריא נחלש מעט, ורוצה להתחזק יותר מטבעו, יש כאן מעשה שדומה ל'מעשה רפואה' בחולה ממש. שבשניהם הוא משנה את חוזק גופו, ולכן זה אסור כ'מעשה רפואה'. ולפי"ז מבאר האג"מ, שלא כל סוגי הויטאמינים אסורים לפי המג"א, אלא רק "ויטאמינים שמשנים בריאותו, שעושים מחלש בטבעו לחזק יותר". אבל ויטאמינים שאינם מחזקים את טבעו ליותר טוב, אלא "שעושים כדי שלא יהיה עלול להתחלות בנקל, יש להתיר לכו"ע אף למג"א". כלומר, אם הויטאמינים באים רק לשמר את מצב גופו שלא יחלה, אך אינם מחזקים יותר את גופו, מותר ליטלם בשבת. כיוון שאין זה דומה ל'מעשה רפואה' שמשנה את מצבו של הגוף ליותר טוב, ואינו בכלל הגזירה. ובהמשך דבריו, דוחה האג"מ את כל ראיות המג"א, שהוכיח מהן שגם לבריא יש איסור רפואה. אך מסיק האג"מ, שכיוון שנפסק כמותו יש לנו להחמיר.

אמנם מסכם האג"מ, שיש להחמיר רק "כששייך עניין רפואה, שהוא בריא החלש בטבעו, וע"י הרפואות נעשה לגוף בריא וחזק יש לאסור, ולא כשמתחזק מעט יותר, ולא אף שמועילין לו שלא יחלה בנקל". כלומר, למסקנה האג"מ מתיר לבריא לקחת ויטאמינים, אפילו אם מחזקים אותו "מעט יותר". וכן כאלו ששומרים על גוף האדם במצבו, כדי "שלא יחלה בנקל". ומתבאר א"כ, שלאג"מ ישנו גדר אמצעי בין אדם בריא ובין מיחוש. והוא באדם שיש לו חולשה מסוימת, ורוצה לחזק מזגו. ולאדם כזה אסר המג"א לבריא להתרפא. וכך נראה שלמד גם **במשנ"ב** ס"ק ק"כ, שהביא את דברי המג"א שאסר כאשר רוצה "לחזק מזגו". ומשמע שיש לו חולשה קלה, וצריך להתחזק.

אך נראה שהגרש"ז הנ"ל לא למד כך את דברי המג"א, וסובר שכל דבר שמועיל לגוף נאסר, ולא דווקא אם הויטאמינים מרפאים משהו ממש או מחזקים אותו הרבה. ולכן התיר רק תוספי מזון שהם בגדר מאכל ואינם תרופה. וכך משמע גם בדברי **הפמ"ג** בא"א ס"ק מ"ט, שכותב שלפי המג"א אסור לבריא לקחת תרופה, "אף בבריא ממש, רק עושה לשמור מזגו וכדומה שלא יחלש". כלומר, לפי המג"א אסור לבריא אפילו לשמר את מצב הגוף שלא יחלה, ודלא כפי שביאר לעיל האג"מ.

היכר בגזירת שחיקת סממנים, דין קילורין- בגמרא בקט: מבאר שמואל, שמותר לאדם לשרות קילורין (תחבושות) במים, ולתת אותן על גבי עיניו בשבת ואינו חושש. אמנם **בגמרא ביח**. ישנה ברייתא שאומרת, שמותר לשים קילורין על גבי העין מערב שבת, "ומתרפאת והולכת כל היום כולו". ומשמע שאסור לעשות כן בשבת, ומותר רק מע"ש. ואילו בקט: מבואר, שמותר לשים על גבי העין אפילו בשבת! ומצינו כמה דרכים בראשונים ליישוב הסתירה.

שיטת הסמ"ג- הב"י בשכ"ח, כ"א מביא בשם **הסמ"ג** שמחלק, שבגמרא בקט: מדובר שמניח את הקילורין על גבי העין. ומותר כיוון שזה כלל לא מעשה של רפואה, אלא זו רק דרך רחצה ומותרת בשבת. ואילו בגמרא ביח. מדובר ששם את הקילורין בתוך העין ממש, ולכן זו ממש 'פעולת רפואה' ואסור בשבת. אמנם בברייתא ביח. כתוב בפירוש שנותן ע"ג עינו ולא בתוכה! והב"י כותב שצ"ל שהייתה לו גירסא אחרת בגמרא.

שיטת תוס'- בתוד"ה 'ומתרפאת' ביח. מחלק, שבגמרא בקט: "מייירי באדם בריא, ואינו מניח בעין לרפואה, אלא תחת העין לתענוג, וליכא למיחש לשחיקת סממנים, והכא מניח בעין לרפואה ולא שריא אלא מע"ש". כלומר, בקט: מדובר על אדם בריא שעושה כן לתענוג⁶, ולכן אין כאן כלל

⁶ ועיין במג"א הנ"ל שהוכיח מתוס' זה, שגם בבריא ישנו איסור רפואה, אלא אם כן כוונתו לתענוג.

רפואה בשבת. אך בית. מדובר באדם חולה, ולכן גזרו עליו, והתירו רק כשעשה זאת בע"ש, ונשאר עם התחבושת עליו בשבת.

שיטת הרא"ש - הרא"ש בית. מבאר בדרך אחרת. שבקח: מותר לשים הקילורין, כיוון שמדובר שם על תחבושת צלולה ורכה, "דכיוון שהוא צלול אינו אלא כרוחץ עיניו, וליכא למיגזר משום שחיקת סממנין". כלומר, אין כאן 'מעשה רפואה' אלא פעולת רחצה, וכפי שביאר הסמ"ג. אבל בית. מדובר בתחבושת עבה, שבהנחתה נראה כ'מעשה של רפואה', ולכן אסרו להניחה משום שחיקת סממנין. ומוסיף הרא"ש, שבתחבושת עבה ישנה בעיה נוספת, גזירה שמא ימרח.

שיטת תוס' ישנים - בתוס' ישנים בית. מחלק, שבקח: מותר לעשות כן כיוון שעושה היכר בדבר, שהרי "לא התירו לו אלא ע"י שרייה". כלומר, הוא עושה את הרפואה בדרך שונה מהרגיל, וכיוון שישנו היכר, לא יבוא לשחוק סממנים. אך בית: אסור, כיוון שעושה רפואה בלי שום היכר.

רש"י לא מתייחס לסתירה בין הסוגית. אך בדף קח: מבאר רש"י, שבדין הקילורין ישנן שתי בעיות, שבגללן היה צריך לגזור משום שחיקת סממנין. משום בני אדם הרואים אותו, ומשום האדם המתרפא עצמו. ומסביר רש"י, שכלפי אחרים הרואים אותו, אין כאן חשש שחיקת סממנים, כיוון ש"מאן דחיזנהו סבר דרחיצה בעלמא היא, דכסבר שהוא יין". כלומר, מי שרואה אדם זה, שמניח תחבושת שרויה במים על גב עינו, חושב שזהו יין, והוא רק רוחץ את עיניו, ולא עושה מעשה רפואה. ולכן אין כאן חשש מצד הרואים, שיחשבו שעושה מעשה רפואה. אבל לגבי האדם עצמו, הרי הוא יודע שעושה כאן מעשה של רפואה ואינו מתרחץ כלל, ומדוע התרנו לו לעשות זאת? הרי יש חשש של שחיקת סממנין! ומבאר רש"י, "כיוון דאצרכוה לשרותה מע"ש, איכא היכרא וליכא למיגזר". כלומר, כיוון שהאדם הוצרך לשרות הקילורין דווקא מע"ש, לא יבוא לשחוק סממנין. וכיוון שהוא עושה היכר לדבר, שצריך לשרות מע"ש, יזכור ולא יבוא לשחוק סממנים.

הב"ח בסימן רנ"ב דן בעניין היכר זה לשיטת הרא"ש, שחילק בין תחבושת רכה לתחבושת עבה. ושואל הב"ח על הרא"ש, שבגמרא בקח: הסביר הרא"ש שמותר כיוון שזו תחבושת רכה, ולא גזרנו עליו כיוון שנראה כרוחץ ולא כעושה מעשה של רפואה. אמנם היכר זה מועיל רק לבני אדם הרואים אותו, וחושבים שהוא מתרחץ, וכפי שביאר רש"י. ולכן אין חשש שיחשבו שהוא עושה רפואה, ולא יבוא לשחוק סממנים. אך מדוע מותר לאדם עצמו לעשות רפואה? הרי הוא יודע שאינו מתרחץ עכשיו, "איהו גופיה ידע דלרפואה קעביד!".

אמנם **הקורבן נתנאל** על הרא"ש מסביר, שהרא"ש סובר כרש"י, שיש היכר לאדם עצמו, כיוון שאמרו לו לשרות מע"ש, ולכן אין לגזור גם על האדם עצמו. וכן משמע שהבין **בב"י** בשכ"ח, **שהטור** שם פוסק כדברי רש"י, שלא חששנו משום שחיקת סממנין, "דכיוון שלא התירו לו לשרות אלא מע"ש איכא היכרא". והב"י מביא את דברי רש"י, ואח"כ מסביר את החילוק בין הגמרא בקח: שהתירה לבין הברייתא בית. שאסרה, ע"פ החילוק של הרא"ש בין סוגי התחבושות. ומשמע מהב"י, שהבין שהרא"ש מסכים לדברי רש"י, שההיכר לאדם עצמו הוא משום שצריך לשרות הקילורים מע"ש.

אך הב"ח הבין שהרא"ש חולק על רש"י. ומבאר הב"ח בדעת הרא"ש, שסובר שההיכר לאדם עצמו אינו משום שצריך לשרות מע"ש, אלא "כיוון דצלול הוא, מימר אמר כיוון דדרך רחיצה הוא התירו לו, אבל לא שאר רפואות". כלומר, האדם מבין שכל מה שהתירו לו לשים קילורין, זה רק משום שלענין בני אדם הוא נראה כרוחץ, ואין כאן מעשה רפואה. ואף שהוא עצמו מתכוון לרפואה, אין חשש שיבוא לשחוק סממנין, כי האדם מבין שלא התירו כל רפואה, אלא רק דבר שלא נראה כרפואה אלא כמעשה אחר, כמו רחיצה. **ולפ"ז** מבאר הב"ח בדעת הרא"ש, שאפילו אם לא שורה את הקילורין מע"ש, אלא בשבת עצמה, מותר לאדם לשים אותן על העין. כיוון שההיכר לאדם אינו בזה ששורה מע"ש, כפי שביאר רש"י, אלא ההיכר לאדם הוא, שמבין שרק בדרך רחיצה התירו. ואף שכתוב בגמרא בקח: שמותר להניח הקילורין כאשר שורה הקילורין

מע"ש, מבאר הב"ח ש"לאו דווקא, אלא הכי קאמר, כדי שיהיו רכין וצלולין בשבת ע"י שרייה מע"ש". כלומר, לפי הב"ח מותר להניח הקילורין בשבת, אף שלא שרה אותן מע"ש. והגמרא אמרה שהוא השרה מע"ש כדי שהקילורין יהיו יותר טובים, אך לא שבעינן שישרה אותן מע"ש דווקא.

אמנם הב"ח נשאר בצ"ע בדעת הטור, שבסימן רנ"ב פוסק הטור כדברי הרא"ש, שאסור להניח על העין קילור עבה בשבת, ומותר רק קילור רך. אמנם בסימן שכ"ח, ביאר הטור שאין לגזור על האדם משום ששורה מע"ש, וכדברי רש"י. ולכן נראה, שהטור למד את הרא"ש כפי שהבין הב"ח, שמסכים עם רש"י שההיכר לאדם הוא דווקא כאשר שורה מע"ש.

מסקנת ההלכה בקילורין - בשו"ע שכ"ח, כ"א פוסק כדברי רש"י, שמותר לאדם לשים קילורין ע"ג העין בשבת, אך דווקא אם שורה אותן במים מע"ש, "ולא חיישינן משום שחיקת סממנים, דכיוון שלא התירו לו לשרותן אלא מע"ש איכא היכרא". **והמג"א ס"ק כ"א** מבאר, שמותר דווקא בקילורין רכין, וכמבואר בסימן רנ"ב ע"פ הרא"ש. אך בקילורין עבים אסור, כיוון שזה נראה כמעשה של רפואה.

במחצית השקל בסעיף כ' שואל, מדוע לגבי שריית קילורין הצרכנו שהאדם יעשה היכר, וישרה אותם מע"ש, וע"י היכר זה אין לחשוש לשחיקת סממנים. והרי בסעיף כ' פוסק המחבר, שמותר לתת יין בלי קילורין ע"ג העין. ורק אם ממצמץ בעינו אסור לתת יין על עינו, כיוון שאז מוכח שעושה כן לרפואה. אך אם נותן יין ע"ג העין, נראה כרוחץ ומותר. ומדוע לא צריך היכר כלפי האדם עצמו? הרי בסעיף כ"א הצרכנו שישרה את הקילורין מע"ש, ורק אז ישנו היכר לאדם עצמו. ובעיני היכר לאדם עצמו, למרות שלאחרים הוא נראה כרוחץ. ולכאורה גם בסעיף כ' נאמר כך, שכאשר נותן יין על ע"ג עינו, אע"פ שלאחרים הוא נראה כרוחץ, מ"מ הוא עצמו מתכוון לרפואה, ומדוע לא הצרכנו שיעשה היכר לעצמו?

ומתרץ המחצית השקל, שגם בסעיף כ' ישנו היכר לאדם עצמו, כיוון "דלא הותר לו להיות פותח וסוגר". כלומר, כיוון שאסור לו למצמץ כדי להכניס את היין לתוך עינו, יש בכך היכר לאדם, ולא יבוא לשחוק סממנים. ומבאר מחצית השקל, שדווקא בסעיף כ' האיסור למצמץ נחשב כהיכר לאדם. כיוון ששם דרך הרפואה ביין היא למצמץ בעינו, וכך מכניס את היין לתוך העין. ולכן כשאסרו לעשות זאת בשבת, ישנו היכר לאדם, ולא יבוא לשחוק סממנים. אבל בסעיף כ"א מיירי שמניח קילורין ע"ג העין, וגם ביום חול דרך הרפואה בכך היא לא למצמץ. ולכן אף שאסור לו למצמץ אין זה נקרא היכר, כיוון שעיקר הרפואה שם היא כשמניח על גב העין אף בלא מצמוץ. ולכן בקילורין צריך שיהיה היכר נוסף לאדם, שישרה את הקילורין מע"ש.

ועולה מדברי מחצית השקל, שבכל רפואה שהתירו משום שאינה נראית לאחרים כ'מעשה רפואה', עדיין צריך שיהיה היכר לאדם עצמו, כיוון שהוא מתכוון לרפואה ושייד לגזור עליו! ולכן בכל סעיף נחפש מהו ההיכר שיש לאדם עצמו. ולכאורה גם בהיתר של מאכל בריאים לחולה, אף שלאחרים אינו נראה כ'מעשה של רפואה', כיוון שזהו מאכל בריאים, מ"מ כיוון שהוא מתכוון לרפואה, לכאורה צריך היכר! ומדוע מותר לחולה לאכול מאכל בריאים אפילו כשכוונתו להתרפא? ואולי יש לומר כדברי הב"ח לגבי קילורין. שביאר בדעת הרא"ש, שההיכר לאדם הוא בכך שהתירו לו רפואה כזו שנראית כדרך רחיצה, ולכן מבין שלא כל רפואה מותרת, ולא יבוא לשחוק סממנים. וכך גם במאכל בריאים, אם אכן מתכוון לרפואה צריך היכר לעצמו. אך כיוון שהתירו לו, משום שלאחרים אין זה נראה כ'מעשה רפואה' אלא כמעשה אכילה רגיל. מבין האדם שלא התירו כל רפואה, אלא רק מעשים שאינם נראים בעיני הבריות כרפואה, ולכן לא יבוא לשחוק סממנים.

אמנם **במשנ"ב ס"ק ס"ט** מביא את קושיתו של מחצית השקל, מדוע בסעיף כ"א הצרכנו היכר לאדם, ואילו בסעיף כ' לא הצרכנו. ומתרץ המשנ"ב ע"פ **העולת שבת ותוספות שבת**, שבסעיף כ' לא בעינן היכר כלל, "כיוון שדרך לרחוץ ביין לתענוג בעלמא, לכך ליכא משום חשש כלל". אבל

בקילורין בסעיף כ"א, "אין עושין כן אלא לרפואה, צריך היכרא". כלומר, בסעיף כ' הוא נותן יין על עיניו, וזה מעשה של רחיצה. ואף שעושה כן בשביל רפואה, אין האדם צריך היכר כלל. אך בסעיף כ"א, מיירי שמניח תחבושות על עיניו, ולכן יש בכך מעשה רפואה, וצריך שיהיה לאדם היכר.

ונראה שלפי דרך זו, גזירת שחיקת סממנין היא רק על מעשים שיש בהם רפואה, ולא מתחשבים כלל בכוונת האדם. ואפילו שכוונתו היא לשם רפואה, אם המעשה שעושה אינו נחשב רפואה בעיני הבריות, אין שום חשש. ולכן כאשר נותן יין על גב העין, אין בכך כלל גזירה, ואפילו אם האדם עצמו מתכוון לרפואה. אבל אם הוא עושה מעשה של רפואה, כגון בקילורין ששרויים במים, שם צריך היכר לאדם⁷. אך לפי דברי מחצית השקל, אף שהגזירה היא על מעשי רפואה, מ"מ כלפי האדם עצמו יש חשש כאשר הוא מתכוון לרפואה, ולכן צריך היכר גם בסעיף כ' כשנותן יין על עיניו.

היכר בתרופות בימינו – בש"כ ל"ד, ה' פוסק שמותר לערבב טיפות של תרופה במים מע"ש, וכן מותר להמיס גלולות למים מע"ש, ולשתות את התמיסה בשבת עצמה. ומותר לעשות כן, "הואיל ואין רגילים לקחת תרופה זאת בצורה זו, והוא הכין אותה מבע"י, ובלבד שלא יהא ניכר לאחרים ששותה את המשקה הזה לרפואה". כלומר, בעיני הרואים אין כאן 'מעשה של רפואה', אלא הוא רק שותה מים. ונראה שלמד מדין הקילורין, שכאשר אין חשש מצד הבריות שהוא עושה 'מעשה של רפואה', אין גזירה מצד הבריות, שמא יבואו לשחוק סממנים, כיוון שהם חושבים שהוא שותה מים. וכן לגבי האדם עצמו אין גזירה, ואף שידוע שמתרפא בכך, משום שכאשר הצריכו אותו לשרות התרופה במים מע"ש, יש לו היכר, ולא יבוא לשחוק סממנים. אמנם מוסיף הש"כ, שכל ההיתר אמור דווקא כאשר אינו רגיל לקחת בדרך זו את התרופה אף בימי חול. אבל אם תמיד לוקח את התרופה ע"י ערבוב במים, אסור לו לעשות כך אפילו אם יערבב את התרופה במים מע"ש! ובהערה כ"ז מבאר בשם **הגרש"ז**, שלפי שיטת התוס' ישנים ביח. ההיתר בגמרא בקח: לשים קילורין ע"ג העין, הוא "רק מפני שבד"כ אין רגילין ע"י שרייה". כלומר, כיוון שלוקח את התרופה בדרך שונה מהרגיל, אין לגזור על האדם עצמו, "ולכן ליכא למיגזר גבי ידידה, כיוון שהוא יודע שמשנה מהרגיל". וא"כ כל ההיתר אמור דווקא אם אין הדרך בחול לקחת תרופה זו.

באורחות שבת כ', הערה קצ"א מבאר שהש"כ החמיר גם כשיטת רש"י, וגם כשיטת התוס' ישנים. שהרי לשיטת רש"י, ההיכר לאדם הוא משום ששורה את הקילורין מע"ש. וההיכר הוא משום ששורה לפני שבת, ולא משום שהוא לוקח את התרופה בדרך שונה מהרגיל. ולכן לפי רש"י, היה מקום להתיר לערבב תרופה במים מע"ש ולשתותה בשבת, ואפילו אם כך דרך התרופה לקחתה ביום חול. כיוון שכל ההיכר הוא בכך שעשה זאת מע"ש. אך לפי התוס' ישנים, ההיכר אינו בכך ששרה מע"ש, אלא משום שלוקח את התרופה בדרך שונה מדרך כלל. ולשיטתם, אפילו לא ערבב התרופה מע"ש, יהיה מותר לשתות התמיסה בשבת, אם אין דרכה של התרופה כך ביום חול, ושינה בדרך לקחת התרופה. וא"כ הש"כ החמיר כשניהם, שצריך לערבב מבע"י כשיטת רש"י. וכן שמותר דווקא בתרופות שאין הדרך לערבב אותם במים ולשתות אף בחול, וכשיטת התוס' ישנים.

אמנם באורחות שבת מציין שהגרש"ז חזר בו מחומראו זה, ולא חשש לדעת התוס' ישנים אלא רק לשיטת רש"י. ולכן אם ערבב מבע"י את התרופה, מותר לשתותה בשבת אפילו אם כך דרכה ביום חול.

שיטת האג"מ בקילורין – באג"מ או"ח חלק ב' פ"ו מבאר אחרת לגמרי את מה שלומדים מדין הקילורין. וכותב האג"מ, שאין שום היתר לערבב מע"ש את התרופה במים. כיוון שאף שעושה היכר, אין זה מועיל כלל לחשש של שחיקת סממנין, "משום דיש לחוש, שאם יהיה מותר ליקח

⁷ אך צ"ע מדוע זה נקרא מעשה רפואה בעיני הבריות? הרי רש"י בקח: ביאר שהרואים חושבים שהוא מתרחץ, וא"כ אין כאן מעשה רפואה! ועיין במחצית השקל שתמה על דבריהם ולכן מבאר אחרת.

התרופה בהיכר וסימן, יבואו ליקח גם בלא סימן", ואז יש לחשוש לשחיקת סממנים! ואף שלמדנו בדין הקילורין, שכאשר עושה היכר ושורה מע"ש, פסק השו"ע שבכך מותר. מבאר האג"מ שאין ללמוד מזה כלל, כיוון ששם מדובר בהיכר מיוחד. ומסביר האג"מ בשתי דרכים, מדוע רק שם התירו ע"י היכר.

דרך א' - האג"מ מבאר, שבקילורין דרך הרפואה היא, שכאשר רוצה להניח אותם על עינו, הוא שורה אותם במים קודם לכן. והשרייה במים היא מעשה שאין בו כלל 'רפואה', והרפואה עצמה היא רק כאשר יניח על העין. והצרכנו שהאדם ישרה את הקילורין מע"ש, אף שאין בהם כלל 'מעשה של רפואה'. כיוון שאם אפילו מעשה זה אסרונו לו לעשות בשבת, ואמרנו לו שיעשה זאת בע"ש, "הוא ההיכר שיזכירהו שאסור לעשות שום דבר לרפואה". ורק ההיכר זה מועיל, כיוון שאסרונו לו בשבת אף את מעשה ההיתר שלפני הרפואה! ולכן רק בהיכר כזה, שאסרונו עליו דבר מותר שצריך לעשותו מע"ש, זהו ההיכר מספיק טוב כדי שלא יבוא לשחוק סממנים. אבל כאשר בשביל הרפואה עצמה לא צריך שום פעולה קודמת, לא מועיל אם ייקח רפואה זו בדרך משונה. "ורק שיצרכוהו סימן והיכר בעלמא שייתן לתוך המאכל, לא ראו חכמים לסמוך על זה", ולכן יש לחוש לשחיקת סממנים כשלוקח תרופה בדרך משונה.

דרך ב' - מבאר האג"מ שההיכר מועיל רק בקילורין, כיוון שדרך הרפואה היא להשרות קודם את התחבושות, ואז מיד לתת על העין. ואם עושה כן מע"ש, "הוי זה ששרה מע"ש כהתחלת הנחה על העין, שלדידיה נחשב כהניח על העין כבר מע"ש". כלומר, כאשר שורה מע"ש, נחשב כאילו התחיל את מעשה הרפואה מע"ש, ולכן לא גזרו. אך אם מכין מע"ש דברים שאינם חלק מתהליך הרפואה, אלא רק עשה שינוי וסימן, אין זה נחשב שהתחיל את מעשה הרפואה מע"ש. ולכן אין להתיר להמיס גולות של רפואה מבע"י לתוך מים ולשתותן בשבת. אמנם האג"מ לומד מדרך זו, שיש מקום להתיר כאשר דרך לקחת התרופה היא שמערבבים אותה במאכל או משקה. שאם עושה כן מבע"י, נחשב שהתחיל את מעשה הרפואה מע"ש. וגם לאחרים לא ניכר שלוקח תרופה, כיוון שהוא עושה זאת בדרך שתייתו ואכילתו. אך מסייג האג"מ, שמותר לעשות כן רק כאשר החולה בעצמו עושה זאת, ומערבב בעצמו את התרופה בתוך האוכל מע"ש. אך כאשר מישוהו אחר מכין זאת לחולה, ואז החולה אוכל את התרופה בשבת, יש לאסור. ומסביר האג"מ, שגם בדין הקילורין, פשוט שאסור לאדם לשרות קילורין מע"ש בשביל חולה אחר, כך שהחולה לא צריך אלא לקחת את הקילורין ולשים על עינו. וזה ודאי אסור, "דהוא כרפואה שלא חסר כלום להחולה לעשות, שאסור". וכל ההיתר הוא דווקא כשהחולה עצמו שורה את הקילורין מע"ש, שאז נחשב שהתחיל את מעשה הרפואה מע"ש.

ונמצא שלדעת האג"מ בדרך השנייה, ההיתר לערבב תרופה מבע"י, הוא רק בתרופות שדרכן בכך לקחתם ע"י אוכל או שתייה. וכיוון שאז נחשב שמתחיל מע"ש את מעשה הרפואה, ולכן מותר כמו בדין הקילורין. אך **הש"כ** הנ"ל סובר היפך דבריו, שכיוון שחשש לתוס' ישנים ולרש"י, ההיתר לערבב מע"ש הוא דווקא בתרופות שאין דרכן בכך. שבהן לפי התוס' ישנים ישנו היכר, כיוון שמשנה מדרך רגילותו, ורק אז התירו לחולה ע"י היכר.

התחלת תרופה לפני שבת - בגמרא בקמ. מבואר שמותר לשתות "חילתית", שהיא תרופה לכאב בלב, כאשר צריך לשתות אותה במשך שלושה ימים. ואם התחיל ביום חמישי, ושישי, מותר לו להמשיך גם בשבת, שהרי "אי לא שתי בשבת מיסתכן". כלומר, אם לא ימשיך לקחת את התרופה זה מסוכן לו. אך **הרמב"ם** גרס אחרת את דברי הגמרא, ופוסק בפרק כ"ב, ז' שאם שתי בחמישי ושישי, מותר להמשיך גם בשבת, "כדי שלא יחלה אם פסק מלשתות". ומבואר מדבריו, שאפילו אם לא יגיע לחשש סכנה, אלא רק יחזור להיות חולה, מותר להמשיך את לקחת התרופה בשבת. **ובש"כ** ל"ד, ט"ז פוסק לפי דבריו, שגם אדם שיש לו כאב קל ומיחוש, כאשר ישנו חשש שאם לא ייקח תרופה, יגיע למצב של חולה שאב"ס, מותר לו לקחת תרופה. ואף שהוא כרגע רק בגדר חושש, ולא בגדר חולה שאב"ס. **ובאורחות שבת** כ' הערה קפ"ב מוסיף, שאפילו אם יגיע למצב של חולה שאב"ס רק במוצאי שבת, מ"מ מותר לו כבר בשבת לקחת תרופה. ומדייק **הגר"ש** ז'

בשש"כ פרק ל"ד הערה ע"ז, שהיתר זה אמור רק לגבי מצבים שאם לא ימשיך בלקיחת התרופה, הוא ישוב להיות חולה ממש. אך אין היתר זה אמור לגבי אדם שיש לו מיחוש, ואינו חולה שאב"ס, שאף אם התחיל לקחת תרופה נגד כאביו מלפני שבת, אסור לו להמשיך בשבת!

אמנם **באורחות שבת** כ' הערה קע"ט מובא **שבספר החיים לגר"ש קלוגר** סימן שכ"ח, התיר גם לאדם שיש לו מיחושים, שאם צריך לקחת תרופה במשך כמה ימים בשביל המיחוש, מותר לו להמשיך גם בשבת. וכן מביאים בשם **החזו"א** להתיר באופן כזה אפילו במיחוש, משום שכל הגזירה הייתה על מיחוש בעלמא, שכיוון שיתרפא מעצמו אין להתיר לקחת תרופה בשבילו. אבל אם המיחוש לא יתרפא מעצמו, אלא רק ע"י טיפול בתרופה במשך כמה ימים, לא גזרו כלל! ואמנם גם **הגרש"ז** בהערה הנ"ל, מתיר להמשיך התרופה בשביל מיחוש, אך דווקא אם משך התרופה הוא שבעה ימים, כך שבהכרח תהיה שבת בינתיים. או במקרה שאם לא ייקח את התרופה, ייגרם לו נזק כאשר יפסיק לקחתה.

גזירת שחיקת סממנים בימינו – יש לברר האם כיום, שהתרופות מיוצרות בבתי מרקחת ומפעלים, ואין כלל חשש שאדם יבוא לשחוק סממנים ולהכין תרופות, האם עדיין הגזירה קיימת? **בביצה ה'**: מבואר שכל דבר שבמניין צריך מניין אחר להתירו. ומכאן לומדים שגם לגבי כל גזירות חז"ל, אף שבטל הטעם התקנה לא בטלה. אמנם **תוד"ה** 'יחדא' בע"ז לה. כותב, שאף שאסרו חכמים מים מגולים לשתייה, כיום מותר לשתותם. כיוון שכל האיסור היה מחשש סכנה של נחשים, וכיום לא מצויים נחשים, ולכן מותר מים מגולים. וכן **בתוד"ה** 'תנן' בביצה לו: פוסק, שאף שחכמים אסרו לרקוד ולמחוא כפיים בשבת, שמא יתקן כלי שיר, כיום מותר. כיוון שלא בקיאים בימינו בתיקון כלי שיר, ואין חשש שיבואו לעשות כן. אמנם **בשו"ע** שלי"ט, ג' לא פוסק כתוס', ומכריע שגם כיום הגזירה קיימת. אך **הרמ"א** שם מביא את שיטת תוס', כדי ללמד זכות על המקילים למחוא כפיים. אמנם **בשו"ע** יו"ד קט"ז, פוסק כתוס' שאין חשש מים מגולים בימינו. **ובמנחת אשר** שמות סימן מ"ה, מבאר שהשו"ע פסק כתוס' רק במקומות שחכמים אסרו משום חשש של סכנה, כגון מים מגולים. שכיוון שהיום אין כל חשש, אין כלל איסור. אבל בגזירות שחכמים תיקנו שמא יעשה משהו אחר, אף שבטל הטעם לא בטלה הגזירה. **ובשיטת התוס'** עצמו, מבאר במנחת אשר ע"פ **שו"ת הרא"ש** כלל ב' סימן ח', שכותב שיש חילוק בין גזירה לתקנה. שהכלל שצריך מניין להתיר נאמר דווקא ב'יתקנה', ולא ב'גזירה' שמא יבוא לעשות איסור. וכיוון שבימינו אין חשש שיתקן כלי שיר, כיום אין גזירה. ומבאר הרא"ש בדרך נוספת, שכיוון שטעם הגזירה ידוע לכל, אין צריך מניין להתירו.

ולגבי גזירת שחיקת סממנים בימינו, נראה שגזירה זו דומה לגזירה שמא יתקן כלי שיר. וכיוון שאין הלכה כדברי התוס', והגזירה שייכת גם כאשר הטעם בטל, ממילא גם גזירת שחיקת סממנים שייכת כיום. אמנם, כיוון שהרמ"א הביא את שיטת תוס' כלימוד זכות על הנוהגים להקל, מבאר בשו"ת **מנחת אשר** ב', ל"ח שכאשר יש טעמים נוספים להקל, אפשר לצרף סברא זו, ולהקל באיסור רפואה בימינו. ולכן פוסק המנח"א, שמותר ליטול ויטאמינים בשבת, כיוון שכיום יש לומר שהם בגדר מאכל בריאים, ואינם אסורים כלל. ובצירוף הסברא שאין הגזירה שייכת בימינו, יש להקל. וכן **בפסקי תשובות** שכ"ח, ג' מביא שיש להקל בגזירה זו כאשר ישנם עוד צירופים. וכגון במקרה שאדם מסופק מה גדרו, האם הוא רק בגדר 'מיחוש' ואסור לו לקחת תרופה. או שהוא בגדר 'חולה שאב"ס' ומותר לו תרופה. וכיוון שמסתפק יש להקל בכך.



⁸ ועיי"ש באורחות שבת הערה ק"פ, שלפ"ז יהיה מותר אפילו להתחיל לקחת התרופה בשבת עצמה.

מלאכת מלבן

מלאכת מלבן במשנה בעג. היא כיבוס חוטי הצמר לאחר גזיזתן מהבהמה, והליבון נותן להם מראה לבן. **ויש לבדר** מהו גדר המלאכה? האם המלאכה היא בתוצאת הליבון של הבגד, או משום פעולת הכיבוס בלבד? ונחלק את הסוגייה לדיני ליבון באופן יבש בלי מים, ולדיני לבון ע"י שרייה במים.¹

ליבון יבש

ניעור טלית- בגמרא בקמז. אומר רב הונא ש"המנער טליתו בשבת חייב חטאת". אך הגמרא אומרת שישנם כמה תנאים שרק בהם יהיה חיוב חטאת. צריך שהבגד יהיה חדש, שחור ושמקפיד על נקיונו. הגמרא מספרת, שעולא ראה את רבנן מנערים את גלימתם, וחשב שהם מחללים שבת. אך הם אמרו לו, שכיוון שהם לא מקפידים על הלכלוך מותר. וכן רב יוסף ביקש מאביו שינער את כובעו, אך אביו נמנע מכך כיוון שהיה עליה טל. ואמר לו רב יוסף שינער ולא יחשוש, כיוון שהוא לא מקפיד על כך. **רש"י** מבאר בדברי רב הונא, שמדובר כאן באבק שעל הטלית, וחייב חטאת "דזהו ליבונה". אמנם **בתוד"ה** 'המנער' מביא בשם ר"ח², שלא מדובר כאן על ניעור האבק שעל הטלית, אלא מדובר שמנער אותה "מן הטל שעליה", וכפי שמשמע בסיפור של אביו ורב יוסף. ותוס' דוחה את פירוש רש"י, שאין מלבן בעפר, כיוון ש"אין נראה שיהא שייך ליבון" בניעור עפר מהטלית.

בטור ושו"ע ש"ב, א' פוסקים כשיטת תוס', שמדובר במנער טלית מהטל שעליה, וחייב כיוון "שהניעור יפה לה כמו כיבוס". וכן פוסקים כדברי הגמרא, שהחיוב הוא דווקא בבגד שחור, חדש שמקפיד עליו שלא ללבושו בלי הניעור.³ **הרמ"א** בסעיף א' מביא בשם **הכלבו**, שאסור לנער בגד שנרטב מהגשמים, אם הוא חדש ומקפיד עליו. אך **במשנ"ב** ס"ק ג' וד' מבאר, שדין זה של הכלבו הוא משום איסור סחיטה של המים מהבגד, ואין בו חילוק בין סוגי הבגדים.⁴ והרמ"א מוסיף שיש לחוש לשיטת רש"י, ואסור לנער בגד שיש עליו אבק, אם מקפיד עליו והוא חדש ושחור. אמנם **בבה"ל** 'עליה', מאריך לבאר שדין ניעור טלית אינו דווקא בשלושת התנאים שהוזכרו בגמרא ובפוסקים, שצריך טלית חדשה, שחורה וגם שיקפיד. והם דיברו רק בסתמא, שכאשר מדובר בטלית חדשה ושחורה, בדרך כלל האדם מקפיד על ליבונה. אבל באמת גם בשאר הבגדים, "דאם ידוע שאפילו בחיוור וסומקי גם כן דרכו להקפיד שלא ללבושו בלי ניעור, יהיה אסור גם שם לנער". וא"כ, כאשר האדם מקפיד על הלכלוך שעל בגדו, ולא ילבש את הבגד בלי הניעור, יהיה אסור לו לנער הבגד.

נוצות שעל בגדו- הרמ"א בסעיף א' פוסק, שמותר להתיר נוצות מעל גבי הבגד בשבת. ומבאר **המשנ"ב** בס"ק ז', "שאין הנוצות תחובין בתוכו כמו המים והעפר, אלא עומדים מלמעלה". **ונראה לבאר**, שגדר מלאכת כיבוס היא 'פעולה בבגד', ואינה פעולה בכלל. שהרי אם נאמר שזו פעולה בכלל, והמלאכה היא הסרתו מהבגד, לכאורה זו תהיה מלאכה שאצל"ג. שהרי מבואר בדברי בעל המאור בקו. שמלאכת בורר היא תמיד אינה צל"ג, כיוון שפועל בפסולת, ואין לו צורך בגוף המלאכה.⁵ אך נראה שמלבן אינה מלאכה שאצל"ג, וגוף המלאכה אינו בכלל. אלא מלבן

¹ ולא נעסוק כאן באיסור סחיטת הבגד והמחלוקת במה שייך האיסור.

² אמנם בר"ח שלפנינו מבאר כדברי רש"י, שמנער הטלית מעפר, כמו שכתוב "התנערי מעפר". ובשער הציון ש"ב, ז' מבאר שצריך לגרוס בתוס' ר"ת, ולא ר"ח.

³ כלשון רש"י שם, ועיין בב"י שמביא פירוש נוסף לגדר בגד שמקפיד עליו.

⁴ ועיין במג"א ס"ק ב' שמבאר בדברי הכלבו, שגם בדין זה אסור דווקא בבגד חדש, משום שהוא מתקצר ע"י המים. אך מביא שם בשם ספר הזכרונות, שאסור בכל הבגדים משום סחיטה, וכך הכריעו כל האחרונים.

⁵ ועיין ביתר ביאור בדבריו בביאורנו לסוגיית מלאכה הצל"ג.

זו מלאכה בבגד, שפועל לכבסו ולייפותו. ולכן צריך להגדיר בכל מצב, מתי נאמר שיש כאן 'פעולה בבגד', וזו מלאכת ליבון, ומתי זו 'פעולה בכלוך' שמותרת. ומסתבר שבנוצה, כיוון שאינה תחובה בבגד אלא עומדת מעליה, כפי שביאר במשנ"ב, אין בהסרתה כלל פעולה בבגד. וכאשר ישנה נוצה בבגד, אין זה נחשב שיש כאן 'בגד מלוכלך' שאני פועל לנקותו. אלא יש כאן 'לכלוך על הבגד', וכאשר מסיר אותו, הוא פועל בכלוך ולא פועל בבגד, ולכן אין כאן כלל מלאכת מלבן. וכן מוכח מהמשנה **בקמב**: שאומרת שאם יש לשלשת על הכר "מקנחה בסמרטוט". ורש"י שם מבאר שאסור לתת עליה מים, משום שרייתו זו היא כיבוסו, וכפי שיתבאר לקמן. אך מוכח מכאן, שאין שום בעיה בסילוק השלשת ללא מים, כיוון שהיא רק מונחת על הבגד. והאדם שמסלקה פועל בכלוך ולא בבגד, ולכן אין כאן מלבן ומותר להסיר הכלוך. **ולפ"ז** אולי ניתן להבין מדוע תוס' חולק על רש"י לגבי אבק שעל הבגד, שאין בכך ליבון. ואולי סוברים התוס', שאין זה נקרא לכלוך שדבוק לבגד, אלא אבק הוא כמו לשלשת, שכאשר אני מסיר אותה, זו פעולה בכלוך ולא בבגד. ולכן תוס' ביאר שיש טל על הטלית. וצ"ל שטל שנמצא על הבגד, נחשב כפעולה בבגד לנקותו, ועדיין צ"ע.

כסכוס סודר - בגמרא בקמ. שואל רב אחא בר יוסף את רב ספרא, לגבי כסכוס כותונת פשתן בשבת. **רש"י** מבאר, שמדובר בכותונת של פשתן לאחר שהתכבסה, וכעת היא קשה. וע"י השפשוף הכותונת מתרככת, אך שפשוף זה גם גורם לה להתלבן יותר. ומסתפק רב אחא, האם מותר לכסכס הכותונות, כיוון ש"לרכוכי כיתנא קא מיכוין", ומתכוון רק לרכך את הבגד ולא ללבנו. או שמא אסור, כיוון ש"לאולודי חיורא קא מיכוין", ומתכוון ללבן את הכותונות. ופשט לו רב ספרא, שמותר כיוון שכונתו לרכך. **ובריטב"א** בקמ. מקשה, מהו הספק של רב אחא בכוונת האדם? הרי אפשר לשאול את האדם, למה הוא מתכוון כאשר עושה כסכוס זה! ולכן מחדש הריטב"א, שספק הגמרא אינו תלוי בכוונתו של האדם, אלא בהגדרת הפעולה בכסכוס כותונת, "מהו עיקר המעשה, בכך שיהא המעשה האחר טפל". כלומר, בפעולת הכסכוס ישנם שני עניינים, ריכוך הבגד וליבונו. אך איסור ליבון שייך רק אם נגדיר את המעשה הזה כ'פעולת כיבוס'. ואם עיקר כוונת המעשה הוא ללבן את הבגד, פעולת הכסכוס נחשבת כפעולת כיבוס. ומוכח מדבריו, שמלאכת מלבן אינה דווקא בתוצאה של בגד נקי, אלא בהגדרת פעולת האדם כ'מעשה של כיבוס'. שאם עיקר כוונת המעשה היא ריכוך הבגד, אף שבפועל יש כאן תוצאה של ליבון הכותונת, אין בכך שום איסור!

בהמשך הגמרא, רב נחמן שואל את רב אחא, מדוע לא פשט את ספיקו בכותונת, מדין כסכוס בסודר? שהרי רב הונא פשט בעבר לרב אחא את ספיקו לגבי סודר, ומדוע הסתפק רב אחא גם לגבי כותונת? ונחלקו כאן הראשונים מה הדין בסודר שכב נפשט לרב אחא. **רש"י** מפרש שרב הונא אסר בסודר, וכן מבואר **ברמב"ם** פרק כ"ב י"ז. אך **לר"ף והרמב"ן והראב"ד**, בסודר פשט רב הונא להיתר, שמותר לכסכסו. ורב אחא עונה לרב נחמן, שלא פשט את ספיקו לגבי כותונת מדין הסודר, משום ש"התם מיחזי כאולודי חיורא, הכא לא מיחזי כאולודי חיורא". **ורש"י** מפרש לשיטתו, שבסודר פשט רב הונא שאסור. אך זהו דווקא בסודר, כיוון שרק בסודר, "מקפיד על ליבונו וצוהרו", ולכן אסור. אבל בכותונת, יש מקום להסתפק, ופשט רב ספרא שמותר, כיוון שמתכוון לרכך. אך **הרמב"ן** מפרש את דברי רב אחא לשיטתו, שבסודר פשטנו להיתר, וברור שאין בו אולודי חיורא. אך בכותונת יש מקום להסתפק, וגם בכותונת פשט רב ספרא להיתר.

ונמצא למסקנה, שלרש"י אסור לכסכס סודר, כיוון שיש בכך 'אולודי חיורא'. אבל מותר לכסכס כותונת, כיוון שלרכוכי קא מיכוין. אך לפי הרמב"ן שניהם מותרין. **והרמב"ם** פוסק דין זה בפרק כ"ב, ששם פוסק את השבותים מדרבנן, ולכן נראה שכסכוס סודר איסורו מדרבנן בלבד. ונראה שהאיסור בכסכוס סודר הוא רק מדרבנן, כיוון שמדובר כאן בבגד שכבר עבר תהליך כיבוס. אך כעת הבגד קשה, וע"י פעולת הכסכוס, "הליבון שלה מצהיל" כלשון רש"י. וכיוון שהבגד כבר מלובן, אלא שכעת הוא יותר מלובן, איסור הכיבוס כאן הוא מדרבנן בלבד.

הטור והשו"ע בש"ב, ה' פוסקים כרש"י וכתב"ם, שיותר לכסכס כותונת, כיוון "שאינו מתכוון אלא לרככו". אך אסור לכסכס סודר, "מפני שמתכוון לצחצחו, והוי כמלבן". וכפי שנתבאר ע"פ הריטב"א, עיקר כוונת המעשה בסודר היא לתת חיורא וללבן את הסודר, ולכן פעולת כסכוס הסודר היא 'פעולת כיבוס' ואסור. ואף שזהו כיבוס מדרבנן, כיוון שהבגד כבר מכוסה וכנ"ל, מ"מ יש כאן 'פעולת כיבוס' ממש. אמנם פעולת הכסכוס בכותונת של פשתן אינה 'פעולת כיבוס', אלא פעולת 'ריכוך הבגד'. ואף שיש כאן תוצאה של ליבון הכותונת, מ"מ שם הפעולה אינו 'פעולת כיבוס', ולכן מותר לכסכס כותונת של פשתן. אך **המשנ"ב** בס"ק כ"ד כותב, שגם בכותונת של פשתן, "אם מתכוון בחלוק לצחצחו, אסור כמו בסודר". ונראה שגם בכותונת, אם האדם מתכוון ממש בכסכוס זה לכבס את הכותונת, יש על כסכוס זה שם פעולה של 'פעולת כיבוס' ולכן אסור.

ובבה"ל בסעיף א' יש אומרים, מביא את **קושיית השלטי גיבורים** על שיטת הראשונים, שביארו לגבי נייעור טלית שמדובר בנייעור מטל, וחלקו על רש"י שבנייעור אבק אין כלל ליבון. ומקשה השלטי"ג, שהרי מבואר בדין כסכוס הסודר, שאסור משום ש'מוליד חיורא' בבגד! ומדוע פסקו הטור והשו"ע לגבי נייעור אבק, שאין בכך מלבן? "הא 'אולודי חיורא' הוא, דמכוון בנייעורו לצחצח הבגד שחשך תוארו מן העפר שעליו!", וכשם שישנו איסור כיבוס בכסכוס הסודר, מפני ש'מוליד חיורא', כך פשיטא שישנו איסור כיבוס גם בנייעור הבגד מאבק! ומתרץ הבה"ל, שיש חילוק מהותי בין סעיף א', העוסק בנייעור טלית, לבין סעיף ה', העוסק בכסכוס סודר. ומוסיף הבה"ל, שחילוק זה נכון אף לדעת רש"י, הסובר שיש ליבון באבק. ומסביר **הבה"ל**, שדווקא לגבי נייעור טלית, תלוי הדבר האם האדם מקפיד על הלכלוך שעל הטלית או לא, שאם מקפיד חייב חטאת, ואם לא מקפיד מותר לכתחילה. **ויש לעיין**, מדוע איסור כיבוס תלוי בהקפדה? **וניתן לבאר** שצריך את ההקפדה של האדם, כיוון שרק כך זה נקרא שיש כאן 'תוצאה' של בגד נקי. וכיוון שהאדם מקפיד על הלכלוך שעל הבגד, יש כאן מלאכה חשובה של ליבון הבגד. אך אם אינו מקפיד על הלכלוך, אין כאן כלל חשיבות של מלאכה. ויש כאן חסרון בתוצאת הליבון, שאינה חשובה כלל. אך **הבה"ל** מבאר באופן שונה, שהרי לגבי כסכוס סודר לא מוזכר שצריך תנאי של הקפדה, ואין הדבר תלוי האם מקפיד האדם או אינו מקפיד, ובכל אופן אסור. אמנם בנייעור טלית, האיסור תלוי בהקפדה, משום שבנייעור הטלית "אינו עושה שום פעולת צחצוח, רק שמנערו מן האבק והעפר שהוטל עליו". ואילו בכסכוס סודר, "עושה הצחצוח בידיים להוליד לבונית על הבגד". כלומר, יש כאן חילוק מהותי באופן הפעולה בין סעיף א' לסעיף ה'. שבנייעור הטלית אין "פעולת צחצוח" לבגד, ולכן פעולת האדם אינה כלל 'פעולת כיבוס' בבגד, אלא יש כאן פעולה בלכלוך, שמנערו מעל הבגד. וכעין מה שביארנו לגבי נוצה ולשלת, שהאדם פועל בלכלוך ולא בבגד. ומלאכת מלבן עניינה ניקוי הבגד, ו'פעולת כיבוס' בבגד. וכיוון שבפעולת נייעור הטלית הוא פועל בלכלוך, "לכן לא חשבינן זה לצחצוח רק כשקפיד על זה". כלומר, עניין ההקפדה של האדם בנייעור הטלית, בא כדי להגדיר את פעולת הנייעור כ'פעולה בבגד' ולא פעולה בלכלוך⁶. ולכן רק כשמקפיד הוא נחשב כפועל בבגד ומנקה אותו, ואז יש כאן מלאכת מלבן. אך אם אינו מקפיד על הלכלוך, אין זה נקרא שפועל בבגד, אלא פועל בלכלוך ולכן מותר. אבל בכסכוס סודר, אין כלל לכלוך על הבגד, וממילא ברור שפעולת הכסכוס מוגדרת כפעולה של כיבוס הבגד. ולכן גם אם לא מקפיד ללבוש את הבגד רק כך, יש כאן פעולה המוגדרת כפעולה בבגד שאסורה. אמנם אף שכסכוס הסודר היא פעולה בבגד, מ"מ איסורה הוא רק מדרבנן, וכפי

⁶ ואולי שתי הבנות אלו בעניין ההקפדה, הן ספיקו של הבה"ל בד"ה 'והוא שמקפיד'. מסתפק הבה"ל, האם ההקפדה תלויה בבעל הבגד, או במי שמנער בפועל את הטלית. ונראה, שאם ההקפדה עניינה להגדיר האם יש כאן 'תוצאה' של ליבון חשוב, מסתבר שזה תלוי בבעל הבגד, האם בשבילו ליבון זה נצרך ומקפיד על נקיון הבגד. אך אם ההקפדה באה להגדיר את פעולת הנייעור כ'פעולה בבגד' ולא בלכלוך, אולי זה תלוי במנער עצמו, האם מקפיד על הלכלוך, והאם נחשב שהוא פועל בבגד. ועיין בה"ל שפושט ספיקו מהסיפור של אביי ורב יוסף בגמרא, שאביי לא רצה לנער את הטל מהטלית, כיוון שחשב שההקפדה תלויה בו. אך רב יוסף השיב לו שינער, כיוון שההקפדה תלויה בבעל הבגד, והוא אינו מקפיד. אך הבה"ל נשאר בדין זה בצ"ע.

שנתבאר לעיל, כיוון שהבגד כבר מכובס. אך בניעור הטלית, אם האדם מקפיד, והפעולה מוגדרת כ'פעולה בבגד', יהיה חיוב חטאת, כיוון שיש כאן פעולת כיבוס בבגד שהיה מלוכלך.

ולהלכה, כותב **הערוך השולחן** ש"ב, ט"ו שדין כסכוס הסודר לא שייך בזמנינו, כיוון שכיום לא מצוי שהבגד מתקשה לאחר הכביסה, ולכן אין איסור לרכך אותם.

טיט על בגדו - בגמרא בקמא. אומר רב כהנא, שאם יש לאדם טיט על בגדו "מכסכסו מבפנים ואין מכסכסו מבחוץ". והגמרא מביאה ברייתא שאומרת, שמותר לגרד טיט שע"ג בגדו ע"י ציפורן, "ובלבד שלא יכסכס". והגמרא מסבירה, שהברייתא אינה חולקת על רב כהנא, ומה שאסרה לכסכס, הכוונה מבחוץ אך לא מבפנים, וכדברי רב כהנא. **רש"י** שם מבאר ש"כסכוס דמי למכבס", וזו פעולה שנראית כמו כיבוס, ולכן יש כאן איסור דרבנן. אך אם מכסכס מבפנים מותר, כיון שאז אין זה נראה כ'פעולת כיבוס'. וכן לגרד בציפורן מותר, ואפילו מבחוץ, כיוון שזו לא פעולת כיבוס. אמנם אין כאן מלבן מדאורייתא, ורש"י מבאר שזה משום "דאין נותן שם מים". **ובגליון הש"ס** כאן מקשה רע"א על רש"י, מדבריו בקמא. לגבי נייעור הטלית. ששם רש"י ביאר שמנערה מהאבק שעליה, וחייב חטאת. והרי כאן מבאר רש"י, שאם אין מים אין כאן כיבוס מדאורייתא! וכיצד פירש שחייב חטאת על נייעור אבק מטלית? הרי אין שם כלל נתינת מים! **בטור** בסימן ש"ב מביא בשם **ר' פרץ**, שההיתר להוריד טיט מבגדו הוא דווקא בטיט לח, אך בטיט יבש ישנו חשש של טחינה כאשר מגרדו מהבגד, ואף שזו משאצ"ל, שהרי אינו רוצה בטחינת הטיט, מ"מ אסור מדרבנן.

בשו"ע ש"ב, ז' פוסק דין זה, שמותר לגרד טיט מהבגד, אך דווקא לשפשפו מבפנים, אבל לא מבחוץ, "דדמי למלבן". אך שפשוף על ידי הציפורן מותר אפילו מבחוץ⁷, כיוון שזו לא פעולה שנראית כליבון כמו שפשוף הבגד. וכן פוסק השו"ע ע"פ **ר' פרץ**, שיש מפרשים שכל ההיתר לגרד הטיט מהבגד הוא דווקא בטיט לח, אך בטיט יבש אסור לגרד משום טוחן. **ובביאור הגר"א** ס"ק כ"ו מקשה, מדוע מותר לשפשף הבגד מבפנים ורק מבחוץ אסור, ואילו בסעיף ה' לגבי כסכוס סודר, לא חילקו כלל בין מבפנים למבחוץ! והרי שני הדינים הם רק ליבון מדרבנן, ומה החילוק ביניהם? ומבאר הגר"א, שלגבי כסכוס סודר, "שאין טיט, ודאי כוונתו לצחצח". וכפי שמפורש בשו"ע בסעיף ה' לגביע סודר, "מפני שמתכוון לצחצחו, והוי כמלבן". אבל בסעיף ז', "ודאי כוונתו משום טיט, רק דדמי למלבן", ולכן מותר לשפשף מבפנים, אך מבחוץ אסור.

ונראה בביאור דבריו, שבסעיף ז' ישנו טיט על הבגד, ולכן הפעולה שעושה האדם אינה פעולה בבגד, אלא הוא פועל בלכלוך של הטיט. ואילו בסעיף ה', שאין לכלוך על הסודר, ברור שהוא פועל רק בבגד ולא בדבר אחר, וכפי שנתבאר לעיל ע"פ הבה"ל. ולכן כשאין לכלוך בסודר, והוא משפשף כדי לצחצח הבגד, יש כאן ממש פעולה בבגד. ולכן אין חילוק אם עושה כך מבפנים או מבחוץ. אך כאשר כל פעולתו היא בלכלוך, אין כאן כלל פעולה בבגד. והאיסור בסעיף ז' הוא רק משום שישנו שפשוף שדומה לפעולת כיבוס. ולכן אם משפשף מבפנים, אין זה נראה כ'פעולת כיבוס' כלל. **ובמשנ"ב** ס"ק ל"ב מביא את דברי הגר"א, שבסעיף ז' הדין שונה מסודר, ומותר לשפשף מבפנים, "שאין כוונתו אלא להסיר הטיט, וכפי שהתבאר".

הסרת מראה הטיט - הט"ז בס"ק ו' מבאר בדין טיט שעל בגדו, שהבעיה שיש בגירודו משום טוחן, היא רק כאשר ישנה ממשות של טיט על הבגד, שכאשר מגרדו הוא מתפורר. אבל אם אין ממשות טיט, אלא רק "מראה הטיט", אין כאן כלל טחינה, ומותר לגרד את הכתם הזה. ומוסיף הט"ז, "ומטעם זה יש היתר למי שחלוק שלו מטונף קצת, ואין שם ממשות צואה והוא יבש, יוכל לגרד בציפורן ולהסיר המראה כדי שיתפלל בנקיות". ומבאר מדבריו, שאין כלל איסור כיבוס בהסרת מראה הטיט מהבגד, והבעיה היחידה היא רק משום איסור טוחן, וזה שייך רק בממשות של טיט!

⁷ כך מבואר כאן בביאור הגר"א ס"ק כ"ח.

אמנם **המשנ"ב** בס"ק ל"ו חולק עליו, שאע"פ שאין בעיה של טוחן כאשר מסיר מראה של טיט, "הרי עכ"פ מכוון בזה לייפות הבגד ולצחצחו, שלא יישאר עליו שום רושם לכלוך, והוא כמלבן!". ואף שאין כאן משום טוחן, האדם מתכוון לייפות את הבגד, ויש כאן מלאכת מלבן. **ובבה"ל** 'דהוי טוחן' מאריך להוכיח כנגד ה"ז. ומקשה עליו מסעיף ה' לגבי כסכוס סודר, שכאשר האדם מתכוון לצחצחו הוא מלבן, ויש איסור כיבוס בצחצוח הבגד ונקיונו. וכך גם במראה הטיט, אם מתכוון להסירו, הרי הוא מתכוון לצחצח הבגד! ולכן מבאר הבה"ל, שההיתר בגמרא לגרד בציפורן את הטיט, הוא דווקא להסיר את ממשות הטיט. אך אסור לנקות את מראה הטיט מהבגד, שהרי זה ממש דומה לכסכוס סודר שאסור. ומוסיף הבה"ל להקשות על ה"ז ע"פ דברי רש"י, שסובר שבניעור טלית מהאבק יש חיוב חטאת, "כיוון שהוא מכוון לצחצחה". ומבאר הבה"ל, שהסרת מראה הטיט היא אף יותר חמורה מניעור אבק. שבסעיף א' אסור לנער מאבק רק בבגד שחור וחדש, כיוון שרק אז האבק מקלקל את מראה הבגד, ויש איסור כיבוס בנקיונו. אך בטיט שעל בגדו, "בענייננו, דדרך בני אדם להקפיד בכל גווני כשיש עליו רושם לכלוך מטיט וצואה, ממילא זה שמעביר הרושם ומצחצחו, הוי בכלל מלבן". ולדברי הבה"ל, בכל בגד שהוא ישנו כיבוס ע"י הסרת מראה הטיט ממנו, כיוון שדרך בני אדם להקפיד על כך, ולא רק בבגד שחור וחדש.

וכן **בשער הציון** ס"ק מ"א, מבאר מדוע בסעיף ז' מותר להסיר הטיט, ואילו בסעיף א' לגבי ניעור הטלית מאבק, לפי רש"י חייב חטאת. שבסעיף א' הבגד מתנקה לגמרי מהאבק, ויש ממש צחצוח למראה הבגד. אך בסעיף ז', "אינו רק מסיר הטיט, ורושם הלכלוך עדיין נשאר עליו", ומותר להסיר הלכלוך, כיוון שלא הסיר את מראה הטיט לגמרי מן הבגד. אמנם אסור לנקות את מראה הטיט מבגד לגמרי, שהרי אז דינו כמו בסעיף א'.

ובכך **מיישב שער הציון את קושיית רע"א על רש"י**, שביאר בקמא. לגבי טיט, שאין ליבון מהתורה כיוון שאין מים. ואילו בניעור מאבק חייב אף בלא מים. ומבאר שער הציון, שבניעור טלית מאבק, הבגד מתנקה היטב גם בלי מים, ולכן חייב חטאת. אך בטיט שעל בגדו, רושם הטיט אינו סר מהבגד אלא ע"י מים. וההיתר להסיר את הטיט הוא רק לגבי הממשות שלו, ולא את רושם הטיט מהבגד. ולכן אין כיבוס מה"ת בהסרת הטיט ללא מים, כיוון שרושם הטיט עדיין נשאר על הבגד.

ונראה שסובר הבה"ל, שמה שנתבאר לעיל ע"פ הגר"א, שכאשר ישנו טיט על הבגד האדם פועל בכללך ולא בבגד, זה נכון רק כאשר נשאר רושם לכלוך בבגד. אך כאשר האדם מנקה לגמרי את הבגד, ולא נשאר רושם לכלוך, ברור שהפעולה שלו היא כבר לא פעולה בכללך, אלא מוגדרת כ'פעולת צחצוח בבגד', ולכן אסור. וכאשר מסיר את רושם הטיט, דינו כמו כסכוס סודר, שזו 'פעולה בבגד' שאסורה. אך לפי דברי ה"ז, כל עוד ישנו לכלוך על הבגד, תמיד נחשב שפועל בכללך, ואפילו אם הבגד מתנקה לגמרי!

באורחות שבת פרק י"ג הערה כ"ו מבאר, שהבה"ל למד את דין זה, של הסרת מראה הטיט מהבגד, מדין כסכוס סודר בסעיף ה'. שמבאר בסעיף ה' שכל 'אולודי חיורא' אסור. וזה נקרא פעולה של צחצוח בבגד, כיוון שפועל לשנות את מראיתו, ולכן זו ממש 'פעולת כיבוס' בבגד ואסור. אך ה"ז סובר, שאין ללמוד מ'אולודי חיורא' בסודר לגבי כל הכתמים. ורק לגבי כסכוס סודר נחשב שפועל בבגד, כיוון שאין עליו שום לכלוך שהאדם פועל בו, אלא הוא פועל ללכך את הבגד. וההיתר של הסרת טיט בסעיף ז' הוא כפשוטו, שכיוון שיש עליו לכלוך, האדם פועל בכללך ולא בבגד. ואפילו שאולי ישנה תוצאה של ליבון מסוים, מ"מ כיוון שגדר המלאכה אינו בתוצאת הליבון, אלא האם יש כאן 'פעולת כיבוס' בבגד, ומותר אף להסיר את רושם הטיט מהבגד. ולפי ה"ז, לא צריך להידחק ולהעמיד את סעיף ז' דווקא כאשר נשאר רושם מהטיט.

ויש להוסיף בדעת המשנ"ב, שנראה מדבריו שאין הבדל מהותי בין ניעור הטלית בסעיף א', לבין הסרת הטיט בסעיף ז'. וגדר אחד להם, שכאשר פועל בכללך, אין כאן 'פעולת כיבוס' אלא פעולה בכללך. והחילוק בין הסעיפים הוא, שבניעור טלית לא נשאר כלל רושם של אבק, ולכן חייב

חטאת אם הוא מקפיד. וכפי שנתבאר לעיל, ההקפדה מגדירה שהאדם פועל בבגד ולא בכלכלוך, ולכן חייב. אך בהסרת הטיט, מדובר שנשאר רושם הטיט על הבגד, ולכן פעולה זו מוגדרת כפעולה בכלכלוך בלבד, ואין כלל איסור לגרדו. אמנם אם יסיר את מראה הטיט לגמרי, יהיה דינו כבסעיף א' בניעור הטלית, שאם הוא מקפיד על הכתם שהסיר יהיה אסור, כיוון שאז נחשב שפועל בבגד ולא בכלכלוך. וכך מבואר בבה"ל הנ"ל בסעיף ז', שכותב שאם דרך בני האדם להקפיד על הסרת מראה טיט וצואה, יהיה דינו כמו בניעור אבק מטלית לרש"י.

וכן בבה"ל 'עליה' בסעיף א', מביא את דברי בה"ג, שמשווה את דין ניעור הטלית, להסרת זרע פשתן או תבשיל שנדבק לבגדו. שאם הוא מקפיד על לכלוך זה אסור לקלפו, ואם אינו מקפיד מותר, כמו בניעור הטלית. והבה"ל מקשה על דברי בה"ג מסעיף ז', שמותר לגרד את הטיט, ומדוע זה שונה מקילוף זרע פשתן או תבשיל, שאסור אם הוא מקפיד? ומסביר הבה"ל כפי שמבאר בסעיף ז', שההיתר לגרד את הטיט, הוא דווקא כאשר נשאר רושם ומראה הטיט. והוא מגרד רק "עובי הטיט מלמעלה... לפיכך לא הוי בכלל מלבן, ושרי בכל גווניו". אבל בקילוף זרע פשתן ותבשיל שנתייבש על בגדו, הבה"ג אוסר דווקא אם כאשר מקלפו, יסתלק כל רושם הכלכלוך, "ולכן אינו מותר רק באופן שמותר ניעור הטלית, והוא שלא בחדתי או באינו מקפיד".

ומבואר א"כ בדעת המשנ"ב, שכל פעולה שהיא בכלכלוך, כגון ניעור טלית מלכלוך שעליה, והסרת טיט או תבשיל מהבגד, כיוון שפועל בכלכלוך אין כלל איסור, ואין כאן 'פעולת כיבוס' בבגד. ונדרשים שני תנאים בשביל שפעולה זו תהיה 'פעולת כיבוס' בבגד. צריך שישלך לגמרי את הכלכלוך מהבגד ולא יישאר רושם כלל, וכן דווקא כאשר הוא מקפיד על הסרת לכלוך זה. אך כאשר חסר אחד מהתנאים, פעולה זו מוגדרת כ'פעולה בכלכלוך'. וכגון בטלית שאינו מקפיד על האבק שעליה, אף שהוא מסלק לגמרי את רושם האבק והבגד מתנקה, כותב הבה"ל "יש אומרים", שאין זה נקרא פעולת צחצוח כאשר אינו מקפיד על הכלכלוך שהסיר. ולהיפך, במקרה שהוא אכן מקפיד על לכלוך זה, אבל אינו מסיר לגמרי את מראה הטיט, גם זה נקרא 'פעולה בכלכלוך' ומותר, וכמבואר בדברי הבה"ל בסעיף ז'.

מסקנת ההלכה - נתבאר לעיל, שהרמ"א פוסק לחוש לשיטת רש"י, שיש איסור ניעור בגד גם מאבק שמעליו, אם אכן מקפיד על לכלוך זה, ולא היה לובש כך את הבגד. ואף שבפוסקים מבואר שהאיסור הוא דווקא בבגד חדש ושחור, כותב הבה"ל 'לחוש לדבריו' בשם **היערות דבש**, שאנחנו לא בקיאים מה נקרא חדש, ולכן יש להחמיר בכל בגד. ובבה"ל 'עליה' כותב, שבכל בגד שמקפיד על הכלכלוך אסור, אף שאינו שחור וחדש. וכן פוסק **בשש"כ** ט"ו, כ"ט, שאסור לנער אבק מכל הבגדים, אם נוהג להקפיד עליהם, ולא ילבש אותם כאשר יש עליהם לכלוך זה.

וכן נתבאר שדין כתם על הבגד בסעיף ז', דומה לדין אבק בסעיף א'. ולפי המשנ"ב, אם הוא מקפיד על הכתם, אסור לגרדו עד שיוסר רושם הכלכלוך לגמרי. ולכן בכל לכלוך או אבק על בגדו, אם מקפיד עליו, אסור לנער מהאבק או לגרד את הכתם, באופן כזה שלא יישאר ממנו רושם כלל. אבל אם יישאר רושם הכלכלוך על הבגד, למשנ"ב מותר לגרד הכתם, אם אכן לא יתנקה לגמרי, ויישאר רושם הכלכלוך. אך אם אינו מקפיד כלל על הכלכלוך שעליו, מותר לנער האבק או לגרד הכתם, אף שלא יישאר רושם כלכלוך כלל.

אמנם **בשש"כ** ט"ו, כ"ח פוסק, שכאשר אינו מקפיד על הכלכלוך, מותר להסיר האבק דווקא בצורה שאינה ניעור בחוזק, אלא "לחבוט בו ביד רכה או במטלית יבשה, או לנערו במעט... אבל אסור לשפשפו או לנערו בחוזק רב". ובהערה פ"ד מבאר בשם **הגרש"ז**, שכאשר מנער בחוזק, מוכח מילתא שהוא בעצם מקפיד על האבק שעל בגדו. ומותר לנער רק באופן חלש, שאז באמת אינו מקפיד. וכן פוסק בשש"כ הנ"ל, שאם האדם בדרך כלל אינו מקפיד על הכלכלוך שבבגדו, והיה לובשו גם כשאינו נקי בימי החול. אך בשבת הוא מקפיד על ניקיון בגדו לכבוד שבת, ולכן רוצה לנער האבק או הכלכלוך שעליו. דין בגד זה כבגד שאין מקפידין עליו, ומותר לנער באופן הנ"ל. ובהערה צ"ד מבאר בשם הגרש"ז, שכך משמע בגמרא בקמז. שהאמוראים רצו לנער הכלכלוך שעל הטלית, כדי להסיר ממנה את הכלכלוך. וכיוון שהם לא הקפידו, התירו לעשות כן.

ומשמע שלמרות שאינם מקפידים על לכלוך זה, מ"מ הם רצו לנערו לכבוד שבת, ומוכח שזה עדיין נקרא בגד שאינו מקפיד עליו, ומותר לנערו.

שרייתו זהו כיבוסו - בגמרא בזבחים צד: אומר רבא שבכל בגד "שרייתו זהו כיבוסו", ולכן פוסק ש"הזורק סודר למים חייב". ולפ"ז מבארת הגמרא בזבחים את דברי המשנה **בשבת קמב:**, שאומרת שאם יש לשלש על כר של בד, מותר לקנח את הכר בסמרטוט. אך אסור ליתן עליו מים, משום ששרייתו זהו כיבוסו. אבל אם הייתה לשלש על כר של עור, מותר ליתן עליו מים, כיוון שבעור שרייתו בלבד אין זהו כיבוסו. ומבאר רבא, שבעור שייך כיבוס רק ע"י שרייה במים וכסכוס העור במים, ואז חייב משום מלבן גם בעור. אמנם הגמרא בזבחים מחלקת בין עורות רכים לעורות קשים. יש אומרים שרק בעורות רכים יש כיבוס ע"י שרייה ושפשוף, אבל בעורות קשים גם באופן כזה אין איסור כיבוס. ויש אומרים, שגם בעורות קשים שייך כיבוס בכחאי גונא. **בתוד"ה 'האי' בשבת קיא:** מקשה על הגמרא בזבחים, שהרי מבואר בגמרא **ביומא עז:**, שמותר לאדם ללכת בתוך מים בשביל להקביל פני רבו ברגל. וכן בגמרא **בביצה יח.** מבואר, שנדה שאין לה בגדים אחרים, מותר לה לטבול בבגדיה בשבת. ותוס' מבאר, שלא גזרנו במקרים אלו שאסור להרטיב את הבגדים, שמא יסחוט אותם לאחר מכן. מששום שבמקומות של מצווה לא גזרו שאסור להרטיב בגדים שמא יסחוט. אך שואל תוס', שאף שאין כאן גזירה שמא יסחוט, מ"מ עדיין יש כאן איסור כיבוס בעצם השרייה במים, וכיצד מותר להם להיכנס למים עם בגדיהם? הרי מבואר בזבחים צד: ששרייתו זהו כיבוסו, וזהו איסור מלבן מדאורייתא! ומצינו כמה דרכים בראשונים ביישוב קושייה זו.

שיטת מהר"ם מרוטנבורג וספר הישר - הטור בסימן ש"ב מביא את דברי **המהר"ם**, שכותב שדין שרייתו זהו כיבוסו נאמר רק בבגד של פשתן, אבל לא בבגד של צמר. ולפ"ז ניתן לומר, שהגמרות בביצה ויומא שהתירו שריית בגדים ממש, עוסקות דווקא בבגדים של צמר ולא בבגד פשתן, ולכן אין בהן דין שרייתו זהו כיבוסו. ובאופן דומה מתבאר **בתוס' ישנים ביומא עז:**, שבאחד מתירוציו מסביר את החילוק בין הגמרא בזבחים לגמרא ביומא. ומביא בשם **ספר הישר**, שישנו חילוק בין סוגי הבגדים, "שיש שמתכבסין מהרה, ויש שצריך לטרוח בהן הרבה". ולכן אפשר לומר, שהגמרא ביומא שהתירה לשרות הבגד, עוסקת "בבגדים שאינם מתלבנים מהרה כעין שלנו".

שיטת תוס' - בתוד"ה 'האי' הנ"ל מתרץ שני תירוצים לסתירה בין הסוגיות. בתירוצו הראשון, אינו מחלק בין סוגי הבגדים, אלא כותב שדין שרייתו זהו כיבוסו, נאמר רק "היכא דאיכא טיפת דם או טינוף". כלומר, רק כאשר ישנו לכלוך על הבגד, אז אמרינן ששרייתו במים נחשב ככיבוס ואסור. אך הגמרות בימא וביצה עוסקות במקרה שלא היה לכלוך על הבגד, ולכן מותר לשרותו במים. ותוס' מביא בשם **ר"ת בספר הישר תירוצ' נוסף**, "דלא אמר שרייתו זהו כיבוסו בדבר שאינו כ"א לכלוך". ותוס' משווה סברא זו לדברי המשנה בקמז, שאומרת שמותר להתנגב ולהסתפג באלונטית. כלומר, מותר להרטיב את המגבת כדי להתנגב בה. ור"ת לומד מכאן, שאף שהוא משרה את המגבת במים, אין כאן שום איסור משום שרייה, כיוון שזה בדרך לכלוך. ולכן כותב ר"ת, שגם "הני שהולכים במים עם הבגדים, הוי נמי דרך לכלוך ולא דרך ניקיון". ונראה שישנן שתי דרכים להבנת ההיתר של ר"ת בשרייה שהיא דרך לכלוך.

דרך א' - בתוד"ה 'מקנחה' בזבחים צד. מקשה גם את קושיית התוס' בשבת. ומביא את תירוצ' ר"ת, שבנדה ובהולך להקביל פני רבו אין איסור שרייה, "דלא חשיב כיבוס משום דהוי דרך לכלוך". אך מוסיף שם התוס' כמה מילים שלא כתובות בתוס' בשבת קיא: "ויותר מתלכלכים בגדים כשנכנסה בנהר לבושה ממה שמתכבסין". ומשמע מדבריו, שהביאור בהיתר של דרך לכלוך הוא, שכאשר השרייה במים לא תגרום לניקיון אלא להיפך, הבגד רק יתלכלך עוד יותר, אין כאן כלל כיבוס, שהרי שהבגד מתלכלך! וההולך להקביל פני רבו ונדה, שטובלים בבגדיהם בנהר, הבגדים שעליהם מתלכלכים יותר מאשר מתכבסים, ולכן שם אין שרייתו זהו כיבוסו. וכן משמע גם בדברי **המשנ"ב** ש"ב, ס"ק נ"א, שמבאר את דעת המתירים לנגב ידיים במגבת, משום

שזה נקרא דרך לכלוך, "שידיו מלוכלכות ומטנף בהם את המפה". ומשמע, שכיוון שידיו מלוכלכות ומנגב אותם במגבת, אע"פ שמרטיב אותה והיא מושרית במים, מ"מ כיוון שהמפה מתלכלכת יותר מותר, כיוון שיש כאן יותר לכלוך מאשר כיבוס. ולדרך זו, הביאור ב'דרך לכלוך' הוא, שבמבחן התוצאה יש כאן בגד מלוכלך יותר, ולא בגד נקי יותר. ולכן אין איסור ליבון בדרך לכלוך, שאין כאן כלל תוצאת בגד מלוכלך.

דרך ב' - בתוס' בקיא: וכן בתוד"ה 'מערכת' בביצה יח. לא הזכירו בהיתר דרך לכלוך שהבגד מתלכלך יותר. אלא כותבים שזו פעולה שהיא בדרך לכלוך, כיוון שהוא רק עוסק בניגוב ידיו הרטובות, ולא הזכירו שהידיים מלוכלכות כלל. ונראה לבאר, שאף שידיו רטובות והוא מרטיב המגבת, מ"מ כיוון שהוא לא עוסק ב'פעולת כיבוס' אלא בניגוב ידיו, אין על פעולה זו שם של 'פעולת כיבוס'. ואף שאולי ייתכן שיש כאן תוצאה של שריית המגבת במים, ויש כאן תוצאה מסוימת של ליבון, מ"מ כבר נתבאר לעיל שגדר מלאכת מלבן אינה בתוצאה של ליבון הבגד בלבד, אלא בהגדרת הפעולה כ'פעולת כיבוס'. ולכן כאשר משרה בגד במים, זו אכן פעולת כיבוס. אך אם הוא עוסק בניגוב ידיו בלבד, אין זה נקרא פעולה של כיבוס. **ובתוס' בקיא:** כותב בסוף דבריו, שאם תינוק לכלך בגדי אימו במי רגליים, "אין לזרוק עליו מים, דשרייתו זהו כיבוס". ואין כאן את ההיתר של דרך לכלוך, כיוון שהאם אינה מנגבת את ידיה במגבת ומרטיבה אותה במים, אלא ממש שופכת מים על הבגד, כדי לנקותו ממין הרגליים. ולכן פעולה זו נקראת פעולת כיבוס של הבגד, ולא נחשב כדרך לכלוך. אמנם ממשיך תוס', שלפי ר"ת מותר לנשים שהתינוק לכלך אותן במי רגליים, ליטול את ידיהן במים, ולנגב ידיהן בבגד המלוכלך כדי לטהרן ממין רגליים, וכך יוכלו להתפלל. ואע"פ שכאשר מנגבת את ידיה הרטובות בבגד המלוכלך, היא מעבירה ומטהרת את מי הרגליים, מותר "כיוון שהוא דרך לכלוך". כלומר, כאן שייך ההיתר של דרך לכלוך, כיוון שהיא לא עוסקת בפעולת כיבוס הבגד, אלא בפעולת ניגוב ידיה בבגד. ואע"פ שבגד הבגד נטהר ממין רגליים, מותר כי זה בדרך לכלוך. אך ר"י בתוס' חולק על ר"ת, וסובר שאסור לאשה לעשות כן, "שהרי היא מתכוונת לטהר הלכלוך, ודרך רחיצה וליבון היא זה הקינוח". כלומר לפי ר"י, כיוון שכונתה בניגוב הידיים היא לטהר המי רגליים מהבגד, זה נקרא 'פעולת כיבוס', ולא פעולת ניגוב ידיים תמימה.

שיטת ריב"א - בהגהות מיימוניות פרק כ"ב, אות פ' מביא בשם ריב"א, שחולק על התוס' בקיא: וסובר שמותר לכתחילה לשפוך מים על בגד שהתלכלך במי רגליים. ואף שמעביר בכך את מי הרגליים מהבגד, מותר "כיוון שאינו מכוין כי אם לטהרם, ולא לצחצוח וכיבוס". כלומר, טיהור מי רגליים כדי שיוכל להתפלל ולברך אינה פעולה של ניקוי הבגד, אלא יש כאן פיתרון לטומאה של מי הרגליים, וזו 'פעולת טיהור' ולא 'פעולת כיבוס'. ונראה שסובר ריב"א, שכיוון שגדר המלאכה הוא ב'פעולת הכיבוס', כל עוד כוונתו אינה כיבוס הבגד אלא יש לו כוונה אחרת, כגון לטהר מי רגליים, הוא בעצם פועל במי רגליים לטהרם, ולא פועל בבגד. וכעין מה שנתבאר בדעת הט"ז לעיל, שאף שמעביר לגמרי את רושם הטיט מהבגד, הוא מוגדר כפועל בכלל ולא בבגד. וכך גם לגבי מי רגליים, הוא אמנם מנקה את הבגד ממין רגליים, אך הוא פועל בהם ולא בבגד. וריב"א לומד דין זה, מכך שמותר לנידה לטבול בבגדיה. ונראה שגם בדין זה מפרש ריב"א, שהסיבה שמותר לה לטבול, ואין חשש משום שרייתו זהו כיבוסו, זה משום שהיא לא עוסקת בפעולת כיבוס כלל, אלא בטבילה לטהרה! אמנם ריב"א כותב, שאם יש צוואה של תינוק על הבגד, אסור לשפוך עליו מים. ואף שגם כאן האשה שופכת מים משום שרוצה לברך ולהתפלל, מ"מ אסור להעביר הצוואה, "דאז מכוין לצחצח כדי להעביר הלכלוך". כלומר, זה כן מוגדר כ'פעולת כיבוס', כיוון שלכלוך הצוואה הוא משמעותי. ובכה"ג האשה רוצה גם בניקיון הבגד, ולא רק לטהר את הצוואה כדי להתפלל.

מסקנת ההלכה - הטור בש"ב פוסק כמסקנת הגמרא בזבחים, שמותר להכניס מנעל של עור למים, ואין בכך משום כיבוס, אבל אסור לכבסו ע"י שפשוף. אמנם לגבי דין שרייתו זהו כיבוסו בבגד, הטור מביא רק את שיטת ר"ת, "דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, היכא שהוא דרך לכלוך". ולכן כותב הטור, שהתיר ר"ת לאשה לקנח ידיה במגבת כדי לבטל המי רגליים, "שאין זה דרך

ליבון אלא דרך לכלוך, וגם אינה מכוונת אלא לבטל המי רגליים". ואין כאן פעולת כיבוס כפי שנתבאר. הטור מביא גם את שיטת המהר"ם מרוטנבורג, שסובר שדין שרייתו זהו כיבוסו נאמר רק בבגד פשתן ולא בבגד צמר. ולכן התיר המהר"ם לשפוך מים על בגד צמר, אפילו שהוא מלוכלך ונשפך עליו יין! אמנם לפי המהר"ם ישנה גם חומרא, "והיה מפקפק לנגב הידיים בבגד פשתן, אלא בבגד צמר". כלומר, כיוון שלמהר"ם יש דין שרייה בבגד פשתן, ולא תירץ שמותר לנידה לטבול משום דרך לכלוך, נמצא שחולק על סברא זו, ואוסר שרייה בדרך לכלוך! אמנם בבגד צמר מתיר המהר"ם לנגב את הידיים, כיוון שלשיטתו אין בהם דין שרייתו זהו כיבוסו. אך הטור חולק על המהר"ם, ומתיר לנגב ידיים במגבת, משום שזה בדרך לכלוך.

טיהור מי רגליים - הבית יוסף תמה על ההיתר של ניגוב ידיים בבגד שהתלכלך במי רגליים בשביל לבטלם. שהרי בשביל לבטל מי רגליים צריך רביעית מים, וכיצד יש על הידיים רביעית מים בשביל לבטל המי"ר? **והב"י מביא אפשרות**, שאולי באמת ר"ת התיר לא רק לנגב את הידיים בבגד המלוכלך, אלא ליטול ממש את הידיים מעל הבגד, כך שהמים נופלים עליו, ויש בהם רביעית לבטל המי"ר. והב"י מוסיף, שלדרך זו, אולי גם ר"י בתוס', שחלק על ר"ת לגבי ניגוב ידיים בבגד, יודה כאן לר"ת שמותר "כיוון שהוא דרך לכלוך, דמים שנטל בהם ידיו שופכים ניהו, ואין דרך לכבס בהם". ומבואר מדבריו, שכיוון שאין בכך דרך כיבוס, יהיה מותר ממש לשפוך מים על הבגד, ובכך לנקותו ממי רגליים! וגם מכאן נראה, שאע"פ שיש כאן תוצאה של ליבון, מ"מ כיוון שאין כאן 'פעולת כיבוס' אין איסור. ונתנית מי שופכין על בגד אינה פעולת כיבוס. אמנם הב"י דוחה הסבר זה, כיוון שמשמע מכל הפוסקים, שההיתר של ר"ת הוא רק בניגוב הידיים מהמים שעליהם, ולא בשפיכת מים ממש. **ולכן מחדש הב"י**⁸, שאף שאין כאן רביעית מים, כיוון שבדרך כלל בתינוק שמטיל מ"ר אין כמות גדולה מהם, "ואין נוזל מהמי רגליים לבגד האם, כי אם טיפות דבר מועט". מ"מ, כיוון שאין כאן הרבה מ"ר, לא צריך דווקא רביעית מים בשביל לבטלם, והמים שיש בידי האם מספיקים כדי להעבירם. וכן מבואר **במשנ"ב** סימן ע"ז בשם **החכם צבי**, שכאשר יש רק קצת מ"ר, לא צריך דווקא רביעית מים, ודי שיהיה רוב מים כנגד המי"ר.

דעת הטור - הב"י מביא את דברי הגמרא **בשבת קכ**. שאומרת שאם יש אש בבגד, מותר לשפוך מים בצד השני ובכך תיכבה האש, כיוון שזהו כיבוי בגרמא. **ובתוד"ה 'נותן מים'** שם כותב בשם **רשב"ם**, שכיוון שקיימ"ל ששרייתו זהו כיבוסו, אין היתר לשפוך מים על הבגד ממש, כיוון שמשורה אותו במים! אלא הכוונה שמותר לשפוך מים על יד הבגד, וכך אין איסור כיבוס. אך התוס' שם חולקים על רשב"ם, ע"פ מה שכתבו בתוס' בקיא:, שרק כאשר יש לכלוך על הבגד, אז אמרינן ששרייתו זהו כיבוסו. ולכן אפשר להעמיד את הגמרא בקכ. בבגד שאין בו לכלוך, ומותר לשפוך המים עליו ממש. אמנם **הטור בסימן של"ד** פוסק כרשב"ם, שאסור לתת מים על הבגד ממש, והתיר לשפוך עליו רק יין, "שאינו דרך כיבוס, אך לא מים משום כיבוס". **ועפ"ז מבין הב"י בדעת הטור**, שחולק על התירוף הראשון בתוס', שביאר שדין שרייתו זהו כיבוסו, שייך דווקא בבגד שיש עליו לכלוך. והטור סובר רק כתירוף השני של ר"ת, שההיתר בנדה ומקביל פני רבו, הוא משום דרך לכלוך. ומבואר שהטור למד, ששני התירוצים בתוס' נחלקים בדין שרייתו זהו כיבוסו. לתירוף א' דין זה נאמר רק בבגד שיש בו לכלוך, ולכן הסביר שבנדה אין לכלוך בבגד, ולכן מותר. אך לר"ת זה לא נכון, ודין שרייתו זהו כיבוסו שייך אפילו בבגד נקי, שאין בו כלל לכלוך! ולכן תירץ ר"ת, שההיתר הוא משום דרך לכלוך. והטור בסימן ש"ב הביא רק את תירוף ר"ת, שמותר בדרך לכלוך. ונראה שפוסק כתירוף זה דווקא, וסובר שדין שרייתו זהו כיבוסו שייך אף בבגד נקי. ולכן גם בסימן של"ד, אסר הטור לתת מים על הבגד כדי לכבות שריפה, כיוון ששם לא שייך ההיתר של דרך לכלוך.

⁸ והב"י כאן מתרץ, שאם תיטול ידיה ותנגב בבגד כמה פעמים בזה אחר זה, יהיה כאן רביעית מים לבטל המי"ר.

ובשו"ע ש"ב, ט' פוסק את דין המשנה בקמב: לגבי לשלשת, "בגד שיש עליו לכלוך, אסור אפילו לשכשכו דזהו כיבוסו, אלא מקנחו בסמרטוט בקל"י". **והרמ"א** מביא את תירוץ התוס' הראשון, שאם אין לכלוך על הבגד "מותר לתת עליו מועטים", כיוון שכאשר אין לכלוך על הבגד אין איסור שרייה. אך מותר לתת דווקא מים מועטים ולא מרובין, משום שאם נותן מים מרובים, גזרינן שאסור שמא יבוא לסחיטה. אך הרמ"א מביא גם את שיטת הטור שחולק על כך, "ויש אוסרין בכל עניין", וסוברים שאיסור שרייתו זהו כיבוסו שייך גם בבגד שאין בו לכלוך. אך מוסיף **המג"א** בס"ק כ', שלשיטה זו יהיה מותר לשרות בדרך לכלוך.

בסעיף י' פוסק המחבר, שטוב לחשוש לדעת המהר"ם, ומי שרוחץ ידיו במים "טוב לנגבם בכח זו בזו ולהסיר מהם המים כפי יכולתו, קודם שיקנחם במפה". **והמג"א** בס"ק כ"א כותב, שמדינא אין איסור בכך, כיוון שדין שרייתו זהו כיבוסו נאמר רק בבגד שיש עליו לכלוך, וכתירוץ א' בתוס'. ולכן מדינא מותר לנגב ידיו במגבת שאין עליה לכלוך. אך **הגר"א** מוכיח מכאן, שהשו"ע סובר כשיטת הטור, שאסור לשרות במים אף בגד שאין בו לכלוך, ועיין הערה 9. **והרמ"א** בסעיף י' מביא את שיטת ר"ת, שאין לחשוש כלל בניגוב הידיים במגבת, "דאין זה רק דרך לכלוך, וכן נוהגין". וכן פוסק הרמ"א, שמותר לקנח ידיים בבגד שיש בו מ"ר לבטלם, וכדברי ר"ת, אך אסור לשפוך עליהם מים.

ובביאור המחלוקת בדין שרייתו זהו כיבוסו, האם שייך רק דווקא בבגד שיש עליו לכלוך או אפילו בבגד נקי, נראה להסביר זאת ע"פ גדר מלאכת מלבן. שכפי שכבר נתבאר, המלאכה הינה ב'פעולת הכיבוס', ולא בתוצאת הליבון של הבגד. ולתירוץ הראשון בתוס', שרייה זו פעולת כיבוס דווקא בבגד שיש עליו לכלוך. אמנם אם הבגד נקי, שרייה אינה נחשבת כלל כ'פעולת כיבוס'. אך לר"ת והטור, כיוון ששרייה זו פעולת כיבוס, אפילו אם הבגד נקי, יש על פעולה זו שם של 'פעולת כיבוס'. וכך משמע בדברי **המשנ"ב** בס"ק מ"ו, לגבי שיטת תוס', שרק בבגד עם לכלוך יש דין שרייה, ולכן התיר הרמ"א לשיטתם לתת מים מועטים על בגד שאין עליו לכלוך. ומוסיף המשנ"ב, "ודע, דאם מכוון בנתינת המים לכבוסו, אפילו במים מועטים אסור". ומוכח מדבריו, שהכל תלוי בהגדרת הפעולה שעושה האדם, ולא בתוצאת הליבון. שהרי אם הביאור בשיטת תוס' הוא, שמותר לשרות בגד נקי משום שאין כאן תוצאה של ליבון וניקוי כלל, אז מה זה משנה אם האדם מתכוון לכיבוס? הרי זהו בגד נקי, ואין כאן כלל תוצאת ליבון! ולכן נראה, שלדרך זו דין שרייתו זהו כיבוסו נאמר רק בבגד מלוכלך. אך בבגד נקי אין איסור, משום שבבגד נקי שרייה אינה מוגדרת כ'פעולת כיבוס'. אמנם אם האדם יתכוון בפירוש לכיבוס, האדם מגדיר שהפעולה שלו היא אכן 'פעולת כיבוס', ולכן יהיה אסור לתת מים אף בבגד נקי. כיוון שעיקר המלאכה הוא בשם 'פעולת הכיבוס', ולא בתוצאת הכיבוס.

דרך לכלוך להלכה - נתבאר לעיל ע"פ הב"י בדעת הטור, שהבין ששני התירוץ בתוס' חלוקים. שלתירוץ א' דין שרייתו הוא כיבוסו שייך רק בבגד מלוכלך, אך בבגד נקי אין איסור. ולתירוץ ר"ת ישנו איסור שרייה אף בבגד נקי, ולכן נצרך לבאר שבדרך לכלוך אין איסור שרייה. **אך נחלקו הפמ"ג והבה"ל**, האם שני התירוץ בתוס' חולקים רק לגבי דין שרייתו זהו כיבוסו, האם בבגד מלוכלך או אף בנקי, או שנחלקו גם לגבי ההיתר של דרך לכלוך. **בפמ"ג** א"א ס"ק י"ח כותב, שנחלקו גם לגבי דרך לכלוך. שלתירוץ א', כיוון שלא תירץ את הקושייה כמו ר"ת, שנדה טובלת משום שזה בדרך לכלוך, משמע שחולק על סברא זו, ולכן תירץ שממיר בבגד שאין עליו לכלוך. ולשיטה זו ישנה קולא, שרק בבגד מלוכלך יש דין שרייה, ואילו בגד נקי מותר לשרות. אך לשיטה

⁹ ונחלקו **המג"א** ו**הגר"א** כמי פסק המחבר. **המג"א** בשי"ט ס"ק י"א כותב, שפסק כמו התירוץ הראשון בתוס', שדין שרייתו זהו כיבוסו הוא דווקא בבגד שיש בו לכלוך. וכפי שמשמע כאן בדבריו, "בגד שיש עליו לכלוך". אך **הגר"א** בשי"ב ס"ק ל"ג כותב, שלא דווקא אם יש עליו לכלוך, וגם אם אין לכלוך אסור השו"ע שרייה בבגד. אלא שהשו"ע כאן נמשך אחרי לשון המשנה לגבי לשלשת, ולכן כתב "בגד שיש עליו לכלוך". **והגר"א** סובר כך, משום שבסימן של"ד, כ"ד השו"ע פוסק כדברי הטור ורשב"ם, שאין לתת מים על הטלית שעולה באש, ורק יין מותר. אך **המג"א** דוחה, שכוונת השו"ע שם "משום כיבוס", היא שזו גזירה שמא יסחוט, ולא מדין שרייה במים.

זו ישנה גם חומרא, שאין כלל היתר של דרך לכלוך. ולכן יהיה מותר לנגב ידיו במגבת, רק כאשר אין עליה כלל לכלוך. אך אם יש עליה לכלוך, אסור מדין שרייה, כיוון שזה בגד מלוכלך, ואין לדרך זו היתר של דרך לכלוך. אך **בבה"ל** 'שאין' חולק עליו, וכותב שגם לשיטה זו יש היתר של דרך לכלוך. ואף שלשיטתם ישנו דין שרייה רק בבגד מלוכלך, מ"מ אם מנגב ידיו בדרך לכלוך מותר. ונחלקו התיירוצים רק לגבי דין שרייה, האם שייך גם בבגד נקי, ולא נחלקו בהיתר של דרך לכלוך. ונראה שסובר הבה"ל, שכיוון שביארנו שבדרך לכלוך אין כלל שם של 'פעולת כיבוס', מסתבר שלא נחלקו לגבי היתר זה. כיוון שבאופן מובהק אין כאן 'פעולת כיבוס', ורק לגבי שרייה בבגד נקי נחלקו, האם פעולה זו נחשבת כ'פעולת כיבוס'.

אמנם לשיטת **המהר"ם מרוטנבורג**, מבואר בהדיא שאין היתר של דרך לכלוך, ולכן החמיר שלא לנגבם ידיו במגבת. ומבאר **המשנ"ב** בס"ק נ', שהשו"ע בסעיף י' חשש לשיטתו, ופסק שטוב להסיר מידיו את המים לפני הנגיב. שבכה"ג יש על ידיו רק מעט מים, ואין בזה חשש שרייתו זהו כיבוסו. אך כיוון שאין אנו בקיאים מה נקרא מעט מים, "לכך כתבו דמנהג כשר שינגב ידיו בכח". ובס"ק מ"ח **המשנ"ב מכריע** שיש לחשוש לשיטת ר"ת והטור, שדין שרייתו זהו כיבוסו שייך אף בבגד נקי, ואסור לשרות כל בגד במים, ורק בדרך לכלוך יש להתיר.

מים במשמרת - בגמרא בקלט: אומר זעירי, שמותר לתת יין ומים לתוך המשמרת, ואין בכך חשש של בורר את הקיסמין שבו, כיוון שהוא ראוי לשתותו גם לפני כן. **והטור** בסימן שי"ט, י' פוסק דין זה, אך מוסיף שאף שאין כאן בעיה של בורר, לכאורה שייך כאן איסור ליבון כאשר שופך מים על המשמרת! ולכן מתרץ הטור "דמשמרת עשויה לכך", ולכן מותר לתת עליה מים. אבל בסודר אחר שאינו עשוי לכך, יהיה אסור לסנן בו מים. אך יהיה מותר לסנן בו יין, כיוון שאין כיבוס בשריית יין. וכך נפסק **בשו"ע** שי"ט, י' שמותר לסנן מים במשמרת, אך בסודר אסור.

והמג"א בס"ק י"א שואל, שכיוון שקיימ"ל ששרייתו זהו כיבוסו, כיצד מועיל שהמשמרת עשויה לכך? הרי יש כאן ממש שרייה! ומתרץ המג"א, שבאמת אין כאן חשש משום שרייה במים, כיוון שמדובר כאן בבגד שאין עליו לכלוך. והשו"ע פוסק כשיטה זו, ששרייה אסורה רק בבגד שיש עליו לכלוך, ולכן מותר לסנן מים במשמרת שאין עליה לכלוך. אך מוסיף המג"א, שעדיין ישנו חשש, שאם ישרה הבגד במים יבוא לידי סחיטה. ולכן בסודר גזרנו שאסור לתת עליו מים, שמא יסחוט. אך במשמרת התרנו משום שעשויה לכך, ואין חשש שיבוא לסחוט המים. והמג"א כותב שלשיטת ר"ת והטור, שאוסרים לשרות אף בגד נקי שאין עליו לכלוך, א"א לתרץ כך. ולשיטתם צריך לומר, שאסור לסנן מים בין בסודר ובין במשמרת. ואף שהמשמרת עשויה לכך, אין זה מועיל להתיר שרייה במים, כיוון שלשיטתם זה אסור אף בבגד נקי.

אך **בהגהות רע"א** על המג"א כותב, שאפשר לומר לשיטת הטור, שבאמת מותר לתת אף מים לתוך המשמרת! וזעירי שאמר דין זה, חולק על רבא בזבחים שסובר ששרייתו היא כיבוסו, וזעירי מתיר לתת מים על משמרת, אף שהיא בגד נקי. ובעצם לזעירי אין כלל דין שרייתו זהו כיבוסו! והוא יפרש את המשנה בקמז: שאסרה לתת מים על כר של בגד, שאין זה משום איסור שרייה, אלא משום גזירה שמא יסחוט. אך לפי דבריו יש לשאול, במה נחלקו רבא וזעירי? הרי לא מסתבר לומר שנחלקו במציאות, האם יש תוצאה של ליבון כאשר שורה בגד במים! אמנם ע"פ מה שנתבאר, שגדר מלאכת מלבן הוא ב'פעולת הכיבוס', ולא התוצאה של נקיון הבגד, ניתן לבאר שנחלקו האם שרייה נחשבת פעולת כיבוס. לרבא שרייה במים זו פעולה של כיבוס, אך לזעירי לא. ואף שיש כאן תוצאה של ליבון, לזעירי שרייה אינה נקראת 'פעולת כיבוס'.

אמנם **בבה"ל** שי"ט 'משום ליבון' מבאר, שלשיטת הטור ור"ת, שאוסרים לשרות אף בבגד נקי, מ"מ מודים שלגבי משמרת מותר לתת בה אפילו מים! ולא כפי שהסיק המג"א שמותר רק יין. ומבאר הבה"ל ע"פ **התוספות שבת**, ש"לדעה זו מותר לסנן מים צלולים במשמרת, כיוון שהוא עשוי לכך". ונראה שכוונת דבריו היא, שכיוון שהמשמרת עשויה לסנן בה, ואינה נועדה לכבס בה, ממילא כאשר נותן בה מים אין כאן כלל 'פעולת כיבוס'. ואף שאולי בפועל ישנה תוצאה של בגד השרוי במים, מ"מ כיוון שכל עניין המשמרת הוא סינון, אין שרייה זו מוגדרת כ'פעולת

כיבוס' אלא פעולת סינון. ולכן יהיה מותר אף במים. אך בסודר שאינו עשוי לכך, שרייה במים כן נחשבת 'פעולת כיבוס', כיוון שאינו עשוי לסינון דווקא. ולפי"ז מובן, שמוסיף שם **במשנ"ב** ס"ק ל"ו, שאם הסודר מוכן לכך דינו כמשמרת, שאז אין שרייתו במים מוגדרת כ'פעולת כיבוס'. וכן מבואר **בערוך השולחן** שיי"ט, כ"ט שמבאר שכיוון שהמשמרת מיוחדת לסינון, "אינו חושש לליבונה כלל, ולכן אין ליבונה חשוב כלום לאסור, אפילו אם נאמר שרייתו זהו כיבוסו".

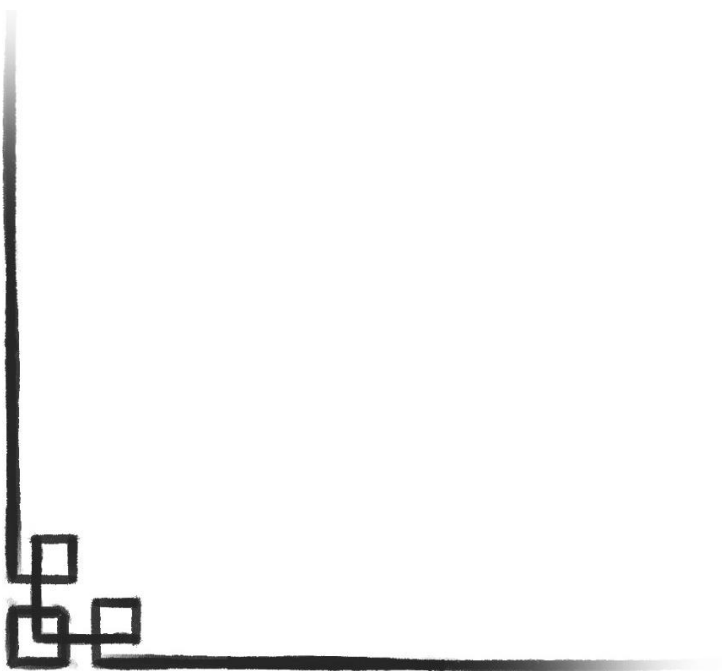
השלכות הלכתיות- המשנ"ב הכריע לחוש לשיטת הטור ור"ת, שאסור לשרות במים אף בגד נקי שאין בו לכלוך. אך מותר לשרות בגד בדרך לכלוך. וא"כ, לכולי עלמא מותר לשרות **בגד נקי** בדרך לכלוך. שהרי לשיטת הטור ור"ת כל שרייה מותרת בדרך לכלוך, ואף לשיטת התוס' מותר, כיוון שאין איסור שרייה בבגד נקי. ולפי **הבה"ל** 'שאינ', בדרך לכלוך מותר לשרות אפילו **בגד שיש עליו לכלוך**, כיוון שגם לשיטת התוס' ישנו ההיתר של דרך לכלוך! ולכן מותר לנגב ידיים אף במגבת מלוכלכת. אך לפי **הפמ"ג**, לשיטת התוס' איסור שרייה הוא רק בבגד שיש בו לכלוך, ואין להם ההיתר של דרך לכלוך. ולכן כאשר ישנו לכלוך על הבגד, אסור לשרותו אף בדרך לכלוך. **והשו"ע** פוסק בסעיף י' שטוב לקנח הידיים קודם, כדי לחוש לשיטת המהר"ם שאף בדרך לכלוך אסור, וכפי שנתבאר לעיל.

באורחות שבת י"ג, ס"ה פוסק שמותר לתת סמרטוט וסחבה על גבי שלולית מים שנשפכו על הרצפה, ואין בזה איסור שרייה, כיוון שזה בדרך לכלוך. וכן מותר לטלטלם לאחר מכן, ואין לאסור משום גזירה שמא יסחוט, כיוון שאינו מקפיד על המים שבהם. אך אעפ"כ יש להיזהר שלא לסחוט ממש את הסמרטוט. וכן פוסק בסעיף ל"ו, שמותר לפתוח ברז בכיור שיש בתוכו סמרטוט, ואף שבכך יתרטב ממים, כיוון שזה נחשב דרך לכלוך. ואפילו אם הכיור נקי לגמרי ואין בו לכלוכים מותר, כיוון שאין זה נקרא מעשה של ליבון כלל. אמנם אם ישנו לכלוך ממש על הסמרטוט, זה תלוי במחלוקת הפמ"ג והבה"ל, האם מועיל היתר של דרך לכלוך כאשר ישנו לכלוך בבגד. לפמ"ג יהיה אסור, ולפי הבה"ל יהיה מותר לפתוח הברז.



פרק אלו קשרים

□□□



מלאכת קושר

הגמרא בעד: שואלת היכן הייתה קשירה במשכן? ורבא מבאר, שהייתה קשירה בקשירת יתדות האוהלים של המשכן, שקשרו את היריעות ליתד ע"י המיתרים של היריעות. אך הגמרא דוחה, "ההוא קושר על מנת להתיר הוא!". כלומר, לא יכול להיות שמשום קשירה זו נאסרה בשבת מלאכת קושר, כיוון שזו לא קשירה של קיימא, אלא קשר שנעשה ע"מ לפתוח אותו. ולכן אומר אבוי, שהקושר במשכן היה, שכאשר ארגו את היריעה, אם נפסק אחד החוטים, היו קושרים אותו מחדש ומחברים אותו. ולגבי מלאכת מתיר, הגמרא למסקנה אומרת שהייתה במשכן, כאשר צידי החילזון לצבע התכלת היו מכינים את רשתות הציד ע"י הרבה קשרים שהם של קיימא. ולפעמים, "צריך ליטול חוטין מרשת זו ולהוסיף על זו, מתיר מכאן וקושר מכאן", כלשון רש"י.¹

המשנה בקיא: מבארת את הקשרים שחייבים עליהם חטאת, "קשר הגמלין וקשר הספנין". ובקשרים אלו חייב חטאת גם על התרתן. ר' מאיר במשנה אומר, ש"כל קשר שאפשר להתירו באחת מידי, אין חייבין עליו". הגמרא מסבירה, שקשר הגמלים הוא הטבעת שנותנים לגמל בחוטמו, כדי שיהיה אפשר לקשור בו רצועות. וכן קשר הספנים, גם הוא טבעת שמחברים לראש הספינה, ואפשר לחבר אליו חבל להעמיד הספינה. ומבואר בגמרא שטבעות אלו הם קשר של קיימא, כיוון ששמים אותן לעולם שם ולא מוציאים אותן. אמנם החבל שקושרים בטבעות אלו, בגמל ובספינה, אין זה קשר של קיימא, כיוון שלפעמים מתירים אותם, ולכן אין בהם חיוב חטאת.

המשנה השנייה שם מבארת, שישנה חלוקה של ג' מדרגות בדיני קושר בשבת. **א-** יש קשרים שחייבים עליהם חטאת, כגון קשר הגמלין והספנין כנ"ל. **ב-** קשרים שאיסורם מדרבנן, כגון החבל שקושרים בטבעות הגמל והספינה. **ג-** ישנם קשרים שמותר לכתחילה לקושרם בשבת, כגון בחלוק של האשה, בכיסוי ראשה, וקשרים של כלי יין ושמן וכדומה.

הגמרא בקיב. מביאה שלוש ברייתות סותרות לגבי התרת מנעלים וסנדלים. ברייתא אחת אומרת שחייב חטאת, השנייה אומרת שפטור אבל אסור, והשלישית אומרת שמותר לכתחילה. והגמרא מתרצת ומחלקת בין הברייתות כפי שנבאר לקמן. **ויש לברר** מהו גדר מלאכת קושר? ומדוע בעינן קשר של קיימא דווקא?

שיטת רש"י, רא"ש וטור- הגמרא הביאה ברייתות סותרות לגבי התרת מנעלים וסנדלים, שבאחת חייב חטאת, בשנייה אסור מדרבנן, ובשלישית מותר לכתחילה. והגמרא מתרצת לגבי מנעל, שהברייתא שמחייבת חטאת מדברת על "בדאושכפיי". כלומר, קשר שעושה האומן, שתוחב את הרצועה של המנעל בתוכו. וזהו קשר של קיימא, ולכן חייב חטאת. אך הברייתא שאומרת שפטור אבל אסור, מדברת על "בדרבנן". **ורש"י** מבאר, שהכוונה למנעל של ת"ח, שלא קושרים הנעל בדוחק. והקשר עשוי להישאר כמו שהוא אפילו אם מוריד הנעל, שהרי לא תמיד מתיר את הקשר, "שחולצו כשהוא קשור, ומתירו כשהוא קשור". אבל רש"י מוסיף שאין זה קשר של קיימא, ואין בו חיוב חטאת, "שבשעת הטיט מתירין אותו וקושרין אותו בדוחק, שלא ידבק בטיט ויישטמ מרגליו". כלומר, כיוון שיש זמן שמתירים את הקשר, בשעת הטיט, הוא אינו נחשב קשר של קיימא, ולכן איסורו מדרבנן. והברייתא שאומרת שמותר לכתחילה, מדברת במנעל של "בני מחוזה", שבדרך כלל מתירים את נעליהם בכל יום. וכן לגבי סנדלים, מתרצת הגמרא, שהברייתא שמחייבת חטאת מדברת בסנדלים של "בדטייעי דקטרי אושכפיי". כלומר, של

¹ ואין להוכיח מדברי רש"י כאן שחיוב מתיר הוא דווקא על מנת לקשור, וכפי שמסתפק בתוד"ה 'הקושר' בעג, כיוון שרש"י בקיא: מסביר את הגמרא כאן של צידי חילזון, "שנצרכין לפרקים להתיר קשרי רשתות הקיימות כדי לקצרן או להרחיבן". ומשמע שיש חיוב מתיר אף שאינו ע"מ לקשור, כיוון שמתיר הרשת כדי לעשותה קטנה יותר ולא לקשור לאחר מכן.

ישמעאלים סוחרים, שעושים בסנדל קשר קבוע. והברייתא שאומרת שפטור אבל אסור, מדברת בסנדלים של שאר אנשים. ומסביר רש"י, שהקשר בהם עשוי להתקיים "שבת או חודש", וכיוון שאינו של קיימא אין בו חיוב חטאת. והברייתא שמתירה לכתחילה, מדברת בסנדל של שני אנשים בשיתוף. וכיוון שכל אחד מהאנשים צריך להתאימו למידתו, "הלכך בכל יום קושרו ומתירו", כלשון רש"י. וסנדל כזה שקושרו ומתירו בכל יום, מותר לכתחילה לקושרו בשבת. הגמרא מספרת, שלרב יהודה היה זוג סנדלים שהיה משתמש בו יחד עם בנו, ושאל את אביו מה דין קשירת סנדל זה בשבת. ואביו ענה לו שחייב חטאת על קשירתו. רש"י מסביר שמדובר כאן על קשר דאושכפי, "שרגיל להיות קבוע", ולכן אביו אמר שחייב. אך רב יהודה הסביר לאביו, שהוא ובנו משתמשים בו יחדיו, ולכן אביו חזר בו, "אי הכי מותר לכתחילה". וכפי שביאר רש"י לעיל, מותר כיוון שפותחים אותו בכל יום. **ומבואר** מדברי רש"י, שהחלוקה לג' מדרגות בדיני הקשירה, עניינה לפי הזמן שקושרים קשר זה. קשר שקושרים אותו לעולם, חייב עליו חטאת. קשר הנעשה לזמן מסוים אבל לא לעולם, אסור מדרבנן. וקשר שמתירים אותו בכל יום מותר לכתחילה לקושרו. ולקמן נבאר מה הגדרים המדויקים של זמנים אלו. וכדברי רש"י כתבים גם **הרא"ש** בסימן א', **והטור** בסימן שי"ז.

שיטת הרי"ף והרמב"ם - הרי"ף בפרק אלו קשרים, מבאר אחרת את החילוק בין הברייתות. ומסביר הרי"ף שמנעל של 'אושכפי' שחייב עליו חטאת, זה משום "דמעשה אומן הוא, וקשר של קיימא הוא". ובימנעל דרבנן פטור אבל אסור, "דמעשה הדיוט הוא, אלא שהוא קשר של קיימא, ולפיכך פטור אבל אסור". ובקשר שמוותר לכתחילה, שהוא מנעל של 'בני מחוזה', מבאר הרי"ף שמוותר, "דלאו מעשה אומן הוא ולא קשר של קיימא". ומבואר מדבריו, שישנו קריטריון נוסף שבביל לחייב על מלאכת קושר, שלא רק שבעיני קשר של קיימא, אלא צריך גם שיהיה הקשר 'מעשה אומן'. והרי"ף לומד זאת, מכך שהגמרא אמרה שחייב חטאת בקשר של אושכפי, שהוא מעשה אומן דווקא. וכאשר ישנו רק קשר של קיימא, שאינו מעשה אומן אלא מעשה הדיוט, יהיה אסור לקשור מדרבנן. ורק כאשר הקשר אינו מעשה אומן וגם לא של קיימא, יהיה מותר לכתחילה לקושרו.

וכן מבואר **ברמב"ם** פרק י', א' "הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן חייב". ומביא כדוגמא את קשר הגמלין והספנין, וקשר שעושים האומנין ברצועות הסנדל. ונראה שלשיטתם, דין מעשה אומן מבואר בהדיא במשנה בקיא: שאומרת שחייב על קשר הגמלין וקשר הספנין. וזה משום שהם מעשי אומן, ונקטה המשנה דווקא "גמלין וספנין"². וכותב הרמב"ם בדברי הרי"ף, "וקשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן פטור, וקשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן מותר לכתחילה". ובהלכה ב' מוסיף, "וכל קשר שאינו של קיימא, אם קשרו קשר אומן הרי זה אסור". כלומר, כיוון שאין זה קשר של קיימא, אך מצד שני הוא מעשה אומן, לכן איסורו מדרבנן. ובהלכה ג' מבאר הרמב"ם את כל הקשרים המותרים לכתחילה, כפי שמבואר במשנה. ומסביר הרמב"ם שהם מותרים, "מפני שכל אלו הקשרים מעשה הדיוט הן, ואין של קיימא, אלא פעם קושר ופעם מתיר".

ומדברי הרי"ף עולה, שמפרש שימנעל דרבנן הוא אכן קשר של קיימא, ולא כפי שרש"י פירש, שמורידים אותו בשעת הטיט. אמנם אין לומר שנחלקו במציאות, אלא שלרש"י, העקרון היחיד שקובע את חילוק המדרגות הוא רק הזמן של הקשר. ולכן רש"י מפרש את ג' המדרגות, כשלושה חילוקי זמנים שונים. קיימא לעולם, קצת קיימא, וקשר שאינו קיימא כלל, אלא שמתירים אותו בכל יום. אך לרי"ף והרמב"ם, כיוון שיש עוד גדר למלאכת קושר, שצריך גם 'מעשה אומן', ממילא אפשר לבאר אחרת את ג' המדרגות בקושר. שקשר שחייב עליו חטאת, הוא כאשר נעשה לקיימא, וגם הוא מעשה אומן. אך כאשר חסר אחד מהם, הקשר אסור מדרבנן. ואם אין את שניהם מותר לכתחילה.

² וכך מדייק בביאור הגר"א ריש שי"ז על דברי השו"ע, שהביא שיטת הרמב"ם.

ובביאור שיטת הרי"ף והרמב"ם, נחלקו האחרונים מתי נחשב הקשר לקשר של קיימא. **בט"ז** שיי"ז ס"ק א' מבואר, שכל קשר שעשוי ליותר מיום אחד, לדעת הרי"ף והרמב"ם נחשב כבר קשר של קיימא. ובקשר כזה שנעשה ליותר מיום, יש לדון האם הוא מעשה אומן או מעשה הדיוט, לעניין חיוב או פטור.

אך **במשנ"ב** שיי"ז ס"ק ה' מבואר, שאם קושר את הקשר לזמן מסוים ולא לעולם, לדעת רש"י והרא"ש ישנו איסור דרבנן. ואף שהוא מעשה הדיוט, מ"מ איסורו מדרבנן, כיוון שהוא קצת קשר של קיימא. אך לשיטת הרמב"ם, והשו"ע שפסק כמותו, מותר לכתחילה לקשור כך, כיוון שאינו מעשה אומן ואינו נעשה לקיימא ממש, אלא רק לזמן מסוים. וכן מבואר **באבני נזר** סימן קע"ח, שלשיטת הרמב"ם והרי"ף, כל קשר שאינו של קיימא לגמרי, לא נחשב כלל קיימא. וממילא, אם הוא גם כן מעשה הדיוט, מותר לקושרו לכתחילה. ומבואר מדבריהם שחולקים על ה"ט"ז, וסוברים שגדר 'קיימא' לשיטת הרי"ף והרמב"ם הוא רק כשקושר הקשר לעולם. ואילו לדעת ה"ט"ז, כל קשר שהוא ליותר מיום אחד נחשב של קיימא. אך מ"מ, לשתי הדרכים אין מדרגה אמצעית של קיימא לשיטת הרי"ף והרמב"ם, בניגוד לשיטת רש"י. אלא שלפי ה"ט"ז זה לחומרא, שכל עוד נעשה ליותר מיום אחד, נחשב לשל קיימא. ולמשנ"ב ואבני"ז, רק קיימא לעולם חשיב קיימא. וכל קשר הנעשה לזמן קצוב מותר, אם הוא לא מעשה אומן. **ולקמן** יתבאר יותר מהו מעשה אומן, ומדוע צריך אותו לשיטתם.

הצורך בקשר של קיימא – מבואר שלשתי השיטות בראשונים בענין קשר של קיימא כדי להתחייב, וכפי שמבואר במשנה בקיג., אלא שנחלקו האם צריך עוד גדר של מעשה אומן. ויש לעיין ולברר, מדוע קושר חייב רק אם הוא של קיימא? ומהו הצורך שהקשר יהיה דווקא עשוי להיות קשור לעולם? ולא מצינו גדר זה בשאר המלאכות, מלבד במלאכת תופר. **ברמ"א** בשי"ז, ג' מבואר שנחלקו הראשונים האם צריך תפירה של קיימא בשביל להתחייב חטאת או לא³. אמנם מצינו גם בשאר מלאכות, שישנו דין שצריך **מלאכה שמתקיימת**. כמבואר במשנה בקד: לעניין כותב, שכל הכותב בדבר שאינו מתקיים פטור. וכן במלאכת צובע, כותב **הרמב"ם** ט', י"ג שהצובע בצבע שאינו מתקיים פטור. והרמב"ם שם מוסיף, "וכל שאין מלאכתו מתקיימת פטור". ומסביר **המגיד משנה**, שהרמב"ם למד זאת מהמשנה בקב: לגבי מלאכת בונה. שאומרת המשנה, "זה הכלל כל העושה מלאכה, ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב". ולמדנו ממשנה זו כלל בכל מלאכות שבת, שצריך שהתוצאה של המלאכה תהיה חשובה ומתקיימת⁴. אמנם ברור שאין גדר 'מלאכה המתקיימת' שייך לדון 'קשר של קיימא'. שהרי מלאכה המתקיימת זהו דין ששייך בחפצא של המלאכה, שצריך שתהיה לה תוצאה חשובה שמתקיימת בעולם, ורק כך נחשב שעשה מלאכה חשובה להתחייב עליה חטאת. ונראה שדין זה נלמד מ'מלאכת מחשבת', כמבואר בדברי **הרשב"א** בקטו. שמסביר את דין המשנה בקד: לגבי כותב, שאם כותב בדבר המתקיים חייב. ומבאר הרשב"א, שאין הכוונה שכתב זה צריך שיתקיים לעולם, אלא "מקיימי קצת, עד שדרך של בני אדם לכתוב בהם דברים שאינם עשויים לקיימם לעולם... הלכך לעניין שבת מלאכת מחשבת היא". ומבואר מדבריו, ש'מלאכתו מתקיימת' נצרך לעניין מלאכת מחשבת, שכן יש כאן יצירה חשובה, אך אין הכוונה שהמלאכה צריכה להתקיים לעולם.

אמנם במלאכת קושר ישנו דין מיוחד, שבעיני 'קשר של קיימא', וצריך שהקשר עצמו יתקיים לעולם⁵. וכך מבואר בדברי **רש"י** בכמה מקומות, כגון בקיא: ד"ה 'ואלו קשרים', 'קשר של קיימא, שאינו מתירו לעולם'. וכן בד"ה 'זממא', 'וקושרין אותה, ועומדת שם לעולם'. וכן בגמרא בקיב. ד"ה 'בדאושכפי', כותב רש"י "והוא קיים לעולם". ומבואר א"כ, שיש כאן דין

³ ועיין על כך בהרחבה בביאורנו למלאכת תופר.

⁴ אמנם עיין ברש"י בקב: על משנה זו, שביאר באופן אחר את כוונת המשנה. שצריך שהמלאכה תיעשה באופן שנהגים לקיימה כך במקום מסוים. וכן משמע שם בגמרא בקג. שכלל זה בא לרבות חק קפיזא בקבא, עיי"ש.

⁵ ולקמן נבאר את השיטות השונות בהגדרת קיימא, שיש שיטות שלא צריך לעולם ממש, אלא הכוונה לזמן ארוך.

מיוחד במלאכת קושר, שחייב חטאת רק על קשר שהאדם עושה אותו לעולם. וזהו דין שתלוי בגברא שעושה את המלאכה, לשם מה עושה את הקשר, ולא דין בתוצאה של המלאכה.⁶

אמנם **באבני נזר** סימן כ"ד ס"ק י"ב מבאר, שדין קשר של קיימא נצרך, משום שלענין שבת בעינן 'מלאכה המתקיימת', ו'כשאינו של קיימא אין חיבורו מתקיים'. ולפי דבריו, קשר של קיימא אינו דין מיוחד במלאכת קושר, אלא נצרך כדי שתהיה כאן 'מלאכת מחשבת'. אך באבני נזר סימן כ"ז חוזר בו, ומקשה על הבנה זו. שאין לומר ש'קשר של קיימא' הוא משום 'מלאכה המתקיימת', שהרי מבואר במשנה קד: 'וברמב"ם הנ"ל, שכאשר אין המלאכה מתקיימת, אינו חייב חטאת אלא פטור אבל אסור, ועדיין ישנו איסור מדרבנן. ואילו לגבי קשר שאינו של קיימא כלל מותר לכתחילה! ואם קיימא נצרך רק בשביל מלאכה המתקיימת, לכאורה היה צריך להיות איסור מדרבנן, אף כאשר הקשר אינו של קיימא. ולכן נראה שיש כאן דין מיוחד במלאכת קושר. ויש להגדיר מהו גדר המלאכה, ולפי"ז מהו הצורך בקשר של קיימא.

הגדרת קושר כחיבור - חקרו האחרונים⁷ האם היצירה במלאכת קושר היא שע"י הקשר יצר חיבור בין שני דברים שונים, או שמא היצירה בקושר אינה בכך שהקשר משמש ככלי לחיבור שני דברים, אלא היצירה היא עצם הקשר שנוצר בעולם. ונראה לבאר, שאם גדר המלאכה הוא 'חיבור' בין שני דברים, מסתבר שהקשר ייחשב כ'חיבור', רק כאשר הוא של קיימא ויתקיים לעולם. אך חיבור עראי וזמני אינו נחשב חיבור, ולכן כאשר אין קשר של קיימא, אין כלל חיבור ואין בכך מלאכה.⁸ וכן מבואר **במנחת שלמה** ב', סימן ג' ס"ק ג' שיש דין מיוחד במלאכת קושר שצריך קיימא, ובניגוד לכל המלאכות. שהרי בכל מלאכה "עושה דבר חדש שלא היה מקודם". כלומר, ע"י המלאכה ישנה יצירה חדשה בעולם. ואף אם בדעתו להרוס את היצירה מיד לאחר מכן, אין זה משנה, והוא חייב על עצם היצירה שעשה. אמנם במלאכת קושר, "שאני קושר, שאינו עושה דבר חדש, אלא מחבר בין שני דברים הקיימים כבר. ובזה אנו אומרים, שאם בדעתו לעשותו לעולם, הר"ז נחשב כמלאכה, שעושה דבר חדש, מכיוון שע"י הקשר יעשה לגוף אחד. משא"כ אם בדעתו להתירו אח"כ, הר"ז כשני דברים נפרדים". כלומר, כדי שקשר ייחשב כיצירה של דבר חדש בעולם, צריך שהוא יהיה דווקא של קיימא. ורק כך נחשב שעשה חיבור בין שני דברים.

ואם נבאר כך את מלאכת קושר, מובן היטב מדוע ישנם ראשונים, הסוברים שגם במלאכת תופר בעינן תפירה של קיימא. ולמדו זאת ממלאכת קושר, כיוון שגם מלאכת תופר עניינה חיבור בין שני דברים ע"י תפירה. ואולי דעת החולקים, הסוברים שאין צריך קיימא במלאכת תופר, היא משום שרק במלאכת קושר בעינן קיימא, כדי שיהיה נחשב שיצר דבר חדש בעולם. כיוון שקשר במהותו הוא דבר שיכול להיפתח, ואם כן אין כאן חיבור גמור. אבל בתופר, האדם ממש הופך שני חלקי בגד לאחד, ואין אפשרות להפריד אותם אלא ע"י קלקול. ולכן נחשב שיצר כאן דבר חדש, אף אם אינו מתכוון לתפירה של קיימא. ולפי"ז יש לשאול מה **החילוק בין קושר לתופר**? הרי אם בשתי מלאכות אלו עניין המלאכה הוא החיבור, מדוע לא חייב בכל קושר משום תופר, ולהיפך? וכך שואל **בערוך השולחן** שי"ז, י"ח "ואם תשאל, דא"כ קושר ותופר אחת הן, דהא גם קושר מחבר הדברים זל"ז". ומבואר מדבריו, שלמד שמלאכת קושר עניינה ליצור חיבור כמו בתופר. ומתוך הערה"ש, "דחיבור דקשר ראוי להתירו ולהשיבו לקדמותו, משא"כ בתופר ומדבק, כשירצה להשיבם לקדמותם, בהכרח יצטרך לקלקלם ולקרוע זה מזה, משא"כ בקושר". וכן מבואר **באגרות משה** או"ח, ב', ס"ד שבמלאכת תופר הוא יוצר דבר אחד ממש, עד שצריך קריעה כדי להפרידם. אך בקשירה לא נעשו שני הדברים ממש לאחד. ומתבאר שיש כאן שני מיני חיבור שונים, ולכן מחולקים לשתי מלאכות. **ובברכת אברהם** עד: מוסיף, שבקושר האדם מחבר

⁶ ולקמן נבאר שנחלקו הט"ז והבה"ל, האם זה לפי הגדרת האדם הקושר או לפי דרך כל העולם.

⁷ ע' ברכת אברהם עד: משנת השבת עד: נעם שבת סימן ג' הערה ב'.

⁸ אמנם עיין באבני נזר סימן כ"ד שדחה דרך זו, שמוכח מדיני כלאיים וטומאה, שגם חיבור שאינו קיים לעולם חשיב חיבור.

שני דברים נפרדים, אבל עדיין ניכר שכל אחד הוא בפני עצמו, אלא שמחברים ע"י הקשר. אך בתופר, האדם מחבר שני דברים נפרדים, עד שנעשים לדבר אחד ממש. ואלו שני מיני חיבור שאינם דומים במהותם.

הגדרת קושר כיצירת קשר – אם נבאר שמלאכת קושר עניינה יצירת הקשר בפ"ע ולא החיבור, יש לברר מדוע צריך קשר של קיימא? **באבני נזר** סימן כ"ז כותב, שאם אינו מבטל את הקשר לעולם, "לא חשוב קשר כהאי גוונא". כלומר, אם המלאכה היא יצירת קשר, שם 'קשר' מונח דווקא על קשר שקיים לעולם. ומביא האבני נזר שנחלקו ר"ת ור' אליהו לגבי **תפילין**. ר' אליהו סובר, שצריך לקשור כל יום מחדש את קשר התפילין, אך ר"ת חולק שאין צריך לקשור בכל יום. **ובהגהת מרדכי** בפרק ראשון בחולין, מביא רמ"א, מכך שאסור לקשור קשר של תפילין בשבת⁹. ומוכח שקשר של תפילין הוא 'קשר של קיימא', שהרי לא מתירים אותו בכל יום, ולכן נאסר לקשור תפילין בשבת. ומוכח כדברי ר"ת, שלא צריך בכל יום להתיר את התפילין ולקשור שוב. אך דוחה ההגמ"ר את הראיה לר"ת. ומבאר שלדעת ר' אליהו, אף שקשר התפילין אינו נחשב קשר של קיימא, כיוון שלשיטתו קושרים אותו בכל יום, מ"מ לענין שבת "רחמנא קרייה קשר". ומבאר האבני נזר, כשיוון שלר' אליהו צריך לקשור כל יום, "לא הוי של קיימא, ואעפ"כ נקרא 'קשר', דגלי קרא דהא חשוב קשר, אף שאינו של קיימא ואסור בשבת". ומוכיח מכאן האבני נזר, שהאסור בשבת הוא ליצור קשר שיש עליו שם 'קשר'. ובד"כ שם קשר שייך דווקא על קשר של קיימא. אך בקשר של תפילין לשיטת ר' אליהו, התורה הגדירה שיש עליו שם 'קשר', ולכן אסור לקושרו בשבת, אף שאינו קשר של קיימא¹⁰.

ולדרך זו, מהות מלאכת קושר היא בעצם יצירת 'שם קשר', ולא ביצירת החיבור. אמנם כפי שהובא לעיל ע"פ ערוה"ש והמנחת שלמה, קשר במהותו הוא דבר שניתן בקלות להתיר, ולהחזירו לכמות שהיה לפני כן. ולכן אין כ"כ יצירה חשובה וחדשה במלאכת קושר, כיוון שבנקל המצב יכול לחזור לקדמותו, ולא קרה כאן שום דבר. ובניגוד למלאכת בונה, כאשר יצר כאן בניין חדש, אף אם יהרוס אותו לגמרי לאחר מכן, מ"מ ברור שהייתה כאן יצירה חשובה. וניכר שקרה כאן משהו, ואף אם הורס לאחר מכן את הבניין, אין זו חזרה למצב הקודם שהיה לפני כן. ולפ"ז **ניתן לבאר** באופן אחר מהאבני נזר, שבאמת ישנו 'שם קשר' גם על קשר שאינו קיים לעולם¹¹, ודין 'קשר של קיימא' אינו בשביל לתת עליו 'שם קשר'. אלא קשר של קיימא נצרך, משום שאף אם נאמר שיש כאן 'שם קשר', מ"מ אם הקשר אינו של קיימא, אין זה נקרא שנוצר כאן דבר חשוב לענין שבת. כיוון שקשר יכול מהר מאוד לחזור להיות מותר, ובעצם לא נוצר כלום! ולכן רק אם עושה קשר של קיימא, שאינו יהיה מותר ויישאר קשור, אז נחשב שיש כאן יצירה של קשר במציאות, וזו יצירה חשובה לענין שבת. אך כאשר הקשר אינו של קיימא, אלא קושרים

⁹ עיין עירובין צז.

¹⁰ ועיי"ש באבני נזר, שלפי מה דקיימ"ל כר"ת, שאין צריך לקשור התפילין בכל יום, ממילא נמצא שקשר תפילין צריך להיות של קיימא, ורק אז חשיב 'קשר'. ולכן מחמיר האבני נזר, שאין להשאיל תפילין מחבירו ולשנות את מידת הקשר בראש, ואח"כ לחזור ולקושרו לפי מידת חבירו, שהרי "נמצא הראשון לא הוי של קיימא, ולא יצא ידי חובתו, ומצווה לפרסם הדבר!". אך מנהג העולם להקל בכך, ומבאר הגרש"י במנחת שלמה הנ"ל, שכיוון שגם אם משנה את מידת הקשר הוא רק מרחיב ומהדק, ולא ממש מתיר את הקשר כולו, לכן עדיין נחשב שיש כאן קשר של קיימא. והעיר לי הרב מרדכי ציון, שבספר נפש הרב (עמ' קו), הגרי"ד סולוביצ'יק גם כן אינו מסכים לדעת האבני"ז, ומסביר שיש שני דינים בידי קשר: א. צריך צורת קשר של קיימא. ב. ההגדרה של קשר של קיימא לגבי הלכות שבת, היא שהקשר עשוי להתקיים לזמן מרובה. אמנם רק העניין הראשון, צורת הקשר, שייך לענין תפילין. לכן אין בעיה למנהג העולם שמתקנים את הקשר בתפילין של ראש רק לשעה קלה, ותיכף מתירים אותו. ויש להוסיף שכל זה אך ורק ברשות בעל התפילין, כי יש מקפידים שלא להזיז את רצועות התפילין ממקומן.

¹¹ ועיין במשנת השבת, שמוכיח מכמה מקומות שגם קשר של קיימא יש עליו שם קשר, והדין של קיימא הוא מיוחד לקושר בשבת.

ומתירים אותו לפי הצורך, אין כאן כלל יצירה חשובה, והוא רק משתמש כאן בקשר וחוזר ומתיר אותו.

ובמנחת שלמה הנ"ל, מבאר עפ"י באופ"א את דברי ההגמ"ר. שכשם שלעניין שבת בעיני קשר שיש לו חשיבות ויצירה, ולכן בעיני של קיימא, כך גם לגבי קשר תפילין. כיוון שהתורה חידשה דין, שקשר של תפילין נחשב כ'קשר', יש כאן אחשביה לקשר זה, שעל ידו נעשו התפילין ראויים למצווה. ולכן קשר תפילין אסור לעשותו בשבת, אפילו שאינו של קיימא. שהרי בשבת חייב על קשר שיש לו חשיבות ויצירה. וע"י שהוא של קיימא, או שנתחדש על ידו שינוי בדין, נוצר כאן קשר שיש לו חשיבות של יצירה. אך כאשר עושה קשר שאינו של קיימא, אין על יצירת קשר זה חשיבות לעניין שבת. והוא לא יצר כאן דבר חדש, אלא רק 'משתמש' בקשר. וסברא זו דומה במקצת להיתר של כיסויי הכלים, שמותר לחברם לכלי בשבת¹². ואף שלכאורה יש כאן בנין, מ"מ מותר כיוון שזהו דרך השימוש בכלי, ולא נוצר כאן בנין חדש, אלא כך האדם משתמש בכלי. וכך אולי ניתן לומר גם לגבי קושר, שכל עוד אין כאן קשר של קיימא, האדם רק משתמש בקשר, ולא נוצר שום דבר חדש¹³. **ולדרך זו**, קושר עניינו יצירת קשר ולא יצירת חיבור. והצורך בקיימא הוא כדי להגדיר שיש כאן יצירה חשובה בקשר זה. ומסתבר שדין זה שייך רק למלאכת קושר, שהרי כפי שנתבאר, קשר במהותו הוא דבר שיכול לחזור לקדמותו, ולא קרה דבר חדש בעולם. אמנם במלאכת תופר יהיה חייב, אף שאינו תופר לקיימא, וכשיטת הראשונים שמביא הרמ"א בשי"ז, ג'. כיוון שבתופר הוא יוצר ממש דבר אחד מחובר, ואם רוצה להפרידו, יהיה ממש קלקול של היצירה שעשה. ובמלאכת תופר הדבר לא יחזור למצבו הקודם כבקושר, ולכן בתופר חייב אף שאינו של קיימא.

גדרי הזמנים לשיטת רש"י - בבית יוסף בשי"ז דן לפי שיטת רש"י, הרא"ש והטור, מתי הוא הזמן שבו הקושר יהיה חייב חטאת, ומתי יהיה רק אסור מדרבנן. ויש בכך כמה שיטות בפוסקים.

שיטת הבית יוסף - הטור כותב, שמותר לכתחילה לקשור קשר שעשוי לפתוח כל יום. אך מביא לאחר מכן, שאם קושר קשר לשבעה ימים זה אסור מדרבנן. ומדייק מכך הב"י, שכל קשר שעשוי לשבעה ימים נחשב כקשר שעשוי להתירו בכל יום, ומותר לכתחילה לקשורו בשבת. ורק כאשר הקשר נעשה לשבעה ימים, יהיה אסור לקשורו מדרבנן. והב"י מדייק גם מדברי רש"י בקיב, שכותב שקשר שאסור מדרבנן הוא אם עשוי להתקיים "שבת או חודש". ומשמע שאם מתקיים יותר מחודש, יהיה דינו כקשר של קיימא ממש וחייב חטאת.

שיטת ר' פרץ - הבית יוסף מביא **שמהר"י אבנהב** כותב בשם ר' פרץ, שכל קשר שעשוי להיות יותר משבעה ימים הינו קשר של קיימא לגמרי, וחייב חטאת. ולשיטתו, רק קשר שעשוי להתירו בכל יום יהיה מותר לכתחילה. אך קשר של יותר מיום אחד עד שבעה ימים, יהיה אסור מדרבנן.

שיטת ר' ירוחם - הב"י מביא בשם ר' ירוחם, שקשר של קיימא שחייב חטאת, הוא "שעושים אותם לעמוד ימים חצי שנה או שנה". וקשר שאיסורו מדרבנן, הוא "שאינו כ"כ לעמוד ימים רבים, אלא או שלושה ימים או שבוע או שבועיים". והב"י מבאר לשיטתו, שהקשר שיהיה מותר לכתחילה, הוא קשר שעשוי להיות קשור עד שלושה ימים. וקשר זה נחשב כאילו עשוי להתירו בכל יום.

שיטת הט"ז - הט"ז בס"ק א' מבאר את שיטת רש"י והרא"ש, ש"הכל תלוי בדעת האדם הקושר לחוד". ומסביר הט"ז, שקשר של קיימא שחייב חטאת עליו, "אם דעתו שישאר כך לעולם...

¹² עיין סימן שי"ג במג"א ס"ק י"א. וביתר ביאור בדין זה בביאורנו לסוגיית בניין בכלים חלק ג'.
¹³ אך עיין במגילת ספר הל' שבת סימן כ"א ס"ק ב', שההיתר בקשר שאינו של קיימא הוא לאו דווקא בדברים שהם דרך השימוש.

ואינו קוצב זמן בדעתו מתי יתירו זהו חייב". כלומר, לפי הט"ז קשר של קיימא מהתורה, הוא כאשר האדם אינו קובע זמן מתי יתיר את הקשר, ומבחינתו הוא נשאר כאן לעולם. וקשר שאסור מדרבנן לפי הט"ז, הוא כאשר "קוצב בדעתו איזו זמן שבוודאי יתירו, אז פטור, יהיה הזמן מה שיהיה". כלומר, לפי הט"ז אין גדר מדויק לקיימא מהתורה או מדרבנן. אלא כאשר לא קוצב כלל זמן חייב חטאת, וכאשר קוצב זמן מסוים, אסור מדרבנן. ואין זה משנה כמה זמן קוצב, "הן שבוע הן חודש, והוא הדין יותר מחודש, דכל שבאנו לקצבת זמן, אין חילוק בין שני ימים לחצי שנה, דהכל אסור ואין חיוב". ומבואר מדבריו, שאפילו לזמן ארוך מאוד, כל עוד האדם קוצב לקשר זמן מוגדר, אסור לקושרו מדרבנן בלבד. וקשר שמותר לכתחילה, הוא רק "אם חושב להתירו ביום, זה לא מיקרי זמן כלל", ולכן אם מתירו היום יהיה מותר. והט"ז דוחה את דברי הב"י שלמד מרש"י, שהקשר שאסור מדרבנן הוא משבוע עד חודש, ומחודש והלאה חייב חטאת. ומקשה הט"ז, שהרי רש"י בכמה מקומות בסוגייה כותב בפירוש, שקשר של קיימא הוא "לעולם", וכפי שהבאנו לעיל. וכן מקשה הט"ז מסברא, "דאטו שבוע או חודש כתיבי באורייתא?!", וברור שהכל תלוי בדעת האדם! ומה שרש"י הזכיר שבוע או חודש בקשרים האסורים מדרבנן, אין כוונתו שדווקא אז אסור מדרבנן, אלא "קמ"ל דזמן שבוע אחד לא הוה כמו קבוע לעולם... דהוא הדין שבועיים דמאי שנא, דכיוון ששניהם אין שם עולם עליהם". כלומר, רש"י בא לחדש שבין שבוע ובין חודש אינם נחשבים 'לעולם', ולכן אין דינם כקשר של קיימא, ואסור לקשור מדרבנן.

מסקנת ההלכה - הרמ"א בשי"ז, א' מביא שתי שיטות מה נקרא קשר של קיימא, "יש אומרים שכל קשר שאינו עשוי להתיר באותו יום עצמו, מקרי של קיימא". **והמג"א ס"ק א'** מבאר, שאין כוונת הרמ"א כאן לקיימא שחייב חטאת, אלא לקיימא שאסור מדרבנן. וזו שיטת ר' פרץ שהביא הבית יוסף, שכל קשר שעשוי ליותר מיום אחד, אסור לקושרו מדרבנן. אך מביא הרמ"א שיטה שנייה, "ויש מקילין לומר דעד שבעה ימים לא מקרי של קיימא". וזו שיטת **הבית יוסף**, שביאר שכל קשר שעשוי לשבעה ימים, הוא כמו קשר לבו ביום, ומותר לקשור לכתחילה. ורק קשר של מעל שבוע, אסור מדרבנן.

בשו"ע בסעיף ד' פוסק שאסור לקשור דלי בחבל, כיוון שהאדם עשוי לבטלו שם, והוה קשר של קיימא. אך מותר לקשור הדלי במשיחה ובאבנט, כיוון שאין האדם עשוי לבטלם שם, ואין קשר של קיימא. אך כותב השו"ע, שהאיסור לקשור דלי בחבל, הוא דווקא "בדליים הקבועים בבור", שבהם ישנו חשש שיבטל שם החבל, כיוון שהדלי תמיד נמצא ליד הבור. "אבל דליים שלנו, שאינם קבועים בבור, אינו קשר של קיימא". ומבאר **המשנ"ב** בס"ק כ"ח, שמותר לקשור דליים שאינם קבועים בבור בחבל, כיוון שאינו קשר של קיימא, "ועתיד לחזור ולטול את הדלי משם". **ובבה"ל** 'שאינם קבועים' כותב, שמפשט השו"ע, שמותר לקשור דליים שלנו בחבל, משמע שמותר לכתחילה לקושרם. ולא הזכירו הפוסקים, שדווקא אם עשוי להתירו לבו ביום מותר. אלא אף אם קושר הדלי ליותר מיום אחד מותר לכתחילה, וזה כשיטת הב"י. ומכאן לומד הבה"ל, "וימזה סעד גדול להקל במקום הצורך, דאפילו יותר מיום אחד לא מיקרי של קיימא כלל עדיין".

ולכן להלכה, יש להחמיר שכל קשר שעשוי ליותר מיום אחד, הוא קצת קשר של קיימא, ואסור מדרבנן. אך במקום הצורך, יש להקל לקשור אף בקשר שעומד לשבעה ימים. וכך פוסק **בש"כ** ט"ו, נ"ה ש"קשר שאינו אמיץ¹⁴ מותר לקושרו בשבת, אם בד"כ וגם כעת הוא עומד להיפתח תוך יום אחד". אך מוסיף שם שבמקום צורך, צער או מצווה, מותר לקשור קשר גם אם אינו ייפתח במשך שבעה ימים. ולכן מתיר שם לקשור תחבושות על פצע בקשר כפול רופף, אם יפתח תוך יום אחד. ואם אי אפשר לעשות כך, מותר לקשור אף קשר שעומד לפותחו עד שבעה ימים.

גדר 'קיימא' לפי האדם או לפי דרך העולם - נתבאר לעיל בשיטת הט"ז, שסובר שכל גדרי הקשר הם ע"פ דעת האדם, שאם בדעתו שלא לקצוב זמן חייב חטאת, ו"הכל תלוי בדעת האדם הקושר

¹⁴ כגון קשר כפול, כדי שלא יהיה מעשה אומן, ויתבאר לקמן.

לחוד". אך **המשנ"ב** בהקדמה לסימן שי"ז מגדיר, שקשר של קיימא שחייבים עליו, הוא "שדרכו שיישאר כך לעולם". כלומר, גדר קיימא אינו תלוי בדעת האדם, אלא בדרך העולם לקשור קשר זה. **ובבה"ל** 'הקושר' מבאר, שדבר זה נלמד מדברי הגמרא בקיא::, שביארה שקשר שחייבים עליו, הוא קשר הגמלין והספנין שקושרים טבעת לגמל ולספינה, ודרכה של הטבעת להישאר שם לעולם.

והבה"ל תמה על שיטת ה"ט"ז, שסובר שהכל תלוי בדעת הקושר. שלפי דבריו, זה יהיה נכון אפילו בקשר הגמלין והספנין, שאם בדעתו לקשור טבעת זו ולהתירה בו ביום, יהיה מותר לכתחילה לקשור! והבה"ל חולק על ה"ט"ז, "ולפי ענין צ"ע גדול בזה! דנראה דקשר שדרכו של העולם לעשותו בקביעות, לא אזלינן בתר מחשבת הקושר לבטל שם קשר ממנו". כלומר, לפי הבה"ל קשר של קיימא מוגדר לפי דרך העולם, ולא לפי מחשבת הקושר. ואם קשר זה נעשה בדרך העולם לקביעות ולקיימא, חייב חטאת אף שדעתו להתירו בו ביום. ומתקשה הבה"ל, שמצינו בדברי הגמרא לגבי סנדלים, שלכאורה הולכים לפי דעת הקושר! שהרי הגמרא מבארת, שבמנעל דרבנן ובסנדלים "דקטרי אינהו", ישנו איסור מדרבנן! אך מבאר הבה"ל, שבדין זה מדובר "באותן האנשים שדרכן שאין עושין הקשר שלהן בקביעות, רק לפי שעה". כלומר, גם שם הולכים לפי דרך בני האדם, אלא שבאמת כך היה דרכם, שאין קושרים סנדל זה לעולם, אלא לזמן קצוב, ולכן אסור מדרבנן. וכן לגבי סנדל של בי תרי, ששייך לשני אנשים, מבואר בגמרא שמותר להתירו לכתחילה, כיוון שבכל יום משנים את מידתו. ומסביר הבה"ל, שלאנשים אלו "אין דרך של הקשר הזה להתקיים". אבל לגבי קשר אושכפי, שחייב חטאת במנעל זה, "דרך כל העולם שעושין קשר על זה בקביעות... לא אזלינן בתר דעתו שהוא חושב להתירו ביומו".

אמנם **לכאורה קשה** בדבריו, שהרי בגמרא שם מבאר רש"י לגבי סנדל של בי תרי, שמדובר על קשר של אושכפי ממש, אלא שהם היו מתירים אותו בכל יום, ולכן אביי בהתחלה חשב שחייבים חטאת. והבה"ל בעצמו הזכיר זאת, שמירי שם בקשר אושכפי! וא"כ, לכאורה יש כאן קשר של אושכפי, שדרך העולם לעשותו בקביעות, ומדוע מועילה מחשבת השניים להתירו בכל יום? **באורחות שבת** י', כ' מבארים בשיטת הבה"ל, שאכן אין דעת האדם משפיעה על מהות הקשר. אך זה נכון רק כאשר מדובר בקשר שדרך העולם לעשותו לעולם, והוא כרגע רוצה להתירו בו ביום "רק כדי שלא יעבור באיסור שבת". כלומר, האדם חושב שאם יעשה קשר שדרכו לעולם, אך יתכוון להתירו היום, יהיה מותר לו לקושרו בשבת. ובכגון זה, אין כוונתו של הקושר משפיעה כלום, ולא יכול לבטל מהקשר שם של קשר קיימא, כיוון שכך היא דרך העולם. אך בסנדל דבי תרי, הם מתירים וקושרים בכל יום, ולא בשביל להינצל מאיסור שבת. אלא יש להם סיבה אמיתית, והכרח להתיר את הקשר בכל יום, כדי שיוכלו ללכת בו שניהם לפי מידתם. ובמקרה זה, למרות שדרך העולם היא לקשור קשר זה לתמיד, אזלינן בתר כוונתו. ואם יתיר הקשר בו ביום יהיה מותר לכתחילה, כיוון שאז בעצם זו 'דרך העולם' של אנשים אלו. ונראה שזו כוונת הבה"ל בדבריו לגבי סנדל דבי תרי, "דלאנשים כאלו אין דרך של הקשר הזה להתקיים".

ומדברי הבה"ל שהזכיר בדבריו כמה פעמים 'שם קשר', משמע שסובר שעניין מלאכת קושר הוא עצם יצירת הקשר, ויהיה חייב רק כאשר יצר 'שם קשר'. ואולי מחלוקתו עם ה"ט"ז תלויה בהגדרת מלאכת קושר. לפי הבה"ל, המלאכה היא יצירת קשר ובעיני 'שם קשר'. ולכן מסתבר, ששם קשר מוגדר לפי דרך העולם, מה נחשב קשר בדרך כלל בעיני בני אדם. אך לפי ה"ט"ז, הכל תלוי בדעת הקושר, ואפילו קשר שדרך העולם לעשותו לקביעות, אם רצונו להתירו בו ביום יהיה מותר לכתחילה. ואולי סובר ה"ט"ז, שהמלאכה בקושר היא יצירת חיבור. ולכן אם הקושר מתכוון להתירו בו ביום, אין כאן כלל חיבור. ואף אם דרך העולם לעשות כך חיבור, אין זה מועיל כאשר כוונתו להתיר חיבור זה בו ביום. אך אין הכרח לומר כך, וניתן לומר שגם ה"ט"ז מסכים שהמלאכה היא יצירת קשר. ונחלקו רק בגדר 'קיימא' בשיטת רש"י והרא"ש. שלבה"ל זה מוגדר לפי דרך העולם, ואילו ל"ט"ז לפי דעת הקושר.

קשר אומן – מדברי הרי"ף והרמב"ם לא נתבאר כדי הצורך מהו גדרו של קשר אומן, ומדוע צריך קשר אומן בשביל שיהיה חייב? וניתן להסביר בפשטות, שאם היצירה במלאכת קושר היא עצם הקשר, ולא יצירת חיבור, נתבאר לעיל שקשר במהותו אינו כ"כ יצירה חדשה במציאות, שהרי יכול לחזור במהרה למצב הקודם. ולפי"ז ניתן לומר, שבשביל שיהיה נחשב שיצר קשר שיש לו יצירה חשובה, צריך דווקא קשר של מעשה אומן. וכשם שנתבאר לעיל שבעיני 'קשר של קיימא' כדי לתת חשיבות ליצירת הקשר, כך בעיני גם תנאי נוסף של 'מעשה אומן', כדי לתת חשיבות ליצירת קשר זה. ולכאורה נראה, שקשר אומן הוא קשר מיוחד, שצריך ללמוד אומנות מסוימת כדי לדעת כיצד לעשותו, ורק בקשר כזה יש חשיבות של יצירת קשר. אך בפוסקים לא מבואר כך בפירוש, וזולת לערוך השולחן כדלקמן.

השלטי גיבורים כותב, ששמע מדברי הרי"ף, שקשר אומן "הוא קשר שקושרים אותו הדק היטב". כלומר, קשר חזק ומהודק. ולפי"ז כותב השלטי"ג, "ומכאן נראה לי שיצא האזהרה, שכשקושרים שני קשרים זה על זה, אין מתירים אותו בשבת", והכוונה לשני קשרים כגון קשר כפול, שהוא מהודק היטב. והשלטי"ג סובר, שקשר זה אסור אף שאינו קושרו לקיימא כלל, וחושב להתיר אותו בו ביום! שכיוון שאולי זהו קשר של מעשה אומן, יש לחשוש לשיטת הרמב"ם והרי"ף, שקשר אומן אסור מדרבנן, אף שאינו של קיימא כלל. **והרמ"א** בשי"ז, א' הביא את דברי השלטי"ג להלכה, "וי"א דיש לזהר להתיר שום קשר שהוא שני קשרים זה על זה, דאין אנו בקיאים איהו מיקרי קשר של אומן, דאפילו בשאינו של קיימא אסור לקושרו וה"ה להתירו, וכן נוהגין". אך מוסיף הרמ"א, שכיוון שזהו רק חשש לאיסור דרבנן, "במקום צערא אין לחוש, ומותר להתירו... ובמקום צער לא גזרו". וא"כ, במקום צער התירו לקשור קשר כפול. וגם **הט"ז** בס"ק א', מבאר בשיטת הרי"ף והרמב"ם באופן דומה לשלטי גיבורים, שקשר אומן הגדרתו היא "חזק מאוד". וכן **המג"א** בס"ק ד' מביא את דברי השלטי"ג, ששמע מלשון הרי"ף שקשר אומן הוא דווקא "שקושרין אותו הדק היטב". **ובלבנושי שד"ס** ס"ק ג' מדייק מדבריו, שקשר כפול שאסרו הרמ"א והשלטי"ג, הוא דווקא "שהוא אמיץ וחזק", ורק אז מחמירים בקשר של אומן. אך כאשר קושר שני קשרים זה על זה, "אם אנו רואים שאינו מהודק כלל שרי להתירו". והחומרא של הרמ"א היא רק כשהקשר מהודק היטב, "אז אמרינן דאין אנו בקיאים, ושמן אז מיקרי קשר אמיץ".

אך **בערוך השולחן** שי"ז, י' תמה על דברי הרמ"א שפסק שקשר אמיץ הוא קשר אומן, "והרי לא באומנות תליא מילתא, אלא בחיזוק ורפיון!". כלומר, מדוע כתבו הפוסקים שגדר 'מעשה אומן' הוא בקשר שמהודק היטב? הרי חוזקו של הקשר אינו קשור למעשה אומנות כלל, אלא האם האדם קשר בחוזק או לא! וכן מקשה, שלשיטת הרי"ף והרמב"ם שצריך קשר של קיימא, מסתמא מדובר ש'קיימא' הוא קשר שקשור בחוזק. והם הוסיפו עוד תנאי, שלא די בקשר שקשור בחזקה, וצריך גם כן מעשה אומן. ולכן מבאר ערוה"ש, שמעשה אומן אין פירושו 'קשר חזק', אלא "פשיטא שמעשה אומן הוא שבעצם עשיית הקשר יש איזה אומנות, שאין ההדיט יכול לעשות". ונראה מדבריו כפי שכתבנו לעיל, שקשר אומן אינו תלוי בחוזקו של הקשר, אלא יש כאן קשר מיוחד שרק האומן יודע לעשותו. ולשיטת הרי"ף והרמב"ם רק זה חשיב קשר להתחייב עליו. ולכן כותב ערוה"ש, שכוונת הרמ"א היא רק לפי שיטת הבי"י, שסובר שאם קושר עד לשבוע ימים, מותר לכתחילה לקושרו. והרמ"א בא להוסיף, שאם עושה שני קשרים זע"ז, או קשר בראש החוט, "קרוב הוא לעשות הקשר כעין מעשה אומנות", ולכן אסור לשיטתו. אבל לשיטת ר' פרץ, שסובר שרק קשר שעשוי ליומו מותר לקושרו לכתחילה, "ודאי ליכא שום חשש". כלומר, החומרא של הרמ"א בקשר כפול, היא רק לדברי המקילים, שמותר לקשור קשר למשך שבוע. שלדרכם יש להחמיר שלא לעשות קשר כפול, כיוון שבכך הוא קרוב למעשה אומנות. אך לשיטת ר' פרץ, שמותר רק קשר שעשוי לפותחו בו ביום, מותר לעשות גם קשר כפול ליומו. כיוון שאין חשש שיבוא לעשות מעשה אומנות. אמנם שאר הפוסקים לא כתבו כדברי ערוה"ש, וסתמו לאסור קשר כפול משום 'מעשה אומן'. ואין גדר מעשה אומן תלוי בדרך אומנות, אלא בחוזק ורפיון.

אמנם **בבה"ל 'הקושר'** מבאר, שהשו"ע פוסק כשיטת הרמב"ם, שחייב רק על מעשה אומן ושל קיימא, וזה שייך אפילו כאשר "אותו הקשר לא מהודק שפיר, ויכול להתירו באחת מידייו". כלומר, ישנו חיוב חטאת אף שאין הקשר אמיץ וחזק! וכך פוסק גם **במשנ"ב** ס"ק א'. והבה"ל מוכיח זאת, מכך שאין הלכה כר' מאיר במשנה, שאמר ש"כל קשר שאפשר להתירו ביד אחד אין חייבים עליו". אלא ההלכה כחכמים, וכפי שפסקו כל הפוסקים. ולחכמים חייב על קשר של קיימא, אף אם יכול להתירו באחת מידי. ולשיטת הרי"ף והרמב"ם, זהו דווקא אם הקשר גם כן מעשה אומן. ולפי"ז נמצא, שיכול להיות שהקשר נקרא 'מעשה אומן', ויהיה חיוב לשיטת הרמב"ם והשו"ע, "אפילו לא מהודק שפיר". שכיוון שאין הלכה כר' מאיר, ישנו חיוב קושר אף על קשר שיכול להתירו ביד אחת, וגם הוא נקרא 'מעשה אומן'! ועפ"ז מקשה הבה"ל על הטי"ז והשלט"ג, שכתבו שמעשה אומן הוא קשר חזק מאוד. שכיוון שאין הלכה כר' מאיר, חייב אפילו שיכול להתירו ביד אחת! וכותב הבה"ל, שאולי הגדרת מעשה אומן לפי הטי"ז, שכתב שהוא "חזק מאוד", אין הכוונה למהודק מאוד שקשה להתירו. אלא כוונתו היא "שלא יהיה נותר בשום אופן מעצמו, כדרך האומן היודע אופן תיקון עשייתו". כלומר, 'מעשה אומן' זה כאשר הקשר עשוי כך שלא יהיה נותר מעצמו. ואף שאולי יהיה קל להתירו גם באחת מידי, מ"מ אם קשר באופן כזה שכאשר האדם לא נוגע בו לא יהיה נותר מעצמו, חשיב מעשה אומן. אך קשר שהוא מעשה הדיוט, "הוא כשהקשר אינו עשוי בטוב, שיוכל לפעמים במשך הזמן להיות נותר מעצמו".

ונראה מדברי הבה"ל, שהצורך בקשר של מעשה אומן, הוא חלק מהצורך שהקשר יהיה של קיימא. שרק כאשר הוא מעשה אומן, ולא יהיה נותר מעצמו, אז נקרא קשר של קיימא שיתקיים לעולם. ולשיטת הרמב"ם לא די בכוונת האדם להשאירו לעולם, אלא בעינן גם שאופי הקשר עצמו יהיה כזה שישאר לעולם. והבה"ל כותב, שלכאורה גם לשיטת הרא"ש ורש"י היינו צריכים מעשה אומן כדי שיהיה קשר של קיימא, ומדוע לא צריך לשיטתם מעשה אומן? ומתוך הבה"ל, שלשיטת הרא"ש "כיוון שהוא עושה אותו כדי שיתקיים לעולם, מצוי הוא שעושה אותו שלא יהא נותר מעצמו". כלומר, לרא"ש מספיק שהאדם מתכוון לעשות קשר של קיימא, וממילא בד"כ הוא גם יעשה קשר שלא יותר מאליו. ולכן התנאי היחיד לרא"ש ולרש"י בשביל קשר של קיימא, הוא רק בדעת האדם, ולא בעינן מעשה אומן. ומוסיף הבה"ל, שלשיטת רש"י והרא"ש, אם קשר על דעת שיהיה קשר של קיימא, אבל הקשר נעשה באופן שיהיה נותר מעצמו, "אין בטל על ידי זה שם קשר קיימא ממנו". אך לפי הרמב"ם, בעינן שהאדם יעשה את הקשר מלכתחילה באופן שלא יותר מאליו, ורק כך חשיב קשר של קיימא. וא"כ, הבה"ל מגדיר אחרת את קשר אומן, שהוא קשר שלא יהיה נותר מעצמו, ואף אם אינו מהודק. ומעשה אומן נצרך, כחלק מהגדרת הקשר כקשר של קיימא. אמנם **המשנ"ב** בס"ק י"ד אינו חולק על דין הרמ"א והשלט"ג, ומסכים שיש להחמיר בשני קשרים זה על זה, "לכך אנו נזהרים בכל קשר שהוא של שני קשרים, דשני קשרים הוי קשר אמיץ".

קשר כפול להלכה - נתבאר שאסור לקשור קשר כפול של שני קשרים זה על גב זה, כיוון שחוששים שאולי זה נחשב 'מעשה אומן'. ולכן אסור אפילו אם קושרו, ודעתו להתיר אותו בו ביום, ואינו של קיימא כלל. כיוון שלשיטת הרי"ף והרמב"ם, אסור מדרבנן לקשור קשר של מעשה אומן, אף שאינו של קיימא. אך נתבאר ע"פ **הלבושי שרד**, שהאיסור בקשר כפול הוא דווקא כאשר מהודק היטב, וכך נוצר קשר אמיץ. וגם בקשר כפול אמיץ ומהודק, התיר הרמ"א לקושרו במקום צער. **והחזו"א** סימן נ"ב ס"ק י"ז מבאר, שהחומרא של הרמ"א אינה מעיקר הדין, אלא שנהגו להחמיר בכך. ומוכיח כן מהמשנה בקי: שאומרת שמותר לאשה לקשור את מפתחי חלוקה. וברור שמיידי שם בשני קשרים זה על גב זה, כיוון שקשר אחד של שני חוטים אינו כלום, כפי שיבואר לקמן. ומוכח שהיה מותר לקשור שני קשרים, אלא שנהגו להחמיר בכך. **ובשש"כ** ט"ו, הערה קע"ה מתיר **הגרש"ז** לאשה לקשור מטפחת, אפילו ע"י שני קשרים, "דאין זה בכלל קשר אמיץ והדק היטב, וגם עומד להתיר בו ביום"¹⁵. וכן מבואר **בשערי תשובה** על

¹⁵ אך עינייך בהערה, שאם הנשים לא נוהגות להתיר הקשר בו ביום, אז אע"פ שאין בעיה של מעשה אומן, ישנה בעיה של קשר שהוא קצת של קיימא. ותליא במחלוקת הטי"ז והבה"ל, האם הולכים לפי

סעיף א', שמותר לקשור חגורה (גארטעל) אפילו בשני קשרים, "שאינו של קיימא והוא של הדיוט". כיוון שקשר כפול זה אינו מהודק לגמרי, ולכן אינו מעשה אומן, ומותר כיוון שמתירו היום.

קשר אחד - בפוסקים מתבאר, שיש לחלק בין שני סוגים שונים של קשר אחד.

קשר אחד המחבר בין שני חלקי חוט - היראים בסימן רע"ד מביא את הגמרא בעד: לגבי מלאכת תופר, שחייב על שתי תפירות רק אם עשה קשר, וחיבר את שני קצוות החוט זה לזה, וכך התפירה מתקיימת. ושואל היראים, מדוע אין כאן חיוב משום קושר¹⁶? ומתרץ היראים שקשר כזה, שמחבר שני חלקי חוט זה לזה, אינו קשר כלל, ואין בו איסור קושר. ועפ"ז פוסק **החיי אדם** כלל כ"ז א', שמותר לעשות קשר אחד ע"י שמחבר שני חלקי חוט. וכגון שרוצה לאגוד אגודה של קנים ע"י חבל, ועושה זאת ע"י קשר אחד בלבד. מותר כיוון שקשר זה אינו מתקיים כלל, ואין עליו שם קשר. ולכן מותר אפילו אם כוונתו לקשור לזמן ארוך. וכן **באורחות שבת** כ', י' פוסק, שמותר לפ"ז לעשות קשר אחד בנעליים ללא עניבה, כיוון שאינו נחשב כלל קשר. וכן **בש"כ** ט"ו, נ"ד פוסק שמותר לעשות קשר זה, "שאין זה נקרא קשר". אך בהערה קע"ד, מסתפק **הגרש"ז** לגבי קשירת **חוט ברזל** בקשר אחד. שאף שבד"כ קשר אחד כזה מותר ואין עליו שם קשר, מ"מ כיוון שבחוט ברזל קשר זה חזק, ויכול להתקיים בלי שייפתח מאליו, לכן אולי יש לאסור קשר אחד בחוט ברזל. ובאורחות שבת הנ"ל הערה כ' פוסק, שמותר לקשור שני קצוות של שקית ניילון בקשר אחד, כיוון שאין סופו של קשר זה להתקיים.

קשר בקצה חוט - הבית יוסף מביא את דברי היראים הנ"ל, שבקשר אחד אין מלאכת קושר כלל, ומביא שגם **הסמ"ג** כותב כך בשם היראים, שאין זה נחשב קשר. אך מוסיף הסמ"ג, "אמנם יש קשרים שמתקיימים בקשר אחד, כגון שקושר חבל אחד בראש, ואינו קושר שני ראשיו". ומבואר א"כ, שקשר אחד בראשו של חוט אכן עשוי להתקיים, ולכן אסור לעשותו בשבת. ולכאורה היה ניתן להוכיח מדין זה, שאסור ליצור קשר בראש חוט, **שגדר מלאכת קושר** היא דווקא ביצירת הקשר. שהרי בקשר כזה אין כלל חיבור של שני חלקים, אלא יש כאן רק יצירת קשר על החוט! אך **במשנת השבת** עד: כותב שניתן לדחות, שאכן מלאכת קושר היא החיבור. וגם בקשר אחד על החוט, ישנו חיבור בין חלק אחד מהחוט לחלקו השני. אך לענ"ד צ"ע בדבריו.

והרמ"א בסעיף א', מביא את דברי השל"ג, שאוסר קשר כפול כיוון שהוא קשר אמיץ, ונחשב מעשה אומן כפי שנתבאר לעיל. אך כותב הרמ"א, שרק ע"י שני קשרים יהיה נחשב קשר חזק. והרמ"א מביא את דברי הסמ"ג להלכה, שהאיסור בשני קשרים, שזהו קשר חזק ומעשה אומן, "היינו כשקושר שני דברים ביחד". וכפי שביארנו לעיל, אם רוצה לחבר שני חלקי חוט בקשר אחד אין זה כלום, ורק אם עושה זאת ע"י שני קשרים אסור. אך פוסק הרמ"א, "אבל אם עשה קשר אחד בראש אחד של חוט או משיחה, דינו כשני קשרים", וכדברי הסמ"ג. **והמשנ"ב** בס"ק ט"ו מסביר מדוע אסור לעשות כן, "דאז מתהדק שפיר ומקרי קשר של אומן". כלומר, קשר בראש חוט הוא מהודק, ולכן נחשב כמו קשר כפול, שמחמירים בו להחשיבו כמעשה אומן. **ובבה"ל** י' דינו כשני קשרים מחדד, שבמקור הדין בסמ"ג לא מוזכר שקשר בראש חוט אסור משום שזה מעשה אומן. שהרי הסמ"ג לא סובר כשיטת הרמב"ם שצריך מעשה אומן! אך כיוון שמצינו שהסמ"ג אוסר קשר זה בראש החוט, כיוון שמתהדק היטב ונקרא קשר מדאורייתא, לכן הרמ"א הביא דין זה גם לעניין מעשה אומן, שדינו כשני קשרים כיוון שמהודק. **והנפק"מ** לפי הרמ"א והמשנ"ב, שכשם שבקשר כפול חוששים שהוא מעשה אומן, ואסור לקושרו אפילו על דעת להתירו בו ביום, כך הדין גם בקשר בראש חוט. וכיוון שדינו כשני קשרים והוא מהודק היטב, נחשב מעשה אומן, ואסור לקושרו אף שדעתו להתירו בו ביום. וחוששים לשיטת הרמב"ם,

דעת האשה שקושרת. שאם דעתה להתיר בו יום, לפי ה"ז מותר. אך אם הולכים לפי דרך העולם, והנשים נוהגות להשאיר את הקשר יותר מיום, לפי הבה"ל יהיה אסור אף שדעתה להתיר בו ביום, שהרי דרך הנשים להשאיר המטפחת קשורה. ויש לעיין מהי דרך הנשים בכל זמן ומקום.

¹⁶ ועיין בבאורנו למלאכת תופר, שהבאנו עוד שיטות מדברי הראשונים בבאור קושיה זו.

שמעשה אומן אסור מדרבנן אף בשאינו של קיימא. וכך פוסק **באורחות שבת** י', ח' שקשר זה אסור לעשותו, אף שדעתו להתירו בו ביום. ופוסק **הש"כ** ט"ו, נ"ב שאסור לקשור קשר אחד בחוטי הציצית, שנוהגין לקשור כדי שלא יתפרדו החוטים, כיוון שזהו ממש קשר בראש החוט.

עניבה- השו"ע בשי"ז, ה' פוסק שמותר לעשות קשר עניבה בשבת, "דלאו קשר הוא". **ובבה"ל** 'עניבה מותר' מוסיף, "ואפילו מהדקו יפה ודעתו שיתקיים כן תמיד". כלומר, אפילו שהוא של קיימא, ועשוי בהידוק היטב כקשר של מעשה אומן, מ"מ מותר כיוון שעניבה אינה קשר כלל. **ובאורחות שבת** י', י"ב מבאר, שקשר עניבה זה כאשר "אינו תוחב את קצות החוט, אלא מכניס את אמצע החוט כמין לולאה ומהדק", וזהו קשר שניתר בקלות ע"י משיכת הלולאה. ומלשון השו"ע, נראה שההיתר הוא משום שאין על עניבה 'שם קשר' כלל. ונראה לבאר, שכיוון שעניבה במהותה היא דבר שניתן למושכו בקלות ולהתירו, ואין כלל טורח בכך, אין עליה 'שם קשר', ואפילו אם יתכוון להשאירה כך לעולם.

עניבה על גבי קשר - נתבאר לעיל, שקשר אחד שמחבר שני חלקי דברים, אינו נחשב קשר כלל. וכן נתבאר שעניבה אינה נחשבת כלל קשר. ולכן לכאורה יש לומר, שאם עושה קשר אחד, ומעליו מוסיף עניבה, כמו שעושים בנעליים, יהיה מותר לעשותו בשבת, כיוון שלשניהם אין 'שם קשר' כלל. וכך מפורש בדברי **הרמ"א** בסעיף ה'. לאחר שפסק המחבר שמותר לקשור עניבה, מוסיף הרמ"א, "ואפילו עשה קשר אחד למטה, נוהגין בו היתר", ודין זה מקורו **באגור**. **ובביאור הגר"א** ס"ק כ"ד, נראה גם כן שמותר, משום ששניהם לא נקראים קשר כלל, "דקשר אחד לאו כלום הוא, כמו שכתוב בסעיף א". וכיוון שקשר אחד אינו 'קשר', וגם עניבה אינה 'קשר' כמבואר בשו"ע, מותר לעשות קשר על גבי עניבה. אמנם הבית יוסף בסעיף ה' מביא בשם **המרדכי**, שאף שעניבה מותרת בשבת, פוסק המרדכי "ובלבד שלא יעשה קשר למטה מן העניבה כלל, אלא יעשה שתי עניבות זו למטה מזו". כלומר, אין לעשות קשר אחד ועליו עניבה. ומבאר טעמו **באבני נזר** סימן כ"ג ס"ק ד', שאף שבד"כ קשר אחד אינו קשר כלל כפי שנתבאר, מ"מ כאשר עושה מעליו עניבה, "העניבה מועיל שיתקיים הקשר". וכיוון שיש עניבה מעל הקשר, זה מועיל להחשיב קשר אחד ל'שם קשר', שבעת הוא אכן מתקיים. **והמג"א** בס"ק ט"ו על דברי הרמ"א שהקל בזה, מביא את שיטת המרדכי שאוסר עניבה ע"ג קשר. אך פוסק המג"א ע"פ **השלט"ג**, שיהיה מותר לעשות עניבה ע"ג קשר, רק כאשר רוצה להתירו בו ביום. כיוון שכך אינו קשר של קיימא, וגם אין לומר שקשר ועניבה נחשבים כמעשה אומן, שנחמיר בו לאסור אפילו כשקושרו לבו ביום. וכן הסכים עימו **הט"ז** בס"ק ז'. וכך פוסק **במשנ"ב** ס"ק כ"ט, שההיתר של הרמ"א בקשר שעליו עניבה, מותר רק כשקושר להיום, אבל אם עושה כן לקיימא לזמן מסוים אסור.

ועפ"ז פוסק **הש"כ** ט"ו, נ"ו שמותר לעשות קשר שעליו עניבה בנעליים, כיוון שעשוי להתירו בו ביום. אמנם אם הקשר יתקיים זמן מה יותר מיום אחד, אסור לעשות קשר זה. אך אע"פ שמחמירים בעניבה ע"ג קשר לזמן של יותר מיום, לגבי קשר שעושים **בגלילת ספר תורה** מצינו קולא. מבואר בשש"כ ט"ו הערה קפ"ח בשם **הגרש"ז**, שהמנהג להקל ולעשות עניבה ע"ג קשר בס"ת לאחר קריאת התורה, ואפילו במנחה של שבת, שאינו עתיד לפתוח הקשר עד יום שני. **ובאורחות שבת** י' הערה מ"ז מבאר שנהגו להקל מכמה סיבות. דין 'קשר ע"ג עניבה' תלוי במחלוקת הפוסקים כנ"ל, ויש מתירים לגמרי אפילו לזמן ארוך, כדברי האגור והרמ"א. וכן נהגו להקל מטעם נוסף, שמבואר ברמב"ם י', ו', וכך נפסק בשו"ע בסעיף א', שמותר לקשור קשר שאסור מדרבנן לצורך מצווה. וכן ניתן לסמוך על הבה"ל בסעיף ד', שהקל במקום צורך לקשור אף ליותר מיום אחד. וכשיטת הבית יוסף, שיבו ביום נחשב עד שבעה ימים. אך כותב באורחות שבת שם סעיף כ"ח, שאם קוראים בספר תורה רק בחגים או לעיתים רחוקות, נראה שיש להחמיר, ולא לקושרו בקשר שעליו עניבה.

קשר ועניבה שעליהם קשר נוסף - נתבאר לעיל שמותר לקשור נעליים בקשר שעליו עניבה, כיוון שדרכו להתירו בו ביום. אך לכאורה, אם מוסיף על גבי העניבה עוד קשר, ע"י שקושר את שתי לולאות העניבה זו בזו כדי לחזק הקשר, אולי זה דומה לקשר על גבי קשר. ואולי דינו כקשר

כפול, שנתבאר לעיל שאסור, משום שאולי נחשב כמעשה אומן. **ובשש"כ** ט"ו נ"ו פוסק, שמותר לעשות כן רק בשעת הצורך, אם עתיד להתירו היום. וכגון לקשור את נעלי הילדים כדי שלא יוכלו לפתוח אותם. ובהערה קפ"ט מבאר שדינו כמו קשר ע"ג קשר, שהרמ"א התיר לקושרו רק במקום צורך. ולכן גם בקשר שעליו עניבה ומוסיף עליו קשר, יש להקל רק במקום צורך.

אמנם **באורחות שבת** י', ט"ו מקל בכך לכתחילה אף בלא צורך, ואין זה דומה לקשר על גבי קשר. ומבאר שם, שכיוון שישנו הפסק של העניבה בין הקשר העליון לתחתון, אין כאן חשש של מעשה אומן. וכן משום שהחומרא של השלט"ג בקשר כפול אינה מדינא, וכפי שביאר החזו"א כנ"ל. וכן בקשר זה שקושר את שתי הלולאות, אם מושך את השרוך, ניתרות העניבות עם הקשר שעל גביהן. ואין זה נחשב קשר אמיץ כלל, אלא דומה לעניבה, שנפתחת בקלות ע"י משיכה בחוט. אמנם מסיים האורחות שבת, שיש להיזהר שהקשר שעל העניבה יהיה רק בקשירת הלולאות זו בזו, ושלא יקשור את קצוות השרוכים. שהרי אם יכניס גם את קצוות השרוכים לקשר, אז יהיה קשר אמיץ, ולא יפתח בנקל ע"י משיכת השרוך, ו"אולי הוי בגדר קשר אמיץ", ולכן דינו כבר לא דומה לעניבה.



הכנה מקודש לחול

מקור הדין – איסור הכנה משבת לחול מבואר בכמה מקומות במסכת שבת. **במשנה בקיג**. מבואר, שמותר להציע את המיטות מלילי שבת לשבת, "אבל לא משבת למוצאי שבת". ודין זה הוא משום הכנה מקודש לחול¹. וכן **בגמרא בקיד**: מבואר שאסור לקנוב ירק בשבת, ורק ביום הכיפורים הותר משום עוגמת נפש². **רש"י** בד"ה 'אסור בקניבת ירק' מבאר, "אסור משום שבות, דקטרח משבת לחול". **בגמרא בקיח**. מבואר בברייתא, שמותר לשטוף כלים שאכל בהם בערב שבת, כדי לאכול בהם בבוקר שבת. וכן מותר להדיח כל כלי שישתמש בו בהמשך השבת, אבל "מן המנחה ואילך שוב אינו מדיח". וכתב **רש"י** ד"ה 'שוב אינן מדיחין', "דאין הדחה זו אלא לחול". אך הברייטא מוסיפה, ש"כוסות, קיטוניות וצלוחיות מדיח והולך כל היום כולו, לפי שאין קבע לשתייה". כלומר, מותר לשטוף אותם אפילו לאחר סעודה שלישית, כיוון שיכול להיות שעוד ישתמש בהן. אמנם **הרמב"ם** פוסק דין זה בפרק כ"ג, ז' לגבי גזירות משום תיקון מנא, וכותב שאסור להדיח כלים "מפני שהוא כמתקן". ואם צריך הכלים לצורך סעודה אחרת בשבת, התירו איסור דרבנן לצורך זה. אך **הראב"ד** שם משיג וכותב, "כל זה אינו אסור אלא מפני שהוא טורח לחול³", וכדברי **רש"י**. **והמגיד משנה** מסביר, שבאמת גם כוונת הרמב"ם לומר ששטיפת כלים אסורה משום הכנה לחול, ולא באמת משום תיקון מנא, "ואף רבינו ז"ל סבור, שתיקון זה אינו אסור אלא מפני שהוא טורח לחול". וכן נראה מדברי הרמב"ם, שבהמשך אותה הלכה הביא את דין הצעת המיטות שאסור להציע לצורך מוצ"ש. אמנם **במרכבת המשנה** מבאר, שלרמב"ם ישנו איסור דרבנן של נראה כמתקן בשטיפת כלים, ולכן כתב כאן שהוא כמתקן. אלא שאיסור זה הותר רק לצורך סעודות השבת, ולא לצורך מוצאי שבת.

הגדרת האיסור – מדברי **רש"י** והראב"ד, משמע שאיסור הכנה משבת לחול הוא משום ש"טורח לצורך חול". ואולי כוונתם היא שבאמת אין כאן איסור חדש, אלא מצינו שישנו איסור טרחא בשבת מדרבנן⁴, שאסרו על האדם לטרוח בשבת, כדי שישבות בשבת. אמנם איסור טרחא הותר אם צריך לטרוח לצורך השבת, והאיסור שייך רק כאשר טורח שלא לצורך. ולכן ניתן לומר, שבעצם איסור הכנה מקודש לחול הוא נספח של איסור טרחא. שכיוון שטורח שלא לצורך שבת, אלא לצורך חול, אסרו עליו חכמים טרחא זו, שאינה לצורך שבת. וכן משמע בדברי הפוסקים, שאיסור שטיפת כלים הוא משום טרחא. כך מבואר **במשנ"ב** ש"כ"ג ס"ק כ"ח, שאם אינו צריך יותר לכלים, "אסור להדיחן משום טורח". וכן משמע מדברי **ערוך השולחן** בסימן ש"ב, י"א. וכן בערוה"ש ש"כ"ג, ז' פוסק לגבי שטיפת כלים, שאף שמותר לשטוף כלים לצורך הסעודה הבאה בשבת, מ"מ אם יש לו כלים אחרים שיכול להשתמש בהם, "אינו נכון להדיח כלל בשבת". ונראה מדבריו שהאיסור הוא משום טורח, ולכן אפילו כשהותר לו לשטוף לצורך שבת, אם יש לו כלים אחרים שיכול לאכול בהם, מדוע שיטרח בשבת ללא כל צורך?!

אמנם **באורחות שבת** כ"ב הערה רל"ז מבואר, שאיסור טרחא הרגיל בשבת, שייך בדברים שיש בהם טרחא גדולה. אך הדחת כלים והצעת המיטה אינם מעשי טרחא גדולים, אלא כל איסורים הוא מפני שטורח לצורך חול, ולא לצורך שבת. ואכן **בשש"כ** י"ב, הערה א' פוסק דלא כדברי ערוה"ש הנ"ל. וכותב בשש"כ, שמותר לשטוף כלים לצורך שבת, ואפילו כשיש לו עוד כלים אחרים בארון, שיכול לאכול בהם ולא בכלים המלוכלכים. וכן **באורחות שבת** כ"ב קס"א פוסק כן בשם **האגרות משה והרב קרליץ**. ומבאר טעמם בהערה רמ"ט, ש"יסוד איסור הכנה אינו משום הטורח גרידא, אלא משום דטורח משבת לחול". כלומר, איסור הכנה אינו רק מדין טרחא

¹ ודין קיפול הבגדים במשנה, שהותר באופנים מסוימים, אינו שייך לאיסור הכנה משבת לחול, אלא קיפול בגדים נאסר משום שנראה כמתקן מנא כשמפשיט את קמטי הבגדים. אך עיין בערוה"ש ש"ב, י"א שמבאר שאולי לחלק מהראשונים גם דין קיפול בגדים אסור משום הכנה לחול, ולא משום תיקון מנא.

² לרש"י שם הכוונה שמותר לעשות זאת ביו"כ, כיוון שפעולה זו נקראת עינוי, וזה עניינו של היום. אך לבעל המאור, התירו משום שיש עוגמת נפש וצער אם לא יוכל להכין את סעודתו למוצאי היום.

³ ועיין בערוה"ש הנ"ל, שמחדש שהראב"ד יאמר טעם זה גם לגבי קיפול בגדים.

⁴ כמבואר בביצה לה: ובשבת קכו: במשנה.

בשבת, אלא ישנו איסור עצמי של טורח בעשיית דברים לצורך חול. ולכן מותר לשטוף כלים לצורך שבת, אפילו שיש לו עוד כלים להשתמש בהם, כיוון שזו לא טרחא לצורך חול. ומשום כך שונה איסור הכנה לחול מאיסור טרחא בשבת, שנאסרו בו גם דברים שאין בהם טרחא גדולה, כיוון שהוא טורח לצורך חול. ונראה שטעם איסור זה, הוא משום זלזול בכבוד שבת. שכאשר עושה בשבת דברים לצורך יום חול, יש בכך פגיעה בכבודה של השבת.

וכך עולה גם מדברי ר' עקיבא איגר על השו"ע בסימן ש"ב. המג"א ס"ק ו' מביא את דין המשנה בקיג. שאין מציעים את המיטה משבת למוצ"ש. וכותב רע"א, שמותר להציע את המיטה מיו"ט לשבת, כאשר חל יו"ט ביום שישי. ולומד זאת מהמשנה בקיג. שאומרת, שלר' ישמעאל מותר להציע את המיטה מיום הכיפורים לשבת. וכן סובר ר' ישמעאל, שחלבי שבת קרבים ביו"כ שחל להיות ביום ראשון לאחר השבת. אך כשי"כ חל ביום שישי, אין חלבי נקרבים אל תוך השבת. אך ר' עקיבא במשנה חולק, ואומר שאין חלבי שבת קרבים ביו"כ, ולא של יו"כ בשבת. ומבאר רע"א, שיש קשר בין הדינים השנויים במשנה, ולכן נשנו יחד. שלדעת ר' ישמעאל, הצעת המיטה מותרת מיו"כ לשבת, ומטעם זה סובר גם שחלבי שבת קרבים ביו"כ. שכיוון שקדושת שבת חמורה מקדושת יו"כ, זו הסיבה גם שחלבי שבת קרבים ביו"כ, וזהו הטעם שמותר להציע את המיטה מיו"כ לשבת. אך ר' עקיבא שחולק לענין חלבים, סובר שקדושת שבת ויו"כ שווה, ולכן אין חלבי של זה מוקטרים בשל זה. ומחדש רע"א, שר' עקיבא חולק גם על הדין של הצעת המיטה. שהרי המשנה בדברי ר' ישמעאל אומרת שני דינים, הצעת המיטות מיו"כ לשבת, והקרבן חלבי יו"כ בשבת. אך בדברי ר' עקיבא לא מוזכרת דעתו לגבי הצעת המיטות, אלא רק שאוסר להקריב חלבי שבת ויו"כ זה בזה. ומבאר רע"א, שר' עקיבא סובר שקדושת שבת ויו"כ שווה, ולכן חולק על ר' ישמעאל, וסובר שאין להציע את המיטה מיו"כ לשבת.

והעולה מדברי רע"א, שלמד בדעת ר' ישמעאל שסובר שקדושת שבת גדולה מיו"כ, ולכן מותר להציע המיטה מיו"כ לשבת. ונראה שסובר, שכל איסור ההכנה אינו רק משום טרחא, אלא משום פגיעה בכבוד השבת. ולכן כאשר הוא מכין לצורך יום יותר חשוב, אין בכך פגיעה בכבוד היום. אך לר' עקיבא, כיוון שקדושתן שווה, אין להכין מיו"כ לשבת כיוון שזו פגיעה בכבוד יום הכיפורים, שעושה בו דברים לצורך יום שחשוב כמותו. ולפי"ז פוסק רע"א, שמותר להציע המיטות מיו"ט לשבת, ואפילו לדעת ר' עקיבא מותר. כיוון שרק לגבי יו"כ, סובר ר' עקיבא שקדושתו שווה לשבת. אך לגבי יו"ט, מודה ר' עקיבא שחלבי שבת קרבים ביו"ט, ולכן קדושת יו"ט פחותה משבת. ולכן מתיר רע"א לעשות הכנות אלו מיו"ט לשבת, ואפילו אם לא עשה עירוב תבשילין. כיוון שמדובר על הכנות שאין בהן מלאכה כלל, ונאסרו רק משום הכנה מקודש לחול. אמנם המשנ"ב בסימן ש"ב ס"ק י"ז, מביא שהאליה רבה חולק על רע"א, וסובר שגם להכנות אלו צריך שיעשה עירוב תבשילין מיו"ט לשבת. והתבאר א"כ, שישנם שני טעמים לאיסור הכנה מקודש לחול, מצד טרחא שלא לצורך שבת, ומצד פגיעה וזלזול בכבודה של השבת.

הכנה משבת לשבת - נחלקו הפוסקים האם מותר לעשות הכנה בשבת זו לצורך שבת הבאה, או לצורך שבת אחרת בעתיד. מבואר בדברי ר"ח בקיג. לגבי קיפול בגדים, "אדם אחד מקפל כלים מלילי שבת לשבת, ובשבת, מצפרא לפניא ולשבת אחרת". ומבואר בהדיא שמותר להכין לצורך שבת אחרת.⁵ אמנם בתוספתא י"ג, י"ט מפורש להיפך, "מדיחין כלים משבת לאותה שבת, אבל לא משבת זו לשבת אחרת". וכדברי התוספתא פוסק בתהילה לדוד ש"ב ס"ק ו'. ובאורחות שבת כ"ב קנ"ח פוסק שאין להכין לשבת הבאה. ונראה שדין זה תלוי בהגדרת איסור הכנה לחול. אם האיסור הוא מטעם הטרחה בשבת, מובן שאין לטרוח בשבת אף לצורך שבת אחרת, כי הותר לטרוח בשבת רק לצורך השבת שעכשיו. אך אם יסוד האיסור הינו משום זלזול ופגיעה בכבוד השבת, ניתן לומר שאין זלזול בשבת כאשר אני עושה פעולה שגם היא לצורך שבת, אלא שזו השבת שבעוד שבוע ולא היום. ובאורחות שבת הערה רמ"ד כותב, שלפי דברי רע"א הנ"ל,

⁵ אמנם צ"ע, שדין קיפול הבגדים לכאורה אינו משום הכנה, אלא משום שנראה כמתקן, זולת לדברי ערוה"ש הנ"ל בדעת הראב"ד.

לכאורה יש להוכיח שאסור להכין משבת לשבת. כי ביאר רע"א בדברי ר' עקיבא במשנה, שכאשר הקדושות שוות, כיו"כ ושבת לשיטתו, אין להציע המיטה מיו"כ לשבת. ומוכח שגם כאשר הקדושות שוות, ישנו זלזול בהכנה מיום זה ליום אחר. אך דוחה האורחות שבת ראה זו, שאולי יש לחלק. שלגבי שתי קדושות שונות כיו"כ ושבת, אף שאולי הקדושות שוות במעלתן, מ"מ יש חילוק מהותי ביניהן, ולכן כאשר מכין מאחד לשני ישנה פגיעה בכבוד השני. אמנם בין שתי שבתות, שהן ממש אותה קדושה, אולי ניתן לומר שאין זלזול בכבודה של השבת, וצ"ע.

הכנה במעשה קל שאינו ניכר לחול- הרשב"א בתשובה ח"ד, ע"ג פוסק שמותר לתת מים בשבת על ירקות תלושים כדי שלא יכמושו, והביאו להלכה בשו"ע שכ"א, י"א. **והמגן אברהם** בסימן ת"ק ס"ק י"ג פוסק, שמותר להדיח במים בשר שלא נמלח, כדי שלא יעברו עליו ג' ימים משחיטתו, ואז יהיה מותר רק לצלותו ולא לבשלו. ומבאר המג"א, שכיוון שביו"ט מותר לבשל הבשר והוא ראוי לאכילה, מותר להדיחו במים, ואפילו כשאין כוונתו לבשלו היום, אלא רק מכין אותו למחר כדי שיהיה מותר לבשלו. והמג"א מקשה, מדוע זה שונה משטיפת כלים, שנפסק בסימן שכ"ג, ו' שאסור, כיוון שטורח לצורך לחול! ומתיר המג"א, "דהתם עושה מעשה בידים שמדיחו, משא"כ כאן ששופך עליו מים ודיו". כלומר, שטיפת כלים זה מעשה חשוב ומשמעותי, אבל שטיפה במים היא דבר קל. והמג"א לומד זאת מדינו של הרשב"א, שמתיר לשטוף ירקות במים כדי שלא יכמושו, ואפילו שכוונתו היא לשמור על הירקות לצורך חול. ומכאן למדנו גדר נוסף, שאיסור הכנה מקודש לחול לא שייך במעשה קל כמו שטיפת ירקות במים. אך מעשה של הדחת כלים אינו מעשה קל, ולכן יש בו איסור הכנה.

אמנם **המג"א** בסימן שכ"א ס"ק ז' מבאר, ששמע "שגאון אחד" התיר לשטוף את הבשר הנ"ל אפילו בשבת, ולא דווקא ביו"ט. ואותו גאון הביא ראה לדבריו מדברי הרשב"א לגבי ירקות, שמותר לשוטף במים לצורך חול. אך המג"א דוחה דבריו מג' טעמים, ובטעמו השלישי מבאר שאין ללמוד מירקות שנפסק שמותר להדיחם. כיוון ששם הירקות ראויים כבר לאכילה בשבת, "דאפשר דאכיל מינייהו ביומיה, מה שאין כן בשר, דמוכח מילתא דלצורך חול הוא, לכן אין להקל". כלומר, שטיפת ירקות הותרה בשבת כיוון שלא רק שזהו מעשה קל, וכפי שביאר המג"א בסימן ת"ק, אלא גם משום שראויים לאכילה לשבת כעת. ובסימן ת"ק התיר המג"א להדיח הבשר, כיוון שהבשר ראוי לו לאכילה עכשיו, שהרי מותר לבשלו ביו"ט. ולכן לא מוכח הדבר שעושה זאת לצורך חול. וכן מבאר **המשנ"ב** בשכ"א ס"ק ל"ז ע"פ המג"א, שכיוון שירקות אלו כבר ראויים לאכילה עכשיו, מותר להשקותן. אבל דברים שאינם ראויים לאכילה כעת, "אסור לטרוח בשבילם". ומתבאר א"כ גדר נוסף, שרק אם המעשה הוא מעשה קל, וגם שלא ניכר שעושה אותו לצורך חול, אז מותר להכין לחול. ולכן בשבת אסור המג"א להדיח הבשר, כיוון שאסור לבשל את הבשר בשבת, ואינו ראוי לאכילה כלל. וממילא מוכח שעושה שטיפה זו לצורך חול, ואסור אף שזהו מעשה קל. ונראה לבאר, על פי מה שנתבאר לעיל, שכיוון שאיסור הכנה הוא מצד פגיעה וזלזול בכבוד השבת, מסתבר שכאשר המעשה אינו ניכר שהוא לצורך חול, אין כאן פגיעה בכבוד השבת.

ועפ"י פוסק **במשנ"ב תרס"ז** ס"ק ה', שאסור להכין מיו"ט לחבירו, כגון בשני ימים של ראש השנה, או ליו"ט שני של גלויות. שכיוון שהיום שני הוא ספק חול⁶, ישנו איסור הכנה מיו"ט לחבירו, ולכן אסור הפוסקים להביא יין מיום זה למחר. אך מ"מ, מבאר המשנ"ב שאם עדיין היום גדול, ויש עוד זמן עד שייכנס היו"ט הבא, מותר להביא ביו"ט יין לצורך היו"ט שלמחרת. שכיוון שלא מוכחא מילתא שעושה זאת לצורך מחר, וכן שהבאת יין זהו מעשה קל, ניתן להקל בכך. אמנם המשנ"ב מקל בכך רק בשעת הדחק ולצורך מצווה. וצ"ע מדוע, שהרי מהמג"א משמע, שכל מעשה קל שאינו ניכר שעושה אותו לחול מותר לכתחילה ואין בו שום איסור. ולכאורה מותר לא רק בשעה"ד ולצורך מצווה! **ובאורחות שבת** כ"ב קע"ד פוסק, שמותר להוציא

⁶ ואף ששני ימים של ראש השנה כקדושה אריכתא דמיא, מבאר המשנ"ב בתק"ג ס"ק ד', שזה נאמר רק לקולא ולא לחומרא.

מהמקפא אוכל ביו"ט א' לצורך יו"ט שלמחרת, כדי שיפשר האוכל לצורך סעודת יו"ט השני. אמנם מותר לעשות כן דווקא כאשר מוציא בעוד היום גדול, כך שלא ניכר שעושה זאת לצורך מחר. וכפי שביארנו, אין בכך זלזול בכבוד היום. אמנם ההיתר אמור דווקא במקרה שאם לא יוציא לפני שייכנס היו"ט השני, האוכל לא יהיה מוכן לסעודה. וכיוון שיש כאן שעת הדחק וצורך מצווה, מותר לעשות כן, וכפי שפסק במשנ"ב. וכן פוסק שם בהלכה קע"ה, שמותר להכניס בקבוקי שתייה למקרר לצורך יו"ט שלמחרת. אך דווקא בעוד היום גדול, שאינו ניכר שזה לצורך מחר. וכן דווקא אם לא יספיקו הבקבוקים להתקרר כראוי עד הסעודה.

מניעת נזק - בשש"כ י"ב, ב' פוסק שכלים שהתלכלכו מאוכל, והאדם חושש מחרקים שיימשכו אליהם, מותר לשוטפם בשבת, אף שאינו צריך להם יותר. וכן כלי כסף, שאם לא ישטוף אותם בשבת ויחכה לחול הם עלולים להתקלקל, מותר לשטוף אותם בשבת, ואף אם לא ישתמש בהם יותר בשבת. ובהערה ח' מוסיף, שגם אם רוצה לשטוף הכלים משום שיבואו אורחים לביתו, והוא מתבייש בכך שייראו את כל הכלים המלוכלכים, מותר לו לשוטפם, כיוון שזה נקרא לצורך שבת ולא לצורך חול. ובהערה ט' מבאר, שגם שטיפה כדי למנוע חרקים נחשבת כצורך שבת. אך כותב בהערה טעם נוסף, "דכל דבר שאם לא יעשה אותו בשבת, שוב לא יהיה אפשרי לעשותו בחול, לא הוה בכלל הכנה שאסור חז"ל". ונראה שחוץ מהטעם הראשון שהזכיר, שיש כאן ממש צורך לשבת ולא לצורך חול, יש כאן טעם נוסף, שאינו משום שזהו לצורך שבת. אלא כיוון שאיסור הכנה הוא משום פגיעה וזלזול בכבוד השבת, מסתבר שאיסור זה שייך דווקא בדברים שהיה יכול לעשות בחול. אך כיוון שבכל זאת האדם בחר לעשות אותם בשבת, הוא פוגע בכבוד השבת, שהרי היה עליו לעשותם בחול! אבל דברים שאי אפשר לו לעשות בחול, כגון שטיפה נגד חרקים, אם לא יעשה זאת עכשיו לא יועיל לעשותם בחול. ולכן מותר לעשותם בשבת, כיוון שאינו פוגע בכבוד שבת כלל!

מקור דברי השש"כ הוא **משו"ת מהרש"ג א', ס"א**. שמגדיר כלל זה, שכל איסור הכנה לחול, הוא "דווקא אם כוונת העושה להרוויח הזמן, שלא יצטרך לעשות בימות החול... אבל במקום שאם לא יעשה הדבר בשבת קודש, אזי לא יוכל לעשותה כלל, נמצא שאין כוונת העושה להחליף עבודת יום חול בעבודת שבת קודש, בכה"ג לא גזרו חז"ל". ונראה מדבריו, שהאיסור הוא פגיעה בכבוד השבת, שרוצה לחסוך לו זמן בחול, ומשום כך ישנה פגיעה בכבוד השבת.

באורחות שבת קע"ו פוסק עפ"ז, שמותר להכניס דברים מהחוץ לביתו, אם יש חשש שיתקלקלו מהגשם, או שיש חשש מגנבים, ואפילו אם לא ישתמש בהם בשבת. ובהערה ע"ר מביא, שדין זה נלמד מהגמרא בקב"ז: שמותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר לצורך שמירתו מחמה לצל. וכל הפוסקים סתמו, ולא הזכירו שמותר רק אם יש לו צורך לשבת באותם הדברים. וכן בכל דיני הצלה מדליקה, לא הוזכר שצריך דווקא שיהנה מהם בשבת עצמה. ומוכח א"כ שמותר להציל דברים בשבת, ואף שלא ישתמש בהם בשבת עצמה. ואין בכך משום איסור הכנה, כיוון שלא היה יכול לעשות כך בחול.

סיום שימוש - באורחות שבת כ"ב, קע"ז פוסק, שמותר להחזיר הטלית והסידור לביתו לאחר התפילה בשבת בבוקר, ואף שאינו עתיד להשתמש בהם בשבת. כיוון שאין זה בגדר 'מעשה הכנה', אלא כ"סיום השימוש' בחפץ. ודין זה פשוט מסברא, שכל דבר שאדם משתמש בו וגומר את השימוש בו, הוא מחזירו למקומו. ואין האדם מחזיר למקום מתוך מחשבה, שכן יוכל להשתמש בו שוב בפעם הבאה. ולכן אין זה נחשב כמעשה הכנה לזמן אחר בעתיד, אלא הוא מחזיר הדבר למקומו, כיוון שסיים להשתמש בו. ואף שאולי הוא באמת מכין בכך את הדבר לשימוש הבא, מ"מ עיקר המעשה נקרא 'סיום שימוש' בדבר, ולא 'הכנה' לפעם הבאה. ולכן פוסק שם, שמותר בסיום סעודת השבת להחזיר את האוכל שנשאר למקומו במקרר. ואפילו אם לא עושה כן משום שחושש שמא יתקלקל האוכל, מותר משום שזהו מקומו של האוכל, וסיים להשתמש בו. ובשש"כ כ"ח, פ"ט מתיר אף להכניס האוכל בחזרה למקפא. אך **באורחות שבת הערה עד"ר מסתפק בכך, שהרי בהכנסה למקפא האדם מתכוון לשמור את האוכל שיהיה טוב וראוי גם**

בעתיד. ויש לדון זאת כמעשה שמוכח שעושה אותו לצורך חול, שרוצה לשמור שיהיה לו אוכל גם לאחר השבת. וכן אין זה נחשב כהצלה מהפסד, כיוון שהאוכל לא יתקלקל אם יישאר בחוץ. אמנם כיוון שהמקפיא הוא מקום האחסון לאוכל, כמו מקרר ושאר ארונות, יש מקום לומר שמותר להכניס האוכל אליו, וגם מעשה זה נחשב סיום שימוש.

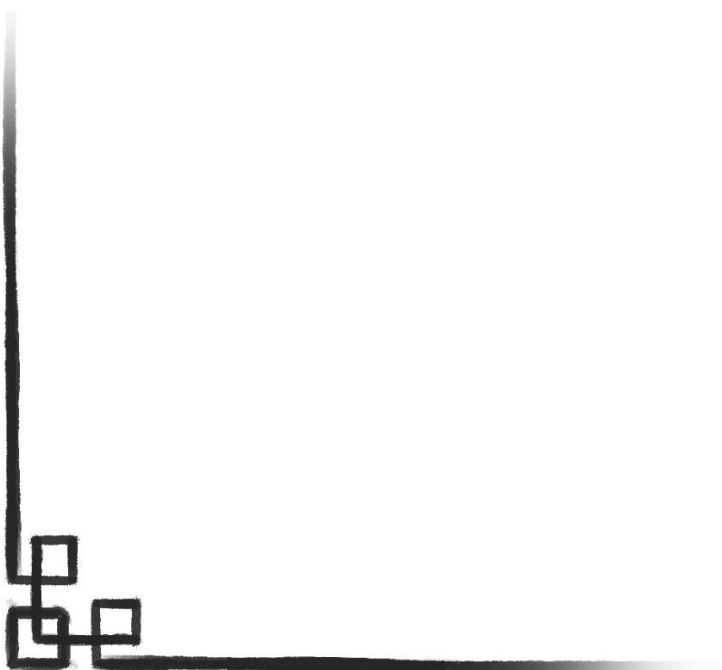
ובאורחות שבת הערה רע"ב מקשה, שלכאורה כיוון שכל סיום שימוש מותר, אולי יהיה מותר גם לשטוף כלים אף שאין צריך להם בשבת. כיוון שעושה זאת בתורת סיום השימוש בכלים שאכל בהם, ולא כהכנה לשימוש הבא! ומבאר האורחות שבת, שבהדחת כלים אסור כיוון שזהו מעשה חשוב בפני עצמו, ותמיד נחשב שזהו מעשה הכנה לשימוש הבא, ולא סיום השימוש בכלים עכשיו. ולענ"ד, כוונתו היא שסיום השימוש בכלים היא כאשר מסיימים לאכול בהם, או כאשר מפנים אותם מהשולחן. אבל שטיפת הכלים אינה נחשבת סיום השימוש, אלא התחלה של מעשה חדש. שלאחר שהשתמשו בכלים, באים לשטוף אותם. ובד"כ שוטפים את הכלים כדי להכין אותם, ולנקותם לקראת שימוש נוסף, ולכן זהו מעשה הכנה. ולפי"ז, מתיר האורחות שבת להניח סימנייה בספר לאחר שסיים ללמוד בו. כיוון שזהו מעשה קל מאוד, ונחשב ל"סיום השימוש" בלימוד הספר. ומותר לעשות כן, אפילו אם מתכוון בכך שיהיה לו יותר קל לפתוח את הספר בפעם שבאה שיילמד. ונראה שזה מותר, כיוון שזהו מעשה קל ואין לו חשיבות בפני עצמו. ולכן אין להגדירו כ"מעשה חדש" אלא כסיום הלימוד בספר, ואין בכך מעשה הכנה.

מעשה שרגילים לעשותו- בשש"כ כ"ח, פ"ט פוסק, שמותר לאדם לעשות כל מעשה "שרגילים לעשותו מבלי לחשוב על התועלת שבעשייתו". ומותר אפילו אם תצא לו מכך תועלת ביום חול. ולכן מותר לאדם שיוצא מביתו וחוזר במוצ"ש לקחת עמו סוודר, ואף שישתמש בו רק כשיחזור לביתו. וכן מותר לקחת עימו מפתח כדי לחזור לביתו במוצאי שבת. אך מוסיף שם, שאין לומר בפירוש שעושה זאת לצורך חול. ונראה שדין זה מותר, כיוון שישוד איסור הכנה הוא משום זלזול בכבוד השבת. ומסתבר שכל מעשה שהאדם עושה בשגרת דרכו, אין בכך זלזול כלל. אך אם אומר בפירוש שעושה זאת בשביל חול, יש בכך זלזול בכבוד השבת, ולכן אסור.



פרק כירה

□ □ □



גזירת שהייה

המשנה בלו: אומרת שכירה, שהיא כתנור שעליו יש מקום להניח ולבשל שתי קדירות¹, אם הסיקו אותה בקש ובגבבה, נותנים עליה תבשיל. אך אם הסיקה בגפת ועצים, "לא ייתן עד שיגרור או עד שייתן את האפר". ובגמרא יתבאר מהו דין זה. ונחלקו במשנה בית שמאי ובית הלל, לבית שמאי נותנים על כירה מים חמים אבל לא תבשיל, ולב"ה נותנים עליה גם תבשיל. וכן מביאה המשנה, שנחלקו ב"ש וב"ה לגבי דין החזרה, לב"ש "נוטלין אבל לא מחזירין", ולב"ה גם מחזירין.

הגמרא מסתפקת בהבנת הרישא של המשנה, מה כוונת המילים "לא ייתן"? האם הכוונה "לא יחזיר", ואם כן כוונת המשנה לומר, שאסור להחזיר תבשיל לכירה שהסיקה בגפת ועצים, אלא אם כן גורף או קוטס אותה. ולדרך זו, כל האיסור הוא להחזיר על כירה שאינה גרופה², "אבל לשהות משהין אע"פ שאינו גרוף ואינו קטוס". כלומר, מותר להניח תבשיל על הכירה מע"ש, אף שלא גרף או קטס, והגחלים עדיין בוערות. והגמרא אומרת, שלדרך זו המשנה היא כשיטת התנא חנניה, שאומר שכל תבשיל שהוא כמאכל בן דרוסאי, כלומר שהתחיל להתבשל³ אך לא הסתיים בישולו, מותר לשהותו ע"ג כירה, אף שאינה גרופה וקטומה. או שאולי כוונת המשנה בדבריה "לא ייתן" היא "לא ישהה". ולדרך זו, אסור להשהות מע"ש קדירה על גבי האש, אלא אם כן יגרור את הגחלים או יקטוס אותם. וא"כ, המשנה שלנו אינה כשיטת חנניה אלא חולקת עליו. שאף שהתבשיל הגיע לשיעור אכילת ב"ד, אסור לשהותו על הכירה אא"כ גורף או קוטס. והגמרא מביאה ראיות לשני הצדדים ולא מכריעה. **ונחלקו הראשונים** איזה פירוש נפסק להלכה, ובעצם האם הלכה כחנניה, או הלכה כחכמים שחולקים עליו. **ויש לברר** מהי מחלוקת חכמים וחנניה. ונבאר את שיטות הראשונים ואת מסקנת ההלכה, ולאחר מכן נדון בגדרי הגזירה. ולצורך הבנת הסוגייה יש להקדים כמה סוגיות בגמרא.

בגמרא לו: נסתפקו, האם מותר לסמוך על כירה שאינה גרו"ק מצדה של הכירה, והאיסור הוא רק לתוכה ועל גבה של הכירה, או שגם לסמוך מהצד אסור? **ובתוד"ה 'מהו' מבאר**, שאם פירוש המשנה הוא 'להחזיר תנן' וכחנניה, אזי ספק הגמרא הוא לגבי החזרה לכירה שאינה גרו"ק. האם אסור דווקא להחזיר לתוכה וע"ג, או שגם מהצד אסור. וכן לדרך זו, ספק הגמרא יכול להיות גם לגבי שהייה של תבשיל שלא הגיע עדיין למאב"ד, שחנניה מודה שאסור לשהותו, וכפי שיתבאר לקמן. וממשיך תוס', שאם פירוש המשנה הוא 'לשהות תנן', א"כ ספק הגמרא הוא לגבי שהייה של תבשיל כמאב"ד, שלפי חכמים, אסור לשהותו על כירה שאינה גרו"ק. ונסתפקו האם האיסור הוא דווקא לשהות בתוכה וע"ג, או גם לסמוך מהצד. והגמרא מכריעה ע"פ ברייתא, שאומרת שכירה שהסיקה בגפת ועצים, מותר לסמוך עליה. אבל אסור להשהות, "אא"כ גרו"ק". ומוכח מברייתא זו, שמותר לסמוך אפילו בכירה שאינה גרו"ק, ורק לשהות בעינן גרו"ק לחכמים. ובברייתא זו מבואר גם כן, ש"גחלים שעממו.. הרי היא כקטומה". כלומר, אף שהאדם לא קטס הגחלים בעצמו, אלא הגחלים נחלשו מאלוה, מ"מ הכירה נחשבת קטומה.

בגמרא לו: נחלקו האמוראים לגבי תבשיל שכבר מבושל כל צרכו. **רבה בר בר חנה** אומר בשם ר' יוחנן, שאסור להשהות תבשיל שבושל כל צרכו, אא"כ הכירה קטומה. ואפילו אם קטס את הכירה, וחזרה האש ונדלקה, יש לכירה דין קטומה, ומותר להשהות תבשיל שבושל כל צרכו. אך **רב ששת בשם ר' יוחנן** אומר, שמותר להשהות על כירה שהוסקה בגפת ועצים ואינה גרו"ק, ואפילו חמין ותבשיל שלא בושלו כל צרכו מותר. אך רב ששת סובר שאסור להחזיר על כירה, אא"כ היא גרו"ק. והגמרא מבארת, שסובר רב ששת שמשנתנו היא "להחזיר תנן". וסוברת

¹ עיין לח: בניגוד לכופה, שבו יש מקום רק לקדירה אחת.

² ועיין בבאורנו לגזירת חזרה.

³ לרש"י כ. הכוונה לשליש בישולו. אך לרמב"ם ט', ה' שיעור זה הוא חצי בישול.

כחנניה, שמתיר להשהות על כירה שאינה גרו"ק כל תבשיל שהגיע למאב"ד. והצורך בגרו"ק לפי חנניה, הוא רק בשביל איסור החזרה. אך רבא מקשה על רב ששת, שכבר למדנו זאת ממשניות מפורשות! שהרי **המשנה ביט:** אומרת, שאסור לתת פת לתוך תנור, או חררה ע"ג גחלים, מע"ש "אלא כדי שיקרמו פניה". ומבואר להדיא, שאם קרמו פניה כבר, והתחיל בישולה, מותר להניחה בתנור, ואף שהתנור אינו גרו"ק! ואכן בדף כ. הגמרא אומרת ששיעור זה הוא כמו מאב"ד, וכשיטת חנניה, שמותר להשהות תבשיל שהגיע למאב"ד, אף בלי לגרוף או לקטום. וכן לגבי דין החזרה, שאמר רב ששת שבעינן גרו"ק, מפורש במשנה כבר שבין אם שונים 'לשהות' ובין 'להחזיר', לכ"ע בשביל דין החזרה בעינן גרו"ק! ומה חידש רב ששת? והגמרא מותרת, שאכן ר"ש רק השמיע לנו את הדיוק של המשנה⁴. ומבואר א"כ, שרב ששת בשם ר' יוחנן מכריע כחנניה.

והגמרא בלו: מביאה מחלוקת נוספת באמוראים, **לרב שמואל בר יהודה בשם ר' יוחנן**, מותר לשהות על כירה תבשיל שבישל כל צורכו, ואפילו אם הוא "מצטמק ויפה לו". כלומר, שנח לאדם שימשיך להתבשל, כי זה משביח את התבשיל אף שהוא כבר מוכן. אך **רב שמואל** חולקים, וסוברים שאסור לשהות תבשיל שמצטמק ויפה לו. וכן **רב נחמן** אומר, שאסור לשהות מצטמק ויפה לו, אבל מותר "מצטמק ורע לו". כלומר, שהתבשיל כבר מוכן, ולא מועיל לו שימשיך להתבשל. ו**נחלקו הראשונים** ביחס בין מחלוקת זו לבין מחלוקת חנניה וחכמים, וכפי שיבואר לקמן.

במשנה בלח: נאמר לגבי **תנור**, שהוא כעין כירה, אלא שפיו צר למעלה ולכן יותר חם מכירה⁵, שאפילו אם הסיקוהו בקש ובגבבא, לא ייתן בו כלום. אמנם **נופח**, מבואר בגמרא שם שהוא כמו כירה, אלא שיש בו מקום רק לסיר אחד. ואם הסיקו אותו בקש ובגבבא דינו ככירה, ואם הסיקו אותו בגפת ועצים דינו כתנור. שכיוון שיש בו מקום לסיר אחד, יש בו יותר חום מכירה, אך עדיין הוא פחות חם מתנור. ו**בתוד"ה 'תנור'** מבואר, שספק הגמרא לגבי המשנה הקודמת על כירה, האם 'לשהות תנן' או 'להחזיר תנן', שייך גם לגבי תנור. שאם שונים לגבי תנור ש'לא ייתן' פירושו 'לא יחזיר', נמצא שכל האיסור בתנור הוא לגבי החזרה. וחיידשה המשנה, שכיוון שתנור חם יותר אסור להחזיר עליו. ואין בתנור את ההיתר של גרו"ק כמו בכירה, ואפילו לתנור גרו"ק אסור להחזיר. אמנם, כשם שבכירה הצורך בגרו"ק הוא בשביל החזרה, ולגבי שהייה המשנה היא כחנניה, שמתיר לשהות מאב"ד אפילו על כירה שאינה גרו"ק, א"כ גם בתנור הדין כן, שמותר לשהות עליו אפילו אינו גרו"ק. וכל האיסור במשנה, הוא שאין להחזיר על תנור ואפילו גרו"ק. אך אם הפירוש הוא 'לא ישהה', נמצא שגם בתנור אין לשהות כלל תבשיל, וכשיטת חכמים. אמנם בכירה, לחכמים ישנו היתר ע"י גרו"ק. ואילו בתנור שחוממו רב, אפילו אם הוא גרו"ק אסור לשהות עליו. **ויש לברר** מה החילוק בין שהייה על כירה לבין שהייה על תנור, מדוע לא מועיל גרו"ק בתנור?

בגמרא ביח: מבואר, שאף שנחלקו ב"ש וב"ה במשנה ביז: לגבי מלאכות שמתחיל אותן בע"ש, ונגמרות מאלהן בשבת, שלב"ש אסור ולב"ה מותר. מ"מ גם לב"ה ישנם דברים שאסרו חכמים גם בע"ש. ואחד מהם הוא שאסור להניח קדרה של עסיסיות ותורמוסים לתוך התנור בע"ש. ומבארת הגמרא, שאסור לעשות כן, גזירה שמא בשבת יחתה בגחלים שבתנור, ויעבור על מלאכת מבעיר בשבת. ומסביר **רש"י** בד"ה 'יחתה בגחלים', שחוששים שהאדם יחתה בגחלים "למהר בישול". כלומר, האדם בהול על תבשילו, ויבוא לחתות בגחלים כדי להבעיר האש ולמהר הבישול. והגמרא מבארת, שלגבי בגדים שמניח מעל בשמים מעושנים כדי לתת ריח בבגדים, בזה מותר לב"ה להניח הבגדים שם מע"ש. כיוון שאין חשש שמא יחתה בגחלים בשבת, שהרי חיתוי זה יזיק לבגדים, שיעלה בהם עשן. וכן ב"ה מתירים לתת צמר ליורה מע"ש, לבשל כדי לתת צבע בצמר. ואין בכך חשש שמא יחתה, כיוון שמדובר ביורה שעקורה מעל האור, ואין חשש חיתוי.

⁴ לרש"י הכוונה לדיוק המשנה ביט: שאם קרמו פניה מותר. אך בתוד"ה 'דיוקא' מבאר, שהכוונה למשנה שלנו בלו: שרב ששת הכריע שפירושה הוא 'להחזיר תנן'.

⁵ רש"י שם על המשנה.

אך שואלת הגמרא, מדוע אין איסור לעשות כן שמא יגיס בקדירה ויעבור על בישול?⁶ ומתרת שהיורה טוחה וסתומה, ולכן אין אפשרות לערבבה, ואין חשש הגסה.

הגמרא ביח: מוסיפה ש"קדרה חייטא", כלומר תבשיל של בשר חי, מותר להשהות אותו מע"ש בתנור. ואין בתבשיל זה חשש שמא יחתה, "כיוון דלא חזי לאורתא, אסוחי מסח דעתיה מיניה, ולא אתי לחתויי בגחלים". כלומר, כיוון שבישולה ארוך, ותבשיל זה לא מיועד לערב שבת אלא לשבת בבוקר, אין חשש שיחתה בגחלים, כיוון שמסיח דעתו מזה התבשיל. וכן אומרת הגמרא, שתבשיל שהוא "בשיל", מותר להניחו מע"ש בתנור ואין חשש חיתוי, כיוון שהוא כבר מבושל. אך "בשיל ולא בשיל" אסור לשהות. שכיוון שהוא רק קצת מבושל, יש חשש שמא יחתה בגחלים למהר בישולו. אמנם מוסיפה הגמרא, שאם מוסיף לתבשיל זה בשר חי, אז דינו כמו קדירה חייטא, שכיוון שמסיח דעתו מותר להשהותו.

שיטת רש"י ותוס' - רש"י בלז: ד"ה 'ורב ששת' כותב, שמנהגו להשהות קדירה על גבי כירה אף שאינה גרו"ק, כי אנו סומכים על חנניה. ופירוש משנתנו היא 'לא יחזיר', והצורך בגרו"ק הוא רק לעניין החזרה. אך בדין שהייה, מותר להשהות כל מאכל שהגיע למאב"ד, ואפילו בכירה שאינה גרו"ק, וכשיטת חנניה. וכן מוסיף רש"י, שהמשנה ביט: לגבי חררה ע"ג גחלים היא כשיטת חנניה, ולכן נפסקה הלכה כמותו. ומבאר רש"י, שהאמוראים בדף לז: שדנים לגבי מצטמק ויפה לו, אינם סוברים כחנניה אלא כרבנן, ושפירוש המשנה הוא 'לא ישהה', שאסור לשהות ע"ג כירה שאינה גרו"ק. אלא שהאיסור לפי רבנן דחנניה, הוא רק על תבשיל שהגיע למאב"ד, ובה נחלקו חנניה וחכמים כפי שנבאר לקמן. ואילו לגבי שהיית תבשיל שמבושל כל צורכו ע"ג כירה שאינה גרו"ק, בזה נחלקו האמוראים בדף לז: . שלר' יוחנן אליבא דרשב"י, מותר לחכמים אפילו אם התבשיל מצטמק ויפה לו. אך לרב שמואל אסור אם מצטמק ויפה לו, ועדיין יש בזה חשש חיתוי בגחלים. ורק אם התבשיל "מצטמק ורע לו" יהיה מותר, שאז אין כלל חשש חיתוי. וכן פוסק **התוס'** בד"ה 'אמר' שהלכה כחנניה, ומביא שכן פסק גם **ר"ח**, "ומותר להשהות אפילו באינה גרופה, אבל להחזיר ודאי אסור אא"כ גרו"ק".

ועולה מדברי רש"י, שלשיטת חנניה, שמותר לשהות כל שהגיע למאב"ד על כירה שאינה גרו"ק, פשיטא שסובר גם שמותר לשהות כל תבשיל שבושל כל צרכו! והמחלוקת האם מצטמק ויפה לו מותר או לא, היא לא אליבא דחנניה, כיוון שלשיטתו פשיטא שמותר לשהות אם התבשיל הגיע לכל צורכו. וכך מבואר גם בדברי **הרמב"ן** לז. ד"ה 'מהו לסמוך', בהסברת שיטת חנניה⁷. שפשוט לשיטתו שכל תבשיל שבושל כ"צ מותר לשהותו, "וחנניה כלל גדול קאמר, כל שהוא כמאב"ד וממנו ולמעלה בין מצטמק בין מתבשל". ומבאר **בנעם שבת** סימן ח' סברא זו, שלחנניה יסוד חשש חיתוי בגחלים, הוא שאדם בהול לחתות כדי שתבשילו יהיה לפחות ראוי לאכילה. וחנניה סובר, שאפילו כשתבשילו הגיע למאב"ד, המאכל כבר ראוי קצת לאכילה, והאומדנא אומרת שהאדם כבר לא בהול כ"כ לחתות. ולכן ברור שאין שום חשש חיתוי בתבשיל שהגיע לכ"צ, ואפילו אם הוא מצטמק ויפה לו.

שיטת רב האי גאון - הרשב"א בלז: מביא את דברי רב האי גאון, שמפרש שהאמוראים בלז: לא בהכרח חולקים זה על זה. רב ששת בשם ר' יוחנן פוסק שהלכה כחנניה, ומותר לשהות תבשיל כמאב"ד על כירה שאינה גרו"ק, כיוון ש'להחזיר תנן'. ואין זה סותר את דברי רב שמואל בר יהודה בשם ר' יוחנן, שאומר שמותר לשהות תבשיל שבושל כ"צ ומצטמק ויפה לו. ורב האי פוסק להלכה כשיטת חנניה, ע"פ דברי רב ששת. ומוסיף רב האי, שנפסק גם כרשב"י בשם ר' יוחנן, "ולא פליגי, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא משמיה דר' יוחנן". ומסכם רב האי, "נמצא המותר בשני פנים... שבשלו כמאכל בן דרוסאי ואפילו בשלו כל צרכו". ומדייק הרשב"א מדבריו, שפשוט לו שתבשיל שהגיע למאב"ד מותר לשהותו לפי חנניה. והרבנותא והחדוש לשיטת חנניה הוא,

⁶ ע"פ רש"י שם ורמב"ם ג', י"א. אך בתוד"ה 'דילמא' ביח: מבואר שאסור להגיס משום שצובע.

⁷ אמנם הרמב"ן עצמו לא פוסק כחנניה, וכפי שיתבאר לקמן.

שאפילו דבר שבושל כ"צ ומצטמק ויפה לו, גם אותו מותר לשהות! אך לכאורה ביארנו לעיל ע"פ הרמב"ן, שלחנניה אם מאב"ד מותר לשהות, כל שכן שמותר גם בושל כ"צ! שהרי התבשיל כבר מוכן, ואין חשש שיבוא לחתות בגחלים! ומבאר הרשב"א בשיטת רב האי להיפך, שמאב"ד יותר פשוט שמותר לחנניה. והרבותא היא שגם בבושל כ"צ מותר, "אע"ג דאיכא למיגזר, כיוון שבחיתוי מועט כדי לצמקו סגי ליה, דלמא יהיב דעתיה ומחתיה". כלומר, בבושל כ"צ ומצטמק ויפה לו, היה מקום לחשוש יותר לחיתוי בגחלים מאשר בתבשיל שבושל כמאב"ד. כיוון שאם התבשיל כבר מוכן, ורק רוצה לתת לו צימוק, כל חיתוי קטן ומועט מועיל לו, ולכן היה מקום לגזור! אך במאב"ד, כיוון שיש עוד תהליך בישול ארוך, וצריך חיתוי יותר רציני, יותר מובן שזה מותר לשיטת חנניה. שהרי יש פחות חשש שיבוא לחתות, מאשר בתבשיל שמוכן כבר ורוצה לצמקו.

ולדרך זו, אין מחלוקת בין רב ששת שפוסק כחנניה, לבין רשב"י ומחלוקת האמוראים לגבי מצטמק ויפה לו. שלכ"ע הלכה כחנניה, ומותר לשהות כמאב"ד על כירה שאינה גרו"ק. אלא שאף שזה מותר, עדיין יש יותר מקום לחוש, שמא יחתה בתבשיל שמוכן ומצטמק ויפה לו! ובה נחלקו האמוראים, שאכן לרב ושמואל אסור לשהות תבשיל שמצטמק ויפה לו, כיוון שיש חשש חיתוי יותר מאשר במאב"ד. וזה נכון אף לשיטת חנניה, שאף שמתיר לשהות כמאב"ד, יש לאסור תבשיל שבושל כ"צ ומצטמק ויפה לו. ולרב ושמואל, חנניה מתיר מצטמק ורע לו, שאז אין חשש חיתוי כלל. אך לרשב"י בשם ר' יוחנן, מתחדש שאף שהיה מקום לגזור יותר על מצטמק ויפה לו, מ"מ מותר גם לשיטת חנניה, וכפי שפסק רב האי. **ובנעם שבת** הני"ל מבאר, שלשיטת רשב"י, שהתיר במצטמק ויפה לו אליבא דחנניה, רק בהו"א חשבנו שיש יותר חשש חיתוי במצטמק ויפה לו, כיוון שכל חיתוי קטן יועיל לו. אך כיוון שהשמיע לנו ר' יוחנן שגם מצטמק ויפה לו מותר, נראה שחזרנו בנו מהו"א זו. ובאמת לשיטת חנניה, אין כלל חשש חיתוי בכל תבשיל שהגיע לבישול כ"צ. ובעצם חזרנו להבנה שהסברנו ע"פ הרמב"ן, שלחנניה חשש חיתוי הוא כדי למהר את הבישול, כדי שתבשילו יהיה ראוי למאכל. ולכן החידוש שמותר הוא רק במאב"ד, שכיוון שהוא כבר ראוי לאכילה, האדם לא בהול יותר לחתות. אך ברור שתבשיל שבושל כ"צ, וכבר מוכן לאכילה, אין בו חשש חיתוי כלל. ונמצא א"כ, שרב האי פוסק כרשב"י ותוס', שהלכה כחנניה. אלא שמפרש את הגמרא בלז: שהאמוראים נחלקו בדעת חנניה. ולא כרשב"י, שביאר שכל שאר האמוראים שם פוסקים ש'לשהות תנן', ונחלקו אליבא דחכמים.

שיטת הרי"ף, רמב"ם ורמב"ן- הרי"ף מכריע שהלכה כרבנן דחנניה⁸, ואסור לשהות חמין ותבשיל שלא בושלו כ"צ על כירה שאינה גרו"ק. והרי"ף פוסק כדברי רב ושמואל, שמצטמק ויפה לו אסור. אך תבשיל שבושל כ"צ, והצימוק רע לו, מותר לשהות ע"ג כירה, אע"פ שאינה גרו"ק. אמנם אם הכירה גרו"ק, מותר לשהות עליה כל דבר, "דעיקרא דגזירה דלמא אתי לחתוי בגחלים הוא, וכיוון שהיא גרו"ק לא אתי לאחתוי". וכן **ברמב"ן** מוכיח כדברי הרי"ף, שהלכה היא שפירוש משנתינו הוא 'לשהות תנן'. שלאחר כל השקלא וטריא ובגמרא, מובא בלז: מחלוקת האמוראים, האם מצטמק ויפה לו מותר. ולשיטת הרמב"ן, הם נחלקו בדעת רבנן דחנניה, ולא כמו שביאר רב האי גאון, שנחלקו אליבא דחנניה. ומכך שהאמוראים דנים בדעת רבנן, נראה שכך ההלכה, ולכן דנים בשיטתם. והרמב"ן מביא גם את שיטת רב האי גאון, שאולי במאב"ד יש פחות חשש חיתוי מדבר שמצטמק ויפה לו. אך הרמב"ן דוחה זאת, שברור שלחנניה אין חילוק, ואם מתיר לשהות מאב"ד על כירה שאינה גרו"ק, כל שכן שמתיר לשהות מצטמק ויפה לו, וכנ"ל. וכן **ברמב"ם** ג', ד' פוסק כחכמים, שאסור לשהות על גחלים מע"ש תבשיל שלא בושל כ"צ, או שבושל כ"צ אבל הוא מצטמק ויפה לו. אמנם אם הכירה הוסקה בקש או גבבא, אין איסור לשהות עליה, כיוון שלא נשארים להם גחלים, ולא שייך בהם חשש חיתוי. וכן אם גרף או קטם

⁸ ולא נאריך כאן בכל ראיותיו שמביא, ועיין בבעל המאור שהקשה על ראיותיו, ובר"ן וברא"ש בשם ר' יונה שדחו את כל דחיותיו של בעל המאור.

הכירה, מותר לשהות עליה, "שהרי הסיח דעתו מזה התבשיל, ואין גוזרין שמא יחתה". ולקמן נבאר את דברי הרמב"ם בתנור, שמסביר מדוע אסור לשהות עליו אף כשהוא גרו"ק.

שיטת בעל המאור – בעל המאור מכריע לא כמו הרי"ף, שפירוש המשנה הוא 'להחזיר תנ', והלכה כחנניה. "הוי יודע כי כל הגאונים ז"ל אשר היו מעולם, כולם הסכימו דמתניתין להחזיר תנ", ולכן מותר לשהות על כירה שאינה גרו"ק, וכדעת חנניה. אמנם בעל המאור מחדש, שכל מה שהתיר חנניה לשהות מאב"ד על כירה שאינה גרו"ק, זהו דווקא בתבשיל שמצטמק ורע לו. אבל בתבשיל שלא בושל כ"צ, והוא עומד להיות מצטמק ויפה לו, בזה אסור לשהות גם לחנניה! כלומר, ההיתר של מאב"ד שהתיר חנניה בדבר שאינו מבושל כ"צ, הוא רק אם התבשיל מצטמק ורע לו. אמנם אם התבשיל מבושל כ"צ וכבר מוכן, בזה נחלקו האמוראים בלז: לרב ושמואל אסור ולר' יוחנן מותר. ונמצא א"כ, שבעל המאור סובר שלא נחלקו האמוראים שם בדעת רבנן, כפי שביאר הרמב"ם. אלא הם מסכימים עם חנניה, שמותר לשהות מאב"ד, אלא שנחלקו בדעת חנניה, האם מותר גם לשהות תבשיל שבושל כ"צ ומצטמק ויפה לו. ואומר שם רב עוקבא לרב אשי, שכל אחד ינהג כמנהג רבותיו, או כר' יוחנן או כרב ושמואל. ולפי פוסק בעל המאור, שכיוון שאין לנו מנהג ידוע בכך, נוקטין לקולא, ומותר לשהות תבשיל שבושל כ"צ אם מצטמק ויפה לו.

וכן מחדש בעל המאור בדף יח: ⁹, שלדעת חנניה ישנו הבדל בין כירה לתנור. שאף שמתיר לשהות מאב"ד על כירה שאינה גרו"ק, בתנור אסור חנניה לשהות אם אינו גרו"ק. אמנם לעיל הבאנו, שלפי התוס' בלח: אם המשנה של כירה היא 'לא יחזיר' והיא כחנניה, אז גם המשנה של תנור פירושה 'לא יחזיר'. וא"כ האיסור בתנור הוא רק להחזיר עליו, אך לגבי שהייה, מותר לשהות בתנור לחנניה אף כשאינו גרו"ק. אך לפי שיטת בעל המאור, "לא אמרינן 'לא ייתן' דתנור דומיא ד'לא ייתן' דכירה". כלומר, אין להשוות בין המשנה בכירה למשנה בתנור. ואף אם המשנה בכירה היא 'לא יחזיר' וכחנניה, עדיין יש לומר שהמשנה בתנור היא 'לא ישהה'. וממילא גם לחנניה אסור לשהות על תנור, אפילו אם הוא גרו"ק. אמנם גם ביח: וגם בלו: בעל המאור מודה למסקנה לשיטת תוס' ורב האי גאון, ש'לא ייתן' פירושו שווה בין בכירה ובין בתנור. וכיוון שהלכה כחנניה ש'לא יחזיר' תנ, נמצא שבין בתנור ובין בכירה, מותר לשהות עליהם אף שאינם גרו"ק.

ולגבי מה שחידש בעל המאור, שכל מה שהתיר חנניה לשהות כמאב"ד הוא רק במצטמק ורע לו, מקשה **הרשב"א**. שבמשנה ביט: מוכח, שמותר לחנניה לשהות בשר וביצה אם הגיעו למאב"ד. והרי בגמרא בלח. מבואר, שביצים הם מאכל שמצטמק ויפה לו! ומוכח שחנניה מתיר במאב"ד גם תבשיל שמצטמק ויפה לו! וכן הקשה עליו **הרמב"ם** במלחמות ה', שכל תבשיל שהגיע למאב"ד, ועדיין שייך בו בישול, ברור שהוא מוגדר כמצטמק ויפה לו "עד שיתבשל כל צורכו... והוא צריך חיתוי הגחלים עד שיתבשיל". כלומר, כל עוד הדבר לא בושל לגמרי, ברור שהצימוק יפה ומועיל לו! ולא שייך לומר בדבר שלא נגמר בישולו שהוא 'מצטמק ורע לו'. ולכן לא שייך לדון במאכל שהוא כמאב"ד, האם מצטמק ויפה לו או רע לו. וצ"ע בדעת בעל המאור, מנא ליה חידוש זה.

מסקנת ההלכה – בטור רנ"ג מביא את שיטת הרי"ף ורמב"ם, וכן מביא את שיטת רש"י ותוס'.

ומסכם הטור את הדינים לשיטת הרי"ף – **כירה** שהוסקה בגפת ועצים, אסור לשהות עליה מע"ש תבשיל, אא"כ הוא מבושל כ"צ וגם מצטמק ורע לו, וכ"ש שלהחזיר אסור. וכן מותר לשהות תבשיל חי שלא נתבשל כלל. וזה נלמד מדין קדירה חייתא ביח: , שאין חשש שמא יחתה בקדירה חייתא, כיוון שמסיח דעתו מהתבשיל עד למחר. ותבשיל שהוא מבושל כמאב"ד, או שהוא מוכן כ"צ אבל מצטמק ויפה לו, אין להשהותו אא"כ גורף או קוטס הכירה. אך גם בתבשילים אלו, אם נותן בהם בשר חי, דינו כמו קדירה חייתא, ומותר משום שמסיח דעתו עד למחר. אמנם אף לשיטת הרי"ף שפסק כחכמים, שאסור לשהות ע"ג כירה שאינה גרו"ק, מ"מ מותר לסמוך עליה

⁹ עיי"ש בדבריו, שלומד את דברי הגמרא ש'בשיל ולא בשיל' אסור, שהכוונה למאב"ד, ואסור לשהות בתנור. וזה דלא כשיטת התוס' שם 'בשיל', שמפרשים שזה תבשיל שהוא בין קדירה חייתא לבין מאכל ב"ד, ובו מודה חנניה שאסור לשהות, כפי שיתבאר לקמן.

כל תבשיל אפילו כמאב"ד, ואפילו על כירה שאינה גרו"ק, וכפי שהוכרע הספק בגמרא. **ובתנור**, לשיטת הרי"ף אסור לשהות עליו אפילו שהוא גרו"ק, ולא משנה האם הוסק בקש ובגבבא או בגפת ועצים¹⁰. וכן בתנור אסור אפילו לסמוך עליו. **ובכופח**, אם הוסק בקש ובגבבא דינו ככירה, שמותר לשהות עליו ע"י גרו"ק. ואם הוסק בגפת ועצים דינו כתנור, שלא מועיל בו גרו"ק.

ומסכם הטור את הדינים **לשיטת רש"י ותוס'** - רש"י ותוס' פסקו כחנניה, שמותר לשהות על **כירה** שאינה גרו"ק כל שהגיע למאב"ד, ואפילו אם הוסקה בגפת ועצים. וכ"ש שמותר לשהות אם הוסקה בקש ובגבבא. וכן מותר לשהות על כירה שאינה גרו"ק גם תבשיל שנתבשל כ"צ, ואפילו מצטמק ויפה לו. אך **להחזיר** אסור א"כ גרו"ק, או שמחזיר לכירה שהוסקה בקש ובגבבא. **ובתנור**, גם אם הוא גרו"ק אין מחזירים עליו. אבל מותר לשהות על תנור כל מאב"ד כמו בכירה, שהרי לשיטתם המשנה בתנור עוסקת רק בהחזרה. **ובכופח**, אם הוסק בקש ובגבבא דינו ככירה, ומותר להחזיר עליו רק אם גרו"ק. ואם הוסק בגפת ועצים דינו כתנור, שאסור להחזיר עליו אף שהוא גרו"ק.

ובשו"ע רנ"ג, א' פוסק בסתמא את שיטת הרי"ף והרמב"ם, שאסור לשהות מאב"ד על כירה שאינה גרו"ק, ובתנור אסור אפילו בגרו"ק. אך מביא בשם י"א את שיטת רש"י ותוס'. שכל שהגיע למאב"ד או מצטמק ויפה לו, מותר לשהות על כירה ותנור שאינם גרו"ק. והצורך בגרו"ק לשיטה זה הוא רק לגבי החזרה. **והרמ"א** כותב, ש"נהגו להקל כסברא אחרונה", וכשיטת רש"י ותוס' שפסקו כחנניה. וכן מבואר **ברא"ש** סימן א', "ובשביל שרבו הדיעות בהאי פסקא, וישראל אדוקים במצוות עונג שבת ולא ישמעו להחמיר, הנח להם כמנהג שנהגו ע"פ הפוסקים כחנניה". וכן מבואר **בטור**, שלאחר שמביא את שיטת רש"י ותוס', כתב שלזה הסכים אביו הרא"ש לפסוק כחנניה. אמנם **בבה"ל** רנ"ג "ונהגו להקל", כותב שמשמע מהרא"ש שדעתו נוטה להחמיר בכך, אלא "שאין בנו כח למחות ביד המקילין" שכבר נהגו כחנניה. ולכן פוסק הבה"ל, "לכתחילה בודאי טוב להיזהר שיהיה מבושל כל צורכו קודם חשיכה, ולסלקו מן האש", כדי לחוש לשיטת הרי"ף והרמב"ם, שלא פסקו כחנניה. אמנם הבה"ל מקל, במקרה שבאו אורחים, ונצרך לבשל עבורם, שמותר להכין להם מע"ש באופן שעד השקיעה יגיע התבשיל לשיעור מאב"ד. ומאידך, **בחזון איש** סימן ל"ז ס"ק ג' מבאר שכוונת הרא"ש אינה ש"אין בידינו למחות במקילין", אלא שאף שלדעת החמירים אסור, והם גדולי עולם כמו הרי"ף והרמב"ם, ולכן היה ראוי שלא להכניס ראשינו לתוך מחלוקת ראשונים זו. אך מ"מ הרא"ש סובר, ש"מפני שיש כאן הרבה פעמים ביטול עונג שבת, לא ישמעו להחמיר... ולכן הנח להם שיסמכו על דעת רבותינו המקילין". וכן מוסיף החזו"א שמשמע מהגמרא שאין להחמיר בכך, שמבואר בלז: שרב נחמן היה "מרי דעובדא", כלומר מדקדק במעשיו¹¹, ואעפ"כ אכל מתבשיל ששיהו בשבילו על כירה שאינה גרו"ק. ולפ"ז כותב החזו"א, "אפשר שאי להחמיר אחרי שהגאונים לא החמירו לעצמן". וא"כ לפי החזו"א נוהגים להקל לכתחילה כחנניה. **ובפס"ת** רנ"ג, ג' מביא ש"מנהג כל ישראל להקפיד תמיד, שלא להשהות תבשילין אלא ע"ג אש מכוסה מע"ש". ומשום שחוששים לשיטת חכמים שפסק השו"ע כמותם, שגם בתבשיל שמבושל כ"צ ומצטמק ויפה לו, צריך להניח ע"ג אש מכוסה. ואף שמסקנת הפוסקים היא להקל כשיטת חנניה, "מכל מקום דיני שהיה כהררים התלויים בשערה המה, וכמ"א דרדפי אינון¹² ואין איתנו יודע עד מה, ולאז כו"ע דינא גמירי, וכגון פעמים שאין התבשיל או חלקים ממנו מבושל כמאב"ד באופן שלדברי הכל צריך אש מכוסה, ולא ישים לבו לכך".

ולעניין **הגדרת מאכל בן דרוסאי** בימינו, כותב **החזו"א** ל"ז, ס"ק ו' שצריך לשער זאת בזמן תהליך הבישול של כל מאכל. ומחשבים משעה שהתבשיל על האש הגיע לחום שהיד סולדת, ואז

¹⁰ אמנם הדרישה ס"ק ג' מקשה, שברמב"ם ג', ה' משמע שכל האיסור בתנור שהחמירו בו אף שהוא גרו"ק, זה דווקא כשהוסק בגפת ועצים. אך אם הוסק בקש ובגבבא, והוא גם גרו"ק, מותר לשהות עליו.

¹¹ רש"י שם.

¹² לשון הראש יוסף ריש פרק כירה.

מתחיל בישולו, עד שיתבשל כל צורכו. ומחצית מזה זהו חצי בישולו לרמב"ם, או שליש מזה לפי רש"י. אך **בכף החיים** רנ"ג, ס"ק כ"ח כותב שאין אנו בקיאים בשיעור זה, וכל מאכל שהתבשל עד שניתן לאוכלו ע"י הדחק נחשב כמאב"ד. **ובפסקי תשובות** רנ"ג, א' מכריע כדברי כף החיים.

גזירת שהייה - מבואר במשנה שאם 'לא ייתן' הכוונה 'לא ישהה', והמשנה אינה כחנניה אלא כחכמים, ישנו איסור להשהות על כירה שאינה גרו"ק. וגזרו משום שיש בכירה גחלים בוערות, ויש חשש שיבוא לחתות בגחלים, ויעבור על מלאכת מבעיר. וכך מבואר בראשונים, שהאיסור בדין שהייה במשנה בפרק כירה, הוא כדברי הגמרא ביח: שישנו חשש חיתוי בגחלים. כך מבאר **בתוד"ה** 'לא' לו: "וכשאינה גרופה, אסרי רבנן דחנניה משום דילמא אתי לאחתויי". וכן **ברמב"ם** ג', ד' מבואר שאסור להשהות תבשיל על האש בשבת, "אע"פ שהונח מבעוד יום, גזירה שמא יחתה בגחלים כדי להשלים בשולו או כדי לצמקו". אמנם **רש"י** על המשנה מפרש, שגרירת הגחלים מועילה, כיוון שהגחלים מוסיפות הבל, וכאשר גורפם, הגחלים כבר לא מוסיפות הבל. ורש"י מוסיף שפירש בפרק במה מדליקין שאסור להטמין בדבר המוסיף הבל, גזירה שמא ייחתה בגחלים. וכן לגבי קטימה, רש"י במשנה מפרש שזה מועיל "לכסותם ולצננם". ומשמע מדבריו שע"י הגריפה והקטימה, הגחלים אינם מוסיפות הבל. ונראה מדברי רש"י¹³, שהוא מפרש שאיסור שהייה הוא בעצם חלק מאיסור הטמנה. שמבואר בגמרא בלד: שישנו איסור הטמנה בדבר המוסיף הבל בע"ש, ואפילו שאין בו כלל גחלים, כגון בגפת וזבל¹⁴. והגמרא שם מסבירה, שאסור משום שמא יבוא להטמין ברמץ שיש בו גחלים, ואז יבוא לחתות בגחלים¹⁵. וא"כ נראה, שלרש"י איסור שהייה על גבי כירה שאינה גרו"ק, אסור משום שזו הטמנה מערב שבת בדבר המוסיף הבל. אך אם גורף או קוטס, הכירה כבר לא מוסיפה הבל ולכן מותר לשהות. **ובבעל המאור** בלח: מבאר, שרש"י הגיע לפרש כך, "מפני שראה פרק כירה בין שתי הטמנות, סוף במה מדליקין, ותחילת במה טומנין". ושני פרקים אלו עוסקים באיסור הטמנה, ולכן גם פרק כירה שמוטמן ביניהם, עוסק גם כן באיסור הטמנה.

אמנם **בתוס'** הנ"ל וכן **בר"ן**, הקשו על שיטת רש"י, שפירש שאם גורף וקוטס הכירה כבר לא מוסיפה הבל, שהרי רואים בעינינו שגם כירה גרו"ק מוסיפה הבל, ויש בה עדיין חום! ולכן ביארו תוס' ור"ן, וכן מבואר גם **ברא"ש** סוף סימן א', שאין איסור שהייה שייך להטמנה כלל, אלא יש כאן גזירה נוספת, שגם היא משום שמא יחתה בגחלים. ואף שגם הטמנה במוסיף הבל אסורה משום שמא יחתה, מ"מ זו גזירה שונה, כיוון שבשהייה הקדירה כלל לא מוטמנת, אלא עומדת מעל הכירה, ואין הקדירה כלל נוגעת בגחלים¹⁶.

אמנם **הב"ח** רנ"ג ס"ק י' מבאר בדעת רש"י, שגם הוא מודה לכל הראשונים, ואין כאן איסור של הטמנה כלל. אלא שרש"י במשנה רק בא לפרש, מדוע שונים גפת ועצים מקש וגבבא. שכירה שהוסקה בגפת ועצים, גחליה מוסיפים הבל תמיד, ולכן כשאינה גרו"ק חוששים שמא יחתה. ואע"פ שגם כאשר הכירה גרו"ק, הגחלים עדיין מוסיפים הבל, "מכל מקום כיון דאית ליה היכרא דלא לית לחיתויי שרי", וכפי שנבאר יותר לקמן כיצד מועיל הגרו"ק. ומסיק הב"ח, "ולעולם דעת רש"י כדעת רוב הפוסקים". וכן **באגרות משה** או"ח ח"א צ"ג מבאר בדעת רש"י, שגם הוא מסכים עם כל הראשונים, שאין הגרו"ק מועיל משום שכך הגחלים לא מוסיפות הבל. וכן מוכח ברש"י בלד: ד"ה 'שאני הכא דקטמה', שכותב 'וגלי דעתיה דלא ניחא ליה בצימוקיי'. ומבואר מדבריו, שגרו"ק מועילים משום שהאדם עשה גילוי דעת, וכפי שנבאר לקמן. ולא משום שבכך הכירה אינה מוסיפה הבל. וכן מה שפירש רש"י במשנה, שקטימה מועילה לצנן את הגחלים, מסביר האג"מ שכוונתו היא שכעת הגחלים גרועות יותר, ולכן יש כאן גילוי דעת שלא יבוא

¹³ ועיין ברש"י ריש לח: שגם לעניין החזרה מפרש שזה משום גזירת הטמנה.

¹⁴ משנה ריש במה טומנין מז: משום שמוסיפים הבל.

¹⁵ ומבואר גם בלד. שישנו איסור הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל בשבת עצמה, גזירה שמא יראה שתבשילו התקרה ויבוא להרתיחו.

¹⁶ כך כתב הרא"ש סוף סימן א' בשם ר"ח, וכן הר"ן בשם רב האי גאון.

לחתות בהם. אמנם מסיים באג"מ, "מה נעשה שהתוס' והר"ן לא מפרשי כן בכוונת רש"י", והבינו מדבריו שסובר שגזירת שהייה היא משום איסור הטמנה.

גדר האיסור - בגמרא בלח. אומרים רבה ורב יוסף, שבשהייה אין איסור הנאה ממעשה שבת, כיוון שבשהייה "לא קעביד מעשה". **ובתוד"ה 'אבל'** מקשה על רבה ורב יוסף, מדברי הגמרא ביח: שאומרת שאם השהו עססיות ותורמוסים באיסור, אסור לאוכלם עד למוצאי שבת בזמן כדי שיעשו. ומוכח שיש איסור מע"ש בשהיה! ותוס' לא מתרץ קושיה זו, אלא מבאר שבלאו הכי דוחים את שיטת רבה ורב יוסף להלכה. אמנם **הרש"ש והשפ"א בלח.** מתרצים את קושיית התוס', ואומרים שברור שיש דין מע"ש בשהייה, כפי שמוכח ביח: , ואכן נחשב שעושה מעשה של איסור בכך שמששה, ולכן אסור במע"ש. אך כאן הגמרא הסתפקה במקרה מסוים, שבו האדם השהה תבשיל ע"ג הכירה, אך היה בדעתו להסיר אותה לפני שבת. ובכה"ג, בשעה שנתן את הקדירה לא הייתה כאן פעולת איסור, ואח"כ האדם "שכח" את הקדירה על הכירה, והיא נתבשלה. ובמקרה זה אמרו רבה ורב יוסף, שכיוון שלא נעשה מעשה של איסור בשהייה, שהרי שכשהניח את הקדירה היה בדעתו להסיר, לכן אין התבשיל נאסר לאכילה. ומבואר מדבריהם, שאיסור שהייה בד"כ מוגדר 'איסור שיש בו מעשה', ולכן שייך בו דין מע"ש. ורק במקרה שהיה בדעתו להסיר את הקדירה מהכירה, אין כאן 'מעשה' ופעולה של איסור, ולכן אומרים רבה ורב יוסף שלא נאסר התבשיל¹⁷.

אמנם התוס' לא תירץ כך, ולכן נראה שחולק על דברי האחרונים. ונראה שסובר התוס', שבכל איסור שהייה אין כלל פעלת איסור שיש לה מעשה. והאיסור הוא על ה'מצב' שבו יש קדירה על האש, ואז ישנו חשש שיבוא לחתות בגחלים. ואין האיסור בפעולת ההנחה על הכירה, אלא אף אם גוי או קוף יניחו אותה, עדיין יש כאן איסור, כיוון שנוצר מצב שבו האדם בהול לחתות בגחלים¹⁸. ולפי"ז מובן מדוע פוסק **המשנ"ב** רנ"ג, ס"ק ה', שאפילו אם הייתה נתונה קדירה על האש באופן שישנו איסור שהיה, "צריך לסלק כשהגיע זמן חשיכה". משום שהאיסור הוא בעצם מציאות מצב זה של חשש חיתוי, ולא בעצם הנחת הקדירה על הכירה. וכן במשנ"ב ס"ק י' כותב, שההיתר של שהייה בקדירה חייטא, שמסיח דעתו עד למחר ואין חשש חיתוי, נאמר דווקא במקרה שהתבשיל חי ולא נתבשל כלל. ואז מותר ליתנו "סמוך לשקיעה ממש. אבל מבעוד יום אסור, דכבר נתבשל קצת קודם שבת, וצריך לסלק כשהגיע זמן שבת". כלומר, אף שכאשר הניח את הקדירה על הכירה שאינה גרו"ק, התבשיל לא היה מבושל כלל, מ"מ בכניסת שבת התבשיל כבר התבשל מעט. וא"כ נוצר מצב שבו יש חשש חיתוי בגחלים, כיוון שהתבשיל כבר לא בגדר קדירה חייטא. וגם מכאן מוכח, שאין איסור שהייה נמצא בפעולת הנחת הקדירה על הכירה. שהרי כשהניח הקדירה חייטא, אין כלל חשש חיתוי! אלא האיסור הוא בכך שנוצר מצב, שבו ישנו חשש חיתוי בכניסת השבת.

מחלוקת חנניה וחכמים - מבואר בגמרא, שאם נפרש את המשנה כ'לא יחזיר', מותר להשהות על כירה שאינה גרו"ק כל מאכל שהגיע למאב"ד, וזו דעת חנניה. אך אם פירוש המשנה הוא 'לא ישהה', המשנה כדעת חכמים החולקים על חנניה, וסוברים שאסור לשהות תבשיל כמאב"ד על כירה שאינה גרו"ק. אמנם כאשר התבשיל עוד לא הגיע למאב"ד, מודה חנניה לחכמים שאסור לשהות על כירה שאינה גרו"ק. כך מבואר **בתוד"ה 'מהו' בלז.** לגבי ספק הגמרא האם מותר לסמוך. ותוס' מסביר ששאלת הגמרא לפי מ"ד 'להחזיר תנן', כלומר לחנניה, היא או על החזרת התבשיל בסמיכה, או "להשהות היכא שאינו מבושל כמאב"ד". שבמקרה זה חנניה מודה לחכמים, שאסור לשהות על כירה שאינה גרו"ק. וכן מבואר **בתוד"ה 'בשיל' ביח:** , שהגמרא שם אומרת שמותר לשהות קדירה חייטא, אבל אסור לשהות "בשיל ולא בשיל". ותוס' מבאר, שלפי חנניה צריך לומר שכוונת הגמרא ב'בשיל ולא בשיל', היא שמדובר על מאכל שכבר אינו חי לגמרי כמו קדירה חייטא, אך גם אינו הגיע עדיין למאב"ד. ובתבשיל זה חנניה מודה, שאסור לשהות

¹⁷ וביתר ביאור בדין מע"ש בשהייה, עיין בביאורנו לסוגיית מעשה שבת.

¹⁸ ועיין בביאורנו לסוגיית החזרה, שכן כותב החזו"א לגבי איסור החזרה.

אם הכירה אינה גרו"ק. וכן מבואר בתוד"ה 'שכח' בלח. ויש לבאר במה נחלקו חנניה וחכמים, ומדוע מודה חנניה בפחות ממאב"ד שאסור לשהות? האם חנניה מודה שיש כאן חשש חיתוי, או שמא לחנניה אין כלל חשש חיתוי בגחלים, וכאשר המאכל פחות מב"ד ישנה בעיה אחרת. ונראה לבאר מחלוקתם בכמה דרכים.

דרך א'- נתבאר לעיל ע"פ הרמב"ן, שלשית חכמים ישנו חשש חיתוי כאשר המאכל מבושל כמאב"ד, כיוון שחוששים שיבוא לחתות, כדי למהר תבשילו שיהיה מוכן. אמנם אם המאכל כבר מבושל כ"צ, בזה נחלקו האמוראים בלז: האם במצטמק ויפה לו עדיין יש חשש שיבוא לחתות, בשביל לייפות את תבשילו, או שלא חוששים לכך. אמנם גם לחכמים, אין חשש חיתוי בקדירה חיתא, כמבואר ביח: כיוון שהוא מסיח דעתו מהתבשיל לגמרי, ולא יבוא לחתות¹⁹. אמנם יש להבין מה סובר חנניה? **ברשב"א ביח:** מקשה, שהגמרא ביח: שואלת לגבי צמר ביורה "וניחוש שמא מגיס בה!", ואסור משום בישול. ותיראה שמייירי ביורה טוחה וסתומה, כך שא"א להגיס. ולמה לא הקשו כך לגבי תבשיל ע"ג כירה או תנור, שכיצד לחנניה מותר לשהות ע"ג כירה שאינה גרו"ק? הרי ישנו חשש שמא יגיס! ומתוך הרשב"א, שכיוון שמתיר חנניה לשהות רק כמאב"ד, "הא מגיס משום מבשל הוא דמחייב, וכיוון שהגיע למאב"ד תו ליכא משום מבשל". כלומר, מאכל שכבר בושל כשיעור מאב"ד, אין בו יותר חיוב בישול²⁰, ולכן אין חשש שמא יגיס בקדירה.

ועפ"ז ניתן לומר, שהסיבה שמודה חנניה לחכמים בתבשיל שעוד לא הגיע למאב"ד, היא משום שכל עוד התבשיל לא הגיע למאב"ד שייך בו חיוב בישול. וא"כ אסור לשהותו משום גזירה שמא יגיס! ולפ"ז, לחנניה אולי אין כלל גזירה שמא יחתה בגחלים, אלא רק חשש שמא יגיס. ולכן כאשר המאכל פחות ממאב"ד, אסור לשהות על כירה שאינה גרו"ק, משום חשש שמא יגיס. אך אם הגיע למאב"ד מותר, כיוון שכבר מבושל, וגם אם יגיס בו, אין בכך חיוב בישול. אמנם לפי חכמים, יש חשש חיתוי בגחלים, ולכן אף שאולי אין חשש שמא יגיס כאשר הגיע למאב"ד, מ"מ עדיין ישנו חשש חיתוי שימהר בישולו. ולכן אוסרים חכמים שהייה אף במאב"ד. אך לחנניה, אין כלל גזירת חיתוי בגחלים אלא רק שמא יגיס, ומעל מאב"ד זה כבר לא שייך.

וע"פ דברי הרשב"א אלו, מקשה **רע"א בהגהות** על השו"ע. שכתב המחבר ברנ"ג, א' בדעת הי"א שפסקו כחנניה, ש"לא הוזכרה גרו"ק... אלא כשהתחיל להתבשל, ולא הגיע למאב"ד", שאז בעינן גרו"ק לפי חנניה. כלומר, בתבשיל שעדיין לה הגיא לשיעור מאב"ד, יועיל שיגרוף או יקטום הכירה, וכך מותר לשהותו. ומקשה רע"א, שדין זה אינו ברור כלל, שיועיל לגרוף או לקטום בשביל לשהות מאכל שלא הגיע למאב"ד. שהרי הרשב"א ביח: כותב, שכאשר המאכל הגיע למאב"ד אין בו חשש שמא יגיס, משום שכבר אין בו בישול. "א"כ להך סברא, ממילא בפחות מכמאב"ד לא מהני גרו"ק, משום חששא דשמא יגיס!". כלומר, אם לחנניה צריך מאב"ד כדי לפתור את חשש מגיס, נמצא שבפחות ממאב"ד לא יועיל לו לגרוף או לקטום. שהרי גרו"ק מועיל רק לחשש חיתוי בגחלים, אך אם החשש הוא שמא יגיס, גם בגרו"ק עדיין יש חשש! ומביא רע"א מדברי **הרמ"ד**, שאכן קודם מאב"ד אסור לשהות אפילו על גרו"ק, משום חשש שמא יגיס. אמנם אם הקדירה תהיה טוחה בטיט, כותב רע"א שאז מותר לשהות תבשיל אף קודם שהגיע למאב"ד. כיוון שבקדירה אטומה אין חשש שמא יגיס, כמו שביארה הגמרא ביח: לגבי צמר ביורה. **ובבה"ל** 'אלא כשהתחיל' מביא להלכה את דברי רע"א אלו, שיש להחמיר בפחות ממאב"ד אפילו בכירה גרו"ק, משום שמא יגיס.

¹⁹ וחכמים יבארו את דברי הגמרא ש'בשיל ולא בשיל' אסור, לא כתוס' שביאר בדעת חנניה שמייירי בפחות ממאב"ד, אלא כל שהתחיל להתבשל קצת אסור לשיטתם. וכך ביארו הרמב"ם ג', ד' שפסקו כחכמים.

²⁰ דברי הרשב"א האלו הם לא כשיטת הרמב"ם פרק ט', ג' שסובר, שרק כאשר המאכל הגיע לבישול כל צורכו אין בו יותר בישול מה"ת, אלא רק איסור דרבנן. ועיין שו"ע שיי"ח, ד' שפסק כרמב"ם, ומשני'ב ס"ק כ"ז ובה"ל 'אפילו וכו', שמביא את שיטת הרשב"א ועוד ראשונים בסיעתו. ועיין ביתר ביאור בביאורנו למלאכת מבשל.

ולדרך זו, מתבאר שלחנניה ההיתר של מאב"ד הוא משום שמאב"ד כבר נחשב כמבושל²¹, ואין בו יותר חיוב בישול, ולכן אין חשש שמא יגיס. ולפי"ז אתי שפיר **הגמרא בכ**, שעוסקת בדין המשנה ביט: שמתירה לצלות בשר בתנור, אם הגיע לשיעור "כדי שיצולו מבעוד יום". ושואלת הגמרא מהו שיעור זה, ורב מבאר ששיעורו כמאב"ד. והגמרא מביאה דין נוסף בשם ר' יוחנן, "כל שהוא כמאב"ד, אין בו משום בישולי נוכרים". ואח"כ מביאה הגמרא את דברי חנניה, שמותר לשהות מאב"ד על כירה שאינה גרו"ק. ושואל שם **השפת אמת**, מדוע הגמרא הביאה כאן מימרא זו של בישולי עכו"ם²²? ולפי הנ"ל מתבאר היטב, שסיבת ההיתר לחנניה לשהות תבשיל שהגיע למאב"ד, היא משום שכבר חשיב מבושל, ואין בו חשש שמא יגיס! ולכן דין זה שמאב"ד נחשב כמבושל, הוא נפק"מ גם כן לבישולי עכו"ם. שכל דבר שהגיע למאב"ד כבר נחשב מבושל, ואין בו משום בישולי עכו"ם. וזו אותה סיבה להיתר של חנניה לשהות ע"ג כירה שאינה גרו"ק.

דרך ב'- כפי שעולה מדברי השו"ע, לשיטת חנניה אסור לשהות מאכל שפחות ממאב"ד על כירה שאינה גרו"ק. אך מותר לשהותו ע"י גרו"ק, ודלא כתמיהת רע"א. וכן מבואר **ברשב"א בלו**: שדן בשאלה זו, האם אליבא דחנניה, שמתיר לשהות רק מאב"ד על כירה שאינה גרו"ק, יהיה מותר לשהות פחות ממאב"ד על כירה גרו"ק? והרשב"א רוצה לומר בראשית דבריו, שאולי לחנניה אם לא הגיע התבשיל למאב"ד, אסור לשהותו אפילו בכירה שהיא גרו"ק! אך לא משום חשש שמא יגיס כדלעיל, אלא משום "דכיוון דבשיל קצת ולא הגיע למאב"ד, אפילו בקש וגבבא יהיב דעתיה ומחתיה". ומבואר מדבריו, שאולי לחנניה ישנו חשש חיתוי בפחות ממאב"ד ומודה לחכמים שאסור. ואפילו אם יגרוף או יקטום לא יועיל לו, כי כיוון שהתבשיל התחיל להתבשל במקצת, יש לחשוש שאולי יחתה בשביל שיתקדם הבישול. ורק אם הגיע התבשיל למאב"ד, כבר אין לחשוש לכך לחנניה. אמנם הרשב"א מכריע שאין זה נכון, וגם לחנניה מותר לשהות על כירה גרו"ק תבשיל שעוד לא הגיע למאב"ד. ומועיל לו גרו"ק, "משום דבגרו"ק מיהא בכירה ליכא למיחש ולמיגזר מידי". ועולה מדבריו למסקנה, שכאשר התבשיל עוד לא הגיע למאב"ד, מודה חנניה לחכמים שאכן ישנו חשש חיתוי בגחלים, ולא כפי שביארנו לעיל. ולחנניה יש בכך חשש חיתוי, עד כדי כך שלרשב"א הייתה הו"א, שאולי יש חשש אפילו בכירה גרו"ק! אך למסקנת הרשב"א, גרו"ק פוטר את הבעיה ואת החשש שמא יחתה. **וברע"א** הנ"ל מקשה על הרשב"א מדבריו בדף יח, ששם עולה מדבריו, שאסור לשהות פחות ממאב"ד אפילו על גרו"ק! אמנם ברשב"א כאן מתבאר, שישנו חשש חיתוי לחנניה בפחות ממאב"ד, ולכן בעיני גרו"ק כדי שיהיה מותר לשהות.

אמנם עדיין קשה **קושיית השפ"א בכ**, מה הקשר לבישולי עכו"ם? ולפי דברי השפת אמת תתבאר מחלוקת חנניה וחכמים. מבאר השפ"א, שלשיטת חנניה, הסיבה שמותר לשהות כמאב"ד, ואף שהכירה אינה גרו"ק, היא משום "שיש קצת בני אדם שאוכלין כן, שוב לא יהיה בהול כ"כ למהר לחתות, מאחר שע"י הדחק יכולים לאכלו כמו שהוא". כלומר, חנניה סובר שכאשר המאכל הגיע למאב"ד, כבר אין חשש שמא יבוא לחתות, כיוון שיש לו מאכל המוכן לאכילה. ואף שהוא נאכל כך רק בשעת הדחק, מ"מ האדם כבר לא בהול לבוא ולחתות בגחלים כדי למהר הבישול. ונראה שלפי חנניה, חשש שמא יחתה הוא משום שהאדם דואג שיהיה לו משהו לאכול. ולכן הוא חושש לחתות, כדי למהר הבישול על מנת שיהיה לו מה לאכול. אך כאשר הגיע התבשיל למאב"ד, כבר יש לו מה לאכול ע"י הדחק, ואינו בהול לחתות. אך נראה שלחכמים, כל עוד המאכל לא בושל כ"צ, יש חשש שיבוא לחתות כדי למהר בישולו. ולכן לא מספיק שהמאכל נאכל כך ע"י הדחק, אלא בעיני שיהיה מוכן ממש, ורק אז אין חשש חיתוי. וזו מחלוקת

²¹ העיר לי הרב מרדכי ציון דרשה על זה לגבי מנגל ביום העצמאות, החל ביום כ' בספירת העומר, וכן בגמרא בשבת מוזכר מאכל בן דרוסאי בדף כ'. בן דרוסאי היה שווד, ובכדי שלא להיתפס היה במנוסה כל העת, ולכן לא היה לו פנאי לבשל את המאכל שלו כל צורכו, והיה אוכלו כשהוא לא היה מוכן לגמרי אלא רק אכיל קמעא. הגדרה זאת של מאכל בן דרוסאי, כלומר מאכל שנחשב כמבושל, קשורה להלכות רבות. אך לומדים מזה, שגם דבר שלא מבושל לגמרי נחשב כמבושל. וכן מדינת ישראל אינה מבושלת באופן מושלם, אבל היא כבר נחשבת מדינה.

²² ולקמן נביא את תירוצו של השפ"א.

באומדן הדעת של בני אדם, כמה הם בהולים לחתות. האם כדי שיהיה להם אוכל מוכן כל צורכן, או שכאשר יש להם אוכל שנאכל ע"י הדחק, כבר לא בהולים לחתות. ולחנניה, אם התבשיל פחות ממאב"ד, ישנו חשש שיחתה ואסור לשהות, כיוון שהמאכל לא נאכל כך כלל.

והשפ"א כותב, שנראה שכך גם למד **תוד"ה** 'דזיתים' במח. שכותב **רבינו שמואל בתוס'**, שלפי חנניה, שמתיר לשהות מאב"ד על כירה שאינה גרו"ק, מותר גם "לשום תפוחים אצל האש סמוך לחשיכה, אע"פ שלא יוכלו לצלות מבע"י, דנאכלין טפי כמו שהם חיים מתבשיל שנתבשל כמאב"ד דשרי". כלומר, לפי חנניה, מותר להניח תפוחים חיים ליד האש, אע"פ שכלל לא התבשלו מבע"י, והם פחות ממאב"ד. ומשום שהם כבר ראויים לאכילה²³, והאדם אינו בהול לחתות כלל, כיוון שכבר יש לו אוכל ראוי. וכיוון שהחשש שמא יחתה לחנניה, הוא שהאדם בהול שיהיה לו דבר הראוי לאכילה, לכן תפוחים שנאכלים חיים מותר לשהותם, כשם שמותר לשהות מאב"ד. אמנם לפי דרך א' הנ"ל, אין דברי התוס' מובנים. שהרי אם נאמר שכל החשש לחנניה הוא רק שמא יגיס, ובמאב"ד הוא כבר מבושל, א"כ גם בתפוחים יהיה אסור לשהות על האש שמא יחתה, כיוון שעדיין שייך בהם בישול²⁴.

ולפי"ז מבאר השפ"א, מהו הקשר בגמרא בכ. בין הדין של חנניה, לבין בישולי עכו"ם. שגם בבישולי עכו"ם, אם התבשיל הגיע למאב"ד, כבר ניתן לאוכלו וראוי לאכילה, "ולכך אין בן משום בישולי נוכרים, כמו במאכל הנאכל כשהוא חי, שאין בו משום בישולי עכו"ם". כלומר, בבישולי עכו"ם ישנו דין שכל דבר שאפשר לאוכלו גם ללא הבישול, מותר לאוכלו אף אם בישלו גוי. ולכן במים אין בישולי נכרים, וכן בתפוחים אין. ולפי מה שנתבאר, זו אותה סברא גם לענין חשש חיתוי לחנניה. שכל דבר שכבר ראוי לאכילה ע"י הדחק, האדם לא חושש לחתות בשבילו, כיוון שכבר ראוי לו לאכילה. וכן בדבר שכבר ראוי לאכילה, אין בו משום בישולי עכו"ם.

דרך ג'- ניתן לבאר את שיטת חנניה באופן אחר, ע"פ דברי **אחד הגאונים המובא ברא"ש** בפרק כירה סימן א'. גאון זה פוסק שהלכה כחנניה, שכל שהגיע למאב"ד מותר לשהותו על כירה שאינה גרו"ק. ומסביר הגאון, ש"כיוון דבשיל כמאב"ד, מטיא קדירה בעידנא, ולא אתי לחתוי בגחלים". ומשמע מדבריו שהבין בדעת חנניה, שכאשר התבשיל הגיע למאב"ד, האדם כבר סומך על כך שמסתמא התבשיל יגיע להיות מבושל לגמרי, ולכן אינו חושש יותר לחתות כדי למהר בישולו. וחשש חיתוי לפי חנניה, הוא רק משום שרוצה לסיים את תהליך הבישול. אך כאשר התבשיל הגיע למאב"ד, מסתמא האדם כבר לא דואג שמא לא יסתיים הבישול, אלא סומך על כך שהבישול ייגמר, ולכן לא יבוא לחתות. וביאור זה שונה מהאפשרות הקודמת שנתבארה ע"פ השפ"א. שלעיל נתבאר, שהאדם דואג שיהיה לו משהו לאכול ולכן בהול לחתות, אך במאב"ד כבר יש לו מה לאכול, וכן בתפוחים חיים כבר יש לו מה לאכול. אך לפי הביאור בדברי הגאון, נראה שלחנניה חשש חיתוי אינו כדי שיהיה לו מה לאכול, אלא משום שרוצה לסיים את הבישול. וכאשר הגיע למאב"ד האדם כבר לא דואג, שהרי "מטיא קדירה בעידנא". ולדרך זו, אין שום היתר לחנניה בתפוחים שרוצה לבשלם, ואם הם חיים ועוד לא נתבשלו כמאב"ד, אסור לשהותם.

²³ וכך נפסק ב**שו"ע** רנ"ד, ד' שמותר לתת פירות חיים סביב הקדירה על האש, למרות שלא יגיעו הפירות לשיעור שיצולו מבע"י. ו**ביאור הגר"א** ס"ק י"ז מבאר, שדין זה נובע מתוס' במח. והוא לשיטת התוס' שפוסקים כחנניה. אמנם השו"ע ברנ"ג, א' נוטה לפסוק כדעת הר"י והרמב"ם, שאין הלכה כחנניה! ו**בשער הציון** רנ"ד ס"ק כ"ב מקשה כך, ומביא את תירוצו הפמ"ג. שגם לשו"ע, שפוסק שאסור לשהות מאב"ד על כירה שאינה גרו"ק, מ"מ מודה כאן שמותר לשהות פירות חיים. כיוון שמדובר כאן שממש צולה את הפירות על האש, וכיוון שכ"כ קרובים לאש, אם יבוא ויחתה בגחלים, הפירות יתקלקלו מהעשן. ולכן אין חשש חיתוי במקרה כזה, ולא יבוא לחתות כי זה יקלקל הפירות. וכעין זה מבואר ברנ"ד, א' לגבי בשר גדי, שאין בו חשש חיתוי, כי "אם יחתה בגחלים יתחרך, שאינו צריך אלא חמימות האש בלבד". ומסביר שער הציון, שהגר"א לא ביאר כך בשו"ע, כיוון שלמד את דברי התוס' שלא מדובר במקרה שמניח את התפוחים על האש ממש, אלא הם מתחממים מחום הקדירה, ולכן א"א לפרש שהחיתוי יזיק להם.

²⁴ ועיין בביאורנו למלאכת מבשל, האם הבישול בדברים שנאכלים חיים כתפוחים הוא מה"ת או מדרבנן.

שהרי תהליך הבישול שלהם עוד לא התחיל, ועדיין האדם חושש לחתות כדי לסיים בישול! ודין התפוחים הוא נפק"מ בין שתי האפשרויות.

ובדעת חכמים נראה לומר, שסוברים שאף שהתבשיל הגיע למאב"ד, כל עוד לא בושל כ"צ, עדיין האדם בהול לסיים את התהליך, ועוד לא נרגע לגמרי. ולכן ישנו חשש שיבוא לחתות כדי לסיים את הבישול. ואולי ניתן לומר, שאפילו לאחר שהתבשיל מוכן, יש מקום לפי חכמים לחשוש, שאולי האדם עדיין יבוא לחתות בגחלים, כיוון שאולי הצימוק מועיל לתבשיל. ובה נחלקו האמוראים בלז: בדעת חכמים. אמנם לפי דרך זו, לא מובן מה השוואת הגמרא בכ. בין דינו של חנניה לבין בישולי עכו"ם. שלדרך זו, כשהגיע התבשיל למאב"ד, לפי חנניה האדם סומך על כך שהבישול יסתיים, ולא בהול לחתות. אך כיצד זה קשור לדין שאין בישולי עכו"ם בדבר שהגיע למאב"ד? וצ"ע.

כיצד מועיל גרו"ק- עד כה ביארנו מהו חשש חיתוי בגחלים, ואת המחלוקת בין חכמים לחנניה. ויש לבאר כיצד מועיל לחכמים אם הכירה גרו"ק, ומדוע כך מותר לשהות על הכירה, ואין חשש חיתוי בגחלים? וכן לחנניה, כיצד מועיל גרו"ק בתבשיל שבושל פחות ממאב"ד²⁵? וכן יש להגדיר כמה בדיוק יש לגרוף או לקטום?

גריפה- נחלקו הראשונים בגדר גריפת הכירה, כמה גחלים צריך שיגרוף מתוך הכירה, וכך יהיה מותר לשהות על כירה זו.

שיטת הרמב"ן, הרשב"א והרמב"ם - הרמב"ן והרשב"א מביאים בשם הירושלמי, שגריפה היא גריפת כל הגחלים מהכירה, "עד שיגרוף כל צורכו". ולומדים הראשונים, שגריפה תועיל רק אם יסלק לגמרי כל הגחלים. וכלשון הרמב"ן, "שיגרוף לגמרי עד שלא יישארו בו גחלים כלל ולא שלהבת". וכן ברשב"א, "שהוא צריך לגרוף לגמרי, עד שלא יישאר בו אש כלל". ולפי דבריהם, נראה שגריפה מועילה לכך שיהיה מותר לשהות על הכירה תבשיל, משום שכאשר גרף את כל הגחלים, אין כלל חשש חיתוי יותר, שהרי אין כלל במה לחתות! וגם אם האדם יבוא לחתות ממש, אין שום גחלים לחתות בהן, וממילא החיתוי לא יועיל לו, ולא עשה כאן כלום! ולכן מותר לשהות ע"י גריפה. אמנם לפי מתקשים הראשונים **מדין תנור**, שמבואר במשנה בלח: שבתנור אין לשהות בו. ואפילו בתנור שהוא גרוף אסור, משום שחומו רב יותר מכירה והחמרנו בו. אך כיוון שביארנו הראשונים, שגריפה היא ע"י גריפת כל הגחלים, מדוע בתנור גרוף אסור לשהות? הרי החיתוי בו כלל לא מועיל, ואין כאן שום איסור! **הרמב"ן** מתרץ שבתנור, משום שחומו גדול מכירה, "אינו נראה כגרוף אלא כמי שיש בו גחלים". כלומר, תנור תמיד נראה שיש בו גחלים, ולכן גזרו בו שאסור לשהות. כיוון שאם יהיה מותר, האדם יבוא אח"כ לשהות בכירה ולחתות בה בגחלים. וכן **הרשב"א** מתרץ כן, אך כותב תירוץ נוסף, שיש לגזור שמא יבוא לשהות בתנור עצמו, בזמן אחר שבו לא יהיה גרוף מגחלים, ואז יחתה ממש בגחלים.

אמנם **הרמב"ם** ג', ו' מתרץ את דין התנור אחרת, ומבאר הרמב"ם שאסור לשהות בתנור אף שהוא גרוף, "מפני שהגורף אינו גורף אלא רוב האש ועצמה, ואי אפשר לגרוף כל האש עד שלא תישאר ניצוצה אחת, ומפני שהבלו חם שמא יחתה כדי לבער הניצוצות הנשארות בתנור". כלומר, באמת בגריפה, אף שצריך לגרוף את הכל, נשאר תמיד משהו קטן, ובתנור יש לחשוש שמא יבוא לחתות ולהדליקו. אמנם בכירה, מבאר **המגיד משנה** בהלכה ד', שגם בה כאשר גורף הגחלים, "אי אפשר שלא יישארו שם ניצוצות". אך בכירה הגריפה כן מועילה, "מתוך שהבלה מועט, אינה ראויה להתחמם בניצוצות מועטים, ומפני כך אין לחוש לחיתויו". ומשמע מדברי המ"מ לגבי כירה, שאף אם ישארו בה ניצוצות, והאדם יבוא לחתות בהם כדי לבערם, זה לא יעזור לו. ואי אפשר להדליק את האש מחדש, כיוון שחומה מועט. אך בתנור שנשארו בו ניצוצות, חיתוי נוסף יכול להועיל. ולכן החמרנו בו שאפילו בגרוף אסור. אך קצת קשה על דברי המ"מ, שלדבריו נמצא שטעם ההיתר בגריפה לרמב"ם, הוא משום שהגריפה גורמת לכך שלא נשארה

²⁵ חוץ מאפשרות א' לעיל, שלחנניה בפחות ממאב"ד יש חשש משום שמא יגיס, ואפילו בגרו"ק לא יועיל.

אש בכירה, אלא רק ניצוצות מועטים. וכיוון שחומה מועט, א"א ללבנות אותן, והחיתוי לא מועיל בה כלל. אמנם מלשון הרמב"ם משמע לא כך, שכותב בהלכה ד' שכאשר גורף או קוטם מותר לשהות, "שהרי הסיח דעתו מזה התבשיל, ואין גוזרין שמא יחתה באש". ומשמע שטעם ההיתר בגריפה אינו משום שהחיתוי לא יועיל, אלא משום שמסיח דעתו מהתבשיל. וסברא זו היא כדברי הגמרא ביח: לגבי קדירה חייטא, שמותר לשהות תבשיל זה אף כשאינה גרו"ק, "כיוון דלא חזי לאורתא, אסוחי מסח דעתיה מיניה ולא אתי לחתוי". כלומר, כיוון שאין לו עסק בתבשיל הזה, הוא לא בהול לחתות בגחלים כלל ולכן מותר. וגם בגריפה, משמע ברמב"ם שמותר לשהות, כיוון שעיי שגורף הגחלים הוא מסיח דעתו מהתבשיל, ואינו בהול לחתות. ולא משום שהחיתוי לא מועיל, אלא משום שמסיח דעתו. וצ"ע.

שיטת הר"ן ובעל המאור - בעל המאור כותב, שברור שאם גריפה פירושה, שגורף את כל הגחלים מחוץ לכירה, פשוט שגם בתנור יהיה מותר לשהות אם גורף! "אם גרף את התנור הכל והוציא לחוץ ולא נשאר כלום, מה נשאר לנו לחוש? מאחר שאין טעם משנתינו... אלא משום דילמא אתי לחתוי בגחלים!". ולא מקבל את תירוצי הראשונים הנ"ל. ולכן מבאר בעל המאור, שגריפה איננה סילוק כל הגחלים, אלא "בגורף הגחלים לצד אחד הוא". וכיוון שאינו מסלק לגמרי את כל הגחלים, אין לבאר שגריפה מועילה משום שהחיתוי כבר לא מועיל. שהרי עדיין ישנם גחלים בכירה, וברור שהחיתוי יועיל! ולכן מסביר בעל המאור, שגריפת הגחלים לצד מועילה, וכבר אין חשש שיבוא לחתות, "דהא גלי דעתיה דלא קא בעי להו". כלומר, האדם עשה פעולה, וגילה דעתו שכבר אינו רוצה בגחלים, ולכן אין חשש שאדם זה יבוא לחתות בגחלים. וכן הר"ן מסכים עם בעל המאור, שגריפה היא לגרוף לצד, ולא הוצאת כל הגחלים. ומוסיף הר"ן, שצריך לגרוף כך שלא יהיו גחלים תחת מקום התבשיל, אלא רק בצדדים. וניתן לומר שגריפה לשיטתם היא דין בגברא, שכיוון שעשה גילוי דעת שאינו חפץ בגחלים, אין חשש שיבוא לחתות בהם. אך לראשונים הנ"ל, שבענין לגרוף כל הגחלים, וביארנו שכיוון שגורף כבר אין סיבה וטעם לחתות, הגריפה מועילה כיוון שבחפצא של כירה גרופה כבר אין חשש חיתוי. **והטור והשו"ע** רנ"ג, א' פוסקים כדעת הראשונים, "גרף", דהיינו שהוציא ממנה כל הגחלים²⁶.

קטימה - מבואר בירושלמי הנ"ל שהביאו הראשונים, שאף שלענין גריפה צריך שיגרור ממש, מ"מ לענין קטימה, "אפילו לא קטם כל צורכו". וגם אם לא קטם לגמרי את כל הגחלים, עדיין מועילה הקטימה, ומותר לשהות על כירה זו. **והרשב"א והרמב"ן** מבארים, שבקטימה מספיק אפילו שנותן אפר כל שהוא מעל גבי הגחלים, "כיוון שקטם קצת, מוכחא מילתא שהוא מתייאש ממנה, ואינו רוצה בחיתויו". וכן **ברמב"ם** הנ"ל מבאר, שכאשר האדם קוטם הוא מסיח דעתו מהתבשיל. ונראה שהראשונים מסכימים שקטימה מועילה, לא משום שכבר אין סיבה לחתות, אלא באמת אם יחתה זה אכן יועיל להבעיר האש. אלא שכיוון שהאדם קטם, מוכח שכבר אינו רוצה בגחלים, ומסיח דעתו מלחתות בהם, ולכן כבר אין חשש חיתוי.

אמנם יש לשאול מדוע לא תועיל **קטימה בתנור**? שהרי לכאורה גם בתנור הוא מסיח דעתו מלחתות בגחלים! ומתוך **באגרות משה** או"ח ח"א צ"ג, שבתנור לא מועילה קטימה, כי אין מעשה הקטימה בתנור כפעולת הסחת דעת מלחתות גחלים, ואין בכך גילוי דעת שכבר לא רוצה בהם. וכיוון שחומו של התנור רב, יכול להיות שבכך שקוטם הגחלים ומניח עליהם אפר, הוא רק רוצה למעט את חום התנור מעט, כדי שלא יישרף תבשילו! ולכן פעולת קטימה בתנור אינה סילוק דעתו מהגחלים, ואינה גילוי דעת שאינו רוצה בהם. אלא היא יכולה להיות רק כהנמכת האש, ועדיין הוא רוצה בגחלים אלו, ולכן יש לחשוש שמא יבוא לחתות. וכך כותב **ערוך השולחן** רנ"ג, ו' שקטימה היא "גילה דעתו שאין רצונו בחיתויו", אך "יש לומר דזהו רק בכירה שהבלה מועט, וכי קטמה קרוב שתתכבה לגמרי, ואין לך גילוי דעת יותר מזה". כלומר, בכירה קטימה נחשבת גילוי דעת, כיוון שבכך הגחלים קרובות לכיבוי, וברור שאינו רוצה לחתות יותר. אמנם בתנור, "שהחמימות רב מאוד, אין זה גילוי דעת כלל, דאפשר לומר שהקטימה הייתה להשקט

²⁶ אך עיין בביאורנו לסוגיית החזרה, שלגבי החזרה ייתכן והדין שונה.

האש מגודל חמימותו שלא ישרוף התבשיל, וכאשר יראה אח"כ שנשקט האש לגמרי, יחתה כדי להגבירו קצת"²⁷.

ובדברי הר"ן, משמע קצת אחרת מדברי הרמב"ם. שהרמב"ם כתב שבגרו"ק, "מסיח דעתו מזה התבשיל". אמנם הר"ן כותב "כל שגרו"ק, דאיכא היכרא שמסלק דעתו מלחתות בגחלים שרי". וכן בהמשך דבריו, מבאר הר"ן שגרו"ק מועיל משום ש"עביד ליה היכרא". וכך מסביר הר"ן, מדוע הסתפקה הגמרא האם מותר לסמוך? ומקשה הר"ן, שהרי גריפה לשיטתו היא רק סילוק הגחלים הצידה בתוך הכירה, ומותר להניח התבשיל בתוך הכירה שלא מעל מקום הגחלים, וא"כ כל שכן שיהיה מותר לסמוך מחוץ לכירה! ומתוך הר"ן, "דהתם לא עביד מעשה להיכרא, והכא עביד מעשה". כלומר, בכירה שהאדם גרפה, הוא עשה מעשה להיכר בכך שגרף הצידה, ולכן לא יבוא לחיתוי. אך בסמיכה ליד כירה שאינה גרופה, האדם לא עשה כלל מעשה של היכר בגחלים, ולכן יש להסתפק האם ישנו חשש חיתוי.

וניתן לומר שישנו חילוק בין לשון הרמב"ם, שכתב שגרו"ק מועיל משום 'הסחת דעת', לבין לשון הר"ן, שגרו"ק מועיל משום 'היכר'. לפי הרמב"ם אנו צריכים להגיע למצב, שבו דעתו של האדם מוסחת מהתבשיל, ורק אז אין מקום לחשוש שיבוא לחתות בגחלים. אמנם לר"ן, אולי כל פעולת היכר שעושה בגחלים, גורמת לאדם שכבר לא יבוא לחתות בהם, ואפילו אם עדיין דעתו לא מוסחת לגמרי מהתבשיל.

ואולי הנפקא מינה לדיון זה, היא מה שדן הבית יוסף בדברי הגמרא ביח: , שאומרת שאם יש תבשיל מבושל, שאסור לשהותו על כירה שאינה גרו"ק לחכמים, מ"מ אם "שדי ביה גרמא חייא, שפיר דמי". והבית יוסף כותב, שמשמע מהגמרא, וכן מדברי הרמב"ם ג', ח' שהיתר זה נאמר דווקא בחתיכת בשר חיה, "שאי אפשר להתבשל בלילה, משום דמסח דעתיה מיניה". אבל מביא הב"י, שבפירוש המשנה לרמב"ם כתוב שלא דווקא בשר חי, אלא יכול להוסיף לתבשיל אף ירק חי, ובכך יהיה מותר לשהותו. והב"י כותב שלפ"ז, אפילו אם הירק יתבשל מבעוד יום ולא רק בלילה, מותר לשהות תבשיל זה, "משום דכיוון שעשה מעשה המוכיח שמסיח דעתו ממנה, מידבר ולא אתי לחתוי". והב"י משווה זאת לדין קטימה, שמספיק אפילו לקטום בכל שהוא, "משום דכיוון דעבד בה היכרא, מידבר ליה ולא אתי לחתוי". ונראה שכוונתו היא, שכיוון שעושה מעשה של היכר, האדם ייזכר ולא יבוא לחתות בגחלים. אמנם לפי דברי הרמב"ם בהלכות, צריך דווקא בשר חי שיתבשל רק למחר, כיוון שלא מספיק שיעשה פעולת היכר. אלא לרמב"ם צריך שממש דעתו תוסח מזה התבשיל, ורק אז אין חשש שיבוא לחתות. אך אם רק עושה היכר שייזכר לו, אין זה מספיק. ולגבי מה שכתב הב"י, שאם עושה היכר, "מידבר ולא אתי לחתוי", יש לעיין בפירוש דבריו. האם כוונתו היא, שההיכר מועיל להזכיר לאדם שהיום שבת, ולכן ייזהר מלחתות. או שמא ההיכר הוא בכך שמסיח את דעתו מהתבשיל, וגילה דעתו שאין לו חפץ בגחלים, ולכן לא יבוא לחתות בהם, ולא משום שייזכר ששבת היום"²⁸.

גחלים שעממו - בברייתא בלז. מבואר שגם אם הגחלים עממו מאלהן, הכירה נחשבת קטומה. והרשב"א²⁹ מבאר דין זה, "דכיוון שעממו ולא חשש ללבותן, מוכחא מילתא שאין קפיד בחיתויו". כלומר, כיוון שהאדם לא דאג ללבות הגחלים, הוא הוכיח שרוצה לסלק דעתו מהגחלים, ולא יבוא לחתות בהן. וכיוון שהאדם לא מעוניין בגחלים אלו, אין חשש שיבוא לחתות. אמנם לפי דברי הר"ן הנ"ל קשה, שהרי הר"ן הצריך שיעשה מעשה של היכר, ורק כך אין חשש שיבוא לחתות. אך בגחלים שעממו מאלהן הוא כלל לא עשה מעשה! ומצינו בגמרא לז. שגם אם האדם קטם את הכירה, אך היא הובערה מאליה מחדש, עדיין נחשבת הכירה

²⁷ אך עיי"ש בערוה"ש שמביא בשם הרמ"ד, שסובר שאכן קטימה נחשבת גילוי דעת גם בתנור, ויהיה מותר לשהות עליו אם קטמו. אך מסיק ערוה"ש, ש"רוב הפוסקים עומדים בשיטת הרמב"ם ז"ל".

²⁸ ואולי נפק"מ אם עושה היכר בכך שמניח פתק ליד הכירה שהיום שבת. וצ"ע.

²⁹ והביאו המשנ"ב להלכה רנ"ג ס"ק י"ד. וכן הביא שם את דין קטמה והובערה. ועיין בערוך השולחן רנ"ג, ה' שתמה, מדוע השמיטו דין זה הרמב"ם, הטור ושו"ע, ו"צריך עיון, הלא אין חולק בזה".

כקטומה. ומסביר **רש"י** לו: ד"ה 'שאני הכא דקטמה', 'יולי דעתיה דלא ניחא ליה בצימוקי'. כלומר, כיוון שגילה דעתו שמסיח דעתו מהתבשיל ע"י שקטם מתחילה, אין חשש שיבוא לחתות יותר, ואפילו אם הגחלים הובערו מאליהן. אמנם במקרה זה, האדם אכן עשה מעשה שקטם בהתחלה, ואילו בגחלים שעממו מאליהן, האדם כלל לא עשה פעולת היכר! ולכן אולי יש לקרב גם את שיטת הר"ן לדברי הרמב"ם, שההיתר כאן הוא משום הסחת דעת מהתבשיל. ואף שלא עשה פעולת היכר וגילה דעתו, מ"מ כיוון שהגחלים עממו מאליהן, נוצר מצב שבו האדם מסיח דעתו מהתבשיל, ולכן אין חשש חיתוי בגחלים, וצ"ע.

דין כיסוי, מעזיבת תנור - בבה"ל בסעיף א' לתן עליה, מבאר שיטת מחלוקת בראשונים לגבי הנחת תבשיל על כיסוי הכירה כשאנינה גרו"ק. ונחלקו האם כיסוי הכירה נחשב ככירה קטומה, או שנחשב כמניח על הכירה ממש, וכיוון שהאש דולקת בה אסור לשהות עליה. ומביא הבה"ל מדברי **רש"י** בלו. שמפרש את ספק הגמרא לגבי סמיכה ליד כירה שאנינה גרו"ק, האם "תוכה וגבה אסור, אבל לסמוך מותר, או דלמא לא שניא?". ורש"י מפרש שעל "גבה", שאסור להניח על כירה שאנינה גרו"ק, הוא "עובי שפתה, או כיסוי שעל חללה". ומבאר מדבריו, שכיסוי הכירה נקרא 'על גבה', ואסור לשהות עליה אם אינה גרו"ק, ולא נחשב הכיסוי כקטימה. והבה"ל מביא שכן היא גם דעת **הטור**. אמנם הבה"ל מדייק מדברי **הרמב"ם**, שמותר לשהות על כיסוי הכירה. וזה מועיל כמו קטימת הגחלים באפר, "דאמרינן דמסתמא שוב הסיח דעתו ממנה, ולא אתי לחתווי... כיוון שכיסה את הכירה והעמידה מלמעלה, כבר הסיח דעתו מלבשיל". אך הבה"ל נשאר בצ"ע בדעת הרמב"ם, ונראה שדעתו להחמיר בכיסוי הכירה, שאינו נחשב שהכירה קטומה. ו**באגרות משה** הנ"ל, מבאר מדוע כיסוי הכירה לא נחשב כמו קטימת הגחלים, משום שדרך הבישול על הכירה, היא גם כאשר מבשל על הכיסוי שלה. וכיוון שכיסוי זה מיוחד הוא לכירה, וזו דרך הבישול בה, יש להחמיר שהכירה לא נחשבת כקטומה. שהרי נתבאר לעיל שקטימה מועילה, כיוון שבכך האדם מגלה דעתו שאינו רוצה בגחלים יותר, ובעיני היכר ושינוי בקטימה. אך אם הרגילות היא לבשל על הכיסוי, אין בכך כלל היכר של קטימה.

בשו"ע רנ"ג, ג' פוסק ע"פ **הגהות מרדכי**, שאם רואה בשבת שתבשילו עומד להישרף על האש, מותר לו להסיר הקדירה מהאש, ולהניח על האש קדירה ריקנית, ועל גבה יכול להחזיר את הקדירה ובה התבשיל. וסעיף זה הוא לגבי דיני החזרה, שמותר אם ממלא את כל תנאי ההיתר בהחזרה.³⁰ ו**במשנ"ב** ס"ק פ"א מבאר, שאם מניח קדירה ריקה על האש, הוא גורם לכירה להיות קטומה. ומותר להחזיר על כירה זו, כיוון שהיא נחשבת גרו"ק, ולעניין חזרה לכ"ע בעיני גרו"ק. והמשנ"ב מביא בשם **המג"א**, שאם בקדירה ריקנית שעל האש נחשבת הכירה כקטומה, נמצא שיהיה מותר לשהות תבשיל על גבי המעזיבה של התנור.³¹ כלומר להניח תבשיל על גגו של התנור, שפתח התנור הוא מן הצד. ומבאר המשנ"ב, שגם המעזיבה של התנור נחשבת ככירה קטומה, "כיוון שהמעזיבה מפסיק בין הקדירה ובין האש". אמנם מביא המשנ"ב, **שהמהרי"ל** חולק על המג"א, וסובר שמותר להניח על המעזיבה, רק אם מוסיף בין המעזיבה לקדירה "עץ או דף להיכרא, וישים הקדירה עליה". ו**בבית מאיר**³² מבאר את דברי המהרי"ל, שסובר שהמעזיבה של התנור נחשבת כמו כיסוי הכירה. ומבאר בבה"ל הנ"ל, שאסור לשהות על כיסוי הכירה, ואין הכירה נחשבת קטומה בכך, כיוון שזהו דרך הבישול ואין זה היכר כלל. ולכן הצריך המהרי"ל להוסיף עוד דף על המעזיבה, כדי שיהיה היכר באמת, ורק כך נחשב התנור לקטום, ויהיה מותר לשהות עליו. ונראה שמחלוקת המג"א והמהרי"ל, היא מחלוקת נקודתית לגבי מעזיבה של תנור. למהרי"ל דין מעזיבה כדין כיסוי הכירה, שנחשב כדרך הבישול ולכן אסור. אא"כ יוסיף עוד היכר, וכך נחשב קטום. אך לפי המג"א, נראה שמעזיבה של תנור שונה מכיסוי כירה. ואין זה נקרא שמבשל כדרך בישולו על גג התנור, כיוון שפתח התנור הוא מן הצד, ורגילים להכניס

³⁰ עיין בהרחבה על סעיף זה בביאורנו לסוגיית חזרה.

³¹ ועיין ברמ"א בסעיף א' ובמשנ"ב ס"ק כ"ח, שהתנורים שלנו דינם ככירה, ומותר לשהות עליהם אם גרו"ק.

³² מובא במשנ"ב דרשו הערה 96.

התבשיל לתוכו ולא לבשל על המעזיבה. אמנם גם המג"א מסכים, שאסור לשהות על גבי כיסוי הכירה, משום שנחשב כדרך בישול וכפי שנתבאר. וא"כ, עולה מכאן שיש לדון כל כיסוי על האש לפי עניינו. אם הדרך היא לבשל על גבי הכיסוי המכסה את האש, אין דנים את האש כקטומה, כיוון שאין כאן שינוי והיכר, והאדם לא מסיח דעתו מהתבשיל. אך אם הכיסוי מעל האש אינו כדרך הבישול, נחשבת האש כקטומה, ומותר לשהות עליה אפילו מאכל שפחות ממאב"ד.

טס ברזל על האש - ע"פ ההגדרה של האג"מ, שכל כיסוי שמכסה את האש ואין הדרך לבשל עליו, נחשב כקטום, דנו פוסקי זמנינו לגבי הנחת טס ברזל על האש. האם נחשב שהאש קטומה, ומותר להניח תבשיל על ברזל זה? וכן האם צריך לכסות את האש בלבד, או גם את הכפתורים שעל ידם ניתן להגביר את האש או להנמיך? שהרי פעולת הגברת האש בתנורי הגז שלנו, היא ממש כמו חיתוי בגחלים לצורך הגברת האש. **באגרות משה** הנ"ל מבאר כפי שהובא לעיל, מדוע בתנור לא מועיל קטימה. שכיוון שחומו רב, פעולת הקטימה בתנור אינה הסחת דעת מלחתות בתבשיל, אלא אולי רצונו רק להנמיך את האש, כדי שלא יקדיח תבשילו. אך כותב האג"מ, שהסבר זה שייך רק בתנורים שלהם, "אבל בתנורי הגז, שאין הדרך לבשל כלל בכיסוי פח מתכות, אין לך ניכר גדול מזה, שמסלק דעתו מלחתות ואין לחוש לחיתוי". כלומר, כיוון שאין הדרך לבשל על כיסוי זה, האש נחשבת כקטומה. ויש כאן היכר, שהאדם מסיח דעתו מלחתות בגחלים לצורך תבשילו. אמנם האג"מ מקשה, שלפי שיטת רש"י, היתר הגרו"ק הוא משום שבכך הכירה אינה מוסיפה הבל, ולכאורה לדבריו לא יועיל כיסוי מתכת על אש תנורי הגז. משום שעדיין האש מוסיפה הבל, וכלל לא המעיט את חומה! אך האג"מ רוצה לומר שגם רש"י מסכים עם כל הראשונים, שד"ן גרו"ק אינו משום הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל, אלא שבעיני היכר שאין בדעתו לחתות, וכפי שנתבאר לעיל בדעת רש"י. וא"כ, לפי האג"מ, מותר לשהות על גבי כיסוי של פח מתכת על הגז הדולק, "שלא נמצא אף אחד שיבשל בכיסוי פח מתכות... אין לך היכר גדול מזה ומותר".

ולגבי **כיסוי הכפתורים**, כותב האג"מ שלכאורה אין צורך לכסות אותם, כיוון שבכך שמכסה את האש בפח המתכת, "הוא היכר גדול שאין דעתו לחתות", ולכן אין צורך מדינא לכסות הכפתורים. אמנם האג"מ מכריע, שיותר טוב לכסות גם את הכפתורים, "כדי שההיכר יהיה גם במקום החיתוי... כיוון שהיתר ההיכר מצינו בהיכר במקום החיתוי, אולי הוא דווקא בהיתר כזה". כלומר, כיוון שבזמנם קטמו את האש והגחלים. ואותו מקום שקוטם, שם היה המקום שבו עלול לבוא לחתות בגחלים, ולכן במקום זה הוא עושה פעולת היכר שמסיח דעתו מלחתות. אמנם בתנורים של ימינו, האש נמצאת במקום אחד ואין גחלים כלל, ומקום החיתוי לצורך הגברת האש הוא בכפתורים, שעל ידם מגביר את האש. ולכן ניתן לומר, שצריך לעשות את ההיכר במקום שבו יבוא לחתות, ולכן צריך לכסות גם את הכפתורים ולא רק את האש. אמנם למעשה פוסק האג"מ, "שגם בלא כיסוי הכפתורים הוא היכר חשוב, יש להקל בשעת הדחק, ואין למחות באלו הנהגים היתר בכיסוי האש בלבד". והאג"מ מדגיש שאין לטעות ולחשוב שמספיק לכסות את הכפתורים בלבד, ולא לכסות כלל את האש, "שהעיקר הוא שצריך להראות שדעתו להפחית, שזה נראה יותר בכיסוי האש". ולכן ברור שצריך לכסות את האש כדי שייקרא קטום, ולגבי הכפתורים טוב לכסות גם אותם.

ונפסקי תשובות רנ"ג אות ה' מביא בשם **הגרש"ז** במכתב, שההיתר של האג"מ אמור דווקא בפח מתכת שעשוי במיוחד לשבת, "שאין דרך לבשל עימו בימות החול", וכמו שביאר האג"מ. אך אין להתיר להניח על האש **נייר כסף** דק. ואין הוא נחשב כקטימה, כיוון שעשויים גם בימות החול להשתמש בו כמחיצה בין האש לקדירה, וכך החום מתפשט יותר ומועיל לתבשיל. וכן מבאר שם, שאסור לשהות על גבי **כיריים חשמליים**, שיש כיסוי זכוכית המכסה את גוף החימום, ועליו מניחים את הסיר. שהרי הנחת סיר על כיסוי זה היא ממש דרך הבישול על כיריים אלו, ואין לדון את כיסוי הזכוכית כאש קטומה כלל.

שיטת החזון איש - בסימן ל"ז ס"ק ט' חולק החזו"א על המשנ"ב בביאור סעיף ג' בשו"ע, בדין קדירה ע"ג קדירה. נתבאר לעיל בדעת המשנ"ב, שקדירה המפסיקה בין האש לקדירה שמעליה, נחשבת כאש קטומה, ולפי"ז דנו המג"א ומהר"ל במעזיבה ע"ג התנור. אך החזו"א לומד אחרת את סעיף ג', וכותב שלפי הטור ורש"י שאסרו בכיסוי הכירה, זה משום שכך הדרך לבשל עליה, וכפי שנתבאר לעיל. וכן משום שאינו ממעט כלל את חום האש ע"י הנחת כיסוי זה. אבל קדירה ריקנית, "נראה שהוא שינוי שאין דרך בישול בכך, וגם ממעט את החום הרבה". ומבאר החזו"א, שמותר להניח על קדירה ריקנית, אך לא משום שבכך נחשב שקטס את האש כפי שביאר המשנ"ב בס"ק פ"א. אלא משום שזה דומה לסמיכה בצד הכירה. ונפסק להלכה, שמותר לסמוך אפילו ליד כירה שאינה גרו"ק, כיוון שישנו הפסק אויר בין הסיר לבין האש. וכך גם בהיתר של קדירה ע"ג קדירה, לדעת החזו"א מדובר שמניח את הקדירה הפוכה מעל האש, ועליה מניח את הקדירה עם התבשיל. וכך ישנו הפסק אויר בין האש לתבשיל, ומותר כמו בסמיכה, ולא מדין כירה גרו"ק.

ולכן החזו"א מכריע, שאסור לשהות על **מעזיבה שעל התנור** כלל, "דדופן התנור עצמו לא חשיב הפסק, ולא חשיב כסומך, דדרך החום לבקוע למעלה". וכיוון שאין מיעוט של חום האש כלל, וחום התנור עולה למעזיבה, אסור להניח על גבה, ואינה נחשבת כסמיכה לתנור. אמנם המג"א התיר לעשות כן, וכפי שהביא המשנ"ב, ואף אם לא מניח היכר של דף על התנור! והחזו"א בס"ק כ"א מבאר את דעת המג"א, שסובר שאין זו דרך בישול בלהניח ע"ג התנור, וגם חומו מועט ומשתמשים בו רק לשמירת החום, ולכן זה נחשב כמו סמיכה ליד כירה ומותר. אך לא כפי שהבין המשנ"ב בדעת המג"א, שהתיר משום שהמעזיבה נחשבת כקטימה לאש התנור.

ובס"ק י"א, חולק החזו"א על ההיתר של **פח מתכת** ע"ג האש. שאינו דומה לדין של קדירה ריקנית, אלא זה נחשב כמו כיסוי הכירה ממש. שהרי בכיסוי הפח, החום אינו מתמעט כ"כ, ולכן אסור. וא"כ החזו"א לומד את סעיף ג', שמותר להניח קדירה ע"ג קדירה, לא משום שנחשב שקטס את האש. אלא משום שיש הפסק אויר בין האש לתבשיל. וע"י הפסק אויר הוא מיעט את החום של האש, וכן אין בכך דרך בישול, ולכן זה נחשב כמו סמיכה. ומדובר שמניח את הקדירה על האש הפוכה, ועליה מניח את התבשיל, וכיוון שהיא הפוכה יש כאן הפסק אויר. אמנם נראה שהמשנ"ב למד את סעיף ג', שמדובר שמניח את הקדירה על התבשיל בתוך הקדירה הריקנית שעל האש, כך שיש רק הפסק של עובי הקדירה בין התבשיל לאש. אך גם הפסק זה נחשב ככירה קטומה, ולכן התיר המשנ"ב לשהות על גבי מעזיבה שעל התנור, שגם היא נחשבת כקטימה. וכן נראה שלמד האג"מ, ולכן כתב שכיסוי פח מתכת נחשב כקטימה, ואף שלא מיעט בכך את חום האש. ונראה שסוברים המשנ"ב והאג"מ, שההיתר באש קטומה הוא משום שמגלה דעתו שאינו רוצה כלל לחתות בגחלים, ולכן כל עוד עושה פעולת היכר נחשבת האש כקטומה, ואף שלא גרם למעט את חומה של האש ע"י כיסוי האש. אך לפי החזו"א, לא יועיל לכסות בפח מתכת את האש, אלא בעינין גם הפסק אויר בין הכיסוי לתבשיל, ובכך ימעט את החום. אך אם ישתמש בכיסוי על האש שיש בו הפסק אויר לתבשיל יהיה מותר, כיוון שממעט בכך את חומה של האש³³.

שינוי דרגת האש - בש"כ פרק א' הערה רט"ז מובא בשם **הגר"ש**, שאף שיש היתר בכיסוי פח על האש וכדברי האג"מ, יש להקפיד שלאחר שכיסה את האש, לא יגביר את האש ע"י הכפתורים. כיוון שבכך שמגביר את האש, הוא בעצם מבטל את פעולת הקטימה שעשה. שהרי בהנחת הפח האדם עשה פעולת היכר שמסיד דעתו מהאש, אך אם מגביר את האש לאחר מכן, הוא מגלה דעתו שכן רוצה לחתות בגחלים! ואין זה דומה לגחלים שקטס והם הובערו מאליהן, שנפסק במשנ"ב ס"ק י"ד שמותר ונחשב כקטומה. כיוון ששם האדם אינו מדליק את האש בידים, אלא היא נדלקת מאליה. אך אם מדליק בידי לאחר שקטס, פשיטא שהכירה לא נחשבת כקטומה.

³³ ולא נתברר לי האם החזו"א מצריך למעט את חום האש כדי שיהיה מותר מדין 'סמיכה', או שע"י מיעוט החום והפסק אויר נחשבת הכירה ל'קטומה'. ומדברי הפס"ת שיובאו לקמן, נראה שהבינו הפוסקים בדעת החזו"א שרק ע"י הפסק אויר חשיבא הכירה 'קטומה'. אמנם לכאורה נתבאר שקטימה מועילה משום היכר וגילוי דעת, ומדוע בעינין מיעוט החום? ורק לשיטת רש"י במשנה, הקטימה מועילה כדי לצנן הגחלים, וכך אין הכירה מוסיפה הבל. ואולי החזו"א חשש לדעת רש"י, וצ"ע.

וכן מוסיף בשש"כ, שאולי אפילו אם מנמיך את האש אחרי שכיסה אותה, יש לדון זאת כביטול לקטימה, "הואיל ומטפל בגוף האש לאחר שכבר קטם", וממילא האש כבר לא קטומה! אך כותב שם, שאם מכבה להבה מיותרת אחת, ולא מכבה את האש כולה, נראה שלא ביטל את הקטימה, ועדיין נחשב כקטום.

אמנם **באורחות שבת** ב' הערה ט"ו פוסק, שאם הרגילות היא לכסות את האש ע"י הפח כשהיא עדיין גבוהה, ולאחר מכן מנמיכים את האש, זה מותר ועדיין נחשבת האש לקטומה. ואף שמנמיך את האש, אין זה נחשב כביטול לקטימה, "אדרבה, זהו חלק מהסדר של הקטנת האש וקטימתה". ומבאר שם שעיקר כוונתו של הגרש"ז היא, "להימנע מעיסוק חדש באש, דאז ביטל היסח הדעת שנעשה בהנחת הכיסוי". כלומר, כדי שהאש תיחשב לקטומה, צריך שהאדם לא יתחיל עיסוק נוסף באש. אך אם הוא מנמיך את האש כהמשך לפעולת הקטימה, אין זה ביטול לקטימה אלא המשך שלה.

ובאג"מ או"ח ח"ד ע"ד מציין, שאין היתר להגביר את האש לעוצמתה הכי גבוהה, כך שאי אפשר להגבירה יותר, ואז להניח עליה תבשיל בלי שום כיסוי. ולמרות שלכאורה אין כאן חשש שמא יחתה, שהרי אינו יכול יותר להגביר את האש! מ"מ לא פלוג רבנן בשהייה ע"ג אש מגולה, ואסור לשהות על כל אש מגולה. וכן יש לחשוש, שמא יקטין את האש ויחזור ויגבירה. אך **בשו"ת אור לציון** ח"ב פ"ז מקל בזה.

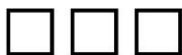
שהייה על פלטה חשמלית מע"ש³⁴ - בשש"כ פרק א', ל' פוסק שפלטה חשמלית דינה כאש גרו"ק, משום שהדרך היא להניח עליה תבשילים רק בשביל לשמור חומם, ואין רגילות לבשל עליה. וכן א"א להגביר את עוצמת החום שלה, ולכן מותר להשהות עליה אוכל מע"ש. ובהערה פ"ג מבאר בשם **הגרש"ז**, שמכיוון שאין הדרך לבשל עליה, יש לו היכר בכך ולא יבוא לחתות. וכן הטעם של שמא יחתה לא שייך, כיוון שא"א לו כלל לחתות. אמנם **בפסקי תשובות** רנ"ג, ז' מביא בשם **הגרי"ש אלישיב** להחמיר בפלטה, ולהניח עליה פח מתכת שעליו יניח התבשיל. כיוון שגם על פלטה ישנה אפשרות לבשל עליה מאכלים קלי בישול. וכן משום שאין היכר וחציצה, ולא פלוג רבנן. אך מכריע הפס"ת, שמנהג ישראל להקל בכך. ובפס"ת מביא שנחלקו הפוסקים לגבי **שיטת החזו"א** בפלטה. יש אומרים שיודה שמותר לשהות עליה גם ללא היכר נוסף, משום שמיועדת רק לחימום ולא לבישול, וכן משום שא"א לשנות את רמת האש. אך יש אומרים שהחזו"א יצריך גם כאן כיסוי שיש בו הפסק אויר דווקא, ולא פלוג רבנן. וי"א שבפלטה לא הצריך החזו"א כיסוי עם הפסק אויר, אלא די בכיסוי פח גרידא.

היתר טוח בטיט - בגמרא שבת יח: מבואר, שמותר לשהות בשר בתוך תנור שיש בו גחלים ואינו גרו"ק, אם טחו את פתחו של התנור בטיט וסתמו אותו. **רש"י** בד"ה 'שריק' כותב, שבכך שטחו את פי התנור בטיט "אינו מוכן לחתות". וכן לגבי יורה, שאלה הגמרא מדוע אין בה משום חשש מגיס, ותיצרה שמדובר ביורה טוחה בטיט. ורש"י שם פירש "טוחה בטיט סביב, דכולי האי לא טרח ומידכר". ונראה שלשיטת רש"י, ההיתר בתנור טוח בטיט, הוא משום שכיוון שיש טורח בהסרת הטיט, האדם לא יטרח כ"כ בשביל לחתות בגחלים. ועד שיבוא לעשות זאת, ייזכר ששבת היום ולא יבוא לחתות. אמנם **ברמב"ם** ג', י"ג משמע שמבין אחרת את היתר זה. שפוסק שאם טח פי התנור בטיט, מותר לשהות בתוכו בשר עז או שור, "שאם בא לפתוח התנור ולחתות, תיכנס הרוח ויתקשה הבשר, ויפסיד הבשר". כלומר, בתנור טוח בטיט אין חשש שיבוא לפתוח את התנור ולחתות בגחלים, כיוון שזה מזיק לבשר שתיכנס הרוח³⁵.

³⁴ ולגבי הנחה על פלטה בשבת עצמה, עיין בביאורנו לסוגיית החזרה.

³⁵ ועיין בסימן רנ"ד, א' ובבב"ל שם 'אע"פ', שמבאר באריכות את שיטת השו"ע שפסק כרמב"ם, ואת שיטת הרמ"א שפסק כרש"י, וכל הנפק"מ בין השיטות, וכן את החילוקים בין סוגי הבשר, ואכמ"ל. והבאנו רק את ביאור רש"י ורמב"ם להיתר טוח בטיט, כדי ללמוד מזה לכירה ותנורים של זמננו.

ובאורחות שבת ב', י"ז-כ', דן לפי שיטת רש"י בכל מיני מקרים שבהם יהיה מותר לשהות על גבי אש אפילו שאינה גרו"ק, אם יהיה שייך בהם ההיתר של טוח בטיט. וכגון בתנור שדולק ובתוכו תבשיל, אם נועל אותו במנעול כך שא"א לפתחו, אולי יהיה מותר לשהות בו, אפילו שאינו גרו"ק. וכן אם מדביק נייר דבק ע"ג הכפתורים של הגז, באופן שאינו יכול לשנות את דרגת החום אא"כ יסיר הדבק, אולי יהיה מותר כדין תנור טח בטיט. וכן אם יסיר לגמרי את הכפתורים של הגז, באופן שאם ירצה להגביר את האש, יצטרך להחזיר אותם למקומם. ואף שהבאנו לעיל את דברי **האג"מ**, שמבאר שכיסוי הכפתורים ללא כיסוי האש עצמה אינו מועיל כלל, מ"מ כל דבריו אמורים רק כדי להחשיב את האש כ'גרופה או קטומה'. ולכך בעינן שיכסה את האש ממש, ולא מועיל שיכסה את הכפתורים בלבד. אך היתר 'טוח בטיט' אינו מדין גרו"ק. ולא מותר משום שמסיח דעתו מלחתות, אלא משום שעושה פעולת טרחא, שגורמת שייזכר בינתיים ששבת היום ולא יבוא לחתות. ואולי בהיתר זה לא בעינן לכסות את האש כלל, ואם יסיר לגמרי את הכפתורים כך שלא יוכל להגביר האש, יהיה מותר אפילו כשהאש עדיין דולקת ללא כל כיסוי! אמנם האורחות שבת בהערה כ"ז מביא **שהגרש"ז** במנחת שלמה ב' ל"ד מתקשה להכריע בדיון זה.



נתינה לכתחילה ודין חזרה

המשנה בלו: אומרת שכירה שהסיקה בגפת ועצים, אין לתת עליה תבשיל, אלא אם כן גרף או קטם את הגחלים שבכירה. ונחלקו בית שמאי ובית הלל בסיפא של המשנה, האם מותר להחזיר לכירה או לא. לבית שמאי "נוטלין אבל לא מחזירין", ולבית הלל "אף מחזירין". **והגמרא בלו:** מסתפקת כיצד לפרש את דברי המשנה 'לא ייתן'. האם הכוונה היא 'לא ישהה', ואם כן המשנה היא כדעת חכמים, שאוסרים לשהות תבשיל¹ בע"ש על כירה שאינה גרו"ק, "וכל שכן להחזיר". כלומר, ברור שלחכמים בעיני גרו"ק בשביל שיהיה מותר להחזיר. או שמא פירוש המשנה הוא 'לא יחזיר', ואם כן המשנה היא כדעת חנניה, שמתיר לשהות תבשיל שהגיע למאב"ד על כירה שאינה גרו"ק. ודין המשנה שבעיני גרו"ק, נצרך רק בשביל החזרה. וא"כ עולה, שבין לחנניה ובין לחכמים, שנחלקו לגבי שהיה האם בעיני גרו"ק, לעניין החזרה כולם מודים שבעיני גרו"ק. וכן בית הלל שמתירים להחזיר, זהו דווקא לכירה גרו"ק. וכפי שמבאר רש"י במשנה על דברי ב"ה "אף מחזירין", שמותר להחזיר, "הואיל וגרו"ק". **ובגמרא בלו:** אומר ר' חלבו בשם רב, שכל ההיתר להחזיר² הנאמר במשנה לבית הלל, הוא דווקא על גבה "אבל לתוכה אסור".

בגמרא בלח: אומר רב ששת, שלבית הלל שמתירים החזרה, מותר להחזיר "אפילו בשבת". ולקמן נבאר שנחלקו הראשונים בכוונת דבריו. והגמרא מוכיחה כדברי רב ששת, מכך שר' חייא התיר להחזיר קומקום של מים חמים לכירה אפילו בשבת. הגמרא מביאה בשם ר' תדאי, שההיתר לבית הלל להחזיר הוא דווקא "שעודן בידו". אבל אם הניח הקדירה על הקרקע, אסור להחזירה לכירה. אמנם הגמרא מביאה לאחר מכן שיש מחלוקת בדין זה. **ללישנא הראשונה** בגמרא, ההיתר להחזיר כשהקדירה עדיין בידו, הוא דווקא אם גם היה בדעתו להחזירה אל הכירה. אבל אם אין דעתו להחזירה לכירה, אפילו שהיה עדיין בידו, אסור להחזיר הקדירה. וללישנא זו, אם הניחה על הקרקע, כל שכן שאסור להחזיר, ואפילו אם היה בדעתו להחזיר. אך **ללישנא השנייה** בגמרא, גם כשאסרו שאסור להחזיר אם הניח על הקרקע, זהו דווקא כאשר לא היה בדעתו להחזיר. אך אם היה בדעתו להחזיר, מותר להחזיר אפילו הניחה על גבי הקרקע. ואם לא הניח על הקרקע, אלא עדיין הקדירה בידו, ללישנא זו מותר להחזיר, אפילו אם לא היה בדעתו להחזיר, כיוון שעדיין בידו.

הגמרא בלח: מתספקת לגבי כמה מקרים, האם מותר להחזיר בהם או לו. וכגון אם נטל הקדירה, ולא הניחה על הקרקע אלא תלה אותה במקל, או שהניחה על גבי מיטה. וכן מסתפקת הגמרא, במקרה שפינה את המים שבמיחם למיחם אחר, האם מותר להחזיר את המיחם השני על הכירה או לא. והגמרא מסיקה לגבי ספיקות אלו שנשארו בתיקו. **ויש לברר** מהו איסור חזרה, האם הוא איסור מהתורה או מדרבנן? והאם איסור זה חל רק בשבת או גם בחול? וכן יש לבאר, מדוע מועילים תנאי החזרה שמבוארים בלח: ? ויש לברר האם עוסקים בסוגיה גם לגבי איסור בישול?

בגמרא במ: נאמר בברייתא, שמותר להביא קיתון של מים ולהניחו כנגד המדורה, "לא בשביל שיחמו אלא בשביל שתפיג צינתו". כלומר, מותר להניח מים ליד האש אם לא יתחממו ויעבור על בישולם, אלא רק מניחם ליד האש כדי להפיג את צינתם. **ונחלקו הראשונים** ביחס בין דין זה לגבי דין החזרה, מדוע כאן מותר להניח ליד האש ואילו להחזיר על כירה אסור?

מלאכת בישול בהחזרה: לפני שמגדירים מהו איסור החזרה, ומהם התנאים שעל ידם מותר להחזיר, יש לדון כיצד מותר להחזיר לבית הלל על כירה גרו"ק? ומדוע אין כאן בעיה של מלאכת

¹ חכמים אסרו תבשיל שלא הגיע לבישול כל צורכו, וכן אף אם הגיע לכ"צ אסרו אם מצטמק ויפה, עיין שו"ע רנ"ג, א' בשיטה הראשונה.

² לפי רש"י שם, דברי ר' חלבו הם לגבי ההיתר של שהיה על כירה שאינה גרו"ק בדעת חנניה. אך לפי מסקנת הגמרא, ר' חלבו מדבר בדעת חכמים ולעניין החזרה. אך לתוד"ה 'אא"ב', גם בשלב הקושיה דברי ר' חלבו נאמרו רק לגבי החזרה ולא לגבי שהיה.

בישול בשבת? ולכאורה, התנאי הבסיסי אמור להיות שלא יעבור על מלאכת בישול, ורק אז יהיה מותר להחזיר! וניתן לבאר זאת על פי דברי הרשב"א ביח, שכותב שכל תבשיל שהגיע למאכל בן דרוסאי, לא שייך בו יותר בישול, וכן דעת עוד כמה ראשונים. ולדבריו, מובן היטב שכל דברי המשנה עוסקים רק בתבשיל שבושל כמאב"ד. ובתבשיל זה נחלקו חכמים וחנניה לעניין שהיה, האם בעיני גרו"ק. אך לעניין החזרה, כולם מסכימים שאין להחזיר אא"כ גרו"ק. וכיוון שהמשנה מדברת בתבשיל שהגיע למאב"ד, ממילא כבר לא שייך בישול בתבשיל זה, ואין דין החזרה נוגע כלל לאיסור בישול. ואין בעיה של בישול התבשיל בהחזרתו לכירה, אלא יש כאן חשש אחר כפי שיתבאר לקמן. ואכן הרמב"ן בלו: כותב שכל דין החזרה מיירי בשהגיע למאב"ד. אך אם עוד לא נתבשל כמאב"ד, ישנו איסור בישול מדאורייתא בהחזרה אל הכירה!

אמנם **שיטת הרמב"ם** בפרק ט', ג' היא, שמלאכת בישול שייכת גם לאחר שהתבשיל הגיע למאב"ד. וכל עוד התבשיל לא מבושל כל צורכו, יש בו חיוב בישול. וכך נפסק להלכה ב**שו"ע** שי"ח, ד'. ולפי דרך זו, גם אחרי שהתבשיל הגיע למאב"ד שייך בישול. וא"כ צריך לבאר, שכל דין החזרה שייך רק לאחר שהתבשיל בושל כל צורכו, ורק אז אין בעיה משום בישול. ואכן כך פוסק להלכה הרמב"א ברנ"ג, ב', שההיתר בדין החזרה, הוא "דווקא שהתבשיל מבושל כל צורכו, ואז מותר להחזירו". ובמשנ"ב ס"ק ס"א מבאר, ש"אם לא נתבשל כל צורכו שייך אחריו עוד בישול", וממילא אסור להחזיר. ובבה"ל ידווקא שהתבשיל כותב, שאכן לשיטת הראשונים שכל עוד נתבשל והגיע למאב"ד כבר לא שייך בו בישול, ממילא הוא הדין גם לעניין חזרה. שיהיה מותר להחזיר כל שהגיע למאב"ד, כיוון שאין בו יותר בישול. אך מסיים הבה"ל, שיש לחוש לשיטת הרמב"ם, ואסור להחזיר תבשיל לפני שבושל כל צורכו, ו"קשה להקל, דהוא נוגע בעניין דאורייתא". ובספר **נעם שבת** סימן י' מקשה על שיטת הרמב"ם, שסובר שדין החזרה נאמר רק בתבשיל שבושל כ"צ. שהרי לפי חנניה ש"להחזיר תנן", המשנה עוסקת במאב"ד³, ואותו מתירים בית הלל להחזיר! וא"כ, כיצד לרמב"ם כל דין החזרה הוא רק בתבשיל שבושל כ"צ, הרי המשנה כלל לא עוסקת בתבשיל זה! ומתרחש שם, שאולי בזה גופא נחלקו חנניה וחכמים. שלדעת חנניה, אכן אין בישול כאשר התבשיל הגיע למאב"ד. אך לחכמים יש בישול עד שיגיע לבישול כ"צ, והרמב"ם פסק כחכמים. ולכן דין חזרה הוא דווקא במבושל כ"צ, וצ"ע. וניתן לומר שלפי הרמב"ם המשנה היא 'לצדדין קתני'. שחנניה אכן מתיר לשהות על כירה שאינה גרו"ק תבשיל שהגיע למאב"ד. אך לעניין החזרה שמותר על כירה גרו"ק, בעיני דווקא תבשיל שבושל כ"צ גם לשיטת חנניה. והמחלוקת של חנניה וחכמים, היא לעניין חשש חיתוי בשהיית מאב"ד, וכפי שביארנו בדין שהיה.

וישנו **תנאי נוסף** שהוזכר בפוסקים, כדי לבדד מהסוגיה את איסור בישול. ודין זה הוזכר ב**טור** רנ"ג, וכן ב**שו"ע** רנ"ג, ב', שמותר להחזיר את הקדירה, דווקא "כל זמן שהיא רותחת". ובמשנ"ב ס"ק נ"ד מבאר, שתנאי זה נצרך כדי שלא יהיה כאן איסור בישול, "דכיוון שנסתלק מרתיחתו, דהיינו שאין היד סולדת בו, יהיה בו שוב איסור בישול". שהרי ה**שו"ע** בשי"ח, ד' פוסק, שאף שהתבשיל הגיע לבישול כ"צ, אם הוא דבר לח שנצטנן, שייך בו שוב בישול כאשר יחממו⁴. וכדי שיהיה מותר להחזיר בעיני שני תנאים אלו. שיהיה מבושל כל צורכו, ושהתבשיל יהיה רותח. ורק אז אין בעיה משום בישול.

שיטת תוס' ישנים - נתבאר לעיל, שכדי לבדד מהסוגיה את איסור בישול, בעיני שהתבשיל יהיה כבר במצב שלא שייך בו בישול יותר, או כמאב"ד או כ"צ, וכן שיהיה רותח אם הוא לח. אמנם קשה, שהרי תנאים אלו לא הוזכרו כלל במשנה ובגמרא, אלא הוזכרו רק התנאים של גרו"ק, על

³ וכך מוכיח תוד"ה 'חמין', מכך שהגמרא אומרת שאם המשנה היא 'להחזיר תנן' היא כשיטת חנניה ולא כרבנן. והרי היה ניתן לומר שהמשנה כחכמים, ומיירי בתבשיל שבושל כ"צ, שמודים חכמים שמותר לשהות! אלא מוכח שהמשנה מיירי במאב"ד.

⁴ אמנם בדבר יבש אין בישול, אם הגיע לבישול כל צורכו ונצטנן. אך לקמן נבאר בשם המג"א, שגם בדבר יבש יש לאסור החזרה אם נצטנן, וצריך שיהיה רותח.

גבה, עודן בידו ודעתו להחזיר. ואולי משום כך, יש מקום לבאר את שיטת התו"י. **בתו"ה** 'אמר' בלו: פוסק הלכה כחנניה, שמותר לשהות על כירה שאינה גרו"ק תבשיל שהגיע למאב"ד, "אבל להחזיר ודאי אסור אא"כ גרו"ק, ואפילו בישל כל צורכו". **ובתו"י** שם מקשה על דברי התוס', מדוע אסור להחזיר תבשיל שבישל כ"צ אם הכירה אינה גרו"ק? הרי בגמרא במ: מבואר, שמותר לתת מים כנגד המדורה כדי להפיג צינתן. וכן יש מאן דאמר בגמרא שם, שמתיר לתת שמן ליד המדורה, ואפילו אם יגיע ליד סולדת! כיוון שלא שייך בשמן בישול. אז מדוע אסור להחזיר אם התבשיל בושל כ"צ, "הא לא שייך ביה בישול"? ומתוך תו"י שצריך לומר, שאף שבשמן מותר כיוון שלא שייך בו בישול, מ"מ "בתבשיל, אפילו מבושל מבעוד יום שייך". ואת ההיתר לתת מים כנגד המדורה, מבאר תו"י שמותר דווקא אם מניח במקום שלא יגיעו המים לחום של יד סולדת, ולכן אין בכך משום בישול. ועולה מדבריו, שבתבשיל שבושל כ"צ עדיין ישנו איסור בישול מדאורייתא! ודלא כשיטת הרשב"א, שיש בישול רק עד מאב"ד, ודלא כרמב"ם שיש בישול עד שיגיע לכ"צ. אלא אף לאחר מכן, ישנו איסור בישול מהתורה! ולפי"ז, איסור החזרה אנו איסור מדרבנן, כפי שיתבאר לקמן בכל הראשונים, אלא יש כאן איסור בישול ממש, ואפילו בתבשיל המבושל כ"צ! כי הרי כך תירץ תו"י את הקושיה מהגמרא בדף מ: שמותר להניח כנגד המדורה כאשר לא יגיע ליד סולדת, ואילו החזרה אסורה, משום ששייך עדיין בישול. אמנם עדיין יש לבאר לדרך זו, מדוע שייך איסור בישול כאשר התבשיל כבר מוכן! וכן אם כאשר מניח על כירה תבשיל שבושל כ"צ, מיירי באיסור דאורייתא של בישול, כיצד התנאים המבוארים בלח: מועילים לפתור בעיה זו? שהרי אם מדובר באיסור בישול מה"ת, כיצד יועיל להתירו לכתחילה אם דעתו להחזיר ולא הניחו ע"ג הקרקע?!

ובנעם שבת ה"ל מבאר שיטתו, ומחדש גדר במלאכת בישול. בכל בישול, אין האדם עושה את המלאכה בידיו ממש, אלא האדם רק מזמן ומקרב את הקדירה אל האש, או מבעיר אש תחת הקדירה, ובכך מתחיל מאליו תהליך הבישול ע"י פעולת האש באוכל⁵. ואעפ"כ חייב על פעולה זו, ואינה נחשבת כגרמא, אלא זה נחשב מעשה שלו ממש, כיוון שהוא משתמש באש, ורותם אותה להיות כמעשה ידיו⁶. ויש להוסיף על דבריו, ע"פ מה שיתבאר בביאורנו למלאכת מבשל, שגדר המלאכה אינו דווקא ב'תוצאת הבישול', אלא בפעולה ו'מעשה של בישול'. וכך יש לבאר את דברי **הכלבו**, המובא במשנ"ב שי"ח ס"ק קי"ח, שסובר שיש חיוב בישול במגיס בתבשיל, ואפילו אם כבר בושל כ"צ. וכן נראה מדברי **שער הציון** שי"ח ס"ק מ"ו, שמביא בשם **האליה רבה**, שאף שאין בישול אחר בישול בדבר יבש המבושל כ"צ, מ"מ אם נותנו על האש, יש בו בישול אחר בישול! ומשמע כעין דברי התו"י, שבנתינה על האש ישנה 'פעולה של בישול'. ואף שאין כאן תוצאת בישול חדשה בתבשיל, מ"מ חיוב מבשל הוא על פעולת הבישול. ולפי הגדרה זו, מבאר נעם שבת, שניתן לומר שרק פעולה חדשה, של זימון האש אל התבשיל, נחשבת כ'פעולת בישול' וחייב עליה. אך כל עוד אינו מחדש את הקירוב בין האש לתבשיל, אלא ממשיך זימון זה שכבר היה, אינו חייב על זימון זה, אלא הוא כממשיך את מה שהיה לפני כן. ולכן מועילים תנאי ההחזרה. שאם בדעתו להחזיר ולא הניח על הקרקע, אז נחשב כממשיך את הבישול הקודם, ולא יוצר כאן קירוב חדש בין האש לתבשיל. וכיוון שזו החזרה ולא נתינה מחדש, אין כאן בישול חדש, אלא רק המשכת המצב הקודם. אמנם ישנם תנאים הנוספים של החזרה, שמותר להחזיר רק לכירה גרו"ק, ולהחזיר על גבה ולא בתוכה. ולכאורה אין כאן החזרה באופן של המשכת המצב הקודם, אלא אלו תנאים נוספים שנצרכים לאופן הנתינה על האש! ולפי הביאור בתו"י שמדובר בבישול דאורייתא, מה החילוק אם מחזיר לכירה גרו"ק או לא, או לתוך הכירה או ע"ג? הרי יש בישול גם בכירה גרו"ק, וכן על גבה! וצ"ע.

⁵ ועיין בביאורנו למלאכת זורע, שגם לגבי זורע נתבאר יסוד זה, שהאדם חייב על פעולת שמביאה להצמחה, אך לא עושה את ההצמחה בידיו ממש.

⁶ ועיי"ש שמצינו סברא זו בעוד מקומות בש"ס, וכן לעניין שבת מבואר בב"ק ס. שזורה ורוח מסייעות חייב חטאת, ואף שהרוח היא זו שמפרידה את המוץ מהגרעינים, נחשב מלאכת מחשבת.

ובנעם שבת מוסיף, שאולי מצינו עוד גאונים הסוברים כתו"י, שיש בהחזרה איסור דאורייתא משום בישול. הרשב"א בלח: מביא בשם **רב האי גאון**, שפוסק להחמיר בתנאי החזרה המבוארים בלח: , ואף שיש שם שתי לישנות בגמרא, יש להכריע כלישנא המחמירה, שמצריכה גם שהקדירה תהיה בידו וגם שדעתו להחזיר. אך אם הניחה על הקרקע, אפילו אם היה בדעתו להחזיר אסור. ורב האי גאון פוסק כך, משום ש"בדאורייתא עבדין לחומרא". וכן לגבי ספיקות הגמרא לגבי תלאה במקל והניחה במיטה שעלו בתיקו, מכריע רב האי גאון, ש"אסורין דאורייתא ניהוו". ומבואר בדבריו, שבחזרה ישנו איסור דאורייתא, ולכן מחמירים בספקותיו. וכן מבואר בדברי ר"ח בלח: לגבי ההכרעה בין הלישנות, שפוסק לחומרא, "כל כי האי גוונא בדאורייתא עבדין לחומרא, ושבת איסורא דאורייתא היא". וכן לגבי ספיקות הגמרא, פוסק ר"ח לחומרא, "ויקימ"ל כל תיקו דאיסורא לחומרא". ונראה לכאורה מדבריהם, שלמדו שאיסור חזרה הוא איסור דאורייתא מדין בישול, וכדברי התו"י.

אמנם **הרשב"א** כתב על דברי רה"ג, שאין כוונתו ממש לאיסור דאורייתא, "דהני דרבנן ניהוו". ולא יכול להיות שמדובר כאן באיסור דאורייתא, כי אם כן "אפילו דעתו להחזיר ואפילו עודן בידו אסור". ומוכח שהרשב"א חולק על התוס' ישנים, ופשיטא לו שבהחזרה אין איסור בישול מה"ת. ולכן מבאר הרשב"א, שכל הדיון כאן "ודאי בנתבשל הוא, וליכא אלא איסורא דרבנן". ומפרש את דברי רה"ג, ש"כיוון שאסרוהו משום דמיחזי כמבשל, וקרוב הדבר לבוא לידי איסור דאורייתא, הו"א לה כדאורייתא, ולפיכך הלכו להחמיר בה כשל תורה". אבל באמת החזרה היא איסור דרבנן, משום מיחזי כמבשל לשיטת הרשב"א, כפי שיתבאר לקמן. וכן בכל הפוסקים והראשונים, מבואר שאין בחזרה איסור מה"ת, אלא רק איסור דרבנן. ונחלקו הראשונים בגדר איסור זה.

שיטת תוס' - בתוד"ה 'ובית הלל' בלו: מבאר את דברי רב ששת בלח: , שאומר שבי"ה שהתירו להחזיר, סוברים ש"מחזירין אף בשבת". ומסביר התוס', שבאמת המחלוקת במשנה בין ב"ש לב"ה, היא רק לגבי החזרה מע"ש, ולא בשבת עצמה. ורב ששת מוסיף, שנחלקו גם בשבת. לב"ש אסור להחזיר, אך לב"ה מותר להחזיר על כירה גרו"ק. ותוס' מביא בשם **ר"ת**, שמדקדק כך מלשון המשנה שאומרת לא ייתן "עד שיגרוף". ואם המשנה עוסקת בשבת, "איך יגרוף או יקטום בשבת?!", והיה צריך לומר "אא"כ גרף או קטם"⁷. ולכן מוכח שהמשנה עוסקת בהחזרה בחול, וגם אז לבית שמאי אסור להחזיר, ולב"ה מותר על כירה גרו"ק. אמנם בכירה שאינה גרו"ק, תוס' מבאר שלב"ה יהיה אסור להחזיר גם בחול. וא"כ לשיטת תוס', איסור החזרה שייך גם בע"ש.

ולפי"ז תוס' מתקשה, מתי בדיוק מתחיל איסור זה, "דהיכא דסלקו בהשכמה פשיטא דשרי להחזיר!", ולא ייתכן לומר שאסור להחזיר מבוקר יום שישי! ולכן תוס' קובע, שהגדר לאיסור החזרה בע"ש הוא, "דמשעה שלא יוכלו להרתיחו מבע"י אסור להחזיר". כלומר, אם האדם מחזיר את התבשיל לאש והתבשיל אינו רותח, וגם לא יספיק לרתוח עד שתיכנס שבת, אז כבר אסור להחזיר התבשיל בע"ש. ורק אם הקדירה תגיע לרתיחה לפני כניסת שבת, אז מותר להחזיר. אך תוס' מציין, שבשבת עצמה האיסור להחזיר הוא אפילו בקדירה שכבר רותחת. ומוכיח זאת מהסיפור של ר' חייא, שהעלו לו קומקום של חמין. ותוס' מביא דרך נוספת, שאפילו בע"ש אין להחזיר אם התבשיל כבר ממש רותח, כל עוד הוא מחזיר בשיעור כזה, שאם היה התבשיל צונן לא היה מספיק לרתוח לפני שבת.

⁷ והעיר לי ידידי יוסף מלמד, שמצינו בשו"ע רנ"ג, ג' שישנה אפשרות שיעשה קטימה בשבת, כגון שמניח קדירה ריקנית על גבי האש. ואם כן ניתן לקטום בשבת, ואין ראייה שהמשנה דווקא בחול.

⁸ ועיין בגיליון השי"ס שמקשה, שמצינו לשון כזו גם על דברים שנעשו בעבר, וניתן לפרש שכוונת המשנה היא אא"כ כבר גרף או קטם מבע"י. וכן בריטב"א כותב שלא דק בלשון. אך עיין ברש"י שדוחה את קושיית רע"א.

ונראה לבאר בדעת תוס' את יסוד איסור חזרה, ע"פ דברי ר"ת בספר הישר⁹, שמבאר שאיסור חזרה אסור משום "דכשנוטלה מן האש, פעמים שמצטננת קצת, וחיישין שמא יחתה בחזרתו". כלומר, איסור חזרה הוא בעצם דומה לאיסור שהיה, ושתיהן גזירות שמא יחתה וגחלים ויעבור על מלאכת מבעיר. וכן יש להוכיח מדברי תוד"ה 'מיחם' בלח:, שהקשו שם בתוס', מדוע לגבי החזרה הסתפקה הגמרא האם כשפינה ממיחם למיחם יהיה מותר להחזיר, ויש צד להחמיר בדבר. אמנם לגבי דין הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל, מבואר בנא. שאם מעביר מים ממיחם למיחם, יש יותר מקום להקל בהטמנה. ומדוע שונה החזרה מהטמנה? ותוס' מתרץ, שלגבי החזרה יש יותר מקום להקל אם לא פינה את המים למיחם אחר, כיוון ש"כשהוא באותו מיחם שהוא חם לא אתי לחתוי". כלומר, אם נטל המיחם מהאש, והמים שבו נשארו בתוכו חמים, אין חשש שאם יחזיר את המיחם, יבוא לחתות כדי לחמם המים. אמנם אם מעביר את המים שבמיחם למיחם אחר "שהוא קר", אתי לחתוי!". ומוכח שסובר התוס', שיש כאן בעיה של חשש חיתוי בגחלים. וכיוון שהמיחם השני קר, הוא מצנן את המים. ואז כשמחזיר את המיחם, יש חשש שיחתה כדי לחמם את המים.

אמנם אם שתי גזירות אלו הן משום שמא יחתה, יש לברר מדוע מצינו שיש ביניהן חילוקים מסוימים. בדין שהייה נתבאר, שחנניה סובר שבמאב"ד אין חשש חיתוי בגחלים. אמנם גם חנניה מודה שישנו איסור חזרה במאב"ד, אם הכירה אינה גרו"ק. ואם איסור חזרה הוא משום חשש חיתוי, מדוע לחנניה בהחזרה ישנו חשש חיתוי, ואילו בשהייה אין? וכן לגבי דבר מבושל כ"צ **שמצטמק ורע לו**, גם לחכמים שאוסרים שהיה בתבשיל כ"צ שמצטמק ויפה לו, מודים שמותר לשהות על כירה שאינה גרו"ק, אם הוא מצטמק ורע לו¹⁰, ואין בכך חשש חיתוי בגחלים. אמנם בדין חזרה, מבואר בר"ן בלח: שאף בתבשיל שמצטמק ורע לו שייך איסור חזרה, אם הכירה אינה גרו"ק. וכך מוכיח מהסיפור של ר' חייא, שהעלו לו קומקום של חמין, והתיר להחזיר רק משום שהכירה הייתה גרו"ק. ואם גם דין חזרה אסור שמא יחתה, מדוע יש חשש חיתוי במצטמק ורע לו, ואילו בשהייה לא? וכן אם שתי הגזירות הן שמא יחתה, מדוע לגבי חזרה לא מספיק שהכירה תהיה גרו"ק כמו לגבי דין שהיה, ומדוע צריך עוד תנאים כדי שיהיה מותר להחזיר לכירה¹¹?

ונראה שלשיטת תוס' ור"ת, אמנם יש כאן חשש חיתוי בגחלים כמו בשהיה, אך חזרה היא חשש חיתוי יותר גדול. בדין שהיה, החשש הוא שהאדם יבוא לחתות בגחלים, כיוון שהוא בהול לבשל את המאכל שלו. ורוצה שתהליך הבישול יסתיים, או בהול שיהיה לו דבר שראוי לאכול, וכפי שנתבאר בסוגיית שהיה. אמנם כאן מבואר בלשון ר"ת, שהחשש הוא שמא תבשילו יצטנן ויפוג חוממו, ואז יבוא לחתות כדי לחמם את תבשילו. וכן מבואר בתוס', שכתב שגדר הזמן האסור להחזיר בע"ש, הוא שהתבשיל לא יוכל לרתוח לפני שבת. ואם ייכנס לשבת שתבשילו עוד לא חם, ישנו חשש שיבוא לחתות בשבת כדי לחמם את תבשילו. ונראה שהטעם שהחמירו יותר באיסור חזרה מאשר בשהייה, הוא משום שבהחזרה האדם מתעסק בהעברת התבשיל מעל האש. וכשבא להחזירו, ודאי נצטנן מעט התבשיל בשעה שלא היה מעל האש, ולכן ישנו יותר חשש חיתוי שירצה לחממו. ומסתבר לומר, שאם נותן מלכתחילה תבשיל על האש, שלא היה לפני כן בשבת על האש, והוא ודאי צונן, יש לחוש שמא ירצה לחמם התבשיל. אמנם בשהייה, שמניח התבשיל מע"ש, גם אם היא צוננת כרגע, מסתמא היא תתחמם היטב עד שיצטרך אותה. וכן הוא כלל לא לוקח ומסיר אותה מן האש, ואין חשש שתצטנן וירצה לחמם. ולפי¹² מובן מדוע שייך חשש זה גם

⁹ מובא בשער הציון רנ"ג, ל"ז.

¹⁰ שו"ע רנ"ג, א'.

¹¹ ואף אם הכירה גרו"ק אין זה מספיק להתיר, וצריך גם את כל התנאים הנוספים, שעודה בידו ולא הניחה בקרקע. ואם לא קיים תנאים אלו, עדיין יש חשש חיתוי בגחלים, ואפילו אם הכירה גרופה! ועיין בסוגיית שהיה שהבאנו מחלוקת הראשונים, האם צריך לגרוף את כל הגחלים, או מספיק לגרוף לצד אחד. ונראה, שאם סוברים התוס' שגרופה היא להוציא את כל הגחלים, קשה מדוע עדיין ישנו חשש שמא יחתה אפילו בכירה גרופה? הרי אין כלל גחלים! וצ"ל שלתוס' מספיק לגרוף הגחלים לצד, וכשיטת הר"ן ובעל המאור. ולכן אף שהכירה נחשבת גרופה, עדיין יש יכולת לחתות ויש חשש.

בתבשיל שמצטמק ורע לו. שאף שהוא כבר מוכן כ"צ, האדם רוצה עדיין לחמם אותו על האש, ולכן יש חשש שיבוא לעשות זאת ע"י חיתוי בגחלים להגביר את האש. וכן מובן מדוע גם לחנניה ישנו חשש חיתוי בהחזרה. כיוון שחשש חיתוי לצורך חימום התבשיל המוכן, יותר חמור מחשש חיתוי של שהייה. ששם חנניה לא חושש שיחתה כדי למחר את תהליך הבישול.

ולדרך זו, יש לבאר כיצד מועילים **תנאי החזרה** כדי להתיר את החזרה, ועל ידי תנאים אלו לא יהיה חשש חיתוי. **ובנעם שבת** מבאר לשיטת תוס', שהתנאי שהצריכה המשנה להחזיר לכירה גרו"ק, וכן התנאי שהצריך ר' חלבו בלו. להחזיר על גבה ולא בתוכה, תנאים אלו נצרכים כדי למעט ככל האפשר את חשש החיתוי. שכיוון שהכירה גרו"ק, החיתוי בגחלים לא כ"כ יועיל. וכן אם מחזיר על גבה, ולא בתוכה במקום הגחלים, יש פחות חשש שיתעסק בגחלים. והתנאים שהוזכרו בלח:, שיהיה בדעתו להחזיר ולא יניח על הקרקע, הם גדרים שקבעו חכמים, כדי שלא יגיע למצב שבו נוטל את הקדירה מהאש וישתהה עמה זמן רב והתבשיל יתקרר. ואז כשיבוא להחזיר התבשיל לאש, יבוא לחתות כדי לחממה. ולכן הגדירו חכמים, שע"י תנאים אלו יהיה מותר להחזיר, וכך הקדירה לא תתקרר. שהרי אם בדעתו להחזיר ולא מניח הקדירה על הקרקע, אין חשש שישתהה, אלא יחזיר התבשיל מיד.

ובעצם יש לדייק, שהאיסור אינו 'איסור החזרה', אלא עיקר האיסור הוא לתת תבשיל על כירה, באופן שיש חשש שיחתה כדי לחממו. ואם הוא נותן לכתחילה תבשיל, שלא היה כלל על האש, כל שכן שיש כאן איסור משום חשש חיתוי כדי שיחמם. והחידוש הוא, שגם באופן שנוטל הקדירה שהייתה כבר על הכירה, ישנו חשש שהיא תצטנן, ויש איסור להחזירה משום שמא יחתה. אך אם ממלא את תנאי ההחזרה מותר להחזיר, כיוון שאין חשש שתבשילו יתקרר.

ולשיטת תוס' מובן היטב מדוע **איסור החזרה קיים גם בחול**, ולא רק בשבת. וכפי שביאר התוס', שיעור הזמן שבו אסור להחזיר מבע"י, הוא שלא תוכל הקדירה להגיע לרתיחה לפני כניסת שבת. שהרי אם יחזיר את התבשיל הצונן לכירה, והיא לא תתחמם לפני שבת, ישנו חשש שיבוא לחתות בגחלים בשבת כדי לחמם התבשיל! וגם בהסברו השני של התוס', שיש לאסור החזרה מע"ש אפילו בתבשיל רותח, כל עוד מחזיר בזמן שאם היה התבשיל קר לא היה יוכל להתחמם לפני שבת. נראה שאף שלא שייך כאן חשש חיתוי שרוצה לחמם את תבשילו, שהרי תבשילו רותח! מ"מ לא פלוג חכמים בגזירתם, ואסרו כל חזרה בשיעור זמן זה, ואפילו אם החשש לא קיים בתבשיל רותח. וכן נראה, שלשיטת תוס' תנאי החזרה המבוארים בלח: יהיו שייכים גם לגבי החזרה מע"ש¹², וגם אז נצריך את האדם לתנאים אלו, כדי שלא תצטנן קדירתו, ואז יבוא לחתות בגחלים לחממה. וכן משמע **בתוד"ה 'דזיתים'** במח. שכותב שם שנהגו להסיר את הקדירה מעל הכירה, בשעה שגורפים את הכירה בע"ש. ומניחים אותה ע"ג הקרקע בזמן זה, ואעפ"כ אין בעיה של החזרה. ולמרות שהניח ע"ג הקרקע אין איסור, משום שסוברים כלשינא השנייה, שאם היה בדעתו להחזיר, מותר אפילו הניחה ע"ג הקרקע. ומוכח מתוס' זה, ששייכים תנאי החזרה אלו אף מע"ש, ורק אם ממלא את כל התנאים מותר להחזיר בע"ש.

שיטת הרא"ש- הרא"ש בסימן ב' מפרש גם הוא כתוס', שדברי רב ששת "אף מחזירין", פירושם הוא שבית שמאי ובית הלל נחלקו בין בחול ובין בשבת. וישנו איסור חזרה לב"ש מע"ש, וכן לב"ה אם הכירה אינה גרו"ק. **ובסימן י'** מקשה הרא"ש מדברי הגמרא במ:, שאומרת שמותר להניח קיתון של מים כנגד המדורה, בשביל להפיג צינתו. ושואל הרא"ש כקושיית התוס' ישנים הנ"ל, מדוע כאן הותר לעשות כן, ואילו לגבי נתינה לכתחילה בשבת של תבשיל שבושל כ"צ, אסרו לתת אותו לכתחילה על כירה אפילו שהיא גרו"ק¹³? ואף שאין כאן חשש בישול אסור! ומתרץ הרא"ש, שישנו חילוק בין הנחה ליד המדורה לבין על הכירה. שבהנחה כנגד המדורה, "שרי משום דדמי לסומך". והתבאר בגמרא בלו:, שסמיכה מותרת אפילו לצד כירה שאינה גרו"ק. אך

¹² בניגוד לשיטת הרא"ש, כפי שיבאר לקמן.

¹³ ויש שגורסים ברא"ש שהקשה מדין חזרה, שאסור על כירה שאינה גרו"ק. אך נראה שאין נפק"מ.

הרא"ש מדייק, שישנו הבדל בין סמיכה, לבין הנחה כנגד המדורה. בסמיכה יש הפסק של כותלי הכירה, בין האש לבין התבשיל. אך במדורה לכאורה אין הפסק כזה, ולכן "הוא ליה למיחש שמא יחתה!". וא"כ, רק בסמיכה אין חשש חיתוי, כיוון שישנו הפסק בין התבשיל לבין האש, אך מדוע אין חשש חיתוי כנגד המדורה? ומתרץ הרא"ש, ש"כיוון שהצריכו חכמים להרחיק מן המדורה... איכא היכרא ולא אתי לחתוי". ונראה מדבריו, שדן רק בגדר חשש חיתוי בגחלים, ומבאר שכנגד המדורה אין חשש חיתוי, משום שישנו היכר. וממילא עולה מדבריו, שלגבי דין החזרה אין היכר זה, שהרי מניח על הכירה ממש, ולכן אסור להחזיר שמא יחתה בגחלים. ומוכח שהרא"ש סובר שאיסור החזרה ונתינה לכת', הוא משום שמא יחתה בגחלים, וכדברי ר"ת. וכן נראה מדבריו בסימן ב', שמסכים עם תוס', שגדר הזמן האסור להחזיר בע"ש, הוא "כל היכא דאם היה קר, לא היה יכול להרתיחו מבעוד יום". ואיסור החזרה בחול שייך גם בתבשיל רותח, כפי שכתב תוס' בהסברו השני.

אמנם נראה שישנו **הבדל בין שיטת הרא"ש לשיטת התוס'** בשני עניינים. הרא"ש כותב, שמה שאסרו בית שמאי להחזיר מע"ש, הוא דווקא "דומיא דמשחשיכה". כלומר, האיסור להחזיר מע"ש הוא רק בתבשיל שכבר בישל כל צורכו. אבל תבשיל שלא בושל כ"צ, אין איסור להחזירו מע"ש, ואפילו סמוך לשבת! והרא"ש מבאר, שגזירת החזרה מע"ש, היא רק משום שאם נתיר לו להחזיר מע"ש, "אתי נמי להחזיר משחשיכה". **ובבית יוסף** בסימן רנ"ג מבאר דבריו, שכל עוד לא נתבשל התבשיל כ"צ, לא גזרנו שאסור להחזירו מע"ש. שהרי אז אין חשש שאם נתיר לו להחזיר תבשיל זה, יבוא גם להחזירו בשבת עצמה, "דזהו מבשל בשבת, ופשיטא דמזדהר בהכי, אפילו אי שרית ליה מבע"ש". כלומר, לרא"ש הגזירה בחול היא רק מחשש שמא יבוא להחזיר בשבת, ולכן יש לגזור דווקא במקום שהוא קל יותר, שיש חשש שיבוא להיכשל בו בשבת. וממילא גזרו רק על החזרת תבשיל שבושל כ"צ, שאותו אין להחזירו מע"ש, כי בו יש לחוש שמא יבוא להחזירו בשבת. אבל תבשיל שלא בושל כ"צ, אין כל חשש שיבוא להחזיר תבשיל כזה בשבת, כיוון שאם יחזירו בשבת יעבור על בישול ממש! ולכן התירו להחזיר מע"ש תבשיל שלא בושל כ"צ.

ועולה מדברים אלו, שלפי הרא"ש איסור החזרה בחול שונה ממה שנתבאר לעיל בדעת התוס'. שלפי התוס', ביארנו שאם יחזיר בע"ש בזמן שלא יוכל לרתוח לפני שבת, יש כאן חשש חיתוי בגחלים בשבת, כאשר יראה שתבשילו אינו רותח! כלומר, לתוס' חשש חיתוי בגחלים בשבת, שייך אף כשמחזיר מע"ש. אך לפי הרא"ש, כל חשש החיתוי הוא רק בשבת עצמה. שאז אם מחזיר, ישנו חשש שיתקרב תבשילו ויבוא לחתות. אך בהחזרה מע"ש, האיסור אינו מפני שיש כעת חשש חיתוי אם תבשיל זה לא יתחמם עד שבת, אלא אסור רק משום "שמא ילמוד לעשות כן בשבת"¹⁴. ולפי"ז ישנה **נפק"מ** בין הרא"ש לתוס', שלפי תוס' כשמחזיר בחול שייך חשש חיתוי בשבת. וממילא ברור, שאסור להחזיר בע"ש גם תבשיל שלא בושל כ"צ¹⁵, שיש לחוש שמא יצטון ויבוא להרתיחו. אך לרא"ש, האיסור בחול הוא רק שמא יבוא לעשות כן בשבת. ולכן אין לחוש בהחזרת תבשיל שלא בושל כ"צ, כי לא יבוא להחזירו בשבת, משום שיש בכך בישול, וכפי שביאר הב"י¹⁶.

¹⁴ לשון הקורבן נתנאל כאן.

¹⁵ וכן ביאר הקורבן נתנאל בדעת התוס'. ודקדק זאת גם מדברי התוס' בלו: 'חמין', שביארו שכל הסוגיה עוסקת בין חמין ותבשיל שבושלו כ"צ, ובין אם לא בושלו כ"צ. ומוכח שהמחלוקת בחול לעניין החזרה עוסקת גם בדבר שלא בושל כ"צ.

¹⁶ אמנם הב"ח אות ט"ו הקשה על דברי הב"י בדעת הרא"ש, שביאר שאין לגזור על תבשיל שלא בושל כ"צ כי אין לחוש שיחזירו בשבת משום שממש יעשה בישול. שהרי שיטת הרא"ש בסימן י"א, היא שאין יותר איסור בישול כאשר התבשיל הגיע למאכל ב"ד, וכדברי הרשב"א הנ"ל. ואם כן, לדברי הב"י היה צריך לגזור על תבשיל שלא בושל כ"צ בע"ש, שהרי יש חשש שיבוא להחזירו בשבת, כיוון שאין בו יותר בישול! ועיי"ש מה שביאר הב"ח בדעת הרא"ש.

וכן נראה שישנה נפק"מ נוספת בין שיטת הרא"ש לתוס', ביחס לתנאי ההחזרה בע"ש. בדעת תוס' נתבאר לעיל, שכיוון ששייך לגזור משום חשש חיתוי גם על החזרה בע"ש, ממילא שייכים גם בע"ש תנאי ההחזרה המבוארים בלח:, שצריך שהקדירה תהיה עדיין בידו, ושבדעתו להחזירה. אך הרא"ש כותב בסוף סימן ב', שמחלוקת הלישנות בגמרא, היא "ארב ששת דאמר מחזירין אף בשבת קא"י. כלומר, תנאי ההחזרה האלו נצרכים רק לגבי החזרה בשבת עצמה, "אבל מבעוד יום מחזירין בכל עניין". ונראה, שכיוון שלדעת הרא"ש החזרה בע"ש אסורה, רק משום שמא ילמד לעשות כן בשבת, לא החמירו בה שצריך תנאים אלו. אך קשה, מדוע הרא"ש נדחק לפרש כך בדיון החזרה בע"ש, שהיא רק משום החזרה בשבת? ומדוע לא ביאר כפי מה שנתבאר בתוס', שאסור להחזיר בע"ש, משום שזה יביא למצב של חשש חיתוי בשבת? שהרי נתבאר שהרא"ש מסכים עם תוס', שהאיסור הוא משום חשש חיתוי! וצ"ע.

שיטת שאר הראשונים - הרשב"א במ: מתייחס לקושיית הרא"ש בסימן י' הנ"ל, מדוע התירו לתת קיתון מים ליד המדורה, ואילו אסרו החזרה על כירה שאינה גרו"ק? אך הרשב"א לא מתרץ כמו הרא"ש, ששם אין חשש חיתוי משום היכרא, ואילו בהחזרה אין היכר. אלא מבאר הרשב"א, שבמ: התירו, משום שאינו נותן את המים ממש על האש, וכן מדובר שמניח במקום שלא יגיעו המים לידי בישול. אמנם לגבי החזרה "על גבי האש ממש, אסור מפני שנראה כמבשל". ולכן אסרו להחזיר בכירה שאינה גרו"ק, וכ"ש לתת לכתחילה. ומבואר מדבריו, שאיסור החזרה הינו איסור דרבנן משום 'מיחזי כמבשל'. וכן כותב רש"י על המשנה בלו: בדעת בית שמאי, שאסרו להחזיר "בשבת, דמיחזי כמבשל"¹⁷. וכן מבואר בדברי הר"ן בלח:, שמביא את קושיית תוד"ה 'מיחזי' הנ"ל, שהקשה מדוע לגבי חזרה, יש גריעותא בהעברה ממיחזי למיחזי. ואילו לגבי הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל, מבואר שמותר אם פינה ממיחזי למיחזי, ותיירץ כפי שנתבאר לעיל. אך הר"ן מתרץ אחרת קושייה זו, ומבאר שכאן "איסורא משום דמיחזי כמבשל", ולכן יש יותר בעיה כאשר מעביר את המים למיחזי אחר, ואז מניח אותו על הכירה, כיוון שזה נראה כנתינה חדשה על האש.

וראשונים אלו מבארים אחרת את דברי רב ששת בלח:, שאמר שלב"ה שמותר להחזיר, מותר להחזיר "אף בשבת". שלפי התוס' והרא"ש, נתבאר שהמחלוקת במשנה היא בערב שבת, ולכן ביארו שיש מחלוקת גם בשבת. אמנם רש"י בלח: מפרש, שהיה מקום לומר שכל המחלוקת של ב"ש וב"ה, היא דווקא בשבת בערב. שאז מתירים ב"ה להחזיר, משום שאם לוקח הקדירה מהכירה, מוכח שלוקח אותה על דעת להחזירה "לצורך מחר". ולכן ברור שאם נוטל מותר להחזיר, כיוון שזה המשך של השהיה מע"ש. אבל אם האדם לוקח את התבשיל מהכירה ביום השבת, יש מקום לומר, שברור שהוא לא רוצה להחזיר קדירה זו, "ובטלה לה הטמנה, והוי ליה כמטמין לכתחילה", ואין כאן המשך של השהיה מע"ש. וא"כ רש"י סובר, שאיסור החזרה שייך רק בשבת, ואין כלל איסור החזרה בחול! ומפרש את דברי רב ששת שאומר שמחזירים אפילו בשבת, שכוונתו לומר שלב"ה מותר להחזיר "אפילו ביום שבת", ולא רק בשבת בערב. והר"ן על המשנה מבאר באופן אחר, שיתכן שאכן ישנו איסור החזרה לב"ש מע"ש, אך איסור זה נובע משיטת ב"ש ביו: , שסוברים שאסור להתחיל כבר מע"ש את כל איסורי שבת. אמנם ב"ה שם חולקים, וסוברים שאין כלל איסור להתחיל מלאכה מבע"י. ומה שאומר רב ששת, שלב"ה מותר להחזיר אפילו בשבת, באמת לא נצרך כלל לב"ה! כי ברור שלשיטתם אין איסור מע"ש אלא רק בשבת. אלא שרב ששת נצרך לומר, שלא התירו רק בע"ש, אלא אפילו בשבת התירו להחזיר.

¹⁷ אמנם בדעת רש"י יש לעיין, שבלח: מבאר את תנאי ההחזרה, שמועילים משום שאם מחזיר כך, אינו נראה כמטמין לכתחילה, אלא ממשך את השהיה הראשונה. ומשמע מדבריו, שאיסור החזרה אינו איסור חדש, אלא הוא משום הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל, שנאסר אפילו בשבת כמבואר בלד:, ולכן ישנו איסור החזרה אפילו על כירה גרו"ק, שכבר אינה מוסיפה הבל לשיטת רש"י במשנה. ועיין ברין בלח: שמבאר שרש"י אזיל לשיטתו, "שהוא מפרש כוליה פירקין בהטמנה". וכפי שנתבאר בדעת רש"י בביאורנו לסוגיית שהייה.

וכן נראה מדברי הרמב"ם ג', י' שמגדיר את איסור החזרה, שאף דבר שמותר לשהותו, "כשנוטלים אותו בשבת אסור להחזירו למקומו". ומשמע שכל האיסור בהחזרה הוא רק כשנוטל בשבת עצמה, ולא מע"ש. והעולה מדבריהם הוא, שכל איסור החזרה שייך רק בשבת ולא מע"ש, משום שטעם האיסור לשיטתם הוא משום 'מיחזי כמבשל', ושייך לאסור כך רק בשבת עצמה ולא מבע"י. וכך מבאר האור שמח כאן בדעת הרמב"ם, ומוסיף שמדוקדק מהרמב"ם, שאיסור זה הוא משום מיחזי כמבשל. שבהלכה י"א הסמוכה, פוסק הרמב"ם את איסור מגיס בקדירה, שאסור משום ש"מצורכי הבישול הוא, ונמצא כמבשל בשבת". והרמב"ם סמך את איסור חזרה ואת איסור מגיס, משום ששניהם מטעם בישול.

ולדרך זו, שאיסור החזרה הוא משום 'מיחזי כמבשל', מובן מדוע שונה איסור זה מאיסור שהיה. שאף שבשהייה מותר לשהות תבשיל שמצטמק ורע לו, כיוון שאין חשש חיתוי בגחלים בתבשיל זה, מ"מ לגבי איסור מיחזי כמבשל, מובן שהוא נראה כמבשל בכל תבשיל, ואפילו במצטמק ורע לו.

ולדרך זו יש לבאר את תנאי ההיתר להחזרה, שצריך שהכירה תהיה גרו"ק ולהחזיר על גבה ולא בתוכה, וכן בלח: מבואר שצריך שדעתו להחזיר ועודן בידו. הר"ן בלח: מסביר, שאם מניח על גבי הקרקע "אסור להחזיר, דמיחזי כמבשל לכתחילה". ונראה שסובר הר"ן שכדי להימלט מ'מיחזי כמבשל', צריך שהאדם לא ייראה כנותן לכתחילה תבשיל על הקדירה. וכאשר אינו נותן מחדש, אלא ממשיך את השהייה הקודמת, יהיה מותר ואינו נראה כמבשל. ובעצם יש לדייק, שהאיסור משום מיחזי כמבשל אינו משום שהוא מחזיר את הקדירה, אלא האיסור הוא 'נתינה לכתחילה', שכן נראה כמעשה בישול חדש. אמנם 'החזרה' היא הדרך להתיר מעשה זה, כדי שהוא לא ייחשב כנתינה לכתחילה, אלא המשך של המצב הקודם, וכך אינו נראה כמבשל. והגדרת האיסור היא, כיצד מגדירים את הפעולה שהאדם עושה. אם נגדיר פעולה זו כנתינה לכת', יש כאן מיחזי כמבשל. אך אם זו פעולת החזרה, היא בעצם המשך של המצב הקודם, ואין כאן פעולת בישול חדשה. ולכן כאשר דעתו להחזיר כשלוקח את הקדירה, וכן כאשר הוא משאירה בידו, זה מגדיר את הפעולה כהמשך המצב הקודם, ולא כנתינה חדשה. אמנם התנאים הנוספים, שצריך להחזיר על כירה גרו"ק ולהחזיר על גבה, הם תנאים ששייכים אפילו כאשר ממלא את התנאים של עודה בידו ודעתו להחזיר. שלא די בכך שפעולתו מוגדרת כהמשך למצב הקודם ולא כנתינה חדשה, אלא צריך גם שיתן על גבה ועל כירה גרו"ק. כי מלבד הגדרת הפעולה שלו, צריך גם שמקום ההנחה של הקדירה, לא יהיה מקום שהדרך לבשל בו בד"כ. ובין מצד פעולת האדם ובין מצד המקום שבו מניח, אין כאן שום חשש של 'נראה כמבשל'. ולכן אף אם יהיה בדעתו להחזיר ועודה בידו, אם יחזיר לתוך הכירה או לכירה שאינה גרו"ק, יש כאן מיחזי כמבשל ואסור. ואפילו שפעולתו היא כהמשך ולא נתינה חדשה.

אמנם הקושי בשיטה זו הוא, שאם איסור החזרה הוא מטעם מיחזי כמבשל, נמצא שבמשנה בריש כירה ישנם שני איסורים שכלל לא קשורים זה לזה. איסור שהייה, שמא יחתה בגחלים משום מלאכת מבעיר, ואיסור החזרה, משום מיחזי כמלאכת בישול. אמנם לשיטת תוס' ורא"ש יותר נוח, שכל המשנה עוסקת באיסורים שמא יחתה בגחלים, וגם החזרה אסורה משום חשש חיתוי. וכן קשה על שיטת זו מדברי הגמרא בלז', שאומרת שאם האדם קטם את האש שבכירה, והיא חזרה ונתלבתה, עדיין נחשבת הכירה כקטומה. ובין לעניין שהיה ובין לעניין החזרה, מותר לשהות ולהחזיר אליה. וביארנו בסוגיית שהיה, שכיוון שהאדם עשה היכר ע"י הקטימה, אפילו אם חזרה ונתלבתה, אין חשש שיבוא לחתות בגחלים, כיוון שעשה היכר שמסלק עצמו מלחתות באש. ולפי התוס' והרא"ש, מובן מדוע דין זה יהיה נכון גם לעניין חזרה. שגם זו גזירה שאסורה משום שמא יחתה, ולכן אם קטמה ונתלבתה עדיין עשה היכר, ולכן לא יבוא לחתות. אך לשיטת הר"ן והרשב"א, שהאיסור בהחזרה הוא משום 'מיחזי כמבשל', מה מועיל להחזיר לכירה שקטם אותה והאש חזרה לדלוק? הרי כשיבוא להחזיר הוא ממש מחזיר על גבי אש דולקת, והוא ממש מיחזי כמבשל! וצ"ע.

הגדרת מיחזי כמבשל – בסיעת הראשונים שאיסור נתינה לכתחילה הוא משום מיחזי כמבשל, יש לדון מה גדרו של איסור דרבנן זה? בפשטות נראה, שהאיסור הוא על מעשה שנראה כבישול בעיני הבריות, ולכן יש חשש שייראו אותו, ויחשבו שמותר לבשל בשבת. וכך משמע בדברי **המשנ"ב** רנ"ג, ס"ק ס"ה על דברי הרמ"א. הרמ"א מביא את שיטת הר"ן, שפסק ע"פ הירושלמי, שכל תנאי ההחזרה הנצרכים בלח: הם דווקא במקרה שהאדם נוטל את הקדירה מע"ש, ורוצה להחזירה בשבת. ולפי הירושלמי, אם נטל את הקדירה בשבת עצמה, מותר להחזירה לכירה, אפילו אם הניחה ע"ג קרקע. ומבאר המשנ"ב בדעה זו, שמותר אפילו שהניח על הקרקע, "והטעם, שהרי הכל ידעו דכבר עמדה הקדירה בכירה ונתבשלה כבר", וכיוון שכולם יבינו שאין כאן מעשה בישול, אין איסור להחזיר. ומשמע שכל **החשש הוא מצד הרואים**. אמנם לפ"ז, קשה להסביר את התנאי שצריך שיהיה בדעתו להחזיר. שהרי נתבאר לעיל שאם דעתו להחזיר, זה מגדיר את הפעולה כהמשך השהייה, ולא כנתינה חדשה לכתחילה. ואם כל האיסור הוא מצד מה שרואים בני אדם, בעיניהם אין שום הבדל במעשה, ולא יודעים האם דעתו להחזיר או לא! **ובאור שמח** הנ"ל, משמע שלומד אחרת את איסור זה, שאינו מצד הרואים, אלא גזירה על האדם עצמו. שאם נתיר לו להחזיר באופן שנראה כבישול, "אתי להחזיר גם כשלא יהא מבושל כל צורכו", ואז יהיה מבשל ממש. ולפ"ז, הגזירה של איסור החזרה היא על האדם עצמו, שלא יבוא להחזיר גם דברים שלא בושלו כ"צ, ויעבור על בישול מה"ת. וייתכן לומר **באופן נוסף**, שאין כאן גזירה שמא יבוא לעשות איסור חמור יותר, אלא יש כאן הרחבה של חכמים למלאכת בישול. ויש כאן איסור בישול מדבריהם שהוסיפו על מלאכת בישול. וכפי שביארנו לעיל, מדובר כאן שהתבשיל כבר מבושל כ"צ לרמב"ם, או כמב"ד לשאר הראשונים, ולכן אין כאן בישול מה"ת. אך בנתינה לכתחילה ישנה פעולה, שמוגדרת כפעולת בישול ולכן חכמים אסרו אותה.

אמירה לנכרי בהחזרה – **בה"ל** רנ"ג, סעיף ה' 'להחם הקדירה', מביא בשם **הפמ"ג**, שאם נטל הקדירה מהכירה באופן שאסור ליהודי להחזירה, מותר לומר לגוי להחזיר את הקדירה לכירה¹⁸, אם היהודי צריך את התבשיל לסעודת שבת. ומותר לומר לגוי להחזיר, משום שיש כאן שבות דשבות לצורך מצווה. שאמירה לגוי היא שבות, וכן איסור החזרה אסור מדרבנן, ומותר לצורך סעודת שבת כדי שיהיה לו תבשיל חם. **ובאורחות שבת** ב' הערה צ"ב מוסיפים, שהיתר זה נכון גם לגבי נתינה לכתחילה ע"י הגוי, ואפילו על גבי אש שאינה גרו"ק. אמנם **החזון איש** בסימן ל"ז ס"ק כ"א חולק על הבה"ל, וסובר שאסור לומר לגוי לעשות כן. ומסביר החזון"א, שאין כאן היתר של שבות דשבות לצורך מצווה, משום "דאין האיסור הנתינה, אלא מציאות מצב זה אסור חכמים, ששורשו שמא יחתה. והכל בכלל הגזירה, אם יעמיד בעצמו או ע"י נוכרי".

ונראה שמחלוקת הבה"ל והחזון"א, תלויה במח' הראשונים באיסור החזרה. שלדעת הבה"ל, האיסור הוא משום מיחזי כמבשל¹⁹, וכדעת הר"ן והרמב"ם. וממילא מסתבר שהאיסור כאן הוא פעולת הנתינה, שהיא נראית כפעולת בישול כפי שביארנו. ואם הגוי עושה פעולה זו, הגוי הוא זה שעושה את פעולת האיסור, ולכן שייך כאן היתר שבות דשבות לצורך מצווה. אמנם החזון"א הזכיר שהגזירה היא שמא יחתה בגחלים²⁰, וכשיטת תוס' והרא"ש. ולכן ביאר שאין האיסור נמצא בפעולת הנתינה עצמה, אלא האיסור כאן הוא במצב שבו יש קדירה על האש, וישנו חשש שהאדם יהיה בהול לחתות כדי לחממה²¹. וממילא אין זה משנה כלל מי העמיד את הקדירה על

¹⁸ ועיי"ש שמתיר דווקא במקרה שאין איסור בישול, שהוא מבושל כ"צ, ואם הוא לח בעיניו גם שלא יצטנן. אך עיין בה"ל שהביא בשם הברכי יוסף, שמקל אפילו בתבשיל לח שהצטנן, כיוון שיש שיטות שאין בו יותר בישול. והבה"ל פוסק שניתן לסמוך עליו לצורך שבת, אם אין לו עצה אחרת.

¹⁹ וכך מבואר בדבריו בכמה מקומות ברנ"ג, כגון בס"ק ל"ז, נ"ה, נ"ח, פ"ז. ונראה שהכריע המשנ"ב, שעיקר האיסור הוא משום מיחזי כמבשל. אמנם בסימן שי"ח ס"ק צ"ח, כותב המשנ"ב שאסור משום מיחזי, וגם משום חשש חיתוי.

²⁰ ונראה שכך מכריע החזון"א, שזה עיקר טעמו של האיסור, שהרי בכל סימן ל"ז לא מזכיר כלל את שיטת הר"ן והרשב"א, שהאיסור משום מיחזי כמבשל.

²¹ ולגבי איסור שהיה, נתבאר בסוגיית שהייה שגם המשנ"ב מסכים שהאיסור הוא שמא יחתה, והאיסור הוא במצב שבו יש קדירה על האש, ולא עצם הנחת הקדירה אסורה. ולכן פוסק המשנ"ב רנ"ג, ס"ק ה'

האש, אלא כל עוד הגענו למצב שבו יש חשש חיתוי, האיסור מונח בעצם מצב זה, וצריך לבטל את המצב. וכלשון החזו"א, "אפילו העמיד נכרי או קוף חייב להסיר".

להסיר הקדירה כשנתן באיסור - החזו"א פוסק בס"ק כ"ו ע"פ שיטתו, שאיסור החזרה הוא בעצם המצב, שאף אם עבר והחזיר באיסור, מחויב האדם להסיר את הקדירה מהאש. שהרי בכל רגע שהקדירה נמצאת שם, ישנו איסור שמא יחתה שעובר עליו בכל רגע ורגע, ולא עובר עליו רק בעת שמניח. אמנם לפי הבה"ל הנ"ל, שהאיסור משום מיחזי כמבשל, האיסור מונח דווקא בפעולת הנתינה על האש, שהיא נראית כפעולת בישול, ולכאורה יחלוק עליו בדין זה. שאף שעבר ועשה איסור בפעולת הנתינה, מכל מקום האיסור כבר נגמר. ואינו עובר עליו בכל רגע, וממילא אינו מחויב להסיר הקדירה כלל. ובניגוד לאיסור שהיה, שבו פסק המשנ"ב בס"ק ה' שצריך להסיר הקדירה מהאש (עיין הערה 21). **ובאורחות שבת** ב' הערה נ"ט כותב, שתהיה נפק"מ נוספת, במקרה שבו החזיר באיסור, וע"י זה התבטל השתבח, ונאסר באכילה מדין מוקצה. לפי החזו"א, אף שהקדירה היא מוקצה, יהיה מחויב להסיר אותה, כיוון שעובר בכל רגע על איסור נתינה בעצם המצב שהקדירה על האש. אך למשנ"ב, שאינו עובר בכל רגע, והאיסור היה רק בפעולת הנתינה, ממילא אסור לו להוריד את הקדירה מהאש משום שהיא מוקצה! אמנם באופן שהתבטל אינו נאסר באכילה, כגון מצטמק ורע לו, מבאר באורחות"ש שמסתבר שגם לבה"ל יהיה צריך להסיר את הקדירה מהאש, ולבטל את החזרה שנעשתה באיסור. ואף שהאיסור היה רק בפעולת החזרה, ואינו עובר עליו בכל רגע ורגע, מ"מ מצינו בבה"ל י"שב' בשט"ז, ו' לגבי מלאכת צידה, שאם עבר וצד בשוגג, מחויב לשחרר את החיה הניצודה. ולכן אולי גם באיסור החזרה, צריך האדם לבטל את מעשיו שעשה באיסור.

כירה גרופה באיסור החזרה - לגבי איסור שהיה, נתבאר שנחלקו הראשונים כמה צריך לגרוף את הגחלים מהכירה כדי להגדירה ככירה גרופה. לשיטת הרמב"ם **והרשב"א**, וכך פסק בשו"ע בסעיף א', צריך שיוציא את כל הגחלים מהכירה, ורק כך נחשבת גרופה. אך לשיטת בעל המאור, די בכך שיגרוף את הגחלים לצד, ובכך ישנו היכר שאינו רוצה לחתות בגחלים. אמנם לעניין חזרה, מביא המשנ"ב בס"ק ס"ח את דברי **הישועות יעקב**, ש"לעניין חזרה סגי כשגרוף הגחלים לצד אחד". **ובשער הציון** ס"ק ס"א כותב שזה נכון רק לעניין חזרה, שהרי לעניין שהיה נפסק שבעיני דווקא שיגרוף את כל הגחלים. אך **החזו"א** ל"ז ס"ק ח' כותב שחילוק זה של הישועות יעקב אינו מובן כלל, וגם לעניין החזרה בעיני שיגרוף הכל כמו בשהיה. ונראה כפי שנתבאר לעיל, שלדעת המשנ"ב שהכריע כשיטת הר"ן, האיסור הוא משום מיחזי כמבשל. וממילא מסתבר שדי בכך שיגרוף לצד. ולא הצרכנו אותו לגרוף הכל אלא באיסור שהיה, שבו החשש הוא שמא יחתה בגחלים. ולכן יש להחמיר בשהיה שיוציא את כל הגחלים, כדי שלא יבוא לחתות. אמנם לחזו"א, שעיקר האיסור בחזרה הוא שמא יחתה, וכמו באיסור שהיה, ממילא אין לחלק ביניהם. וגם לעניין חזרה צריך להוציא את כל הגחלים, כיוון שבשניהם ישנו חשש חיתוי.

היתר טוח בטיט בהחזרה - בסוגיית שהיה נתבאר, שכאשר התנור טוח בטיט, ואין כלל יכולת לחתות בגחלים, מותר לשהות עליו בע"ש, ואפילו אין הכירה גרו"ק. ואין חשש שיסיר את הטיט ויבוא לחתות, משום שעד שיעשה זאת, מסתמא ייזכר ששבת היום ולא יבוא לחתות. אמנם לגבי איסור החזרה, לא מבואר בפוסקים מה הדין בטוח בטיט. **ובאורחות שבת** ב' הערה פ"ט מבאר, שלפי שיטת תוס' ורא"ש שאיסור החזרה הוא שמא יחתה בגחלים, יש להסתפק האם בתנור שטוח בטיט מועיל שיהיה מותר להחזיר, כיוון שאין בו חשש חיתוי, וכמו בדין שהיה. או שמא איסור חזרה חמור יותר, ולא יועיל לגביו היתר זה. אך לשיטת הר"ן והרשב"א, שאיסור החזרה הוא משום 'מיחזי כמבשל', בודאי אין להתיר החזרה אף כאשר התנור טוח בטיט, משום שעדיין יש כאן פעולת מיחזי כמבשל! ולכן מכריע שם, שנראה להחמיר בכך לגבי החזרה.

שאפילו אם הייתה נתונה קדירה על האש, באופן שיש איסור שהיה, "צריך לסלק כשהגיע זמן חשיכה", משום שהאיסור הוא בעצם מציאות מצב זה.

פסיקת ההלכה- בשו"ע רנ"ג, ב' פוסק את דין החזרה בשבת, וכותב שמותר להחזיר רק אם ימלא את כל התנאים שנתבאר.

תנאים משום בישול- השו"ע כותב שצריך שיחזיר דווקא תבשיל שעדיין רותח, שרק אז אין בהחזרתו משום בישול כפי שביארנו לעיל. וכן מוסיף הרמ"א, שצריך שהתבשיל יהיה מבושל כ"צ, שרק אז אין בהחזרתו איסור בישול. וכפי שנתבאר לעיל, נפסק כדעת הרמב"ם, שכל עוד התבשיל לא הגיע לכ"צ שייך בו בישול. **והמשנ"ב** בס"ק נ"ד מביא, שלפי דברי הרמ"א בשי"ח, ט"ו, נוהגים להקל להחזיר אף תבשיל לח, כל עוד התבשיל עדיין לא הצטנן לגמרי. ולא בעינן שיהיה ממש רותח כדי שלא יעבור על בישול. והרמ"א בהמשך הסעיף פוסק כן, "מיהו אם נצטנן לכולי עלמא אסור". והמשנ"ב ס"ק ס"ח כותב, שאם נצטנן לגמרי שייך בו בישול, ולכן אסור להחזיר בכל מקרה.

ומוסיף המשנ"ב בשם הרמ"א, שלכאורה האיסור בתבשיל שנצטנן לגמרי הוא רק בתבשיל לח, שבו שייך בישול חוזר אם נצטנן²². אך בתבשיל יבש שמבושל כ"צ, אין בו יותר איסור בישול, ואפילו אם הוא צונן. ולפי", לכאורה היה מותר להחזיר תבשיל יבש שמבושל כ"צ, ואפילו אם הוא צונן, כיוון שכבר אין כאן בעיה של בישול! אך הרמ"א פוסק, שיש להחמיר אפילו בתבשיל יבש כשהוא צונן, "דכיוון שכבר נצטנן, בטלה השהיה הראשונה, והוי כנותן עתה מחדש בתוך התנור". אמנם **בבה"ל** בסעיף ה' 'ובלבד', מביא שהגר"א תמה על דברי הרמ"א, שכל דבר שכבר לא שייך בו בישול אין בו איסור, אם ממלא את כל שאר תנאי החזרה. ומדוע החמיר הרמ"א בדבר יבש שאין בו יותר בישול? ונראה שהרמ"א אזיל בשיטת התוס' והרא"ש, שהזכיר בכמה מקומות²³ לגבי החזרה רק את חשש חיתוי בגחלים. ונתבאר לעיל, שעיקר חשש החיתוי הוא משום שרוצה לחמם את תבשילו, ולכן אסרו להחזיר תבשיל לאש. וכל שכן אם נותן מלכת' תבשיל צונן על הכירה, באופן כזה יש יותר חשש חיתוי, כי הוא ממש רוצה לחמם! ולכן פוסק הרמ"א שגם בדבר יבש, אף שלא שייך לחשוש בו מצד בישול, מ"מ כאשר התבשיל צונן זהו עיקר החשש לפי שיטת התוס' והרא"ש, ואז יש חשש שיבוא לחמם! ואסור אפילו אם ימלא את כל התנאים, להחזיר על גבה, ולגרור"ק, ודעתו להחזיר ועודה בידו. ולכן אסר הרמ"א לתת לכתחילה דבר יבש שהוא צונן, כיוון שיש חשש שיבוא לחמם.

תנאים של מקום החזרה- השו"ע פוסק כפי דברי המשנה והגמרא, שמותר להחזיר דווקא לכירה גרו"ק, ודווקא על גבה ולא בתוכה. וכן פוסק שלהחזיר לתנור אסור, אפילו אם הוא גרו"ק. **ובמשנ"ב** ס"ק נ"ב מביא את דברי הראשונים הנ"ל, שאם הכירה אינה גרו"ק, אסור להחזיר אפילו תבשיל שמצטמק ורע לו, ובניגוד לאיסור שהיה, כפי שנתבאר לעיל. ובס"ק נ"ח מסביר המשנ"ב, שאסור להחזיר לתוך הכירה, "דכיוון שהוא מעמיד לתוך הכירה כדרך שמבשלין בה תדיר, נראה כמבשל". ולכן אסור אפילו אם אין אש בכירה, והיא גרו"ק. אמנם בס"ק צ"ב, פוסק המשנ"ב שכל האיסור הוא דווקא אם הכירה חמה בשיעור יד סולדת. אך אם אין שם חום, מותר לתת אפילו לתוך תנור, "דאי לאו הכי אין עליו שם תנור שהוסק כלל".

תנאים של אופן החזרה- בגמרא בלח: אומר ר' תדאי, שההיתר להחזיר הוא דווקא שעודן בידו, אבל אם הניח על גבי הקרקע אסור להחזיר. ולאחר מכן מבואר שיש שתי לישנות, לראשונה בעינן גם שהקדירה תהיה עדיין בידו, וגם שיהיה בדעתו להחזיר. אך אם מניח הקדירה על הקרקע, אפילו כשדעתו להחזיר אסור. וללישנא השנייה, האיסור בהניח על הקרקע הוא רק אם אין דעתו להחזיר. אבל אם דעתו להחזיר מותר, אפילו כשהניח על הקרקע. וכן אם עודה בידו ולא הניח על הקרקע, מותר אפילו אם אין דעתו להחזיר. **והרמב"ם** ג', י' פוסק שמותר להחזיר, "והוא שלא הניח ע"ג הקרקע, אבל משהניחה ע"ג קרקע אין מחזירין אותה". והרמב"ם לא מזכיר כלל את התנאי של דעתו להחזיר. ומבאר **במגיד משנה** שהרמב"ם פוסק כדברי ר' תדאי

²² שי"ח, ד'.
²³ ס"ק כ"ו, ל"ג.

בלח: שאומר לפני החילוק של הלישנות, שאם עודה בידו מותר ואם הניח לקרקע אסור. ור' תדאי לא הזכיר שיש תנאי של דעתו להחזיר. אמנם **הר"ף והטור** פסקו כמו הלישנה הראשונה, שצריך שיהיה בדעתו להחזיר וגם עודה בידו, ולא הניחה ע"ג הקרקע. **והר"ן** מסביר, שהחמירו כאן למרות שזהו רק איסור דרבנן, ולכאורה היה צריך לפסוק לקולא בין שתי הלישנות, אך החמירו "מפני שהם דברים שקרובים לבוא לידי איסור תורה".

אך **לר"ן** עצמו יש כאן שיטה מיוחדת ע"פ **הירושלמי**, שמבאר שהתנאים של עודן בידו ודעתו להחזיר, נאמרו רק במקרה מסוים. ומדובר במקרה שנוטל את הקדירה מהאש בע"ש, ובינתיים נכנסה שבת, וכעת הוא רוצה להחזיר בשבת. ורק במקרה זה צריך שיהיה בידו ודעתו להחזיר. אמנם אם נוטל את הקדירה בשבת עצמה, ורוצה להחזירה בשבת, מותר לו להחזיר גם אם הניח בקרקע ואין דעתו להחזיר, כל עוד מחזיר על כירה גרו"ק. וכ"ש שמותר אם נוטל בחול ומחזיר בחול, שלא צריך תנאים אלו. **ובמשנ"ב** ס"ק ס"ד מבאר שיטת הר"ן, שדווקא כאשר הניחה נעשית בע"ש, ורוצה להחזיר הקדירה בשבת, אז "נראה חזרתו כפעולה חדשה, והוא כנותן לכתחילה ומבשל". כלומר, כיוון שהסיר את הקדירה מע"ש, ומחזיר אותה בשבת, נראית פעולתו כנתינה חדשה בשבת. אך אם נטל את הקדירה בשבת עצמה, מותר להחזירה אפילו אם הניח ע"ג הקרקע, ואפילו לא היה בדעתו להחזיר, "שהרי הכל ידעו דכבר עמדה הקדירה בכירה ונתבשלה", ולכן אין כאן חשש מיחזי כמבשל.

אמנם **השו"ע** פוסק כדברי הרמב"ם, שהתנאי הנצרך הוא רק שלא יניח על הקרקע, ולא משנה האם דעתו להחזיר או לא. אך **הרמ"א** פוסק כשיטת טור, שבשביל להתיר החזרה צריך גם שעודה בידו, וגם שיהיה בדעתו להחזיר. **והרמ"א** מביא גם את שיטת הר"ן והירושלמי, שכל התנאים האלו נצרכים רק כשנוטל בע"ש ומחזיר בשבת. ומוסיף הרמ"א שנוהגים להקל ע"פ הר"ן, שאם נטל בשבת, מחזירים אפילו הניח על הקרקע, אבל מ"מ "טוב להחמיר". **ובמשנ"ב** ס"ק נ"ה ונ"ו מבאר שתנאים אלו נצרכים, כדי להגדיר את פעולתו כהמשך לשהייה הראשונה, ולא שנותן לכתחילה, שאז אסור כי נראה כמבשל.

ובבב"ל יודעתו להחזירה, מביא שיטה נוספת בראשונים, שפוסקים כמו הלישנה השנייה, ולא כרמב"ם ולא כטור. ולשיטתם מותר להחזיר כל עוד יש תנאי אחד, אם הקדירה עוד בידו מותר אפילו אין דעתו להחזיר, וכן אם הניח ע"ג הקרקע, מותר אם בדעתו להחזיר. **ולפ"ז פוסק במשנ"ב** ס"ק נ"ו, שבעת הצורך ניתן להקל כשיטה זו, שאם עודה בידו ואין דעתו להחזיר מותר להחזיר. וכן אם הסירה מידו, אבל דעתו להחזיר, גם כן מותר להחזיר. אמנם לגבי הניח מידו ודעתו להחזיר, מבאר **בשער הציון** ס"ק נ', שיש להקל בכך דווקא אם הניח מידו על גבי ספסל וכדומה, ולא ע"ג הקרקע ממש. מאחר שהשו"ע בסעיף ג' כתב בסתמא, שאם הייתה על הקרקע אסור להחזיר, ולכן כותב בשער הציון "וקשה לפסוק נגד סתימת השו"ע". **וא"כ** עולה מדברי המשנ"ב, שלכתחילה יש להקפיד שגם יהיה בדעתו להחזיר וגם שהקדירה תהיה בידו. אך בעת הצורך יש להקל אם אין דעתו להחזיר, כל עוד הקדירה עדיין בידו. וכן בשהניחה על ספסל, אך לא אם הניחה על הקרקע ממש.

ובבש"כ א', כ"ג פוסק שאם ישנן שתי קדירות על האש, באחת יש תבשיל לערב שבת, ובשנייה תבשיל ליום שבת. והאדם טעה בליל שבת, והסיר מהאש את התבשיל המיועד לבוקר. פוסק השש"כ שמותר לו להחזיר אותה לאש, אם היא גרו"ק²⁴. ואף שבמקרה זה לא היה בדעתו להחזיר, שהרי חשב שזה התבשיל שרוצה לאכול כעת! ובהערה ע"ה מבאר זאת בשם **הגרש"ז**, שבכה"ג שטעה, יש לסמוך על שיטת הר"ן והירושלמי, שלא צריך את תנאי ההחזרה בשבת עצמה. וכן אולי ניתן להגדירו כדעתו להחזיר, "כיוון שלא כיוון כלל להוריד קדירה זו מע"ג האש".

²⁴ וכן אם היא מבושלת כ"ז ואין חשש בישול.

ספיקות הגמרא - הגמרא הסתפקה במקרים שבהם הניח הקדירה על מקל או מיטה, האם זה נקרא שהניח על הקרקע או שנחשב שעדיין בידו, ונשארה בתיקו. **ולדעת השו"ע**, שרק אם הניח ע"ג קרקע אסור להחזיר, מבאר **הבה"ל** 'ולא הניחה', שיקל השו"ע להחזיר אם הניח על מיטה או ספסל שמותר, ורק אם הניח ע"ג הקרקע אין להחזיר. אך **לדעת הרמ"א**, שפסק שצריך גם שהקדירה תהיה בידו, וגם דעתו להחזיר, מבאר **במשנ"ב** ס"ק נ"ה ע"פ המג"א, שאם הניח על גבי מיטה או ספסל, דינו כהניח ע"ג קרקע. וא"כ אסור להחזיר, וחשיב כנותן לכתחילה. ולפי מה שנתבאר לעיל ע"פ המשנ"ב, יש להקל ולסמוך על שיטת הראשונים המקילה, שכל עוד היה בדעתו להחזיר, מותר אפילו אם הניח ע"ג כסא או ספסל, כל עוד לא הניח על הקרקע.

החזרה משיש - יש לדון מה הדין באדם שנטל הקדירה מהאש, והניחה על השיש במטבח. **באורחות שבת** ב' הערה ע"ח דן בשאלה זו ע"פ **גדר האיסור כאשר הניחה ע"ג הקרקע**. ניתן לומר שגדר האיסור הוא, בכך שצריך לראות קשר ושייכות של הקדירה אל השהייה הקודמת. ולכן אם הניחה בקרקע אסור להחזיר, ורק אם עודה בידו, עדיין ישנו קשר בין הקדירה לאש, והיא לא הסתלקה ממנה לגמרי. אך ניתן לומר באופן אחר, שלא צריך קשר חיובי בין הקדירה לאש, אלא רק שלא יעשה מעשה, שמורה על הפסקת השייכות אל האש, ואז נחשב שעושה שהייה חדשה. ולפי"ז, בהניח על הקרקע אסור, מפני שהוא מקום שרגילים להוריד אליו את הקדירה מהאש, ואז מוכח שגמר את בישולו לגמרי. ולאור זה, שיש בימינו משמש גם כדי להניח עליו קדירה בסיום הבישול, וגם להניח עליו באמצע הבישול ולהחזיר אח"כ. ואם נאמר כאופן הראשון, שגדר האיסור הוא לבטל את השייכות בין הקדירה לאש, נראה שגם בשיש מתבטלת השייכות. ואסור להחזיר ממנו, כמו בקרקע. אך אם נאמר שרק כשעושה מעשה המוכיח על סילוק מהאש אסור להחזיר, בשיש אין זה מוכח שיש כאן סילוק גמור מהאש, ויהיה מותר להחזיר ממנו. ומביא האורחות שבת, שלדעת **הגר"ש** **והגר"ש** אלישיב זצ"ל, יש להקל ששיש דינו ככסא וספסל, שמותר להחזיר אם היה דעתו לכך. אך לדעת **הגר"ש ואזנר** אסור להחזיר מהשיש.

פינה ממיחם למיחם - הגמרא בלח: הסתפקה גם לעניין פינה ממיחם למיחם, האם כשמחזיר את המיחם השני יש כאן פעולת נתינה חדשה, או שעדיין נחשבת כהמשך השהייה הקודמת. **והמג"א** בס"ק ב' מכריע שאסור להחזיר. אך **בשער הציון** ס"ק מ"ז, כותב להקל בעניין זה. **ובאורחות שבת** ב', נ"ח מבאר שהחשש בדין זה, הוא משום שמעביר את התבשיל מקדירה שהייתה על האש, לקדירה שאינה על האש. אך אם יעביר את התבשיל לקדירה אחרת, שגם היא עומדת על האש, יהיה מותר להחזיר, וכדין החזרה לכירה גרו"ק. ולפי"ז פוסק, שמותר לערות מים חמים ממיחם, לתוך תבשיל שעומד על אש גרו"ק, כגון פלטה. ובלבד ששניהם כבר מבושלים כ"צ, ואין כאן חשש של מלאכת בישול. ואף אם שופך ממיחם שעל האש מים רותחים לתוך כוס, ואח"כ שופך את המים לתבשיל המונח על אש גרו"ק, מותר לעשות כן למרות שהכוס צוננת. ובהערה ק"ב מביא בשם **הגר"ש אויערבך**, שאף למג"א יהיה מותר להעביר במקרה זה. משום שבספק הגמרא, כוונתו להחליף את הכלים, ולהחזיר כלי אחר אל האש. ואילו כאן, כל כוונתו היא להעביר את המים שבמיחם אל הקדירה שעל האש, והכוס היא רק האמצעי שעל ידו מעביר. וניתן לומר שכל מה שהסתפקו, הוא רק כשרוצה להחליף את הכלים, שאז יש לומר שהתבשיל עלול להצטנן, ולכן נחשב כנתינה לכתחילה ולא כחזרה. אך כאשר מעוניין להעביר לתוך קדירה שעל האש יש לדון זאת שהמים ממשיכים להיות על האש, ואף שעברו לקדירה דרך כוס.

שו"ע רנ"ג סעיפים ג', ה' - בסעיף ג' פוסק המחבר דין שמקורו **בהגהות מרדכי**. אם אדם השהה תבשיל מע"ש על כירה שאינה גרו"ק, ובשבת בבוקר קם, וחושש שתבשילו יישרף. מותר לו להסיר את הקדירה מהאש, ולהניח על האש קדירה ריקנית, "ואז ישים הקדירה שהתבשיל בתוכה, ע"ג הקדירה הריקנית". ובעצם יש כאן דין החזרה, שנטול את התבשיל מהאש ורוצה

להחזירו, וע"י הקדירה הריקנית הוא הופך את האש לגרו"ק²⁵. שהקדירה ריקנית היא כמו קטימה של האש, ולכן מותר להחזיר עליה. אמנם מוסיף המחבר, שיזהר שלא יניח את הקדירה על הקרקע, וכן שתהיה רותחת²⁶, שאם לא כן אסור להחזיר וכנ"ל.

ובסעיף ה' פוסק השו"ע דין שמקורו בר"ן במ: , שכותב שם בשם **הרשב"א**, שמותר להניח תבשיל מבושל כ"צ שנקרא 'פאנדיש', ע"ג קדירת חמין שמונחת על האש מע"ש. ולמרות שהתבשיל מתחמם מהאש שתחת הקדירה, מותר "לפי שאין דרך בישול בכך". **והר"ן** מוסיף על דברי הרשב"א, שכל דבר שאין דרכו לאפות ע"ג כירה אלא במקום אחר, כגון פאנדיש, אם הוא מבושל כ"צ, מותר לחמם אותו על הכירה, "שהדבר מוכיח שאינו נעשה אלא בשביל שיתחמם". ומבואר בר"ן, שאין כאן חשש של מיחוי כמבשל, כיוון שאין הדרך לבשל תבשיל זה ע"ג הכירה כלל. וכיוון שכל האיסור בנתינה לכתחילה הוא משום מיחוי כמבשל, אין לאסור כאן אפילו אם אינו מניח ע"ג הקדירה, אלא על הכירה עצמה! אך **בשו"ע** רנ"ג, ה' פוסק כדברי הרשב"א, שרק כאשר יש קדירת חמין שמונחת על האש, אפילו הכירה אינה גרו"ק, מותר להניח על הקדירה את הפאנדיש כדי שיתחמם, "לפי שאין דרך בישול בכך". **והמג"א** ס"ק ל"ד מביא את שיטת הר"ן, אך כותב שהשו"ע לא פסק כמותו, ואסור להניח הפאנדיש על הכירה עצמה, אלא רק אם מניח ע"ג הקדירה שעל האש מותר. **ובמשנ"ב** ס"ק פ"ו מחדד, שאין בחימום הפאנדיש בעיה של בישול, כיוון שמדובר במאכל יבש שמבושל כ"צ, ולכן מותר לחממו אפילו אם יגיע ליד סולדת בו.

ובס"ק פ"ז כותב **המשנ"ב**, שלכאורה ביארנו שיש לאסור נתינה לכת' בשבת משום מיחוי כמבשל, ואפילו בדבר חם שבושל כ"צ, וגם אם הכירה גרו"ק! וכל מה שהתרנו בסעיף ג', הוא רק לתת על קדירה ריקנית בדרך של החזרה, אך לא באופן של נתינה לכת'! ואילו כאן מתיר השו"ע לתת לכת' על גבי כירה שאינה גרופה! ומסביר המשנ"ב, שכאן מותר אפילו לתת לכת', "הכא אין דרך בישול בכך ע"י הפסק הקדירה, ואין נראה כמבשל". כלומר, כיוון שכל האיסור הוא מטעם מיחוי כמבשל, כאשר נותן הפאנדיש על קדירת חמים שמעל האש, לעולם לא מבשלים כך, ולכן אינו נראה כמבשל אלא כמחמם. ולכן כאן מותר אף לתת לכתחילה על הקדירה, ולא רק באופן של החזרה. אמנם כל זה ניחא לשיטת הר"ן והרשב"א, שלשיטתם איסור נתינה הוא משום מיחוי כמבשל. אך לשיטת התוס' והרא"ש, שהאיסור הוא שמא יחתה כדי לחמם, לכאורה כיצד מותר לתת לכת'? הרי נתבאר לעיל ע"פ המג"א, שבתבשיל צונן, אפילו הוא יבש, יש בעיה לתת לכת' כשהוא צונן, משום שאז שייך עיקר החשש, שיחתה כדי לחממו! **והמג"א** כאן בס"ק ל"ג מתרץ, "ומשום חיתוי נמי ליכא למיגזר, שאין דרך בישול בכך, לפי שהקדירה מפסקת". ונראה שגם לשיטתו, שסובר כתוס' ורא"ש כפי שנתבאר לעיל, מ"מ כיוון שמניח את התבשיל על הקדירה, ולא על האש עצמה, אין כאן חשש חיתוי בגחלים כלל, ולכן מותר אף לתת לכתחילה.

ובבה"ל בסעיף ג' 'ויזהר' מקשה על השו"ע, שבסעיף ג' פוסק, שמותר להחזיר ע"ג קדירה ריקנית, וכך הכירה נחשבת לקטומה. אך אם מניח על הקרקע אסור להחזיר, כיוון שרק 'החזרה' הותרה על כירה גרו"ק, ולא נתינה לכת'. אמנם בסעיף ה', מתיר המחבר אפילו לתת לכת' פאנדיש על גבי קדירת חמין שעומדת על האש. ואע"פ שהאש דולקת מתחתיה, מותר להניח על גבי הקדירת חמין. ומדוע התיר כאן המחבר נתינה לכת', ואילו בסעיף ג' לא? הרי בשניהם הוא מניח תבשיל ע"ג קדירה שמונחת על האש! והבה"ל מתרץ ע"פ **הפמ"ג**, שבסעיף ה' מותר אפילו לתת לכת', כי כיוון שיש על האש קדירה ובה מים חמין או תבשיל, "לא נחשב כלל כעומד על גבי כירה", ולכן מותר לתת לכת'. אך בסעיף ג', מדובר שמניח על האש קדירה ריקנית שאין בה כלום, וכל עניינה הוא "לסתום את חום הכירה, שלא יהיה כ"כ חוס". וע"י כך הוא הופך את הכירה לכירה גרו"ק, "דאסור לתן עליה בשבת תבשיל לכת'". כלומר, בסעיף ג' הקדירה הריקנית רק הופכת את הכירה

²⁵ כך מבואר כאן במשנ"ב ס"ק פ"א. ועיין בסוגיית שהייה שהבאנו את שיטת החזו"א בסעיף זה, שההיתר כאן הוא לא מדין כירה קטומה, אלא יש כאן הפסק אויר בין האש לתבשיל, ונחשב כמו סמיכה לכירה.

²⁶ ומוסיף המשנ"ב ס"ק פ"ג, שלרמ"א מותר כל עוד לא נצטנן לגמרי, וכנ"ל.

לגרו"ק, וממילא אסור לתת לכת', אלא רק להחזיר עליה. אך בסעיף ה', כיוון שהקדירה על האש עם תבשיל בתוכה, זה יותר טוב מכירה גרו"ק. שהרי אם ייתן לכת' על כירה גרו"ק, הוא עדיין מיחזי כמבשל, ויש בכך דרך בישול. אך אם ישנה קדירת תבשיל על גבי האש, ועליה הוא נותן תבשיל נוסף, אין כאן כלל דרך בישול. וכלשון הבה"ל, "לא נחשב כלל כעומד על גבי כירה". ולכן מותר לתת לכת' על קדירת התבשיל, וכלשון השו"ע בסעיף ה' "לפי שאין דרך בישול בכך". והבה"ל מוסיף שגם בסעיף ג', אם הייתה על הכירה קדירת תבשיל מע"ש, היה מותר לתת עליה לכת', ולא רק להחזיר. ודווקא אם מניח על קדירה ריקנית, אז נחשב שמניח על כירה גרו"ק, ורק חזרה מותרת. אך כשמניח ע"ג קדירה ובה תבשיל, אינו נחשב כמניח על הכירה כלל.

תנינה לכת' על קדירה ריקנית - בשש"כ א' הערה קכ"ו מביא בשם 'חכם אחד'²⁷, שמבאר שאכן אסר הבה"ל לתת לכת' על גבי קדירה ריקנית, משום שנחשבת ככירה גרו"ק, ומותר רק להחזיר ולא לתת עליה לכת'. אך זהו דווקא במקרה שישנה אש גלויה בכירה, והוא נותן על האש קדירה ריקנית, "כדי לתת לה דין גרו"ק". ובכה"ג נחשבת כ'כירה קטומה', ומותר רק להחזיר עליה. אבל אם יש כירה קטומה, שהאש כבר מכוסה בכיסוי מסוים, "והוא מעמיד את הקדירה כדי לשנות מדרך הבישול, עדיף טפ"י". כלומר, אם ישנה אש קטומה, והוא נותן עוד קדירה ריקנית, שאינה נצרכת בשביל הקטימה, אלא רק כדי "לשנות מדרך הבישול", זה עדיף מכירה גרו"ק, ומותר אפילו להניח עליה לכת'! וכך מדייק מלשון הבה"ל, שקדירה ריקנית מועילה להיחשב רק כ'כירה גרו"ק', משום ש"עומדת רק לסתום את חום הכירה". כלומר, כדי להפוך אותה לכירה קטומה, צריך לכסות האש ולסתום חומה. ועיקר החילוק שהתכוון אליו הפמ"ג, הוא לאו דווקא בין קדירה עם תבשיל, לקדירה ריקנית בלי תבשיל. אלא כוונתו לחלק בין קדירה שמונחת על האש, כדי להגדיר את הכירה כ'קטומה', לבין קדירה שאם מניח עליה תבשיל, הוא גורם לשינוי בדרך הבישול. ולפ"ז, אם מדובר כבר בכירה קטומה, שנותן עליה עוד קדירה כדי לשנות מדרך הבישול, יהיה מותר לתת לכת' על קדירה ריקנית זו, ואף שאין בה כלל תבשיל. וא"כ לפי השש"כ, מותר להניח תבשיל ע"ג קדירה ריקנית, כאשר היא מונחת על כירה גרו"ק. ולפ"ז פוסק **באורחות שבת** ב', ס"ו, שמותר לתת קדירה ריקנית על פלטה, שדינה ככירה גרו"ק²⁸, ועל הקדירה הריקנית יכול להניח תבשיל יבש לחממו, ואפילו הוא קר.

אמנם מביא שם האורח"ש, שלפי **החזו"א** ל"ז ס"ק ט', אין היתר קדירה ריקנית כלל²⁹. ואין חילוק בין קדירה ריקנית שמונחת ע"ג כירה גרו"ק, או אם מונחת על כירה שאינה גרו"ק. משום ששיטת החזו"א בביאור האיסור בקדירה ריקנית, היא שקדירה ריקנית שמונחת על הכירה, נחשבת כטפילה אל הכירה, וכחלק ממנה ממש. וממילא אין הבדל אם מונחת על כירה קטומה או לא. ואפילו אם מונחת כירה קטומה, היא נחשבת חלק מהכירה ונטפלת אליה, ולא נחשבת כהיכר נוסף. ולכן אוסר לתת על קדירה ריקנית, אפילו מונחת על פלטה.

ובנעם שבת סימן י' מבאר, שנראה **שדעת המשנ"ב** היא כגרש"ז והשש"כ. שבס"ק פ"א מביא המשנ"ב את מחלוקת המג"א והמהרי"ל לגבי מעזיבה של תנור, שלמג"א נחשבת ככירה קטומה³⁰, ומותר להחזיר עליה. אך למהרי"ל, אינה נחשבת קטומה, אלא אם כן יוסיף "עץ או דף להיכרא", ואז נחשבת ככירה קטומה³¹. ולאחר שמביא את המחלוקת, מוסיף המשנ"ב שמבואר **במג"א** בסימן רנ"ט, "שע"י היכר דבר המפסיק, מותר אפילו ליתן לכתחילה בשבת". ומבואר מדבריו, שכיוון שהמעזיבה נחשבת לדעת המג"א ככירה קטומה, ומותר להחזיר עליה, ממילא אם ייתן היכר נוסף, יהיה מותר לתת על המעזיבה לכת'. וזה דומה לדין קדירה ריקנית

²⁷ ובאורחות שבת ב' הערה קכ"ג, מבואר שזהו הגרש"ז. וצ"ע מדוע הרב נויבירט לא הזכיר כאן את מורו ורבו הגרש"ז.

²⁸ עיין בסוגיית שהייה שברנו דין זה.

²⁹ ואת ההיתר בסעיף ג' מסביר החזו"א מדין סמיכה, שיש הפסק אויר גדול.

³⁰ כיוון שהתנורים שלנו דינן ככירה.

³¹ ועיין בסוגיית שהיה שביארנו מחלוקתם.

ע"ג אש גרו"ק. שכיוון שנותן אותה להיכר נוסף, אין כאן בעיה של מיחזי כמבשל. ומותר לתת לכתחילה על כירה קטומה שיש עליה היכר זה, וכפי שביאר השש"כ. ובנעם שבת מוסיף, שאפילו לדעת המהרי"ל, שמעזיבה של תנור אינה נחשבת קטימה, נראה שיודה בדין זה של המשנ"ב. שאם נותן היכר נוסף על המעזיבה, הוא מועיל לשני עניינים, גם כדי להחשיב את התנור כקטום, וכן כיוון שהדף אינו ניתן על אש התנור כדי למעט את חומו, אלא להיכרא, ממילא יהיה מותר להניח לכתחילה על דף זה קדירה, כיוון שיש היכר שאינו עושה כדרך בישול.

נתינה לכת' והחזרה בפלטה - בשש"כ א', ל' פוסק שפלטה חשמלית דינה ככירה גרו"ק, כיוון שאי אפשר לשנות את מצב חומה. וכיוון שדינה כגרו"ק, ממילא מותר **להחזיר** אליה בשבת, אם ממלא את כל תנאי ההחזרה, כיוון שמותר להחזיר אל כירה גרו"ק. אמנם לגבי **נתינה לכת'**, פוסק השש"כ שאסור לתת עליה לכת', אפילו תבשיל שמבושל כ"צ. ובהערה פ"ד מבאר, שכיוון שדינה ככירה גרו"ק, מותר רק להחזיר עליה ולא לתת לכת'. וכפי שמבואר במשנ"ב רנ"ג, פ"ז שאיסור נתינה לכת' הוא אפילו בכירה גרו"ק, ורק החזרה הותרה. ומותר רק באופן שנתבאר לעיל, ע"י היכר נוסף. אמנם **באג"מ** או"ח ח"ד ע"ד, מתיר לתת לכת' על פלטה חשמלית, אם אי אפשר לשנות את דרגות החום, ואם לא ניתן לבשל עליה. אך משמע מדבריו, שמדבר רק בפלטה כזו, שא"א שהתבשיל שעליה יגיע לידי בישול, וברוב הפלטות כיום ניתן להגיע לרמה של בישול. אך **בחזון עובדיה** ח"ד עמ' שד"מ, מתיר לתת לכת' על גבי פלטה. ואף שיכול להיות שיגיע לחום של בישול, מ"מ מותר כיוון שאין הדרך כלל לבשל על פלטה, ואף אחד לא עושה כך. וכיוון שאין הדרך לבשל עליה, אין כאן בעיה של מיחזי כמבשל. וכיוון שא"א לשנות את עוצמת החום, אין גם חשש שמא יחתה.

אך נתבאר לעיל ע"פ השש"כ, שביאר שהאיסור לתת לכת' על קדירה ריקנית, נאמר רק כשהיא באה להפוך את הכירה לקטומה. אך אם ישנה קדירה ריקנית על גבי אש קטומה, מותר לתת עליה לכת'. כיוון שאין תפקיד הקדירה הריקנית כאן לעשות את הכירה ל'קטומה', אלא היא משמשת כהיכר, שאינו עושה כדרך הבישול. ועפ"ז גם בפלטה, כיוון שמוגדרת גרו"ק, יהיה מותר³² לתת עליה קדירה ריקנית, ואז לתת עליה תבשיל מבושל כ"צ ויבש כדי לחממו. וע"פ דברי המג"א והמשנ"ב, נראה שלא צריך דווקא קדירה ריקנית, אלא מספיק שיהיה היכר אפילו של "עץ או דף". ולפ"ז גם אם מניח **רשת של תנור** וכדומה, מותר לתת לכת' על הפלטה. ואף שבכה"ג לא יהיה הפסק אויר בין הפלטה לבין התבשיל, מ"מ לדעת המשנ"ב, תפקיד הקדירה ריקנית כאן אינו לקטום את הכירה, אלא ליצור היכר שאינו כדרך הבישול. ולכן כל דבר שיניח על הפלטה יועיל, אם אין דרכו להניח שם לבישול. אך לדעת החזו"א, צריך שההיכר שמניח על הפלטה יצור הפסק של אויר בין הפלטה לקדירה.

נתינה על פלטה עם שעון שבת - הרמ"א בסעיף ה' פוסק, שאם קדירת התבשיל עדיין חמה, מותר להעמיד אותה ליד תנור חימום ביתי. שכיוון שהתנורים שלנו דינם ככירה, מותר לסמוך לכירה אפילו שאינה גרו"ק. **והמשנ"ב** בס"ק ק"ג פוסק שדווקא בדרך סמיכה מותר, "אבל עליו וכ"ש בתוכו, אסור כיוון שאינו גרו"ק". והמשנ"ב מוסיף, שאסור לתת על גבי תנור זה, אפילו לפני שהתנור הוסק, "משום חשש שמא יחתה אח"כ בגחלים להרבות חומו, שהקדרות למעלה יהיו נרתחים". כלומר, אפילו שמדובר כאן בתבשיל שמבושל כ"צ, אסור לתת אותו לכת' על גבי תנור זה. ואסור אפילו לפני שהוסק בגחלים, משום שיש לחשוש, שאם הגוי אח"כ ידליק את האש, האדם יבוא לחתות בגחלים לחמם את תבשילו. אך המשנ"ב כותב שאעפ"כ, "העולם נהגו היתר ליתן עליו קדרות חמין קודם היסק, ויש להם על מה שיסמוכו, וכמו שכתבנו לעיל באות פ"א... אבל אחר היסק לא ינהוג כן, רק צריך לתת איזה דף או עץ תחת הקדירה להיכרא, וכנ"ל בשם מהרי"ל". ומקור דבריו **במג"א** ס"ק מ"ג, שאף שלכאורה משמע מהרמ"א, שיש להחמיר לתת על גבי התנור אפילו קודם היסק, משום חשש חיתוי וכנ"ל, מ"מ העולם נהגו להקל בזה. ונהגו

³² ועיין פסקי תשובות רנ"ג הערה 247, ש"א שאף לשיטת החזו"א לעיל בקדירה ריקנית, יהיה מותר קדירה ריקנית ע"ג פלטה.

לתת על התנור ממש לפני שהוסק ע"י הגוי. אך אחרי שהוסק, יש להחמיר ע"י היכר דף או עץ. והמג"א והמשנ"ב מציינים לדבריהם בסעיף ג', שביאר המשנ"ב בס"ק פ"א, שהמג"א סובר שהגג של התנור נחשב ככירה גרו"ק, ולכן מותר להחזיר עליו. ואם נותן על המעזיבה היכר נוסף, מותר אפילו לתת עליה לכתחילה. אמנם כאן המשנ"ב מחלק בין קודם שהוסק התנור, שאז נהגו להקל לתת לכתחילה, לבין אחר שהוסק, שמותר לתת רק אם יעשה היכר נוסף.

ובנעם שבת מבאר שיש כאן **נפק"מ** נוספת בין שיטות הראשונים. אם נאמר שאיסור נתינה הוא כשיטת התוס' והרא"ש, משום שמא יחתה בגחלים לחמם תבשילו, קשה לחלק בין קודם שהוסק התנור לאחר שהוסק. כיוון שגם אם יניח על התנור לפני שהוסק, מ"מ כאשר יוסק התנור, נוצר מצב שבו ישנו חשש חיתוי בגחלים, ויהיה חייב להסיר! וכפי שביארנו לעיל ע"פ החזו"א, לשיטתם האיסור אינו בפעולת הנתינה, אלא במצב שבו יש קדירה על האש, וישנו חשש חיתוי. ולפי שיטה זו, כתב המשנ"ב בריש דבריו, שיש לאסור משום חשש חיתוי אפילו קודם היסק. אך מבאר בנעם שבת את מנהג העולם, שאין כאן חשש חיתוי בגחלים כלל, כיוון שלמג"א המעזיבה נחשבת ככירה גרו"ק, וממילא אין בתנור זה כל חשש חיתוי בגחלים. אמנם נתבאר לעיל, שלשיטת התוס' והרא"ש, בהחזרה יש חשש חיתוי משום שרוצה לחמם התבשיל, וחשש זה קיים אף בכירה גרו"ק. וא"כ, אין זה מועיל לומר שהמעזיבה נחשבת כירה קטומה! אך מ"מ, כיוון שלא קיימ"ל כמותם, ממילא ניתן להסתפק במעזיבה של התנור, שמגדירה את הכירה כגרו"ק, ולכן אין כאן חשש חיתוי. אך כיוון שקיימ"ל בנתינה לכת' כשיטת הר"ן והרשב"א, שאסור משום מיחזי כמבשל, עדיין ישנו איסור נתינה, ששייך אפילו על גבי כירה קטומה. ולכן מחלק המשנ"ב בין קודם ההיסק, לבין אחר ההיסק. קודם ההיסק מותר לתת לכת', כיוון שאין כאן כל מיחזי כמבשל, בזמן שהכירה עוד לא הוסקה! ואע"פ שהגוי יסיק אותה אח"כ, כרגע אין כאן פעולה שנראית כבישול. אך לאחר שהוסק התנור, אף שיש כאן כירה גרו"ק ע"י המעזיבה, מ"מ אסור לתת לכת' אף על כירה גרו"ק, משום מיחזי כמבשל. אמנם אם נותן היכר נוסף של דף או עץ על המעזיבה, אז מותר לתת לכת' על תנור זה אפילו אחרי ההיסק. וכשם שמותר לתת על קדירה ריקנית המונחת ע"ג כירה גרו"ק, וכפי שביארנו לעיל במשנ"ב בס"ק פ"א.

ולפ"ז, כותב בנעם שבת שנראה להתיר לתת לכת' ע"ג פלטה חשמלית תבשיל שמבושל כ"צ בשבת, בזמן שהפלטה אינה דולקת, ואף שתידלק בעתיד ע"י שעון שבת. שיש לדמות דבר זה לנתינה ע"ג התנור לפני שהוסק. ולפי מה שכתב במשנ"ב, נהגו להקל בכך קודם היסק, כיוון שלפני שהפלטה דולקת אין כאן כלל מיחזי כמבשל! אמנם **בשש"כ** א', ל"ב אוסר בזאת, וכן **באורחות שבת** ב', ס"ח החמיר בכך, שאין לעשות כן ולתת על פלטה שעתידה להידלק ע"י שעון שבת. אמנם מקור דבריהם הוא ע"פ **החזו"א**, שהכריע כעיקר את שיטת התוס' והרא"ש, שהאיסור הוא משום שמא יחתה. וכפי שנתבאר, לשיטתם יש לאסור זאת אף לפני שהתנור הוסק, משום שלאחר מכן ישנו חשש חיתוי. וממילא הוא הדין לגבי פלטה קודם שהודלקה. אך לפי מה שהכריע המשנ"ב, שעיקר האיסור משום מיחזי כמבשל, יש להקל בכך³³.



³³ ועיי"ש בנעם שבת בשם הגר"א נבנצל, שכך הורה לו הגרש"ז לקולא.

מעשה שבת

בכמה מקומות בש"ס¹ נחלקו התנאים בדין אדם שבישל בשבת, האם מותר לו לאכול את התבשיל שבישל באיסור. דעת ר' מאיר, שאם בישל בשוגג מותר לו לאכול, וכן לאחרים מותר, והתבשיל לא נאסר. אך אם בישל במזיד, אסור לאכול התבשיל. לדעת ר' יהודה, אם בישל בשוגג אסור לכולם לאכול תבשיל זה עד למוצאי שבת. ואם בישל במזיד, לאחרים התבשיל אסור עד מוצ"ש כמו בשוגג, אך למבשל עצמו "לא יאכל עולמית". ולדעת ר' יוחנן הסנדלר, אם בישל בשוגג התבשיל אסור בשבת, ומותר לאחרים במוצ"ש, אך למבשל עצמו התבשיל אסור לעולם. ואם בישל במזיד, התבשיל אסור עולמית בין למבשל ובין לאחרים. בתוד"ה 'המבשל בחולין טו. כותב ש"כלל דמילתא" במחלוקת זו, הוא ש"מזיד דר"מ", דינו כ"שוגג לר"י". ושוגג לר"י, דינו כמזיד של ר' יוחנן הסנדלר.

בגמרא ב"ק עא. מבאר רבי חייא את שיטתו של ר' יוחנן הסנדלר, שלומד מהפסוק "ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם", ששבת נקראת 'קודש'. וכשם שהקדש אסור באכילה, "אף מעשה שבת אסורין באכילה". וא"כ לשיטת ר' יוחנן, איסור מעשה שבת באכילה הוא מה"ת. והגמרא שם אומרת, שאף שהקדש אסור גם בהנאה, מ"מ לגבי שבת אין איסור הנאה ממעשה שבת, כיוון שנאמר "לכם". וכן מוסיפה הגמרא, שלר' יוחנן, האיסור באכילה הוא דווקא אם בישל במזיד, שאז אסור עולמית לשיטתו כמו הקדש. אך אם בישל בשוגג, אין דינו כהקדש ומותר באכילה. משום שר' יוחנן דורש את סופו של הפסוק "מחלליה מות יומת", שדווקא מזיד שדינו מיתה, עליו אמרה תורה שמעשה שבת "קודש היא". ולכן רק אם חילל שבת במזיד, התבשיל אסור עולמית לר' יוחנן. הגמרא מביאה, שנחלקו רבינא ורב אחא, האם מע"ש אסור מה"ת או מדרבנן. למ"ד שאסור מדאורייתא, לומד זאת כפי שביאר רבי חייא לדעת ר' יוחנן, שמע"ש אסור באכילה מה"ת כמו הקדש. ולמ"ד שאסור מדרבנן², לומד אחרת את הפס'. ש"קודש היא" פירושו, "היא קודש ואין מעשה קודש". ולכן מה"ת אין איסור מע"ש אלא רק מדרבנן.

הגמרא בגיטין נג: מבארת את טעמם של ר' מאיר ור' יהודה. הגמרא מקשה, שלגבי מטמא, מדמע ומנסך, שמזיק לחבירו היזק שאינו ניכר, לר' מאיר חייב לשלם לו, בין בשוגג ובין במזיד. אך לר' יהודה, שוגג פטור מלשלם ומזיד חייב. והגמרא מבארת, ששניהם סוברים שהיזק שאינו ניכר 'שמיה היזק', אך נחלקו האם קונסים שוגג אטו מזיד. לר"מ קונסים גם על שוגג שצריך לשלם, משום מזיד. אך לר' יהודה, לא קונסים על שוגג, אלא רק במזיד משלם. והגמרא מקשה, שלעניין מעשה שבת השיטות הפוכות! לר' מאיר רק אם מבשל במזיד נאסר התבשיל באכילה לשבת, אך בשוגג מותר לאכול. ואילו לר' יהודה, גם בשוגג וגם במזיד אסור באכילה. וכאן מוכח להיפך, שר"מ לא קונס על שוגג, ור' יהודה כן! ומתרצת הגמרא, שלר"מ קונסים שוגג אטו מזיד רק באיסורי דרבנן, כגון מטמא ומדמע³. אך בישול בשבת זהו איסור מה"ת, שבו לר"מ לא קונסים על שוגג. ולר' יהודה, קונסים שוגג אטו מזיד דווקא באיסורי דאורייתא כבישול בשבת, אך באיסורי דרבנן לא קונסים⁴. ועכ"פ, מבואר מדברי הגמרא מהו טעמם של ר"מ ור' יהודה בדין מעשה שבת. לכ"ע מזיד אסור באכילה, אך לר' מאיר אסור רק במהלך השבת, ולר' יהודה אסור עולמית למבשל עצמו. ונחלקו האם קנסו שוגג אטו מזיד. לר' יהודה קונסים, ולכן גם המבשל בשוגג, נאסר תבשילו למהלך השבת. אך לר"מ לא קונסים, והתבשיל מותר בשוגג. ויש לברר מהו גדר איסור שבת? וכן מה דין מעשה שבת לגבי שהיה והחזרה?

¹ ב"ק עא. חולין ט"ו. גיטין נד :

² עיין ברי"ף שבת לח. ובבעל המאור ובמלחמות ה' עליו, שדנים האם מחלוקת זו היא בעצם מחלוקת ר' יוחנן עם ר"מ ור"י, או שמא זו מחלוקת בתוך דעת ר' יוחנן, האם לשיטתו אסור מה"ת או מדרבנן. ובמהלך הסוגייה נתייחס לדעת ר' יוחנן שסובר שמע"ש אסור מה"ת.

³ ולגבי מנסך, כיוון שהוא איסור ע"ז, החמיר בו ר"מ אף שאינו מדרבנן, משום חומרת ע"ז.

⁴ ואף שמנסך איסורו מה"ת, לר' יהודה לא צריך לקנס עליו, כי משום חומרתו "מיבדל בדיליה מיניה".

לא תאכל כל תועבה, שיטת ר' יוחנן הסנדלר - הגמרא בחולין קיד: אומרת שמהלאו של "לא תאכל כל תועבה"⁵, למדנו שאסור לאכול "כל מה שתיעבתי לך". כלומר, כל דבר שאסור אותו הקב"ה "לתעבו ולהתרחק ממנו"⁶, יש בו איסור אכילה. ורש"י מוסיף, שאיסור אכילה זה הוא לעולם, וכן שהמאכל נאסר אפילו במקרה שלא נעשתה עבירה ממש! "בין שבא בעבירה, ובין שלא בא בעבירה, כגון ע"י קטן או ע"י גוי". ואפילו אם קטן וגוי עשו את האיסור, כגון ביטולו בשר וחלב ביחד, אסור לכולם לאכול ממנו "מאחר שתיעבתי לך, אסור". והגמרא שם אומרת, שגם איסור הנאה כלול בלאו זה. ולמדנו מכאן, שישנו איסור על החפצא של העבירה. ואע"פ שהוא נעשה שלא בדרך עבירה, מ"מ יש כאן הרחקה לכולם מדבר זה, ויש עליו שם של איסור. והגמרא בקטו. שואלת, מדוע שלא נלמד מאיסור זה לכל דין מעשה שבת? שכל תבשיל שבושל בשבת נאסר מה"ת משום לאו זה, של "לא תאכל כל תועבה"! והגמרא מתרצת, בדומה לדברי הגמרא בב"ק עא., שכתוב "כי קודש היא לכם", ולומדים מזה שרק "היא קודש, ואין מעשה קודש".

ונראה לבאר שאיסור מעשה שבת אינו כלול בלאו זה, משום שאיסורי שבת שונים מ'איסורי חפצא' של בשר וחלב או נבילה. שהרי אין בעיה בעצם המלאכה שהאדם עושה בשבת, והמלאכה איננה מעשה מתועב מצד עצמו אצל הקב"ה. והאיסור בשבת אינו על החפצא של המלאכות, אלא שהגברא לא יעשה מלאכות אלו בשבת⁸. ואין שום בעיה שייעשו מלאכות בשבת, בין ע"י גוי ובין ע"י קטן. ולכן לא שייך לומר שישנו איסור חפצא עולמית על מעשה זה, אלא אולי יהיו דינים מסוימים שבהם נקנוס, כדי שהגברא לא יבוא לעשות כן להבא, אבל אין איסור על עצם המלאכה. ונראה שזה מה שחידשה התורה במה שאמרה ש"אין מעשה קודש". ולכן מע"ש אינו כלול באיסור של 'כל שתיעבתי לך'. אמנם ראינו שבגמרא בב"ק עא. לומד ר' יוחנן הסנדלר מאותו פס' ששבת היא כמו הקדש, ולכן מע"ש אסור באכילה! וכך מקשה **בתוד"ה 'מה'** על דברי ר' יוחנן, מדוע צריך לומר שיש איסור אכילה למבשל בשבת? הרי כתוב 'לא תאכל כל תועבה'! ומתוך תוס' לשיטת ר' יוחנן, שאם היינו לומדים מ'כל שתיעבתי לך' לאסור מע"ש, היינו אוסרים אפילו על מחלל שבת במזיד. אך ר' יוחנן לומד מ'קודש היא', שמע"ש אסור דווקא אם מבשל במזיד. כיוון ש'קודש היא' נאמר רק במקרה ש"מחלליה מות יומת", וכנ"ל. ור' יוחנן סובר שאין ללמוד מ'כל שתיעבתי לך', והתורה הייתה צריכה לכתוב "קודש היא", כדי שנדע שאיסור מע"ש הוא דווקא במזיד ולא בשוגג. וא"כ, לשיטת ר' יוחנן, מע"ש אסור באכילה דווקא במזיד, ואין זה שייך לאיסור של 'כל שתיעבתי לך', שהרי בשוגג כן מותר. וכן לומד ר' יוחנן שמע"ש מותר בהנאה, כיוון שכתוב "לכם", ואילו באיסור 'לא תאכל כל תועבה', נלמד בגמרא בחולין שגם הנאה אסורה. ולר' יוחנן ישנו איסור חפצא עולמית על חילול שבת במזיד, אך בשוגג מותר במוצ"ש.

ומתחדש כאן בדברי ר' יוחנן, שישנו הבדל ברמת העבירה בין שוגג למזיד. שבמזיד ישנה עבירה חמורה יותר, ולכן נאסרה עולמית, אך שוגג זו עבירה פחות חמורה. אמנם בד"כ מצינו שהחילוק בין שוגג למזיד אינו בחומרת העבירה, אלא רק שינוי בעונש המגיע לעושה העבירה. שאם עבר בשוגג דינו קל יותר ממי שעשה איסור במזיד. אך כאן מתחדש, שלר' יוחנן העבירה עצמה יותר חמורה אם נעשתה במזיד, ולכן אסורה איסור חפצא עולמית, שאיסורו מה"ת. אך **לר"מ ור' יהודה**, אין איסור מה"ת במע"ש, וכפי שמבואר בחולין קטו. "אין מעשה קודש". אך ישנו איסור מדברי חכמים, ויש לברר מהו גדר איסור דרבנן זה.

בכדי שיעשו - בגמרא בביצה כד: מבואר שאם גוי עושה מלאכה לצורך ישראל, אפילו אם הישראל אינו אומר לו לעשות בשבילו, כיוון שמלאכה נעשית לצורך ישראל, דינו כאילו הישראל אמר בעצמו לגוי. ולכן יש בכך איסור דרבנן של אמירה לנכרי. ואם הגוי עשה לו מלאכה, אסור

⁵ דברים י"ד, כ"א.

⁶ רש"י שם ד"ה 'כל שתיעבתי לך'.

⁷ שמעתי מהרב יחיאל בן גיגי.

⁸ כך מבאר בקוב"ש חלק ב' סימן כ"ג ס"ק ו'.

להנות ממנה לאותה שבת, וכן במוצ"ש "ולערב נמי אסורין בכדי שיעשו". כלומר, גם במוצ"ש אסור להנות ממעשה זה, עד שימתין שיעור זמן, שבו היה יכול לעשות את המלאכה בעצמו. ונחלקו הראשונים בביצה בטעם איסור זה. **לשיטת רש"י**, צריך לחכות עד זמן זה, "כדי שלא יהנה ממלאכת יו"ט". כלומר, כיוון שממתין שיעור זמן שיכל היה לעשות בעצמו את המלאכה, אין זה נחשב שנהנה מהמלאכה שנעשתה בשבת. אך **תנ"ה** 'ולערב' חולק, וסובר שצריך להמתין בכדי שיעשו, "שמא יאמר לנכרי לך ולקט". כלומר, קנסו גם על מוצ"ש, שמא יאמר בפעם אחרת לגוי לעשות לו מלאכה. **ונפק"מ** בין שיטות אלו, היא כאשר הגוי עשה לצורך ישראל מלאכה ביו"ט ראשון. האם נאסרה עד בכדי שיעשו של מוצאי יו"ט שני או לא? לרש"י מותר הדבר במוצאי יו"ט ראשון, משום 'ממה נפשך'. אם היום הראשון היה חול, אז אין שום בעיה להנות ממלאכת גוי שנעשתה בחול. ואם היום השני הוא חול, אז ממתין בכדי שיעשו ממוצאי יו"ט ראשון, ויכול להנות ממלאכת יו"ט. אך לתוס', צריך לחכות עד מוצאי יו"ט שני, "דאי אמרת דמותרין במוצאי יו"ט ראשון, חיישין שמא יאמר לנכרי ביו"ט ראשון, לך והביא כדי לאכול מהן בשני". כלומר, כיוון שטעם האיסור הוא שמא יאמר לנכרי, זה שייך גם בכל היו"ט השני.

ומצינו מקום נוסף שבו הוזכר שצריך לחכות שיעור זה של 'בכדי שיעשו'. **בשבת יח:** נאמר שאסור לשהות עססיות ותורמוסים מע"ש בתוך תנור שאינו גרו"ק, "ואם עשה כן, למוצ"ש אסורין בכדי שיעשו". וגם שם מפרש רש"י, "כדי שלא יהנה ממלאכת שבת". **ויש לדון** האם שיעור זה שייך דווקא באיסורים אלו בלבד, או בכל חילול שבת?

שיטת רש"י בחולין- בחולין טו. מבאר רש"י את מחלוקת התנאים. בדברי ר' מאיר מפרש רש"י, שאם בישל בשוגג מותר לאוכלו, בין למבשל עצמו ובין לאחרים. ולא צריך לחכות בכדי שיעשו, "אלא היכא דעבד ישראל איסורא ובמזיד דאיכא חיובא, דלא נמטייה הנאה מאיסורא, אבל בשוגג לא". כלומר, לר' מאיר אסור להנות מהעבירה, רק אם היא נעשתה במזיד. ורק במזיד צריך לחכות במוצ"ש עד שיעור 'בכדי שיעשו', כדי שיהיה מותר לאוכלו. ובדעת ר' יהודה כותב רש"י, שגם אם בישל בשוגג, אסור התבשיל בין לו ובין לאחרים עד מוצ"ש 'בכדי שיעשו', "ואע"ג דבשוגג חיוב סקילה ליכא, עבירה מיהא איכא, ובעינן בכדי שיעשו, דלא נימטיה הנאה מעבירה". ובדעת ר' יוחנן, רש"י מפרש שלמד מהפסי' "קודש היא", שאם בישל במזיד, אסור באכילה לכולם איסור עולמי. אך בשוגג סובר ר' יוחנן כר' יהודה, שאסור להנות מעבירה, ואפילו עבירת שוגג. ובמוצ"ש מותר לאחרים לאחר זמן 'בכדי שיעשו', אך למבשל עצמו אסור עולמית, כיוון שסובר ר' יוחנן שקנסו אותו אף בשוגג אטו מזיד.

ומבואר מדברי רש"י, שבין לדעת ר"מ ובין לדעת ר' יהודה, כאשר התבשיל נאסר, הוא נאסר למוצ"ש עד לזמן 'בכדי שיעשו'. ורש"י מדגיש, שצריך להמתין שיעור זה, כדי שלא 'נימטיה הנאה מעבירה'. ורש"י לשיטתו, שהטעם שהצרכנו להמתין 'בכדי שיעשו', הוא משום שכאשר עובר שיעור זה, האדם כבר לא נהנה מכך שנוצר הדבר ע"י איסור, כיוון שהיה יכול לעשותו במוצ"ש בהיתר. וסברא זו שייכת לא רק באמירה לגוי או באיסור שהייה, אלא בכל עבירה שעשה בשבת, צריך להמתין שיעור זה, כדי שלא יהנה מהעבירה. וכך מבאר **הר"ן** בפרק כירה את שיטת רש"י⁹, שגם בבישול שייך לאסור עד 'בכדי שיעשו'. ומסביר הר"ן, "וטעמא דמילתא, דכיוון דאסרי להו ביומא כדי שלא יהנה ממעשיו הרעים, אם אתה מתירה לערב מיד, הרי הועילו מעשיו הרעים!". וצריך להמתין 'בכדי שיעשו', כדי שלא יהנה ממעשיו הרעים.

ומחלוקת ר"מ ור' יהודה לשיטת רש"י, היא מה מוגדר עבירה שממנה אסור להנות. לדעת ר"מ, דווקא עבירה במזיד אסור להנות ממנה. אך לר' יהודה, אף עבירה בשוגג "עבירה מיהא איכא". וסברא זו, שאסור להנות מהעבירה, שייכת בין למבשל עצמו ובין לאחרים, שאסור לכולם להרוויח מכך שנעשתה עבירה. אך לר' יהודה ישנו דין נוסף שבו נחלק על ר"מ, שאם מבשל במזיד, התבשיל נאסר על המבשל עצמו לעולם. ורש"י מגדיר דין זה כקנס ששייך רק למבשל

⁹ ועיי"ש שכותב שזו גם שיטת בה"ג, וכן זו שיטת הרמב"ן בחולין טו.

עצמו, "דאיהו דעבד איסורא קנסוהו רבנן, אבל אחריני לא". ורש"י מאריך לבאר, שכיוון שדין זה הוא רק משום קנס, אין לקנוס איסור זה על אחרים. ושייך לאסור גם על אחרים, רק משום הסברה שאסור להנות מעבירה. ולר' יהודה, הקנס שייך דווקא במזיד, שהוא פושע ולכן קנסו אותו. אך אם בישל בשוגג, אין לומר שקנסו שוגג אטו מזיד, וגם למבשל בשוגג יש קנס. שהרי אם גם למבשל בשוגג ישנו קנס שאסור עליו עולמית, מדוע ר' יהודה אומר שבשוגג מותר התבשיל למוצ"ש? ולכן מוכח בדעת ר' יהודה, שלא קונסים שוגג אטו מזיד.

אך **המהרש"ל** בחכמת שלמה בחולין טו. מקשה על שיטת רש"י, מהגמרא **בגיטין נד**: שהבאנו לעיל. ששם מוכח ששיטת ר' יהודה בדין המבשל בשבת, היא שסובר שבאיסורי דאורייתא קנסו שוגג אטו מזיד, ולכן גם שוגג נאסר באכילה! וכיצד רש"י מבאר כאן שלר' יהודה לא קנסו על שוגג? ורש"י הקשה, שאם קנסו על שוגג, לא היה צריך לאסור את התבשיל לאחרים, כיוון שקנס מטילים רק על מי שעושה את העבירה. אך מתרץ המהרש"ל, שצריך לומר שגם אם זה קנס, קנסו לאסור את התבשיל לכולם, ולא רק למבשל. וכן הקשה רש"י, שאם קנסו את המבשל בשוגג, היה צריך להיות אסור לעולם לאכול מהתבשיל. ומתרץ המהרש"ל, ש"משום קנסא לא החמירו בשוגג". כלומר, כיוון שבישל בשוגג, הקילו עליו את הקנס, שאסור רק עד מוצ"ש ולא עולמית.

אמנם בסוגיה בגיטין, רש"י עצמו מפרש בדברי ר"מ ור' יהודה, שכיוון שהמחלוקת ביניהם היא האם קנסו שוגג אטו מזיד, האיסור לאכול את התבשיל בשבת שייך רק לאדם עצמו. ואילו לאחרים אין התבשיל נאסר כלל! ומבאר **המהרש"א** בחולין טו. שלרש"י הסוגיה בגיטין חלוקה על הסוגיה בחולין. בחולין דנים את איסור האכילה לא רק לעצמו אלא גם לאחרים¹⁰, ולכן רש"י ביאר שאין הטעם משום קנס, אלא משום שלא להנות מהעבירה. אך בגיטין מפורש שטעם האיסור הוא משום קנס, ולכן זה שייך דווקא למבשל עצמו ולאחרים מותר. זולת לשיטת ר' יוחנן הסנדלר, שלומד מהתורה חידוש שבמזיד התבשיל נאסר לכולם.

שיטת הרמב"ם - בהלכות שבת ו', כ"ג פוסק הרמב"ם כשיטת ר' יהודה, שאם בישל במזיד התבשיל נאסר בשבת לכולם, ולמבשל אסור עולמית. ואם בישל בשוגג, אסור לכולם רק בשבת. אך הרמב"ם חולק על שיטת רש"י בחולין, וכותב שאם בישל במזיד, "שאר ישראל מותר להם להנות בה למוצ"ש מיד". וכן אם בישל בשוגג, "למוצ"ש יאכל בין הוא ובין אחרים מיד". והרמב"ם לא סובר שצריך לחכות שיעור 'בכדי שיעשו'. אמנם הרמב"ם פוסק את דין הגמרא בביצה כד: בפרק ו', ח', ושם מזכיר שאם ישראל אומר לגוי לעשות בשבילו מלאכה בשבת, "מותר לו להנות באותה מלאכה לערב, אחר שימתין בכדי שתעשה". והרמב"ם שם מסביר, שדווקא כאן צריך להמתין שיעור זה, "ולא אסרו בכל מקום שימתין בכדי שיעשו אלא מפני דבר זה, שאם תאמר יהא מותר מיד, שמא יאמר לנכרי לעשות לו". ודבריו כשיטת התוס' בביצה הני"ל, שקנסו שצריך לחכות שיעור זה, כדי שלא יבוא לומר לגוי לעשות לו שוב מלאכה. וכן בפרק ג', י"ב פוסק הרמב"ם את דין הגמרא בשבת יח: , שאסור לשהות עססיות ותורמוסים בתנור בע"ש, "ואם עבר ושהה, אסורין עד מוצ"ש וימתין בכדי שיעשו". ומבואר מדברי הרמב"ם שצריך להמתין שיעור זה רק בדין אמירה לגוי ובדין שהיה, כיוון שרק בסוגיות אלו בש"ס הוזכרה המתנה זו.

הר"ן בפרק כירה מבאר את שיטת הרמב"ם, שדווקא באיסורים אלו החמרנו יותר מכל איסורי שבת. אמירה לגוי "קלה היא בעיניו", ולכן האדם בקלות יכול לומר לגוי לעשות לו מלאכה, ומשום כך החמירו בה יותר. וכן איסור שהיה קל בעיני האדם, כיוון שהוא "דבר הנעשה מאליו, קל הוא בעיניו ויבוא לעשות כן לכתחילה". ולכן באיסורים אלו צריך להמתין בכדי שיעשו. אבל בבישול, כותב הרמב"ם שמותר במוצ"ש מיד, "דבישול דבר חמור הוא, ואפילו אי שרית ליה

¹⁰ ועיי"ש שמבאר, שזה משום שבחולין הגמרא רוצה לומר שהמשנה בחולין יד. שהתירה שחיטה שנשחטה בשבת וי"כ, סוברת כר' יהודה, שבשוגג אסור לאכול מהשחיטה בשבת ומותר במוצ"ש. וכיוון שמדובר גם ביו"כ, מוכח שמיייר בדבר שהיה אסור לכולם, והותר במוצ"ש. ולכן רש"י לא פירש בחולין שהתבשיל נאסר משום קנס, אלא משום שאסור להנות מעבירה, וממילא נאסר גם לאחרים.

למוצ"ש מיד, לא אתי למיעבד לכתחילה". וא"כ, איסור מע"ש לדעת הרמב"ם שייך רק בשבת עצמה, ולמוצ"ש מותר מיד. זולת איסור אמירה לגוי ושהייה, שהם איסורים קלים שבהם החמרנו. ולקמן יתבאר יותר, מדוע האיסור שייך רק בשבת עצמה לפי הרמב"ם.

ולגבי **מעשה שבת באיסורי דרבנן**, הרמב"ם בפרק כ"ג, ח' פוסק שאסור להטביל כלים בשבת מדרבנן, "מפני שהוא כמתקן כלי". ואם טבל כלים "בשבת, בשוגג ישתמש בהן, במזיד לא ישתמש בהן עד למוצ"ש". וכן לגבי הפרשת תרומות ומעשרות בשבת, פוסק הרמב"ם שם הלכה י"ד, שאסור מדרבנן "שהוא כמתקן אותן בשבת". ובהלכה ט"ו פוסק שמי שמפריש בשבת, "בשוגג יאכל ממה שתיקן, במזיד לא יאכל עד מוצ"ש". ועולה מהרמב"ם, שלגבי איסורי דרבנן פוסק כמו שיטת ר' מאיר, שהמבשל בשוגג מותר, ורק במזיד אסור. אך בפרק ו' פוסק הרמב"ם לגבי איסורי מלאכה מה"ת כשיטת ר' יהודה, שבשוגג אסור עד מוצ"ש.

בביאור הגר"א שיי"ח ס"ק ב' מבאר את שיטת הרמב"ם, מדוע פוסק באיסורי דרבנן כר' מאיר ולא כר' יהודה. ומבאר הגר"א, שהרמב"ם פסק להלכה את הגמרא בגיטין נד:, שהסבירה את טעמיהם של ר"מ ור' יהודה, שנחלקו האם קנסו שוגג אטו מזיד. שיטת ר' יהודה היא, שקנסו שוגג אטו מזיד רק באיסורי דאורייתא ולא בדרבנן. ולכן דווקא בבישול החמיר ר' יהודה, שהתבשיל אסור גם בשוגג במהלך השבת, כיוון שבישול היא מלאכה דאורייתא. אך באיסורי דרבנן, סובר ר' יהודה שלא קנסו על שוגג. ולכן בדרבנן סובר ר' יהודה כשיטת ר"מ בבישול, שבשוגג מותר ורק במזיד אסור. ובעצם הרמב"ם פסק לגמרי כר' יהודה, ואליבא דהסוגיה בגיטין, ולכן ישנו חילוק בין דאורייתא לדרבנן. ובדברי הרמב"ם מבואר, שאף שטעמו של ר' יהודה הוא משום קנס, מ"מ התבשיל אסור בין לו ובין לאחרים. ואף שרש"י בחולין הקשה, שאם האיסור הוא משום קנס, לא שייך לקנסו על אחרים. צ"ל לומר שהרמב"ם סובר כדברי המהרש"ל הנ"ל, שקנסו כאן על כולם שהתבשיל אסור, ולא רק על עושה העבירה.

אמנם **הבה"ל** בשי"ח, א' ד"ה 'המבשל בשבת', מקשה על הסבר הגר"א ברמב"ם, שבאיסורי דרבנן סובר ר' יהודה כר"מ. שהרי לשיטת ר' יהודה, במזיד ישנו איסור נוסף למבשל עצמו, שהתבשיל אסור בשבילו עולמית. ואילו לר"מ אין איסור כזה למבשל עצמו. ואפילו אם בישל במזיד, התבשיל אסור רק בשבת עצמה ולא לעולם. ולכאורה לשיטת ר' יהודה, איסור עולמית למבשל במזיד אמור להיות בין במלאכה דאורייתא ובין באיסור דרבנן. כיוון שכל מה שמודה ר' יהודה לר"מ באיסורי דרבנן, זהו רק לעניין האם קונסים על שוגג אטו מזיד, שבאיסורי דרבנן לא קונסים לדעת על שוגג ר' יהודה. אך לכאורה דין מזיד נשאר בדיוק כמו לעניין איסור מה"ת, שלמבשל אסור עולמית! אך מדברי הרמב"ם בפרק כ"ג, נראה שר' יהודה מודה לר"מ באיסורי דרבנן גם לעניין מזיד. שפוסק הרמב"ם, שבמוצ"ש התבשיל מותר גם לחוטא בעצמו. ומקשה הבה"ל, מניין לו לרמב"ם דין זה? "במזיד גופא, לא מצינו בגמרא שיחלק ר' יהודה בין דרבנן לדאורייתא!". והבה"ל נשאר בצ"ע על דברי הרמב"ם. ואולי צריך לומר, שבאיסורי דרבנן יש קולא אפילו למזיד, שאין איסור עולמית על המזיד, אלא רק באיסורי דאורייתא קנסו אותו, וצ"ע.

פסיקת ההלכה¹¹ - השו"ע בשי"ח, א' פוסק לכאורה כשיטת הרמב"ם שפסק כר' יהודה. שהמבשל בשבת במזיד אסור לו לעולם, ולאחרים מותר במוצ"ש מיד, ולא צריכים להמתין בכדי שיעשו. והמבשל בשוגג, אסור בשבת לכולם, ובמוצ"ש מותר גם למבשל עצמו מיד. **והרמ"א** מוסיף שאין כלל זה אמור רק במלאכת בישול, אלא גם בכל שאר המלאכות. **הט"ז** בס"ק א', וכן **המג"א** בס"ק ב', מסבירים שהשו"ע פסק שאין צריך להמתין 'בכדי שיעשו', כיוון שדין זה נאמר רק לגבי אמירה לנכרי, וכשיטת הרמב"ם ותוס' בביצה. אך המג"א כותב שאולי אף לרש"י, שכתב שהטעם שצריך בכדי שיעשו הוא שלא יהנה ממלאכת שבת, אולי יודה לגבי בישול שאין צריך

¹¹ הבאנו כאן רק את מסקנת הסוגיה, אך יש עוד הרבה פרטים שיש לדון בהם ביחס למע"ש. כגון שאין איסור אלא בדבר שנעשה בו שבת בחפץ, וכן שאין דין מע"ש בדבר שהוא מחלוקת הפוסקים, מה גדרם של חילונים בימינו לעניין שוגג או מזיד, ועוד. ואכמ"ל.

להמתין שיעור זה, "הכא שרי, דבמילתא דלא שכיחא לא גזרו". ומבאר בפמ"ג מ"ז ס"ק א', שבאמת השו"ע פסק כרש"י, שהטעם שצריך בכדי שיעשו הוא משום שלא יהנה. ואכן כך משמע בשו"ע תקט"ו, א' בהלכות יו"ט, שפסק בדין מלאכת גוי שנעשית לצורך ישראל, שאם נעשית ביו"ט ראשון, מותר להנות בליל יו"ט שני כשיעבור זמן בכדי שיעשו. וזו הנפק"מ בין שיטת רש"י לשיטת תוס' והרמב"ם, כפי שנתבאר לעיל. והשו"ע שם פוסק כרש"י, שלא צריך להמתין עד בכדי שיעשו של מוצאי יו"ט השני. ולכן הפמ"ג מבאר, שגם כאן פוסק השו"ע כרש"י. אלא שכאן לא צריך להמתין שיעור זה, כי גזרו המתנה זו רק במקום שמצוי שיעשה איסור בשבת, ולא שכיח שאדם יבשל בשבת. והמג"א מביא, שכך ביאר בדעת רש"י תוד"ה 'מורי' בחולין טו. אמנם ראינו בפירוש, שרש"י בחולין ביאר את מחלוקת התנאים, שכן צריך להמתין שיעור בכדי שיעשו גם לענין בישול בשבת! ולכן בפשטות נראה שהשו"ע כאן פסק כרמב"ם, וצ"ע מדבריו בסימן תקט"ו. **המג"א בס"ק א' מביא בשם הרשב"א**, שאם פוסקים כר' יהודה, שבמזיד התבשיל אסור לו עולמית, לא רק התבשיל אסור, אלא אף הקדירה שבישל בה אסורה למבשל לעולם!

והגר"א בס"ק א' מאריך להוכיח שלא כפסיקת השו"ע כדעת ר' יהודה. אלא שהלכה בדין זה היא כר' מאיר, וכך פוסק גם תוס' בחולין הנ"ל. ולפי פסיקת הגר"א כדעת ר"מ, המבשל בשבת בשוגג מותר לאכול את התבשיל, ורק במזיד נאסר לשבת. **והמשנ"ב בס"ק ז'** מכריע, שבמקום הצורך ניתן לסמוך על שיטת הגר"א, ולהתיר בשבת את התבשיל אם בישל¹² בשוגג, כדעת ר' מאיר.

מע"ש באיסורי דרבנן - הגר"א בס"ק ב' מבאר את דברי הרמ"א, "או שעשה אחת משאר מלאכות". שכוונתו לומר, שדווקא במלאכות דאורייתא הדין הוא כשיטת ר' יהודה לפי השו"ע, "אבל דרבנן כר' מאיר". וכפי שנתבאר לעיל, ביאר הגר"א בדעת הרמב"ם, שבאיסורי דרבנן מודה ר' יהודה לר"מ, שבשוגג מותר בשבת, ובמזיד למוצי"ש. וכן פוסק **במשנ"ב ס"ק ג' ע"פ** הגר"א, שבאיסור דרבנן בשוגג מותר לבו ביום. אמנם הגר"א מציין, שלפי שיטתו שנפסק כר"מ, בשוגג יהיה מותר אפילו איסור דאורייתא בשבת עצמה, וכ"ש איסור דרבנן. אמנם **דעת הפמ"ג** במ"ז ס"ק א', שאין חילוק בין מלאכות דאורייתא לאיסורי דרבנן, "דבו ביום בשוגג, אסור אף במלאכה דרבנן ע"י ישראל". וגם באיסור דרבנן בשוגג, סובר הפמ"ג בדעת ר' יהודה, שבשוגג אסור לשבת עצמה ומותר רק למוצי"ש. ולא כדברי הגר"א והמשנ"ב. וכן דעת **המג"א** בשל"ט, ס"ק ז' לגבי הפרשת תו"מ בשבת. שאסור להפריש מדרבנן, "ואם הפריש בדיעבד, דינו כמבשל בשבת". ודבריו אלו הם כנגד דברי הרמב"ם בכ"ג, ט"ו שהובאו לעיל, שפוסק שאם הפריש בשוגג, מותר בשבת.

ובמחצית השקל בשל"ט מבאר דברי המג"א, שפוסק ע"פ **המשנה בתרומות ב'**, ג' שאומרת, שבין לגבי בישול ובין לגבי הטבלת כלים, בשוגג מותר להנות בשבת ובמזיד אסור. ואין כל הבדל בין איסורי דרבנן לאיסורי דאורייתא! ואף שהמשנה היא אליבא דר' מאיר, שפוסק שבשוגג מותר ובמזיד אסור, מ"מ למדנו ממשנה זו, שאין לחלק בין איסורי דאורייתא לרבנן. ולכן אף שקיימ"ל כר' יהודה, ולא כמשנה בתרומות שהיא כדעת ר"מ, מ"מ גם לר' יהודה אין חילוק בין דאורייתא לרבנן. וממילא בשניהם בשוגג אסור בשבת, ומותר רק למוצי"ש. אמנם **המשנ"ב בשל"ט ס"ק כ"ה**, חולק על פסיקת המג"א והפמ"ג, ומכריע כדברי הגר"א בדעת הרמב"ם והשו"ע. שבאיסורי דרבנן ר' יהודה מודה לר' מאיר, ולכן אם הפריש תו"מ בשוגג, מותר לבו ביום, ורק במזיד אסור. **ובשער הציון ס"ק כ"ד** כותב שכך מבואר ברמב"ם, "ודלא כמגן אברהם דמדמי זה למבשל".

ונראה **שלדעת הפמ"ג והמג"א**, אין הלכה כדברי הסוגיה בגיטין נד, שממנה הגר"א והמשנ"ב ביארו בדעת הרמב"ם, שישנו הבדל בין דאורייתא לרבנן, וכפי שנתבאר לעיל. אך לפמ"ג והמג"א, אין טעמיהם של ר"מ ור' יהודה משום קנס שוגג אטו מזיד, אלא כפי שמבואר במשנה

¹² ולא דווקא בבישול, אלא בכל מלאכה דאורייתא.

בתרומות, שאין חילוק בין דאורייתא לדרבנן. ואולי סוברים כדברי רש"י בחולין, שיש כאן איסור אחר של הנאה מעבירה, ולא משום קנס. והמחלוקת ביו ר"מ לר' יהודה היא, מה נקרא עבירה שאסור להנות ממנה, האם רק מזיד או גם שוגג. ולדרך זו, אולי אין חילוק בין עבירות מה"ת לדרבנן, ולר"מ בין בעבירה מדרבנן ובין מדאורייתא, רק במזיד אסור. אך לר' יהודה, בין בדרבנן ובין בדאורייתא, גם שוגג מיקרי עבירה שאסור להנות ממנה.

מעשה שבת בהנאה - המשני"ב בס"ק ד' כותב, שאם בישל במזיד, קנסוהו שאסור לאכול מהתבשיל עולמית, וכדעת ר' יהודה כפי שנפסק בשו"ע. אך כותב המשני"ב, ש"מכל מקום מותר לו להנות מדמיה של המלאכה". כלומר, מותר לו למכור את התבשיל ביותר מדמיו, ולהרוויח את הכסף. **ובשער הציון ס"ק ז'** מביא שמקור דין זה, הוא מדברי הגמרא בב"ק עא. שאמרה שמעשה שבת אסור רק באכילה, אך מותר בהנאה, כיוון שכתוב "לכם". אך לכאורה קשה, שהרי דברי הגמרא בב"ק, שהנאה ממע"ש מותרת, נאמרו רק אליבא דר' יוחנן הסנדלר! שר' יוחנן למד מפסוק שאכילה אסורה אך הנאה מותרת, ואילו השו"ע פוסק כדעת ר' יהודה! ומדברי שער הציון מוכח, שאף שדין זה נאמר לר' יוחנן, מסתבר שר' יהודה ור"מ לא חולקים עליו בדין זה. וגם הם סוברים שמע"ש אסור רק באכילה ולא בהנאה, אלא שאין כאן איסור דאורייתא, אלא איסור מדרבנן לאכול, ומי"מ הנאה מותרת גם לשיטתם.

ובאורחות שבת פרק כ"ה הערה ט' מקשה, שלכאורה מדברי הגמרא בב"ק עולה, שהאיסור במע"ש הוא רק לגבי אכילה, אך כל הנאה אחרת ממע"ש מותרת. אמנם הבאנו לעיל, שהרמ"א פוסק שדין מע"ש שייך בכל המלאכות, שאסור לו להנות ממה שיצרה המלאכה, ולא דווקא אם היא יצרה אוכל! וכך משמע גם **ברמב"ם ו'**, כ"ג, שכותב שאם עשה מלאכה במזיד, "אסור לו להנות מאותה מלאכה לעולם". ומדוע אסרו את השימוש בכל מלאכה, אם אינו ע"י אכילה אלא בהנאה? ומחדש האורחות שבת, "דאכילה לאו דווקא, אלא כל שימוש שהוא התכלית של המלאכה, דמי לאכילה". כלומר, האיסור במע"ש הוא 'להשתמש' במלאכה שנוצרה בשבת, ושימוש' נקרא להנות מעיקר היצירה של מלאכה זו. לדוגמה, אם הדליק נר בשבת, ההשתמשות האסורה בו היא להנות מאורו, שזו עיקר היצירה בהדלקת הנר. וכוונת הרמב"ם שאסור להנות מהמלאכה, היא שאסרו את השימוש העיקרי שבשבילו נועדה המלאכה. אך הנאה שאינה עיקר השימוש מהתוצרת, אלא הנאה צדדית, מותרת בדבר שעשו בשבת. ולכן פוסק המשני"ב, שמותר למכור את התבשיל ולהרוויח דמים תמורתו, כיוון שאינו 'משתמש' בתבשיל שבישל בשבת לאכילה, אלא זו הנאה צדדית.

ונראה שזהו **גדר האיסור של מע"ש לדעת הרמב"ם**¹³. נתבאר לעיל שהרמב"ם לא הצריך להמתין בבישול 'בכדי שיעשו', אלא התבשיל אסור רק בשבת עצמה, ובמוצ"ש מותר מיד. ונראה שכיוון שהאיסור הוא 'להשתמש במלאכה' שנעשתה באיסור, ניתן לבאר שגדר איסור מע"ש הוא שאם משתמש במלאכה שעשה, הוא כביכול 'ממשיך' את חילול השבת שעשה ע"י שמשמש בו. ולפי"ז מובן, שאיסור זה הוא דווקא בשבת עצמה, שאז נקרא שמחלל את השבת בכך שמשמש במלאכה, אך למוצ"ש מותר מיד. אמנם **לדעת רש"י, גדר איסור מע"ש** שונה. ואין גדר האיסור 'שימוש במלאכה', אלא כפי שרש"י בחולין מדגיש, 'הנאה מעבירה'. וכפי שביאר הר"ן בפרק כירה, "שלא יהנה ממעשיו הרעים". וכיוון שרש"י האיסור הוא ההנאה מהעבירה, מובן מדוע איסור מע"ש שייך בכל המלאכות במוצ"ש עד שיעור בכדי שיעשו, שרק אז אינו נחשב שמרוויח מהעבירה. אך לרמב"ם השימוש בעבירה נקרא חילול שבת, יהיה אסור רק בשבת עצמה. ורק באמירה לגוי ובאיסור שהיה קלים, החמירו חכמים, וקנסו שאסור גם למוצ"ש. ואולי לפי רש"י, ר"מ ור' יהודה חולקים על ר' יוחנן הסנדלר. שר' יוחנן סובר שהנאה מותרת, כפי שמבואר בגמרא, אך הם סוברים שמדרבנן הנאה אסורה, וזהו גדר האיסור במע"ש, "שלא יהנה ממעשיו

¹³ ונראה שלפי דברי המשני"ב, כך פסק גם השו"ע.

הרעים¹⁴. ולרש"י אין האיסור דווקא על השימוש בעיקר המלאכה, כפי שביארנו ברמב"ם, אלא כל הנאה שמרוויח מהמלאכה תהיה אסורה. ואפילו הנאה צדדית תהיה אסורה, כי גדר האיסור לרש"י אינו שימוש במלאכה, אלא אסור להרוויח מהמלאכה שעשה בשבת.

ובמנחת שלמה ח"א סימן ה', ג' כותב, שההיתר של המשנ"ב למכור את התבשיל, הוא דווקא אם מוכרו בשוויו שהיה שווה לפני שנעשתה בו המלאכה. אך אסור למכור לפי שווי הדבר, לאחר שהתייקר הדבר ע"י המלאכה שעשה בו. ונראה שהבין הגרש"ז כמו שיטת רש"י, שהאיסור הוא להרוויח מהמלאכה כל רווח שהוא. ולכן אפילו שאינו משתמש בתבשיל לאכילה, אם האדם מרוויח כסף על ידי האיסור שעשה, זה אסור משום מע"ש. וכן פוסק גם **כף החיים** סימן ש"י ס"ק ח', שגם בבישול אסור למכור את התבשיל במחיר של בשר מבושל, אלא במחיר של בשר חי. אך **באורחות שבת** כ"ה הערה ל"ג מבאר **שהמשנ"ב** לא חילק כך, וסובר שמותר למכור את התבשיל אפילו לפי השווי שהתייקר בעקבות המלאכה. שכיוון שאינו 'משתמש' כלל בעיקר מלאכת הבישול, ואינו אוכלו אלא מוכרו, אין כאן איסור מעשה שבת. וכשיטת הרמב"ם, שהאיסור הוא שימוש בעבירה.

אמנם מקשה האורחות שבת על המשנ"ב, מדבריו בסימן שכ"ה ס"ק ל"ז, שלגבי מלאכה שגוי עושה עבור ישראל, המלאכה נאסרת עד מוצ"ש בכדי שיעשו. ומוסיף המשנ"ב, שמותר למכור את מה שהגוי עשה בשבילו, "ובלבד שלא ירוויח למכור ביוקר יותר ממה שלקח". ומוכח שאסור להנות ממע"ש אפילו הנאה צדדית, כל עוד הוא מרוויח מהעבירה! ובאורחות שבת מתרץ, שבדין מע"ש של אמירה לנכרי החמירו יותר מכל מע"ש. וכשם שראינו שגם לשיטת הרמב"ם, שמע"ש מותר למוצ"ש מיד, מ"מ באמירה לנכרי פסק שימתין עד בכדי שיעשו. כיוון שאיסור זה קל בעיניו, ויבוא לומר לגוי לעשות בשבילו מלאכה. וכך גם לעניין הנאה ממע"ש של אמירה לגוי, החמירו חכמים שלא רק השימוש במלאכה נאסר, אלא כל הנאה שירויח מהמלאכה אסורה, ולכן אסור למכור את המלאכה ולהרוויח ממנה¹⁵.

מע"ש במצוות - באגרות משה או"ח ח"א קכ"ו ענף ג', דן האם מותר לטבול טבילת מצווה, במקווה שחומם ע"י ישראל בשבת. וכותב האג"מ, "מעשה שבת מגדרי איסורי הנאה", ולכן מתיר טבילה במקווה שהוחם באיסור, כי כיוון שזה לצורך מצווה, "מצוות לאו להנות ניתנו". ונראה שסובר האג"מ כפי שנתבאר בדעת רש"י, שכל הנאה וריוח שיש לו מהעבירה אסורים. אך כיוון שכל שימושו בדבר שנעשה הוא לצורך מצווה, מצווה אינה נקראת הנאה, אלא עבודת ה', ולכן מותר להנות ממע"ש במקום מצווה¹⁶. אמנם **הרב קרליץ** בחוט שני ב', כ"ב, ס"ק א' מבאר, שגדר האיסור הוא השתמשות במע"ש, וכפי שביארנו בדעת הרמב"ם. ולכן אין היתר לעשות דבר מצווה לאור חשמל שהודלק בשבת באיסור, ולא שייך לומר כאן שמצוות לאו להנות ניתנו. וכיוון שגדר האיסור אינו 'הנאה', אלא 'שימוש' בדבר שנעשה, גם שימוש למצווה אסור, אף אם מצוות לא נחשבות כהנאה. וכן דעת **שבט הלוי** ח"ג סימן ע"ו, שאסור לשבת בסוכה שנבנתה בשבת משום מע"ש.

מעשה שבת בשהייה - בגמרא בלח. נשאל ר' חייא בר אבא, מה הדין באדם ששכח והשהה קדירה ע"ג כירה ובשלה בשבת¹⁷, האם מותר לאכול את התבשיל או לא? ר' חייא דורש, שאף שלגבי

¹⁴ ואולי גם ר' יוחנן מסכים שישנו איסור כזה מדרבנן, ורק סובר שאינו אסור מה"ת. וכך נראה בדברי רש"י בחולין טו. בביאור דעת ר' יוחנן, שמזכיר שם שגם לר' יוחנן, אם בישל בשוגג מותר במוצ"ש בכדי שיעשו.

¹⁵ ועיין באורחות שבת שמביא תירוץ נוסף, לחלק בין הנאה בשבת עצמה להנאה לאחר השבת.

¹⁶ וצ"ע מדבריו בח"ד סימן ס"ט, ה' שפוסק שאסור להנות מסוכה שנבנתה בשבת באיסור.

¹⁷ לשיטת חכמים, הספק הוא בכל תבשיל שאינו מצטמק ורע לו, שאסור להשהותו על כירה שאינו גרו"ק. ולשיטת חנניה, מבאר בתוד"ה 'שכח', שמדובר בתבשיל שעוד לא הגיע למאב"ד, שמודה חנניה שאסור להשהותו.

מבשל בשבת יש חילוק, שבשוגג מותר ובמזיד אסור¹⁸, מ"מ לגבי שהייה "לא שנא", ואין חילוק בין שוגג למזיד. אך נחלקו האמוראים בפירוש דבריו. **לרבה ורב יוסף**, בשהייה התבשל מותר בין בשוגג ובין במזיד, כיוון שרק בבישול נאסר התבשל, משום "דקא עביד מעשה". אבל בשהייה, "האי דלא קעביד מעשה, במזיד נמי יאכל". אך **רב נחמן בר יצחק**, חולק, וסובר שבשהייה אסור התבשל בין בשוגג ובין במזיד. ובבישול מותר אפילו בשוגג, כיוון שלא יבואו להערים. אך בשהייה, אם נתיר בשוגג, יבואו להשהות במזיד ולומר שהם שוגגים. וכיוון שזהו איסור דרבנן, יקילו לעצמן, ולכן יש להחמיר שאפילו בשוגג אסור! ובהמשך הגמרא מובא כדברי רנב"י, שאכן בתחילה היה דין שהייה כדין בישול, שבשוגג מותר. אבל "משרבו משהין במזיד ואומרים שכחים אנו, חזרו וקנסו על השוכח", ולכן גם שוגג נאסר. והגמרא מסיקה שהלכה כרנב"י ולא כרבה ורב יוסף. ולכאורה נתבאר לעיל, שדין מע"ש שייך בכל איסור דרבנן, ומדוע הגמרא מתספקת האם דין זה שייך גם כאן? ומה הכוונה שבשהייה 'אין מעשה'?

בתוד"ה 'אבל' מקשה על רבה ורב יוסף, שסוברים שאין דין מע"ש בשהייה, כיוון שאין בו מעשה. שהרי בגמרא ביח: מוכח שאם השהו עססיות ותורמוסים, הם אסורים באכילה עד למוצ"ש בכדי שיעשו, ומוכח שיש איסור מע"ש בשהייה! ותוס' לא מתרץ, אלא אומר שבלאו הכי דוחים את שיטת רבה ורב יוסף להלכה. אמנם **הרש"ש והשפ"א** כאן מתרצים את קושיית תוס'. וכותבים שברור שיש דין מע"ש בשהייה, וכפי שמוכח ביח:, וזה נקרא שעושה 'מעשה' בכך שמשהה, ולכן אסור. אך כאן הגמרא הסתפקה במקרה מסוים, שבו האדם השהה תבשיל ע"ג הכירה, אך היה בדעתו להסיר אותה לפני שבת. וכשנתן את הקדירה לא היה כאן מעשה איסור, ואח"כ האדם "שכח" את הקדירה על הכירה והיא נתבשלה. ובמקרה זה, אמרו רבה ורב יוסף שלא נעשה מעשה של איסור בשהייה, כיוון שכשהניח את הקדירה היה בדעתו להסיר. ומבואר מדבריהם, שאיסור שהייה מוגדר איסור שיש בו מעשה בד"כ, ורק כאן היה בדעתו להסיר את הקדירה מהכירה, ולכן לא היה מעשה ופעולה שאסורים. אך מזה שתוס' לא תירץ כך, מוכח שחולק עליהם. ונראה שסובר התוס', שבאיסור שהייה אין כלל איסור שיש בו מעשה. וכפי שביארנו בסוגיות שהייה והחזרה, איסור שהייה הוא על המצב שבו יש קדירה על האש, ואז יש חשש שיבוא לחתות. ואין כלל איסור דווקא בפעולת ההנחה על הכירה, אלא גם אם גוי או קוף יניחו אותה, עדיין יש כאן איסור במצב שנוצר. ולכן שהייה נקראת תמיד 'איסור שאין בו מעשה', וזו כוונת רבה ורב יוסף שאמרו שאין בו מעשה, ולכן אין בשהייה דין מע"ש.

ובהרי קדם סימן ל"ט מבאר כך בדברי רבה ורב יוסף, שדין מע"ש שייך רק כאשר האדם עושה עבירה בידיו. ורק איסור שיש בו פעולת האדם, יש בכוחו לאסור את החפצא ממנו. אך איסור שהייה שהוא בשב ואל תעשה, "אין בכוחו לאסור את גוף הדבר, וממילא הכל מותר". ובדעת רנב"י, מסביר הגרי"ד סולובייצ'יק שאינו חולק באופן מהותי על רבה ורב יוסף. וגם הוא מסכים שבשהייה אין איסור שיש בו מעשה, אלא האיסור הוא במצב. אך דווקא משום קלות איסור שהייה, סובר רנב"י שיש להחמיר בו משום סיבה אחרת. ויש לאסור את התבשיל בשהייה אפילו בשוגג, כדי שלא יבואו להשהות במזיד. ואכן כך מבואר בדברי הגמרא, שיש כאן גזירה מיוחדת בדין שהייה, והאיסור כאן אינו מדין מע"ש. וגם במלאכת גוי לצורך ישראל, באמת אין פעולת איסור שהיהודי עושה כלל, אלא הגוי עושה את האיסור, ואעפ"כ החמירו שאסור להנות ממנו. ומבאר הגרי"ד, שחלוקים מלאכת גוי ושהייה מכל דין מע"ש, שאינם נאסרו משום שנעשתה עבירה ע"י היהודי ונאסר החפצא. אלא זו גזירת חכמים מיוחדת, שלא יהנה מדבר שנעשה באיסור.

¹⁸ והגמרא כאן לכאורה כשיטת ר' מאיר, ומכאן הוכיח תוס' בחולין טו. שהלכה כר"מ. וכן בביאור הגר"א ש"יח, ס"ק א' הוכיח מכאן לפסוק כר"מ. אך **בנעם שבת** סימן ט' מבאר, שאף לפי הרמב"ם שפסק כר' יהודה, ניתן לומר שכאן דרש להם כר"מ, משום ששהייה זהו איסור דרבנן, שבו מודה ר' יהודה לר"מ, וכפי שביאר הגר"א בדעת הרמב"ם. ולכן מובן מדוע קודם הגזירה לא קנסו על שוגג בשהייה, כיוון שבדבר לא קנסו שוגג אטו מזיד, ורק משום שיש כאן גזירה חדשה וכדלקמן, שייך לגזור גם על שוגג.

ולפי' מבאר הגרי"ד את דברי הרמב"ם, מדוע פוסק דווקא לגבי אמירה לגוי ושהייה שצריך לחכות שיעור בכדי שיעשו, ואילו בדין מע"ש פוסק שמותר למוצ"ש מיד. וכפי שנתבאר לעיל, מע"ש לדעת הרמב"ם הוא איסור שימוש במלאכה, ולכן אסור רק בשבת. אך בשהייה ואמירה לגוי, מבאר הגרי"ד שאסורים לרמב"ם מדין הנאה ממלאכה שנעשתה באיסור. ולכן צריך שימתין בכדי שיעשו, שאז כבר לא נחשב שנהנה. וכן מבאר הגרי"ד מדוע לגבי דין מע"ש במזיד, לדעת ר' יהודה התבשיל נאסר למבשל לעולם. ואילו בדין שהייה, לא מצינו שהתבשיל אסור במזיד לעולם, ומותר לו במוצ"ש כמו לכולם. כי כיוון שבמע"ש "העבירה אוסרת בהנאה, על כן האיסור הוא לעולם". אך בשהייה ישנה גזירה חדשה, ולגביה שוגג ומזיד שווים, וגם במזיד האיסור הוא רק למוצ"ש בכדי שיעשו. וכיוון שזו גזירה מיוחדת לגבי שהייה, ממילא אין גדרה כמו כל דין מע"ש. וכך מבואר **בשער הציון** רנ"ג ס"ק ל"ג, שאפילו לדעת ר' מאיר. שסובר שבשוגג התבשיל מותר באכילה, מ"מ בשהייה אסור אף על שוגג, כיוון שזו גזירה אחרת. ונראה שאף **לדעת רש"י**, שלמד שבכל דין מע"ש בעינן שימתין בכדי שיעשו, ולא רק בשהייה ואמירה לגוי, מ"מ שונה דין מע"ש הרגיל ממע"ש בשהייה, וכפי שרואים בדברי הגמרא שהחמירו גם על שוגג.

מע"ש בשהייה להלכה - בגמרא בלח. ראינו שיש ספק לגבי שהייה בדיעבד, ונפסק כרנב"י שאסור בין בשוגג ובין במזיד. אמנם הגמרא בהמשך העמוד מסתפקת, "עבר ושהה מאי? מי קנסוהו רבנן או לא?". והגמרא מביאה ברייתא, שר' יוסי אסר לאכול ביצים מצומקות שהשהו אותם באיסור. אך חמין שנשתהו התיר, כיוון שחמין הם מצטמק ורע לו. אך הגמרא דוחה, שאולי כל מה שאסר להם ר' יוסי אינו לאכול עכשיו את הביצים, אלא רק אסר להם לעשות כן לשבת הבאה. ולמסקנת הגמרא לא נפשט הספק. ולכאורה כבר נפשט לעיל שהתבשיל אסור בין בשוגג ובין במזיד, ומהו ספק הגמרא כאן?¹⁹

שיטת הרי"ף והרמב"ם - הרי"ף והרמב"ם פסקו שהלכה כשיטת חכמים, שאסור לשהות על כירה שאינה גרו"ק אפילו תבשיל שבושל כ"צ, אם הוא מצטמק ויפה לו. אך אם מצטמק ורע לו מותר. ומסביר הרי"ף, שהספק הראשון בגמרא, שבו נפשט לאסור כרנב"י, הוא רק לגבי תבשיל שלא בושל כ"צ, שבו קנסו שגם בשוגג אסור. אך כעת הגמרא מסתפקת, האם הגזירה הייתה דווקא על תבשיל שלא בושל כ"צ שאסור בשוגג, או שגזרו גם על תבשיל שכבר מבושל כ"צ והוא מצטמק ויפה לו. ואולי גם הוא אסור בדיעבד, אפילו שהשהה אותו רק בשוגג.²⁰ והרי"ף כותב, שכיוון שלא נפשט הספק, "לקולא עבדינן, ולא אסרינן לההוא תבשיל". וכן מבואר ברמב"ם ג', ט' שפוסק שאם השהה במזיד, יש לאסור לאוכלו עד מוצ"ש בכדי שיעשו, בין בתבשיל שלא בושל כ"צ, ובין בתבשיל שבושל כ"צ ומצטמק ויפה לו. אך לגבי שוגג ישנו חילוק, שרק תבשיל שלא בישל כל צורכו אסור עד מוצ"ש. אך אם הוא כבר בושל כ"צ ומצטמק ויפה לו, "מותר לאוכלו מיד בשבת". כיוון שהכרעת הגמרא לגזור גם על שוגג, הייתה רק לגבי תבשיל שלא בושל כ"צ. ואילו לגבי תבשיל שבושל כ"צ, לא נפשט הספק בגמרא.

שיטת הרא"ש והטור - הרא"ש בסוף סימן א' מסביר שספק הגמרא הוא, האם כשגזרו על שהייה שגם בשוגג אסור, נאסר התבשיל רק למבשל עצמו או גם לאחרים? והטור ברנ"ג פוסק לחומרא, ש"אסור לכל, אפילו למי שלא שיהה אותו". ולכאורה בכל דין מע"ש, ברור הדבר שנאסר לכולם בשבת עצמה, ומדוע הסתפק כאן הרא"ש? ולפי מה שנתבאר לעיל, שאיסור מע"ש בשהייה הוא גזירה מיוחדת אתי שפיר, שיש להסתפק האם גזירה זו הוטלה על כולם, או רק על המבשל עצמו.

בשו"ע רנ"ג, א' פוסק כשיטת הרמב"ם והרי"ף, שישנו חילוק בשוגג בין תבשיל כ"צ ומצטמק ויפה לו שמותר, לבין תבשיל שאינו היה מבושל כ"צ שאסור. **ובמשנ"ב** ס"ק ל' מבאר, שהקולא בתבשיל שמבושל כבר שמותר לאוכלו בשוגג, היא משום "דלא נהנה ממנו כ"כ, כיוון דבלאו הכי

¹⁹ וע' בתוס' וברשב"א כאן, שישנן שיטות ראשונים נוספות בביאור ספק הגמרא כאן, אך הבאנו רק את השיטות שנקטו הפוסקים.

²⁰ והרי"ף גורס כאן 'עבר ושכח', כיוון שמדובר בשוגג ולא במזיד.

היה ראוי לאכילה, שנתבשל כל צורכו". כלומר, האדם לא כ"כ מרוויח ממה שנעשה איסור בתבשיל זה, ולכן אין איסור לאוכלו. אמנם במזיד אין חילוק, וגם בתבשיל שבושל כ"צ ומצטמק ויפה לו, אסור לאוכלו. המשנ"ב בס"ק ל"ב מבאר, שיש חילוק בדברי הרמב"ם בין שהייה בשוגג לשהייה במזיד. בשהייה בשוגג של תבשיל שלא בושל כ"צ, אסור רק עד מוצ"ש, ולא הזכיר הרמב"ם שצריך להמתין 'בכדי שיעשו'. אך במזיד, בכל תבשיל שמשהה, ואפילו בושל כ"צ אסור לאוכלו עד מוצ"ש. וכאן כותב הרמב"ם שאסור במוצ"ש עד בכדי שיעשו. אמנם **בהגהות אשר"י** מבואר לא כך, אלא שבין בשוגג ובין במזיד, כאשר התבשיל נאסר, הוא אסור עד מוצ"ש בכדי שיעשו. **במג"א** ס"ק י"א כותב שמסתימת השו"ע, משמע שסובר כפי שכתב הטור, שכאשר התבשיל נאסר, הוא אסור לכולם, ולא רק למי ששיהה באיסור.

מע"ש בהחזרה- הרמ"א ברנ"ג, א' פוסק, שאם **גוי החזיר** בשבת לצורך ישראל, דינו כמו שהייה בשוגג ע"י ישראל. ומבאר **המשנ"ב** בס"ק ל"ד, שמה שגוי עושה במזיד לצורך ישראל, "לא חמיר ממה שנעשה ע"י ישראל בשוגג". וא"כ, כשגוי מחזיר דינו כשהייה בשוגג, ותלוי האם מדובר בתבשיל שאינו מבושל כ"צ ואסור, או שמדובר במבושל כ"צ ומותר. אך לגבי **ישראל שמחזיר**, כותב הרמ"א ש"דינו כעבר ושהה". ומבאר **במשנ"ב** ס"ק ל"ה, שאפילו אם החזיר התבשיל בשוגג, דינו כמו שהייה במזיד. ובמזיד, אפילו אם התבשיל מבושל כ"צ ומצטמק ויפה לו אסור! ומבאר המשנ"ב, שהחמירו יותר מבשהייה, ועשו את השוגג בה כמזיד, "משום דקעביד מעשה"²¹. אמנם לגבי **החזרת תבשיל שמצטמק ורע לו**, כותב **הרמ"א** שמותר לאוכלו, "שהרי לא נהנה מהאיסור". **ובמשנ"ב** ס"ק ל"ו מבאר, שאף שישנו איסור החזרה לכת' גם בתבשיל שמצטמק ורע לו, מ"מ בדיעבד מותר אפילו אם החזירו במזיד. כיוון שלא כ"כ נהנה מהאיסור, שהתבשיל כלל לא הושבח ע"י החזרה. וכל דין מע"ש הוא רק אם יש הנאה חיובית ממה שנעשה באיסור.



²¹ ולכאורה כוונתו, שאיסור החזרה ונתינה לכתחילה הוא משום מיחזי כמבשל, והאיסור הוא בפעולת ההנחה על הכירה, שבה נראה כמבשל. ובניגוד לאיסור שהייה, שאינו בפעולת האיסור, אלא במצב שבו ישנו חשש חיתוי בגחלים, וכפי שנתבאר בדעת המשנ"ב בסוגיית החזרה. אמנם לא נתברר לי מדוע לעניין מע"ש החזרה יותר חמורה? הרי לפי מה שנתבאר במע"ש בשהייה, דווקא משום שהאיסור הוא רק במצב החמירו בו יותר! וא"כ מדוע איסור החזרה חמור יותר? וצ"ע.

בישול בחמה ותולדות חמה

המשנה בלח: אומרת ש"אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל". כלומר, אסור להניח ביצה בסמוך למיחם, משום שהביצה תתבשל מחום המיחם. ונחלקו במשנה חכמים ור' יוסי, האם מותר לבשל ביצה על סודר שהוחם בשמש, חכמים אוסרים ור' יוסי מתיר. **והגמרא** מסתפקת על דין המשנה, שאסור לגלגל ביצה בצד המיחם, "גלגל מאי?". כי הרי לא נתבאר במשנה מהו האיסור, אם חייב או אסור מדרבנן. והגמרא פושטת את הספק מדין קוליים האיספנין, "שהדחתן זו היא גמר מלאכתן". **ויש לברר** מהו ספק הגמרא, ומה פשטה למסקנה?

הגמרא בלט. מסבירה את מחלוקת רבנן ור' יוסי במשנה, שלכולי עלמא מותר לבשל דברים בחמה עצמה. וכן לכ"ע אסור לבשל ב"תולדות האור", כלומר בדברים שהתחממו ע"י האש. אך נחלקו האם אסור לבשל בתולדות חמה. לרבנן גזרנו שאסור לבשל בתולדות חמה, כיוון שעשוי להחליף ולבשל בתולדות האור. אך לר' יוסי לא גזרנו, ומותר לבשל גם על תולדות חמה. ולכן ר' יוסי במשנה מתיר לבשל ביצה ע"ג סודר שהוחם בשמש¹. **ויש לברר** מדוע בישול בחמה מותר?

ספק הגמרא- נחלקו הראשונים בביאור ספק הגמרא לגבי גלגול ביצה, ומה למדנו מקוליים האיספנין.

שיטת הר"ן, ריטב"א ורמב"ם- הר"ן מסביר את ספק הגמרא, "בתולדת האור במיחם, מיבעיא לן אי איכא חיוב חטאת או לא". כלומר, ספק הגמרא הוא האם בישול ע"י תולדות האור, כגון מיחם שחומם ע"י האש, נחשב בישול ממש כמו באש וחייב חטאת או לא? ופשטנו את הספק מדין קוליים האיספנין, שמבואר שהדחתו במים חמים נקראת בישול² וחייב, וא"כ ישנו חיוב חטאת גם על בישול בתולדות האור. וכן מבואר **בריטב"א**, שהגמרא הסתפקה "מי מיחייב מדאורייתא אתולדות האור או לא". ולמדנו מקוליס האיספנין שחייב, "אלמא גבי תולדת האור, מלאכה היא מן התורה". וכך משמע גם בדברי **הרמב"ם** ט', ב' שפוסק שהמגלגל ביצה בצד המיחם חייב, "שהמבשל בתולדת האור כמבשל באור עצמה". ונראה מדבריו שזה היה ספק הגמרא, האם גם מי שבישל בתולדת האור חייב כמו בבישול באש. **ויש לשאול** לדרך זו, מהו ספק הגמרא על בישול בתולדות האור? הרי בתולדות האור יש חום באותה מידה כמו באש, והחום מביא את התבשיל לידי תהליך של בישול. וא"כ, במבחן התוצאה יש כאן בישול בדיוק כמו בבישול על גבי האש! ומה ההו"א לומר שאין חיוב חטאת על בישול כזה?

ונראה לבאר, שאע"פ שבמבחן התוצאה יכול להיות שיש כאן אותו בישול בדיוק, מ"מ במלאכות שבת מצינו כמה פעמים, שאף אם מגיע לאותה תוצאה, מ"מ ישנה חשיבות לאופן הפעולה שבו עושה את המלאכה³. ואם אינו עושה את המלאכה בדרך האופיינית שלה, אין זה נחשב שעשה את המלאכה. וכן במלאכת בישול, יש הו"א ש"מעשה של בישול" הוא רק ע"י בישול ע"ג האש. וכך מבואר **ברמב"ם** ט', ו' שלאחר שמביא את תולדות הבישול, כותב הרמב"ם "כללו של דבר, בין שריפה גוף קשה באש, או שהקשה גוף רך, הר"ז חייב משום מבשל". והרמב"ם מזכיר, שהכלל של מלאכת בישול הוא בישול ע"י האש דווקא. וא"כ, מלאכת בישול האופיינית היא כאשר מבשל ע"י האש, ואף שבתולדות האש יש את אותה התוצאה, מ"מ "מעשה בישול" נקרא

¹ ועיין בהמשך דברי הגמרא, שישנם מקרים שר' יוסי מודה שאסור גם בתולדות חמה, משום חששות אחרים של הטמנה והזזת עפר.

² עיין רש"י בקמה: בפירוש משנה זו, שהחיוב על קוליס האיספנין הוא משום בישול, וכן פסק הרמב"ם ט', ב'. אך ע' בה"ש שיי"ח, ד' והדחתן, שמביא בשם הלבוש, שהחיוב בקוליים הוא משום מכה בפטיש. ועיין בביאורנו למלאכת בישול.

³ עיין בביאורנו למלאכת צד, שאם צד נחש כדי שלא יישכנו, אף שיש תוצאה של נחש ניצוד, אין כאן פעולת צידה של הכנסה לרשותי. וכן במלאכת בורר, אם בורר ביד אין חיוב. ואף שמגיע לאותה תוצאה של הוצאת פסולת מאוכל. אמנם יש מלאכות שאין עניין דווקא בפעולה, אלא בתוצאת הפעולה. וכפי שביארנו במלאכת תופר, שחייב אף אם מחבר שני חלקי בגד שלא ע"י מעשה אופייני לתפירה.

רק כשמבשל עם אש. ואת **חידוש הגמרא** לשיטה זו, היה ניתן לבאר שחזרנו בנו לגמרי. ואולי כלל לא צריך 'מעשה בישולי', אלא כל עוד ישנה תוצאה של דבר מבושל, חייב על כך משום בישול. אך יותר מסתבר שלא חזרנו בנו לחלוטין, ואכן בעיני 'מעשה בישולי' ע"י האש. אך התחדש בגמרא, שגם מעשה בישול ע"י תולדות האש נחשב כ'מעשה בישולי'. וכלשון הרמב"ם, שהמבשל בתולדות האור, הרי הוא "כמבשל באור עצמה".

ומדברי הרמב"ם אלו, משמע שבישול ע"י תולדות האש נחשב כאב מלאכת בישול, בדיוק כמו בישול באש עצמה. אך **באג"ט** אופה ס"ק כ"ד מביא בשם **היראים**, שסובר שתולדות האור אינם נחשבים אב מלאכה, אלא רק תולדת בישול. והאג"ט כותב שיש נפק"מ בכך, לעניין בישול בשר וחלב. שהרי אבות ותולדות הם דינים המיוחדים רק לעניין שבת, ורק בשבת אסור תולדות. אך בשאר איסורי תורה, רק האב כלול באיסור, ואילו התולדות מותרות. ואם נאמר שבישול בתולדות האור נחשב 'אב מלאכה', א"כ גם לעניין בישול בשר וחלב, אסור לבשלם יחד אף בתולדות האור. אך לפי היראים, שבישול בתולדות האור הוא רק תולדה, לעניין בשר וחלב אין איסור בתולדה, ויהיה אסור לבשל בשר וחלב יחד בתולדות האור רק מדרבנן ולא מהתורה⁴.

שיטת רש"י וחזו"א - רש"י בלט. ד"ה 'שהדחתו' מסביר את הלימוד מקוליים האיספנין, שממנו פשטנו את הספק לעניין גלגול ביצה. ורש"י מבאר שלמדנו מקוליים האיספנין, "מדקרי ליה גמר מלאכתו, שמע מינה זהו בישולו וחיוב". ומשמע מרש"י, שספק הגמרא היה, האם גלגול ביצה נקרא יצירה של בישול הביצה או לא. ולמדנו מקוליים האיספנין, שאפילו פעולת ההדחה נקראת בישולו, וכך גם גלגול הביצה נקרא בישול. וכן מבואר **בחזו"א** נ"ב ס"ק י"ט, שדוחה את הסבר הראשונים הנ"ל, "אין הבעיא אי תולדות האור דאורייתא... אלא ע"כ פשיטא ליה דתולדות האור חיוב". וברור לחזו"א שהבישול בתולדות האור אסור מה"ת כמו בבישול באש⁵. וספק הגמרא הוא כפי שביאר רש"י, "מבעיא ליה דגלגול שאינו בישול בעלמא, רק ביצה לטבעה המיוחדת סגי לה בהכ"י, ואולי אין זה ממש בישול חשוב. ולמדנו מקוליים האיספנין, שכשם שהדחה במים בלבד נקראת בישולו, כך גלגול הביצה נקרא בישולה. ולשיטה זו, פשוט מסברא שיש חיוב מה"ת בבישול ע"י תולדות האור, והגמרא כלל לא הסתפקה בכך.

בישול בחמה - הגמרא בלט. אומרת, שלכ"ע אין בישול בחמה כלל, ונחלקו חכמים ור' יוסי האם גוזרים על תולדותיה אטו תולדות האור. **הרמב"ם** ט', ג' פוסק כחכמים, שאסור לבשל בתולדות חמה אטו תולדות האור. ובפרק כ"ב, ט' פוסק שמותר לכתחילה לבשל בחמה, ואין על כך מחלוקת בגמרא. וכן פוסק **בשו"ע** ש"ח, ג' שאסור לבשל בתולדות חמה מדרבנן, אך בחמה מותר לכתחילה. **רש"י** בלט. מסביר שבישול בחמה מותר, "דאין דרך בישולו בכך", ויש לברר מהי כוונתו. **באג"ט** אופה ס"ק מ"ד מקשה על דברי רש"י, שאם כוונתו שאינו עושה את המלאכה כדרכה, אלא יש כאן מלאכה שנעשית בשינוי וכלאחר יד, מ"מ אינו אמור להיות מותר לכתחילה, אלא יש לאסור מדרבנן! וכן מקשה האג"ט, שדין בישול בחמה אינו רק לגבי הלכות שבת. ומצינו שגם לעניין בישול קורבן פסח **בפסחים מא**, ישנו איסור "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים". ומבואר בגמרא, שאם בישלו בחמה בחמי טבריה, שהם תולדות חמה, האוכלו אינו לוקה על אכילה זו. והגמרא לומדת דין זה מדברי רב חסדא בשבת מ: , שאומר שהמבשל בחמי טבריה

⁴ ועיי"ש באג"ט, שמביא את דברי הגמרא בחולין קד: , שאסור לאכול בשר וחלב ביחד באותו שולחן, "שמה יעלה באילפס רותח", כלומר שיבוא לבשלם. ולשיטת הרמב"ם אתי שפיר, שיש אב של בישול גם בקדירה שחוממה על האש והיא רק תולדות האור, וכך גם לעניין בישול בשר וחלב. אך לשיטת היראים, שתולדות האור זו תולדה, ובבשר וחלב יש לאסור רק מדרבנן, ומדוע גזרנו שאין לאכול בשולחן אחד שמא יעלה באילפס? הרי זה רק איסור דרבנן! ומבאר האג"ט, שלדעת היראים צריך להעמיד שם שמדובר שהאילפס הרוחח עומד על האש, ורק אז ישנו איסור בישול מה"ת.

⁵ ואולי ברור כך לחזו"א, כיוון שבמבחן התוצאה יש כאן תוצאה של בישול בדיוק כמו בבישול באש, ואף שאין זו הפעולה האופיינית של בישול באש. ואולי החזו"א לשיטתו בכך לגבי בישול בכלי שני. שנבאר בסוגיית כלי ראשון ושני, שלדעת החזו"א אין כלל הבדל בין הכלים, אלא כל עוד ישנה תוצאה של בישול בכלי, יש חיוב חטאת. ואף שאולי בכלי שני אין בכך דרך בישול, מ"מ במבחן התוצאה יש כאן תוצאה של בישול.

פטור, כיוון שאינן תולדות האש. וכך גם לעניין בישול הפסח, אם בישלו בחמי טבריה אינו לוקה. ורש"י בפסחים מבאר, שבישול בדבר שאינו תולדות האור, "לאו בישול הוא". ומוכח מכאן, שבישול בחמה ותולדותיה אינו חשיב בישול כלל. ולא רק לעניין בישול בשבת, אלא לגבי כל התורה. וא"כ, אם הפטור בשבת הוא משום שבישל כלאחר יד, זהו פטור ששייך רק לגבי שבת, שבעיני מלאכת מחשבת. אך לגבי כל התורה, אין פטור ע"י שינוי! ולכן אין לבאר בדברי רש"י, ש"אין דרך בישולו בכך", שכוונתו לפטור של כלאחר יד ושינוי מדרך המלאכה.

וכן מצינו עוד מקומות שבהם בישול בחמה אינו נחשב בישול. לעניין **בישול בשר וחלב** יחד, פוסק הרמב"ם בה' מאכלות אסורות ט', ו' שבשר וחלב שבושלו בחמי טבריה, אין לוקין על אכילתו. וכן לעניין **הגעלת כלים**, בשו"ע תנ"ב, ה' פוסק ע"פ האורחות חיים, שכלי שבלע ע"י בישול בתולדות האור, אי אפשר להגעילו בחמי טבריה. ואף שאולי יש כאן את אותה מידת חוס בדיוק, "מפני שאינה תולדות האור, וכבולעו כך פולטו, מה בולעו ע"י תולדות האור, אף פולטו ע"י תולדות האור". וא"כ, בכל התורה כולה, בישול בחמה שונה מבישול באש או בתולדות האש, ואינו נחשב בישול. וא"כ עדיין יש לבאר את דברי רש"י בל"ט, שביאר שמותר לבשל בשבת בחמה, משום ש"אין דרך בישולו בכך".

שיטת האג"ט ברש"י - האג"ט מסביר את דברי רש"י, שאין כוונתו להתיר משום בחמה משום שזה בישול בשינוי וכלאחר יד. וישנו הבדל מהותי בין פטור כלאחר יד, לבין מלאכה שיש בה שינוי בתוצאה. פטור 'כלאחר יד', הוא כאשר האדם עושה את התוצאה אסורה, אך הגיע אליה בדרך שונה. וכגון אם כותב ביד שמאל, נוצרה כאן אות בסופו של דבר, אלא שעשה אותה בדרך אחרת ומשונה. ובפטור כלאחר יד, "אין פטור רק משום מלאכת מחשבת, על כן אסור לכתחילה"⁶. אך ישנו שינוי שאינו רק באופן הפעולה של הגברא, אלא "שינוי בנפעל". כלומר, שהתוצאה עצמה כבר שונה מהתוצאה הרגילה, ואין כאן את התוצאה האסורה. ולפ"ז מסביר האג"ט, שהמבשל בחמה מותר לכת', כי "כשבישל באש יש שבח אש בהתבשיל, והוא שינה לבשל בחמה, ששבח החמה בתבשיל, הרי יש שינוי בהבישול הנעשה". כלומר, כשמבשל בחמה אין כאן את אותה תוצאת בישול ע"י אש, אלא יש כאן תבשיל שיש בו שבח השמש, ולא שבח האש. וכיוון ששינוי זה הוא בתוצאת המלאכה, אין זו תוצאת הבישול שנאסרה, ולכן מותר לכתחילה. וכיוון שבישול בחמה הוא בישול אחר, מובן שזה לא רק לגבי הלכות שבת. ובכל מקום שההגדרה היא דווקא בישול, הכוונה לבישול ע"י אש ולא ע"י חמה.

שיטת הגרש"ז ברש"י - **במנחת שלמה** על מסכת שבת סימן י"ז, מקשה על הסבר האג"ט. שקשה לומר שישנו שינוי בטיב הבישול, בין בישול בחמה לבין בישול באש. שהרי מבואר בגמרא בל"ט. שאנשי טבריה הכניסו סילון של מים קרים לתוך אמת מים חמים. וחכמים אסרו זאת, משום שזה בישול בתולדות חמה, שגזרנו עליהם אטו תולדות האור. ומבואר בגמרא, שלפי ר' יוסי לא גזרנו על תולדות האור, ולכן מפרש שאסרו לאנשי טבריה כיוון שחמי טבריה נקראים תולדות האור, "דחלפי אפיתחא דגיהנום". ולומד מכאן הגרש"ז, שיש כאן בדיוק את אותו מעשה של בישול בחמי טבריה, אלא שלר' יוסי חמי טבריה נקראים 'תולדות האור', ולחכמים הם 'תולדות חמה'. ומוכח שאין הבדל בתוצאה של הבישול, "וכי משתנה טיב החימום של המים אי חליף אפיתחא דגיהנום או לא!! אלא ודאי אין חיסרון בטיב הבישול במה שנתבשל בחמה". ולכן מבאר הגרש"ז, שאין עיקר כוונת רש"י שמותר לבשל בחמה, מפני שזה "לא דרך בישול". אלא כפי שאומר רש"י בפסחים מא. שבישול בחמה "לא הוי בישול". ומסביר הגרש"ז, "דכללא הוא דמדאורייתא אין בישול כי אם באש ותולדותו, ולא דבר אחר". וכך מבואר גם בשו"ת מנחת שלמה סימן י"ב הערה 4, "דכוונת רש"י בדברים אלה לומר דאין זה קרוי בישול... שכן היתה להם קבלה".

⁶ ועיי"ש שכיוון שזה שייך רק לגבי שבת, לעניין גיטין אם כותב גט ביד שמאל הגט כשר, כיוון שבסופו של דבר יש כאן כתיבה. ולא בעיני כתיבה כדרכה לעניין גיטין.

ובספר **נעם שבת** סימן י"א מביא, שבדומה לכך מסביר **הרב קוק באגרות ראה ח"א עמ' קפ"ג**, באגרת לרב צ"פ פרנק, "שכל דבר שבתורה הוא כדרך העולם ברוב, וכיוון שרוב הבישולים הם באש, ודאי גם סתם פירוש 'בשל' בפסח גם כן כך הוא. והוא הדין גבי שבת ומשכן גופא, דתליין בדרך הרוב של בני אדם". ומבאר בנעם שבת כוונתו, שאין כאן שינוי בתוצאת הבישול, אלא התורה מגדירה שכל 'מעשה בישול', הוא דווקא ע"י האש ותולדותיה. וכפי שנתבאר לעיל בהסברת ספק הגמרא, ישנה הו"א שגם תולדות האור אינם מעשה בישול, כיוון שישנה חשיבות לאופן המעשה. וגם בישול בחמה אינו מוגדר מעשה בישול רגיל ע"פ התורה. ובכל מקום שכתוב 'בישול' בתורה, הכוונה לבישול ע"י האש או תולדותיה, ורק הם נקראים 'מעשה בישול'. והגרש"ז במנחת שלמה הני"ל, מסביר שבאמת עיקר ההיתר בבישול בחמה, הוא משום שאין בכך מעשה בישול, וכפי שביאר רש"י בפסחים. ומה שכתב רש"י ש"אין דרך בישולו בכך", זה רק כדי לבאר מדוע לא גזרו חכמים על בישול זה אטו בישול באור, "אך אין זה טעמא דמילתא".⁷

שיטת האגרות משה ברש"י - באג"מ או"ח ח"ה, נ"ב מבאר דברי רש"י, וכותב כדברי האג"ט, שאין לפרש בדבריו שיש כאן שינוי כלאחר יד, משום שמוכח בחמי טבריה לא כך. וכפי שהוכיח הגרש"ז לעיל, מוכח שישנן תולדות חמה שדרך בני אדם לבשל בהם, כחמי טבריה, ואין זה נחשב לבישול כלאחר יד. אלא שהמלאכה תלויה בשאלה, האם הם תולדות האור או תולדות חמה. "ואם אין דרך מלאכה בכך, מאי טעמא יתחייב כשהוא תולדות האור?... אלא ודאי שהוא דרך מלאכה, מאחר שהם חמים טובא שיכולים לבשל, ומ"מ לרבנן, שחמי טבריה הם תולדות חמה, פטור". ולכן מבאר האג"מ **באפשרות אחת**, שכיוון שאין רגילים לבשל בחמה כלל, אלא רק אם אין לו עצים ואש, "אינו דומה להבישול שהיה במשכן". וכיוון שאינו הבישול שהיה במשכן, ממילא גם בתולדות חמה אין חיוב, "כיוון שהם תולדות דבר שאין בו מלאכת בישול". ונראה מדבריו בדרך זו, שכיוון שבמשכן לא היה בישול בחמה, בישול זה אינו בכלל מלאכת בישול. אמנם לעיל הובאה קושיית האג"ט, שדין בישול בחמה, בישול זה אינו בכלל מלאכת בישול. בישול בחמה לא נחשב בישול. ואם ההיתר הוא משום שלא היה בישול זה במשכן, זהו היתר רק לגבי שבת ולא לכל התורה!

ואולי משום קושי זה האג"מ מבאר **בדרך אחרת**. וכותב האג"מ על דרך זו, "וטעם זה הוא יותר מסתבר". ומסביר האג"מ בדומה למה שנתבאר ע"פ הגרש"ז והרב קוק. שבאמת עיקר שם 'מעשה בישול' לפי התורה, הוא בישול באש. ובאמת בכל התולדות, אף בתולדות האור, יש מקום לומר שאינם בכלל בישול, וכפי שביארו הראשונים בספק הגמרא כנ"ל. ואינם נחשבים בישול, כי "אין הדרך כל כך לבשל בהם", אלא בד"כ מבשלים באש עצמה ולא בתולדותיה. אך לגבי תולדות האור, חידשה הגמרא שהם כן נחשבים בישול. ומסביר האג"מ, "מצד שנחשב זה כבישול מצד האש עצמו, שהרי החמימות שבהמים והסודר הרי הוא מהאש, וממילא הוא בכלל בישול האש עצמו, שהרי חימום האש הוא המבשל". וכפי שנתבאר לעיל, התחדש שגם בישול בתולדות האור נקרא מעשה בישול ע"י אש. כיוון שהחום של תולדות האור נובע מחום האש, ולכן חייב. ואף שמסתמא לא היה כך במשכן, אלא כנראה שבישולו על האש בלבד, מ"מ ניתן ללמוד שגם זה כלול במלאכה. וכיוון שהבישול נעשה ע"י חום אש, "אין לחשוב שינוי זה שינוי מדרך המלאכה". אמנם לגבי תולדות חמה, וכ"ש בחמה עצמה, אין זה נקרא כלל בישול לפי התורה, "מאחר שאין הדרך כ"כ לבשל בהן". וכיוון שאין להם שייכות לחמימות האש, אין להם שם 'בישול' כלל. שהרי גם תולדות האור נקראים בישול, רק משום שייכותם לחום האש.

⁷ ולעני"ד קשה, שהרי רש"י מוסיף מיד לאחר מכן, שהסיבה שלא גזרו על בישול בחמה, היא משום ש"חמה באור לא מיחלפא דליגור הא אטו הא", ואין חשש שיחליף אותם. בניגוד לתולדות חמה, שיש חשש שיחליף בתולדות האור. וזהו הטעם שלא גזרנו אטו תולדות האור, ולא משום שאין זה דרך הבישול, וצ"ע.

ונראה שהאג"מ מבאר בדומה למה שביארנו לעיל בדעת הגרש"ז. שאין כאן שינוי בתוצאה כאשר מבשל בחמה, אלא הגדרת 'מעשה בישול' בתורה הוא דווקא ע"י האש⁸. וכן מביא האג"מ בשם **הקרית ספר**, שכותב ש"אין בישול מן התורה אלא באש". וכותב האג"מ ש"מסתבר שזהו גם כן כוונתו". אמנם לפי האג"מ, מעשה בישול בתורה מוגדר ע"פ דרכם של בני אדם לבשל בו, ולכן לפי התורה 'מעשה בישול' הוא דווקא באש. אך כיוון שמעשה בישול מוגדר לפי דרך בני אדם, הדבר יכול להשתנות ע"פ דרך העולם לבשל, וכפי שיתבאר לקמן לגבי מיקרוגל. אמנם לפי הגרש"ז, מעשה בישול ע"פ התורה הוא דווקא ע"י אש, ואין זה משתנה לפי דרך העולם, אלא רק כפי שהגדירה התורה. ולפי האג"מ, דברי רש"י ש"אין דרך בישול בכך", פירושם אינו כפי שביאר הגרש"ז שאין זה עיקר הטעם. אלא אכן זהו עיקר הטעם, שכיוון שאין דרך אנשים לבשל בחמה, ממילא 'מעשה בישול' מוגדר לפי דרכם של בני"א, ודרכם לבשל באש דווקא. ונראה שגם הרב קוק סובר כדברי האג"מ, ש'מעשה בישול' מוגדר לפי דרך העולם. שכותב באגרת הני"ל, "שכל דבר שבתורה הוא כדרך העולם ברוב". ומשמע שהתורה הגדירה ש'מעשה בישול' הוא דווקא ע"י בישול באש, משום שכך היא דרך העולם לבשל. אך אם דרך העולם בבישול תשתנה, מסתבר שגם ע"פ התורה זה יהיה מוגדר 'מעשה בישול', כיוון שכך העולם נוהג לבשל.

בישול ע"י חשמל - במנחת שלמה הנ"ל דן בבישול מים ע"י זרם חשמל, שמכניס שני חוטי חשמל למים, וע"י המים נסגר מעגל חשמלי שגורם לחימום המים⁹. ומבאר הגרש"ז, ש"כיוון שלא אש הוא, אין כאן בישול". ואף שאולי יש כאן תוצאה שדומה לבישול, כבר נתבאר שהגדרת 'מעשה בישול' בתורה הוא רק ע"י אש ותולדותיה, וזרם חשמל אינו אש. ובשו"ת מנחת שלמה סימן י"ב הערה 4, כותב שאיסורו רק מדרבנן, וכדין בישול בתולדות חמה שאסור מדרבנן. וכיוון שאיסורו מדרבנן, ראוי לפרסם זאת לבתי חולים, שכיוון שאסור רק מדרבנן אפשר להקל לחולים. אך מספר שם הגרש"ז, שבהיותו אצל החזו"א, אמר לו שיש כאן איסור מה"ת. וכשם שמבשל במים חמים, הם נקראים 'תולדת אש' ונחשב בישול וחייב, "כך גם המבשל בזרם של חשמל, הואיל ובדרך כלל הוא תהליך היוצר אש, הוה ליה כעין 'עיבור' של אש, וכמו שחייבים על תולדה כך גם על עיבור, הואיל ובד"כ הוא עתיד להיות אש, אע"ג שלמעשה רק חימום מים ולא נוצר שום אש". כלומר, לפי החזו"א ישנם תולדות אש, וישנו 'עיבור' של אש. כלומר, מלשון 'עיבור', שהחשמל מוליד את האש. וא"כ, זרם חשמל הוא כמו עובר של האש, וכיוון שיש שייכות של הבישול אל אש, זה כמו בישול בתולדות אור שחייבים עליו¹⁰. אך הגרש"ז חולק עליו, שכיוון שאין כאן אש אין זה בישול. ומקשה הגרש"ז על החזו"א, שאין לומר שחשמל הוא 'עיבור' של אש, ולכן נחשב בישול. שהרי גם תולדות חמה יכולים להביא לידי יצירת אש, ובכל זאת אין בהם בישול¹¹.

בישול במיקרוגל - על פי ההדרכים הנ"ל בביאור דברי רש"י על בישול בחמה, דנו הפוסקים לגבי בישול במיקרוגל בשבת. לפי דברי האג"ט, שבישול חמה שונה בתוצאתו מבישול באש, נראה שגם בישול במיקרוגל שונה מבישול באש, ולכן יהיה איסורו רק מדרבנן, וכמו בתולדות חמה. ולפי דברי הגרש"ז, אין מעשה בישול בתורה אלא בבישול באש, וכן בישול ע"י חשמל אינו נחשב אש וכנ"ל. ונראה שגם במיקרוגל אין כלל בישול ע"י אש אלא רק ע"י קרינה, ולכן איסורו יהיה

⁸ אמנם אם ההגדרה שאין בישול באש היא רק לשם הפעולה, אך בתוצאה אין שום הבדל, עדיין יש לעיין מדין הגעלת כלים שהוזכר לעיל בתנ"ב, ה'. שלכאורה מוכח שישנו הבדל מציאותי בין בליעת תולדות אש לבליעה של תולדות חמה. וכן בגמרא במנחות כא. משמע שיש הבדל מציאותי בין דם שבושל באש לדם שבושל בחמה, שדם שבושל באש "לא הדר". וצ"ע.

⁹ ועיי"ש בהערה 13 שאין הכוונה למזלג חשמלי, שהוא ממש גוף חימום לוהט, ודינו ממש כמו אש. וכאשר טובלים אותו במים הם מתחממים, וזהו בישול ע"י אש. אלא הכוונה לבישול ע"י זרם חשמל ללא גוף חימום.

¹⁰ ועיי"ש שם בהערה, שמספר הגרש"ז שאמר לחזו"א בבדיחותא, "ילדות הייתה בי לומר, שרק הראשונים היו יכולים לומר חידוש גדול כזה". אך החזו"א השיב, שלדעתו "הוא פשוט, ואין צריכים כלל להיות רשבי"א לומר דבר זה".

¹¹ ועיי"ש שמסביר לשיטת החזו"א, שכיוון שאין הדרך לעשות אש מתולדות חמה, אין זה בכלל תהליך היוצר אש, אך חשמל כן עניינו ליצור אש.

מדרבנן. ולפי הגרש"ז, אין הגדרת מעשה בישול משתנית לפי דרך העולם לבשל, אלא מעשה בישול בתורה הוא דווקא ע"י אש. וכך הבין בדעת הגרש"ז **בש"כ** א' הערה י"ב¹². אך **האג"מ** הנ"ל פוסק, שבמיקרוגל ישנו איסור בישול מה"ת, "שטוב לבשל בו כמו באש ממש". וכיוון שכיום יש רגילות להשתמש בו לבישול, ממילא בעיני בני אדם הוא מוגדר כמעשה בישול, כמו בישול באש, ולכן איסורו מה"ת. והאג"מ לשיטתו, שביאר בדעת רש"י שבישול בחמה אין דרך בישול בכך, ואין הרגילות לבשל כך, ולכן זה לא נקרא מעשה בישול כלל. אך גדרים אלו משתנים לפי דרך העולם, ולכן כיום שרגילים לבשל במיקרוגל איסורו מה"ת.

דוד שמש - דנו פוסקי זמנינו לגבי מים המתחממים בדוד שמש. דעת **הגרש"ז בש"כ** א' הערה קמ"ה, שאין זה נקרא בישול בתולדות חמה, אלא בישול בחמה עצמה. ואע"פ שהזכוכית היא זו שמחממת את המים, ולא השמש ממש, מ"מ מטרת הזכוכית היא לרכז את קרני השמש, וכך המים מתבשלים. ולכן זה נקרא בישול בחמה, ולא בישול בתולדות חמה. וכיוון שזהו בישול בחמה עצמה, אין איסור בישול במים שבדוד. אמנם מלבד הזכוכית שמחממת את המים, ישנם גם צינורות ברזל שהמים זורמים בתוכם. והזכוכית מחממת את הצינורות, והם מחממים את המים. ולכאורה הצינורות הן תולדות חמה, והם מבשלים את המים, ובישול בתולדות חמה אסור מדרבנן! אך בשו"ת **אור לציון** ח"ב, ל', ב' כותב שאין זה נקרא תולדות חמה, אלא הצינורות הן כמו קדירה שמחזיקה את המים בתוכה, והמים מתבשלים ע"י השמש. וכך גם הצינורות מחזיקים את המים, והם מתבשלים ע"י הזכוכית, שמרכזת את קרני השמש.

ובש"כ בהערה הנ"ל מבואר, שאולי **לדעת האג"מ**, שכל מה שרגילים לבשל בו נקרא 'דרך בישול', גם חימום מים בדוד שמש הוא דבר שרגילים לעשות כן, ויהיה כאן איסור בישול מדאורייתא¹³. "דכל מקור חום שטוב לבשל בו כמו אש, ולפעמים אפילו יותר טוב מן האש, יהיה תולדה של איסור בישול, ויהיה בזה איסור דאורייתא". אמנם **בספר הלכה ממקורה** עמ' 208 הערה 33, מבאר **הרב י"צ רימון** שהפוסקים נקטו בדרכו של הגרש"ז ולא כדברי האג"מ, ולכן אין לחשוש לבישול דאורייתא בדוד שמש. וכן בשו"ת **אז נדברו** ח"א סימן ל"ד כותב, שכיוון שהשימוש בדוד שמש הוא רק לחימום מים לרחצה ולא לבישול, ייתכן שאין זה נחשב "דרך בישול בכך".

אמנם לדעת **הגר"ש אלישיב**¹⁴, **הרב קרליץ**¹⁵ ושו"ת **מנחת יצחק**¹⁶, חימום המים ע"י הזכוכית אינו נחשב חימום בשמש כפי שביאר הגרש"ז, אלא נחשב חימום ע"י אמצעי בין השמש למים. וכיוון שלולא השילוב של כל המערכות הפועלות, לא היו המים מגיעים לחום שיש"ב, אין להגדיר בישול זה כבישול בחמה, אלא כבישול בתולדות חמה, ולכן אסור מדרבנן. אמנם גם לשיטת הגרש"ז, ההיתר אמור רק לגבי המים שמתחממים ע"י השמש. אך עדיין ישנה בעיה, שכאשר האדם פותח את ברז המים החמים בביתו, הוא גורם לכך שחלק מהמים בדוד יוצאים החוצה אל הכיור. וכתוצאה מכך, נכנסים מים קרים לתוך הדוד, ומתבשלים במים החמים שבתוכו. והמים שבדוד לכ"ע הם תולדות חמה, שהרי הם התחממו ע"י קרני השמש, וא"כ הוא מבשל בתולדות חמה את המים הקרים שנכנסים לדוד! **ובשו"ת אור לציון** הנ"ל התיר זאת, משום שהבישול כאן קורה בדרך של גרמא. וגרם בישול בתולדות חמה מותר, כיוון שיש כאן שני איסורי דרבנן, תולדות חמה וגרמא, וכיוון שלא מתכוון מותר. **ובביע אומר** ח"ד, סימן ל"ד מתיר גם כן,

¹² ועיי"ש בהערה, שרוצה לומר שלדעת החזו"א, שבזרם חשמל ישנו 'עיבור' אש, גם במיקרוגל שיש בו חשמל יהיה איסור מה"ת. וצ"ל, שהרי הבישול במיקרוגל אינו נעשה ע"י החשמל, אלא החשמל מפעיל גלי קרינה שהם מבשלים. ולכאורה גם לחזו"א אין כאן אש כלל, ויהיה אסור מדרבנן.

¹³ הערת דודי הרב עזריאל זילבר - בישול בדוד שמש לא יהיה מדאורייתא גם לפי האג"מ, כיוון שלא מבשל בידיים, ואולי כשפותח את הברז ונכנסים מים קרים לדוד זה גרמא.

¹⁴ שבות יצחק דיני דוד שמש, י', א'.

¹⁵ חוט השני ח"ב, כ"ט, ס"ק ו'.

¹⁶ ח"ד סימן מ"ד, כ"ו.

מטעם שיש כאן פס"ר באיסור דרבנן. אמנם היתר זה של פס"ר באיסורי דרבנן אינו מוסכם¹⁷. והגרש"ז בשולחן שלמה שי"ח, ס"ק מ"ד חולק על האור לציון, וסובר שאין זה נקרא גרמא אלא כח ראשון, ולכן אסור.

המג"א בשי"ח ס"ק י' מביא בשם **המהרש"ל**, שהגזירה על תולדות חמה, היא דווקא במקום שבו יש לחשוש שיטעו, ויבואו לבשל גם בתולדות האור. אך כאשר ברור לכל שהחום מגיע מהשמש, אין איסור אפילו בתולדות חמה! ולפי"ז התיר המהרש"ל לבשל על גג רותח מהשמש, ואף שזהו בישול בתולדות חמה, כיוון שניכר לכל שחומו אינו מהאש. ולפי דבריו, אולי ניתן לומר שגם בדוד שמש, כיוון שהחימום נעשה ע"י השמש, א"כ אפילו בבישול מים הקרים שנכנסים אל הדוד, ומתחממים מהמים החמים שהם תולדות חמה, אין איסור בכך. כיוון שידוע שהמים בדוד חוממו מהשמש, ובכה"ג אין איסור תולדות חמה! אמנם דברי המהרש"ל לא נתקבלו להלכה במג"א הנ"ל, וכן **במשנ"ב** שי"ח, ס"ק כ', ואסרו לבשל על גג רותח. וכן **הגרש"ז** בשש"כ בהערה הנ"ל מבאר, שבהחלט שייכת כאן הגזירה אטו תולדות האור, כיוון שבד"כ באותה מערכת מותרת גם בוילר, שמחמם את המים באופן חשמלי. ובוילר הוא ודאי בישול בתולדות האור, שחייב על בישולן אם פותח הברז וכך נכנסים מים קרים לדוד. ולכן ישנו חשש שאתי לאחלופי, ולעשות כן גם בתולדות האור. ולכן האיסור לבשל את המים שנכנסים לדוד, הוא בכלל הגזירה על תולדות חמה.

וא"כ להלכה, **האור לציון** מתיר לכת', משום גרמא באיסור דרבנן, וכן משום שאינו מתכוון. ואפילו במים הנכנסים לדוד שבו כבר יש מים חמים. **ובשש"כ** א', נ"א פוסק, ש"טוב להימנע מלהוציא בשבת מים חמים מדוד שמש, אם נכנסים במקומם לדוד מים קרים והם מתחממים ע"י המים החמים". וכן פוסק שבימות החורף, שרגילים להשתמש בחימום חשמלי של בוילר, אפילו אם המים הוחמו בשמש עצמה, ולא ע"י כניסת מים קרים לדוד, אסור להשתמש במים אלו בימות החורף. "כי הרי קיים חשש שיבוא להחליף מים שנתחממו ע"י חשמל, עם מים שנתחממו ע"י השמש". וא"כ למעשה, טוב להימנע מפתחת הברז. **ובהלכה ממקורה** עמוד 132, פוסק הרב י"צ רימון שהמקל יש לו על מי לסמוך. ובשעת הצורך, כגון לחולה או לילד קטן, מסתבר שמותר להקל בכך לכתחילה, מכיוון שיש מקילים בדין זה.



¹⁷ עי' מג"א שי"ד, ס"ק ה' ומשנ"ב שי"ד, ס"ק י"א.

מעשה טבריה וגזירת מרחצאות

במשנה בלח: נחלקו ר' יוסי ורבנן, האם גזרנו תולדות האור אטו תולדות חמה. לרבנן אסור להפקיע ביצה בסודר שחומם בשמש, אך לר' יוסי מותר. המשנה אומרת שאסור להטמין ביצה בחול או באבק דרכים. **ובגמרא בלט.** מבואר, שבדין זה ר' יוסי לא חולק על חכמים, ומסכים שאסור, אך לא מטעם בישול בתולדות חמה. לדעת רבה, ר' יוסי מודה כאן, משום שזו הטמנה בדבר המוסיף הבל, ואסור גזירה שמא יטמין ברמץ. אך **לרב יוסף**, ר' יוסי מודה שאסור משום שמזיז עפר ממקומו¹.

בהמשך המשנה מובא הסיפור של אנשי טבריה, שהביאו סילון של מים קרים לתוך אמה של מים חמים, וחכמים אסרו להם. אך חכמים חילקו בין שבת ליו"ט, "אם בשבת, כחמין שהוחמו בשבת, ואסורים ברחיצה ובשתייה. ואם ביו"ט, כחמין שהוחמו ביו"ט, ואסורין ברחיצה ומותרין בשתייה". ובגמרא בלט. מבואר שלדעת רבה, דין זה אסור גם לר' יוסי, כיוון שיש כאן מעשה הטמנה בדבר המוסיף הבל, ולכן חכמים אסרו לאנשי טבריה. ולדעת רב יוסף, דין מעשה טבריה הובא במשנה כחיזוק לשיטת חכמים, שאסור לבשל בתולדות חמה. ולכן אסרו להם חכמים, כיוון שחמי טבריה הם תולדות חמה, ואסרו להם להכניס לתוכם מים קרים משום בישול. אך ר' יוסי נחלק, וסובר שחמי טבריה נאסרו, כיוון שהם נקראים תולדות אור ולא תולדות חמה, כיוון שחוממו ע"י אש הגיהנום.

בגמרא לט: אומר רב חסדא, שמשום מעשה טבריה שאסרו חכמים, "בטלה הטמנה בדבר המוסיף הבל, ואפילו מבעוד יום". ומבואר בדברי רב חסדא, שהאיסור במעשה טבריה היה משום הטמנה, וכדברי רבה לעיל.

הגמרא בלט: שואלת מהי הרחצה שנאסרה לאנשי טבריה? נאמר במשנה ש"אם בשבת, כחמין שהוחמו בשבת ואסורין ברחיצה". ומשמע שרק מים חמים שהוחמו בשבת אסורים ברחיצה, אך אם הוחמו מע"ש, מותרים ברחיצה. והגמרא רוצה לומר שמדובר ברחיצת פניו, ידיו ורגליו, שמבואר בברייתא שמותר לרחוץ אותם בחמין שהוחמו מע"ש. אך דוחה הגמרא, שאי אפשר להעמיד כך לגבי יו"ט. כיוון שלבית הלל במשנה **בביצה כא:**, מותר לחמם מים ביו"ט לצורך רחצת פיו"ר, ואילו בית שמאי חולקים שאסור. ואם המשנה עוסקת ברחיצת פיו"ר, ואסרו ביו"ט אם הוחמו ביו"ט, נמצא שהמשנה היא כדעת בית שמאי ולא כבית הלל! ולכן מתרץ רב איקא, שהמשנה עוסקת בשיטוף כל גופו. כלומר, שאינו רוחץ בתוך המים, אלא שופך את המים על גופו². וישנה מחלוקת תנאים לגבי שיטוף בשבת. **לר' מאיר** אסור להשתטף בין בחמים ובין בצונן, **לר' שמעון** מותר בשניהם, **ולר' יהודה** מותר בצונן ואסור בחמים. ולדברי רב איקא, חכמים במשנה שאסרו הרחיצה לאנשי טבריה, כיוון שהוחמו בשבת, סוברים כדעת ר' שמעון, שמתיר להשתטף בחמין שהוחמו מע"ש, אך אם הוחמו בשבת אסור³.

רב חסדא אומר שמחלוקת התנאים לגבי שיטוף, היא דווקא כששוטף גופו ממים שבכלי. אך אם שוטף גופו במים שבקרקע, "לדברי הכל מותר". אך הגמרא מקשה, שבמעשה טבריה אסרו חכמים את השיטוף אפילו שהמים הם מהקרקע! ולכן רב חסדא מסביר אחרת, שבכלי לדברי

¹ לרש"י הגירסא היא "שמה יזיז עפר", וכוונת רב יוסף לאסור, משום גזירה שמא יבוא לעשות חפירה בקרקע, שאז חייב משום חורש. אך תוד"ה 'מפני' גורס "מפני שמזיז עפר", וכוונת רב יוסף היא שיש כאן איסור מוקצה, שמזיז את העפר, וזו לא גזירה שמא יעשה דבר אחר.

² רש"י ד"ה 'להשתטף'.

³ ורש"י ד"ה 'והאי תנא' מסביר, ששיטוף כל גופו בחמין חמור יותר מרחיצת פיו"ר. שהרי לבית הלל מותר ביו"ט לחמם מים לכת' לרחוץ פיו"ר, אך שיטוף כל גופו בחמין שהוחמו בשבת או יו"ט, אסור לפי ר' שמעון ולפי חכמים שבמשנה.

הכל אסור, וגם לר"ש שמתיר להשתטף, אסור להשתטף במים מכלי. ונחלקו רק לגבי מים שבקרקע, ורק בהם ר"ש מתיר.

בגמרא מ. מבוארת גזירת רחיצה בחמין, שבאמת אין איסור להתרחץ בשבת במים חמים מע"ש. אלא שהבלנים החלו לחמם מים בשבת עצמה, ואמרו שחימומו מע"ש, ולכן אסרו חכמים את הרחיצה בחמים. אלא שעדיין היו אנשים שרוחצים בחמין, ועוברים על הגזירה, וטענו שהם רק מזיעים במרחץ ולא רוחצים. ובעקבות זאת גזרו גם שאסור להזיע בשבת. אך עדיין היו אנשים רוחצים בחמי האור, וטענו שהם רוחצים בחמי טבריה, שהם תולדות חמה. ולכן אסרו גם את הרחיצה בחמי טבריה, ורק רחיצה בצונן התירו להם. אמנם ראו חכמים שאין הדבר עומד, ולא יכולים לעמוד בגזירה, ולכן התירו את הרחיצה בחמי טבריה, אך זיעה עדיין אסורה.

ובגמרא שם נחלקו רב ושמואל לגבי רחיצה שאינה בכל גופו. **לדעת רב** אסור לרחוץ כל גופו רק בבת אחת. אך מותר לרחוץ בחמין שהוחמו מע"ש כל איבר ואיבר בפני עצמו, ואף אם בסוף נמצא שרחץ את כל גופו. אך **לדעת שמואל**, לא התירו לרחוץ אלא פיו"ר, ולא את כל גופו, אפילו איבר איבר. והגמרא מביאה ברייתא כוותיה דשמואל, שמותר לרחוץ בחמין שהוחמו מע"ש רק פיו"ר, "אבל לא כל גופו איבר איבר". רבה מביא אפשרות אחרת בדברי רב, שלא התיר לרחוץ כל גופו איבר איבר, אלא התיר לרחוץ את כל גופו בבת אחת, ובלבד שישאיר איבר אחד שאותו אינו רוחץ, וכך מותר לרחוץ בחמין שהוחמו מע"ש.

פתיחה - דין מעשה טבריה - מבואר בגמרא בלט. שישנן שתי דרכים להבין מהו האיסור במעשה טבריה. לדעת רבה, וכן לדעת רב חסדא בלט: הטמנת הסילון אסורה אסור משום הטמנה בדבר המוסיף הבל, שאסורה אפילו מע"ש. ולדעת רב יוסף, יש כאן איסור של בישול. לפי חכמים בתולדות חמה, ולפי ר' יוסי בתולדות האור.

שיטת תוס' - בתוד"ה 'מעשה' בלח: מביא בשם ר"י, שמוכח מדברי רב חסדא, שהאיסור במעשה טבריה הוא משום הטמנה⁴. ולכן מפרש את מעשה טבריה, שהיה סילון של מים קרים "מוקף מחיצות מכל צד, והיו מתחממין המים צוננים שבסילון מחמת חמי טבריה... והשתא דמי להטמנה, שמים צוננים היו נטמנים בתוך החמין להתחמם". כלומר, ההטמנה האסורה כאן, היא שהטמינו את הסילון בתוך המים החמים. וכן פוסק **השו"ע** שכ"ו, ג' שכך יש לבאר את דין מעשה טבריה. **ובתוד"ה 'מעשה'** בלט: שואל מה חידש לנו רב חסדא, שממעשה דאנשי טבריה בטלה הטמנה בדבר המוסיף הבל? הרי כבר ידענו שאסור להטמין מע"ש בדבר המוסיף הבל, ויש משניות מפורשות כן⁵: ותוס' מביא כמה תירוצים, ונראה שתירוצו העיקרי, שאותו הביאו גם הר"ן והרמב"ן, הוא בשם ר' **שמואל מוורדין**. מסביר ר' שמואל, שאכן ידענו שאסור להטמין בדבר המוסיף הבל מע"ש. אך מכך שאסרו חכמים לאנשי טבריה את המים ברחיצה ושתייה, למדנו שיש גם איסור מעשה שבת במים שהוטמנו באיסור, ואין להשתמש בהם.

ולדרך זו, מבאר **במשנ"ב** שכ"ו ס"ק י"ד, שמדובר שהצינור היה סתום לא רק מצדדיו, אלא גם פי הסילון עצמו היה סגור, והניחו אותו מלא במים קרים מע"ש בתוך המים החמים. והמים שבסילון חוממו כולם מבע"י ולא בשבת עצמה, אך כיוון שעבר על איסור הטמנה נאסרים המים. אך אם הצינור לא היה סתום מפיו, והמים ממשיכים לזרום בו, מבאר **בשער הצינור** ס"ק ז' שברור שהמים שנכנסו אליו בע"ש, וכבר יצאו החוצה לפני שבת, מותרים בשימוש. וכן לגבי המים שנכנסו לצינור בשבת עצמה וחוממו, מבאר שם **בבה"ל** 'אפילו המים וכו', שגם הם מותרים לשתיה. כיוון שהאדם עשה איסור והטמין רק את המים שהיו בצינור מע"ש, ומים אלו כבר נשפכו! והמים שבאים אח"כ בשבת עצמה, "אין שייך עליהם שם הטמנה, דהרי הוא לא הטמינם, דממילא באים מעצמן לסילון". וא"כ המים שנאסרו מדין הטמנה באיסור, הם רק המים שהניח

⁴ וצ"ע מדוע תוס' מתעלם מדברי רב יוסף, שאסור גם משום בישול.

⁵ משנה מז:

בסילון הסגור כולו בתוך המים החמים. ומבאר המשנ"ב, ש"הם לא הוחמו בשבת אלא מבע"י, רק שהיו מוטמנים בשבת, אפילו הכי אסורין, ככל הטמנה במוסיף הבל שאסור אף בדיעבד".

ונראה שהיה מקום לומר, שאין איסור מע"ש בדבר שהוטמן וחומם בע"ש, כיוון שכל האיסור קורה רק לפני השבת עצמה! וקמ"ל שאעפ"כ יש איסור מע"ש בהטמנה, ואף שהמים חוממו בע"ש אסור להנות מהם. **ולדרך זו, פירוש המשנה** הוא, שחכמים אסרו להם את ההנאה מאיסור הטמנה. וכוונת המילים "אם בשבת, כחמין שהוחמו בשבת" היא, שכשם שיש איסור מע"ש בבישול מים בשבת עצמה, כך התחדש שישנו איסור מע"ש אפילו בהטמנה. ואף שהמים חוממו רק מע"ש. ולפי"ז, דין מעשה טבריה שאסור ברחיצה, אינו קשור לגזירת מרחצאות שהגמרא דנה בה בהמשך. אלא יש כאן איסור להשתמש במים משום מע"ש באיסור הטמנה.

שיטת רש"י - רש"י במשנה מפרש את המילים "אם בשבת, כחמין שהוחמו בשבת", שהמים שנאסרו במעשה טבריה, הם "אותן שבאו בשבת". ולפי מה שנתבאר בשיטת תוס', המים שנאסרו הם רק המים שהוטמנו מע"ש, ורק בהם נעשה איסור הטמנה. אך מרש"י נראה להיפך, שרק המים שחוממו בשבת אסורים! **ובתו"ה** 'מעשה' לומד בשיטת רש"י, שלא מדובר בסילון הסגור מצדדיו, אלא בזרם מים קרים פתוח, שאנשי טבריה הניחו אותו, כך שיזרום לתוך אמה של חמין. ואין כלל איסור לעשות זאת בע"ש, וכשם שמותר לפתוח מים שייכנסו לגינה מע"ש, וימשיכו להיכנס ולהשקות אותה בשבת⁶. אך מ"מ אסרו להם חכמים את המים, "שמא יערבם בשבת, ולערבם בשבת אסור משום תולדות האור". כלומר, כשמושך את הצינור מע"ש, אין כאן בעיה של בישול כלל. אך אעפ"כ אסרו להם את המים, גזירה שמא יערבבו אותם בשבת, ואז נמצא שיבשלו את המים בתולדות חמה, שגזרו שאסור אטו תולדות האור. ותוס' אומר שאף שלכאורה זו גזירה לגזירה, "חשיבא כחדא גזירה", וצ"ע מדוע. ומתבאר א"כ, שלרש"י יש כאן גזירה להשתמש במים, שמא יערבבו אותם בשבת, ויימצא מבשל בתולדות חמה⁷.

הבית יוסף בשכ"ו, ג' מדייק מדברי רש"י, שרק המים שבאו בשבת וחוממו נאסרו לשימוש בהם. אך המים שחוממו מע"ש מותרים, כיוון שלא נאסרו המים משום הטמנה מע"ש, אלא משום הבישול שלהם, ולכן שייך לאסור רק במים שבושלו בשבת. אמנם **הפני יהושע** מבאר בדברי רש"י במשנה, שלכאורה אין פירושו מסתדר עם מסקנת רב חסדא בגמרא. שרב חסדא אומר, שממעשה טבריה למדנו שנאסרה הטמנה בדבר המוסיף הבל, ואפילו מבע"י. ומשמע לפי רב חסדא, שאסרו להם את המים שחוממו מבע"י דווקא! ולכן מסביר הפני"י, שרש"י כאן כתב לפי דברי רב יוסף בלט. שבשקלא וטריא הגמרא רצתה לומר שיש במעשה טבריה בעיה של בישול. והאיסור שאסרו להם הוא משום בישול המים, ולכן נאסרו דווקא המים שחוממו בשבת. אך למסקנת הגמרא, מעשה טבריה הוא כדברי רב חסדא, שנאסר משום הטמנה. אך מבאר הפני"י, שדרכו של רש"י לפרש את המשניות לפי פשט לשון. ומהלשון "כחמין שהוחמו בשבת", משמע יותר שהחמירו לאסור את מה שהוחם בשבת דווקא. ולכן פירש רש"י כאן שלא לפי מסקנת הגמרא, אלא לפי השקלא וטריא. "וכהאי גוונא אשכחן טובא בכמה דוכתי, שמפרש רש"י לשון המשנה לפי משמעות הלשון הפשוט יותר, אף שאינו עולה כן לפסק הלכה". ולדברי הפני"י, רש"י מודה לתוס', שבאמת למסקנה מיירי כאן באיסור הטמנה.

אמנם בין כך ובין כך, מתבאר שהאיסור להשתמש במים אלו הוא מדין מעשה שבת באיסור, משום הטמנה או משום בישול. אך לא אסרו להם את הרחיצה משום גזירת מרחצאות! וא"כ הדיון בלט: מה הייתה הרחיצה שאסרו להם לכאורה תמוה, שהרי האיסור אינו משום הרחיצה, אלא משום הנאה ממע"ש! ומוכח כן מכך שלא אסרו להם רק רחיצה אלא גם שתיה, כיוון שזה משום מע"ש. וכן תמוה לפי"ז קושיית הגמרא בלט: על רב חסדא. שרב חסדא ביאר את מחלוקת

⁶ שבת יח.

⁷ אמנם עיין בר"ן שביאר ברש"י, שגם ערבוב המים הקרים בחמים נחשב כ'הטמנה', אף שאין המים סגורים בתוך צינור סגור. אך לתוס' רק כשהמים בתוך סילון נחשבים שהטמין אותם. ולפי"ז, גם לרש"י האיסור במעשה טבריה הוא משום הטמנה.

התנאים בשיטוף, שנחלקו בכלי, אבל בקרקע לכ"ע מותר שיטוף. והקשטה הגמרא, שמעשה טבריה היה בקרקע, ובכל זאת אסרו להם⁸ את השיטוף. ושואל הפני יהושע בלט: , שהרי רב חסדא עצמו ביאר לעיל, שהאיסור במעשה טבריה הוא משום שעברו על הטמנה! ולא אסרו להם דווקא שיטוף במים, אלא כל הנאה ממע"ש של איסור הטמנה! אמנם הפני"ט מוכיח שמשנתנו כן עוסקת גם באיסור רחצה. שהרי הסיפא של המשנה עוסק ביו"ט, וביו"ט מבארת המשנה, שהמים במעשה טבריה "אסורים" ברחיצה ומותרים בשתייה". והרי ביו"ט אין כלל איסור הטמנה, ומסתמא גם ביו"ט מיירי באותו מקרה, שנתנו את הסילון מבע"י לתוך האמה. וכיוון שאין כאן איסור הטמנה, מדוע נאסרו ברחיצה? ולכן מוכרחים לומר שאסרו להם רחיצה ביו"ט משום גזירת הבלנים. ולפי זה נמצא, שגם איסור רחיצה מופיע במשנה, ולכן הקשטה הגמרא על רב חסדא מדברי המשנה.

גדר הגזירה- מבואר בגמרא במ. שגזרו על רחיצה בחמין, משום שהבלנים בבית המרחץ החלו לחמם מים בשבת, ואמרו שהם חמים מע"ש. ולאחר שהיו רוחצים בחמין ואומרים מזיעים אנחנו, גזרו גם שזיעה אסורה. ולאחר שרחצו בחמי האור, ואמרו שרוחצים בחמי טבריה, אסרו גם רחצה בחמי טבריה והתירו רחצה בצונן. אך כיוון שלא עמדו בכך, התירו רחיצה בחמי טבריה. **הרשב"א** במ. שואל מדוע גזרו, והרי לא נחשדו ישראל על חילול שבת?⁹ ומדוע חששו כל כך שהבלנים יחממו מים? ומתוך הרשב"א ע"פ הירושלמי, שהבלנים לא ממש חיממו בעצמם, אלא הניחו עצים בע"ש להבערה תחת המרחץ. וכיוון שלא סתמו את הנקבים של האש שמתחת למים, והאש הולכת ודולקת במשך השבת, ישנו חשש שיבוא האדם הרוחץ במרחץ לחתות באש שמתחתיו, "דכיוון שנקביו פתוחין והוא דולק והולך בעודו רוחץ בו, ודאי אתי לחתויי". וא"כ גזירת רחצה היא בעצם גזירה שמא יחתה בגחלים, ולאחר מכן גזרו גם על זיעה, כיוון שלא הקפידו על רחצה בחמין. אמנם בפרי מגדים א"א שכו"ו, ס"ק ד' מדייק מלשון רש"י בלט: שמשמע שהבלנים לא עברו על חשש חיתוי, אלא על מלאכת בישול. שהבלנים חיממו את המים בשבת, "משמע התחילו הבלנים להחם בשבת, לא שהיו מבעירין בשבת, אלא נתנו צונן לחם כלי ראשון, דזה גם כן אסור מן התורה ביד סולדת בו". וא"כ בגזירה זו ישנו חשש חיתוי בגחלים, וכן גזירה שלא יבואו לבישול בשבת.

ובדברי הרי"ף בביצה כא: מבואר שגזירה זו מיוחדת היא משאר איסורי דרבנן. ומביא הרי"ף בשם אחד הגאונים, שביו"ט מותר לרחוץ כל גופו בחמין שהוחמו מעיו"ט¹⁰, בניגוד לשבת, שאסור לרחוץ אפילו בחמין שהוחמו מע"ש. ומבאר הרי"ף שביו"ט מותר, משום שגזירה זו "לאו דבר שחייבים עליו משום שבות ולא משום רשות ולא משום מצווה היא"¹¹, אלא גזירה היא, וכי גזרי בשבת, אבל ביו"ט לא". ומבואר לפי הרי"ף, שזו גזירה קלה משאר איסורי דרבנן. וכן עולה מדברי הרי"ן בתשובה סימן ד', שדן במחלוקת הראשונים לגבי זיעה בחמי טבריה. לדעת הרי"ף **והרמב"ם** כ"ב, ב' יש לאסור זיעה בכל מקום שהוא מקורה בתקרה. ואפילו בחמי טבריה, שהותרה בהם הרחיצה, מ"מ הזיעה בהם אסורה. אך לדעת **התוספות והרא"ש**, וכן דעת הרי"ן, הזיעה עצמה נאסרה רק משום שעברו על הרחיצה. וכיוון שהתירו את הרחיצה עצמה בחמי טבריה, כיצד נוכל לגזור שם על זיעה?! ולכן מתירים זיעה ממש בחמי טבריה¹². **והבית יוסף** רוצה לומר, שלכאורה כיוון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים שניהם לאסור זיעה בחמי טבריה, לכאורה יש להחמיר בכך. אלא שהרי"ן בתשובה כתב, "דכיוון דבשל סופרים הוא וקליש איסוריה,

⁸ וכן קשה כאן קושיית הראשונים, שבמעשה טבריה אסרו רק אם הוחמו בשבת, ואילו מחלוקת התנאים לגבי שיטוף היא בחמין שהוחמו מע"ש. ועיין תוד"ה 'והא' ורשב"א ביישוב קושייה זו.

⁹ גיטין נד.

¹⁰ ולקמן יתבאר יותר לגבי גזירת רחצה ביו"ט.

¹¹ וכוונתו לדברי המשנה בביצה לו: שכל איסורי דרבנן בשבת אסורים גם ביו"ט, ואפילו איסורי דרבנן ששייכים למצוות כגון הפרשת תרומה, קידושין וכד'.

¹² ועיין בבית יוסף שכו"ו, ב' כיצד למדו הראשונים את דברי המשנה בקמז: , ומתוך כך נחלקו לגבי זיעה בחמי טבריה.

דגזירות טובא הוו כדאיתא בפרק כירה... ראוי להקל". ומבואר מדבריו, שיש כאן 'איסור קלוש', ולכן יש להקל בו. ואיסור זה מוגדר כאיסור קלוש, משום ש"גזירות טובא הוו". כלומר, גזרו כאן בכמה שלבים שונים עוד דברים שאסורים, ולכן זהו איסור קלוש.

ומדברי הרי"ף הנ"ל, לומד ר' עקיבא איגר קולא נוספת באיסור רחיצה. השו"ע בסימן ש"ז, ה' פוסק את דברי הרמב"ם, שמותר לומר לגוי לעשות בשביל ישראל שבות דרבנן במקום חולי, צער או מצווה. ואחת הדוגמאות של הרמב"ם היא, שמותר לומר לגוי "להביא מים דרך חצר שלא עירבו לרחוץ בו המצטער". כלומר, מותר לומר לגוי להביא מים דרך מקום ללא עירוב, כדי לרחוץ את המצטער. וכותב שם רע"א, שמשמע להדיא מהרמב"ם שמותר לרחוץ את המצטער בשבת "אפילו כל גופו בחמין שהוחמו מע"ש". ומה שהצרכנו לומר לגוי, הוא רק להביא את המים באיסור דרבנן, אבל עצם הרחיצה לאדם מצטער מותרת! ורע"א מבאר שהתירו למצטער רחיצה, כיוון שאיסור רחיצה "קיל יותר משאר שבותים, כיוון דאסור רק מכח גזירת הבלנים, וכמו שכתב הרי"ף פרק ב' דביצה". וא"כ, גם מדבריו עולה שאיסור זה קל יותר משאר איסורי דרבנן, משום שנאסר רק בגלל מקרה שהיה עם הבלנים, ואין כאן איסור דרבנן עצמי שאסרו לעשות משהו לאדם. וכדבריו בסימן ש"ז, כותב רע"א גם בסימן שכ"ו, ש"מצטער, אף שאינו חולה כל הגוף יש לומר דמותר לרחוץ". והובאו דבריו להלכה בבה"ל ריש סימן שכ"ו.

וכן הגרש"ז בשש"כ ל"ד, הערה ז' מבאר שגזירת רפואה משום שחיקת סממנים, מעיקרא נגזרה גם על אדם המצטער שיש לו מיחוש, שאסרו לו מעשה רפואה שמא יבוא לטחון. וזו גזירה כדי שלא יבוא לידי עבירה, "ורק בגזירה דמרחצאות, שהיא רק מפני עוברי עבירה הוא דקיל". כלומר, גזירה זו קלה יותר, כיוון שלא באה למנוע מהאדם שיעבור עבירה, אלא נאסרה משום שהיו עוברים עבירה. והגרש"ז מבאר שם שאלו תורף דברי הרי"ף ורע"א¹³. ואולי ניתן ללמוד זאת גם מדברי הרמב"ם כ"ב, ב' שפוסק את דין הגזירה בלשון מיוחדת. וז"ל, "מפני מה אסרו חכמים ליכנס במרחץ¹⁴ בשבת? מפני הבלנים שהיו מחמין חמין בשבת ואומרים מע"ש הוחמו, לפיכך גזרו שלא יכנס אדם למרחץ בשבת אפילו להזיע". ונראה שהרמב"ם נצרך להסביר באריכות מדוע גזרו על רחיצה בשבת, כיוון שנאסרה רק משום עוברי עבירה.

דיני רחיצה בשבת – בגמרא במ. נחלקו רב ושמואל, איזו רחצה מותרת בחמין שהוחמו מע"ש. לשמואל מותר רק פיו"ר, ולרב מותר אפילו את כל גופו, אם רוחץ כל איבר בנפרד. ולפי רבה, רב סובר שמותר לרחוץ כל גופו בבת אחת, ובלבד שישיר אבר אחד. והגמרא מביאה ברייתא כשיטת שמואל, "חמין שהוחמו מע"ש, למחר רוחץ בהן פניו, ידיו ורגליו אבל לא כל גופו אבר אבר", ולכן דברי רב נדחו. ומבואר שאיסור רחצה, הוא דווקא כשהאדם רוחץ את כל גופו במים, ורק זו הרחצה שנאסרה בגזירה. ולפי זה יש לברר מדוע מותרת רחיצה בפיו"ר בחמין מע"ש?

¹³ ועיין עוד במגילת ספר סימן ה', שמלקט מספר קולות נוספות באיסור רחיצה בשבת. כגון לומר לגוי לרחוץ אדם שלא נאסר באמירה לגוי, וכן הקלו לנשים לטבול טבילת מצווה בחמין.

¹⁴ ולענ"ד יש לדייק מלשון הרמב"ם, שגדר גזירה זו אינה ש'אסור לרחוץ בשבת', אלא כיוון שהגזירה הייתה בעקבות מעשה הבלנים, גדר הגזירה הוא 'ליכנס למרחץ'. וכן נראה מדבריו לגבי המחלוקת הנ"ל, האם מותר להזיע בחמי טבריה. שלרמב"ם אסור לרחוץ בכל מים שבמערות, ואף שהינן תולדות חמה ולא תולדות אור, "מפני שהמעה יש בה הבל ויבוא לידי זיעה, ונמצאת כמרמץ". ומשמע שהאיסור הוא להיות במצב של בית מרחץ, כיוון שמעשה הבלנים היה דווקא שם. ואולי משום ששם הבלנים בהולים לחמם מים לצורך הרוחצים, לכן הגזירה שייכת רק בבית מרחץ, ולא אסרו כל רחצה בעולם שאינה בבית מרחץ. אך מסתימת דברי הפוסקים, משמע שאין לחלק בין רחצה במרחץ לרחצה שאינה במרחץ, וגדר הגזירה הוא 'לרחוץ בשבת'. וזאת בסימן תקי"א, ב' שפסק השו"ע את דברי הרי"ן, שביו"ט יש לחלק בין רחצת כל גופו במים שהוחמו מעיו"ט, שמותר דווקא מרחץ, אך במרחץ אסור, וכפי שנבאר לקמן. וכן הביא שם הבית יוסף מדברי האורחות חיים, שביו"ט מותר אפילו לחמם מים לצורך רחיצת פיו"ר, כיוון שזה אוכל נפש. אך מ"מ במרחץ עצמו, האורחות חיים אוסר לרחוץ אפילו פיו"ר. ושם משמע שעיקר הגזירה היא במרחץ דווקא. אמנם עיין בדברי הפניי שניבא לקמן, שאכן סובר שאין כלל חילוק בגזירה זו בין מרחץ לחוץ למרחץ. וצ"ע לענ"ד, ולא מצאתי בספרי האחרונים מי שדן בזה.

הבית יוסף בשכ"ו מצדד לומר, שלא דווקא פיו"ר מותר לרחוץ בשבת, אלא "הוא הדין לשאר איברים דשרי, כל שאינו רוחץ כל גופו". **והרמ"א** בשכ"ו, א' פוסק כך להלכה, שמותר לרחוץ פיו"ר בחמין שהוחמו מע"ש, ב' "או שאר איברים"¹⁵, כל שאינו רוחץ כל גופו". **והב"ל** בתק"א 'אבל לא כל גופו' דן בדברי הרמ"א כאן. ומבאר בדברי הרמ"א, שכיוון שיש כאן מים שהוחמו מע"ש, יש כאן רק איסור רחיצה בשבת, "וסבירא ליה לרמ"א, דכל שאינו רוחץ כל גופו אין על זה שם רחיצה". ונראה לומר, שכיוון שהגזירה הייתה רק על 'רחיצה', כל מה שאין עליו שם 'רחיצה' מותר, ולא גזרו עליו. ורחצה נקראת דווקא כשרוחץ כל גופו. ואך כל עוד לא רוחץ כל גופו מותר, כי אין על זה שם 'רחיצה'.

המג"א ס"ק ב' מוסיף שלא דווקא כל גופו אסור, אלא אפילו רוב גופו אסור לרחוץ. **והמשנ"ב** ס"ק ב' מבאר, שזה משום ש"רובו ככולו". וכאשר רוחץ רוב גופו, כאילו רוחץ כל גופו, ויש על זה שם רחיצה. וא"כ מבואר, שאיסור רחיצה הוא על 'מעשה של רחיצה', וזה שייך דווקא ברחיצת כל גופו, או רובו ככולו. ולכן מותר לרחוץ כל איבר בפני עצמו, במים חמים שהוחמו מע"ש.

שיטת בשבת - בברייתא בלש: נחלקו התנאים לגבי שיטוף. לר"מ אסור להשתטף בין בחמין ובין בצונן, לר' שמעון מותר אפילו בחמין, ולר' יהודה מותר בצונן ואסור בחמין. ושטיפה היא שונה מרחיצה, שרחיצה היא שהאדם נכנס לתוך המים, ואילו בשטיפה האדם שופך על עצמו מים¹⁶. וכל הראשונים מבארים שמחלוקת התנאים היא בחמין שהוחמו מע"ש. **הרשב"א** מבאר¹⁷, שהמחלוקת לעניין שיטוף היא האם גם שטיפת כל גופו כלולה בגזירת רחצה, וגם שטיפה נאסרה בגזירה זו. לדעת ר' מאיר, גזירת רחצה כוללת גם שטיפה במים חמים, ולא רק רחצה בתוכם. ואפילו בשטיפת צונן אסור ר' מאיר, "לפי שדרך של רוחצין להשתטף בצונן אחר רחיצה". כלומר, כיוון שדרך הרוחצים היא שאחר הרחיצה משתטפים במים קרים, גם זה כלול בגזירת רחיצה. אך לר' יהודה, דווקא שטיפה בחמין כלולה בגזירה, אך שטיפה בצונן מותרת. כיוון ששטיפה בצונן, "הרבה פעמים אדם נותן עליו צונן כדי להקרר". ולכן שטיפה בצונן אינה בהכרח מעשה שקשור לרחיצה בחמים, אלא הוא עשוי גם לקרר את עצמו. ולדעת ר' שמעון, שטיפה מותרת בין בחמים ובין בצונן. ומותר להשתטף כל גופו במים חמים שהוחמו מע"ש, ואין זה בכלל 'שם רחיצה'.

ולמסקנת הגמרא מחלוקת התנאים היא בשיטוף ממים שבקרקע, אך שיטוף מכלי לכ"ע אסור. ואפילו לדעת ר' שמעון, שטיפה מותרת רק ממי הקרקע. **רש"י** ד"ה 'בכלי' מבאר שהחומרא בכלי היא, משום שבד"כ מים חמים שבכלי חוממו ע"י האש, "ומוכחא מילתא דתולדות האור נינהו, ואתי להחם בשבת כגון נותן צונן בחמין". **והבית יוסף** בריש סימן שכ"ו מבאר דבריו, שהרואים אותו משתטף בכלי, סוברים שאולי חימם מים אלו בשבת, ויבואו בעצמם להחם בשבת. אמנם **הרשב"א** מבאר, ששטיפה מכלי יותר חמורה, "לפי שדרך של רוחצין בכך לאחר שהזיעו, נותנין עליהם מים חמים בכלי... אבל בקרקע, אין דרך הרוחצין להשתטף במים הנתונים בקרקע". ולא משום חשש בישול כרש"י, אלא ששטיפה בכלי שייכת לפעולת רחיצה.

ר' יוחנן בגמרא פוסק **הלכה כר' יהודה**, וא"כ אסור להשתטף במים חמים אפילו מהקרקע, אך במים קרים מותר. **והבית יוסף** כותב, שלפי מה דקיימ"ל כר' יהודה, לא רק שטיפה בצונן מותרת, אלא גם רחיצת כל גופו בתוך מים קרים מותרת. ואף שר' יהודה התיר בפירוש רק להשתטף, הוא רק מוסב על מה שר' מאיר אסור. אך באמת מתיר ר' יהודה גם רחצה בצונן. אך הב"י מביא **שהמרדכי** חולק, וסובר שרק להשתטף התיר ר' יהודה בצונן, "אבל רחיצה לא שרי אפילו בצונן".

¹⁵ וע' בט"ז בס"ק א' שתמה על הב"י, שדין זה מוכח בברייתא כוותיה דשמואל. שמבואר בה שאסור לרחוץ כל גופו אבר אבר, ומדייק הט"ז שמשמע שכל אבר בפני עצמו מותר, ולא דווקא פיו"ר. והפמ"ג מ"ז ס"ק א' אומר שנקטו פיו"ר רק משום אורחא דמילתא, שבד"כ אדם רגיל לרחוץ אותם. וכפי שמבואר בשבת נ: שרוחץ אותם בכל יום לכבוד קונו, שנאמר "כל פועל ה' למענהו".

¹⁶ רש"י לט: ד"ה 'להשתטף'.

¹⁷ ועיין בבעל המאור שמפרש מחלוקתם באופן אחר ומחדש.

ובשו"ע שכי"ו, אי' פוסק שמותר לרחוץ כל גופו בצונן, ודלא כשיטת המרדכי. אך **המג"א ס"ק ח'** מביא בשם **מהרי"ל ותרומת הדשן**, שאף שמדינת מותר לרחוץ בצונן, נהגו שלא לרחוץ בצונן כלל, בין בנהר ובין במקווה. משום שיש חששות של סחיטת שערות וטלטול המים שעליו ד' אמות. והביאו **המשנ"ב** להלכה בס"ק ט', וכן בס"ק כ"א. וא"כ מדינת מותר לרחוץ במים קרים, כיוון שנפסק כ' יהודה, וע"פ הבנת הב"י. אך מ"מ נהגו להחמיר בכך משום חששות אחרים.

חמין שהוחמו בשבת - עד כה נתבאר, שישנה גזירת רחצה במים חמין שהוחמו מע"ש, אך מותר לרחוץ בהם כל עוד לא רוחץ כל גופו. והברייתא כוותיה דשמואל במ. עוסקת בחמין שהוחמו מע"ש, שבהם מותר לרחוץ פיו"ר, ואסור כל גופו. ולכאורה, אם המים הוחמו בשבת עצמה, והגיעו לחום של יד סולדת, יש כאן איסור של מלאכת בישול. והמים שהוחמו נאסרו מדין מע"ש, ולכן אסור לרחוץ בהם, ולא צריך לאסור אותם משום גזירת רחצה. וכן מבואר **בריטב"א** לט'; שאם המים הוחמו בשבת, "אסורים אפילו ליגע בהם באצבע קטנה". וכן מבאר הריטב"א במ. שבמוצי"ש "אסורים בכדי שיעשו". ומבואר מדבריו, שמים שהוחמו בשבת, כיוון שנאסרו משום מע"ש אסורים לכל דבר, ואפילו ליגע בהם באצבע. ואין זה משום גזירת רחצה, אלא משום איסור הנאה מע"ש. וממילא עולה מדבריו, שכל איסור רחצה נצרך רק לחמין שהוחמו מע"ש, שבהם אין איסור מע"ש, אך ישנה גזירה שלא לרחוץ בהם כל גופו.

אך יש לדון מה דין מים שחוממו בשבת בהיתר. שלא נעשתה בהם מלאכת בישול, כגון שלא הגיעו לחום של יד סולדת, ומים אלו לא נאסרו מדין מע"ש. **ובפשטות נראה** שאין כל הבדל בין מים שחוממו מערב שבת, לבין מים חמים שהוחמו בשבת בהיתר. וכיוון שאין כאן איסור מצד מע"ש, לכאורה יש כאן רק גזירת רחיצה. וא"כ דין מים אלו הוא כחמים שהוחמו מע"ש, שאסורים ברחיצת כל גופו, אך מותר לרחוץ בהם פיו"ר. וכפי שנתבאר לעיל, רחיצה מיקרי רק כשרוחץ כל גופו. אך מצינו בפוסקים לא כן, שישנו דין מיוחד לחמין שהוחמו בשבת, שאפילו אם חוממו בהיתר, דינן חמור יותר מחמין שהוחמו מע"ש.

בגמרא מ: מבואר, שאסור לאדם להשתטף בצונן ולהתחמם כנגד המדורה, "מפני שמפשיר מים שעליו". ומבאר **בתוד"ה** 'מפני', שדין זה אסור משום "דדומה כרוחץ במים חמין, ויבוא להחם חמין לרחוץ גופו". כלומר, כשאדם שוטף עצמו במים קרים ועומד ליד המדורה, נמצא שהוא רוחץ במים חמים בשבת, ולכן אסור. **והרא"ש והטור** כאן מוסיפים על דברי הגמרא, שמדין זה נלמד, ש"לכן צריך לזהר שלא לחמם ידיו אצל האש אחר הנטילה, אם לא שינגבם תחילה יפה". כלומר, כשם שאסור להשתטף כל גופו, ולעמוד נגד המדורה מפני שהוא רוחץ בחמין, כך גם אסור אם רק ידיו רטובות. **והבית יוסף** כותב, שנראה מלשון **הרמב"ם** שחולק על דבריהם. שבפרק כ"ב, ג' פוסק הרמב"ם את דין הגמרא, שאין להשתטף כל גופו ולעמוד כנגד המדורה, "ונמצא כרוחץ כל גופו בחמין". ומבאר הב"י, שמשמע מדבריו שרק אם כל גופו רטוב אסור לעמוד ליד המדורה, אך אם רק ידיו רטובות "אין בכך כלום". והב"י בסוף דבריו כותב, שאולי מה שאסר הרא"ש לגבי ידיו, הוא רק לעמוד נגד האש במקום שהיד סולדת בו, משום שמביא את המים לידי בישול. אמנם **בשו"ע שכי"ו, ד'** פוסק את דין הגמרא, שאסור להשתטף כל גופו ולעמוד נגד המדורה, כי "נמצא כרוחץ כל גופו בחמין". וזה כלשון הרמב"ם, שדווקא שטיפת כל גופו אסורה נגד המדורה. אך **בסעיף ה'** פוסק השו"ע את דברי הרא"ש והטור, "יש אומרים שצריך לזהר שלא לחמם ידיו אצל האש אחר הנטילה, אם לא ינגבם תחילה".

המג"א בס"ק ה' מבאר את שיטת **הרמב"ם** שנפסקה בסעיף ד'. הרמב"ם אסר דווקא שיטוף כל גופו כנגד המדורה, "דסבירא ליה דאין זה רחיצה גמורה, ולכן כתב דמותר לסוך ידיו במים ולחמם נגד האש במקום שאין היד סולדת בו". ומבאר **במחצית השקל**, שאין כוונת המג"א שהרמב"ם כתב כך. אלא מזה שכתב הרמב"ם שדווקא 'כל גופו' אסור, משמע שמותר לתת את ידיו הרטובות נגד האש. והמג"א דייק מלשון הרמב"ם, שכתב "כרוחץ כל גופו בחמין", שאין כאן רחיצה גמורה, אלא 'כרחיצה' בכ"ף הדמיון. ואין זו רחיצה גמורה, כיוון שאינו נכנס כלל לרחוץ בתוך המים, אלא רק עומד ליד המדורה, והמים שעליו מתחממים. וכיוון שאין זו רחיצה

גמורה, סובר הרמב"ם שהחמירו דווקא כאשר כל גופו רטוב, שאז אין לעמוד נגד המדורה, אבל אם רק ידיו רטובות מותר. והרמב"ם יחלוק על סעיף ה' בשו"ע, ויסבור שמותר לתת ידיו רטובות נגד המדורה. ולכן השו"ע הביא סעיף זה בשם "יש אומרים", שרק לדעת הרא"ש והטור יש להחמיר בכך, ולא לדעת הרמב"ם. ומוסיף במחצית השקל, שמוכח שהשו"ע חזר בו ממה שכתב בב"י, שהאיסור לתת ידיו נגד המדורה הוא במקום שהיד סולדת, ומשום איסור בישול. שהרי אם זה משום בישול, גם הרמב"ם יודה שאסור! ומדוע המחבר כתב שיש אומרים 'זוה אסור? הרי גם לרמב"ם אסור! אלא השו"ע סובר בדעת הרמב"ם, שאין זו רחיצה גמורה ולכן רק כל גופו אסור, וכפי שכתב המג"א.

ובדעת הרא"ש, מבאר המג"א בס"ק ו', שחימום המים שעל האדם כנגד המדורה, אכן נקרא 'רחיצה' גמורה, ודלא כרמב"ם. וכיוון שזו רחיצה ממש, סובר הרא"ש שלא דווקא אם כל גופו רטוב אסור. אלא אף אם ידיו רטובות, אסור לעמוד כנגד המדורה, "דאסור משום רחיצה, דחמין שהוחמו בשבת אפילו לרחוץ בהם ידיו אסור". ומסביר דבריו במחצית השקל, שאין כוונת המג"א לבאר שמיידי כאן שחימום את המים לחום שהיד סולדת בהם. שהרי אז אסור משום בישול, וגם הרמב"ם יודה שאסור וכנ"ל. אלא מדובר כאן שחימום את המים לפחות מ"ס, ואין כאן איסור בישול. ואעפ"כ סובר המג"א, ש"חמין שהוחמו בשבת, אפילו הוחמו בהיתר, אסור לרחוץ בהם פיו"ר". כלומר, יש כאן דין חדש בגזירת רחצה, שאף שמותר לרחוץ פיו"ר בחמים שהוחמו מע"ש, וכפי שמפורש בברייתא במ, מ"מ מדויק מברייתא זו, שההיתר לרחוץ פיו"ר הוא דווקא בחמין שהוחמו מע"ש. אך אם המים הוחמו בשבת עצמה, אף שהוחמו בהיתר, ואין כאן איסור מצד מע"ש, יש כאן דין רחצה חמור יותר, שאסור לרחוץ אפילו פיו"ר!

וכך מבאר **במשנ"ב** ס"ק י"ז ע"פ המג"א, שאף שבסעיף ה' מיידי רק בהפטר של המים, ולא בחימום ליד סולדת, ואין כל איסור בהפטר המים, "אפילו מים שרק הופשרו בשבת, ואין הי"ס בהם, גם כן אסור לרחוץ בהן אפילו אבר אחד". **ובשער הציון** ס"ק ח' מחדד, שלפי המג"א בדעת הרמב"ם, שביאר שהפטר כנגד המדורה אינו נקרא רחיצה גמורה. אם האדם אינו מתחמם כנגד המדורה, אלא ממש רוחץ אבר אחד בתוך מים חמין שהופשרו בשבת, "ברחיצה גמורה, אף לדעת הרמב"ם אסור אפילו פיו"ר לבד, אף שלא היה רק הפטר מים בשבת". כלומר, גם הרמב"ם מודה לדין 'חמין שהוחמו בשבת'. שאף אם חוממו בהיתר, דין הרחיצה בהם יותר חמור, ואסור לרחוץ בהם אפילו פיו"ר. אלא שלגבי חימום נגד המדורה, סובר הרמב"ם שלא מיקרי 'רחיצה' גמורה, ולכן שם החמירו רק בכל גופו. אך ברחיצה ממש בחמים שהוחמו בשבת, גם לרמב"ם אסור אפילו לרחוץ פיו"ר.

בשער הציון הנ"ל מוסיף, שמשמע **מביאור הגר"א** שחולק על דברי המג"א. ומבאר הגר"א בס"ק י"ב את טעמו של הרמב"ם, שאסור רק אם מפשיר את כל גופו נגד המדורה, "שסובר דחימום אינו אסור כיוון שמפשיר... והוא כחמין שהוחמו מע"ש, דאין איסור אלא כל גופו". ובדעת הרא"ש מבאר הגר"א בס"ק י"ג, שאסור אפילו לחמם ידיו נגד המדורה, כיוון שחמים אלו "הוחמו בשבת, ובוזה אפילו ידיו אסור". כלומר לפי הגר"א, מחלוקת הרא"ש והרמב"ם אינה האם הפטר נגד המדורה מיקרי 'רחיצה' או לא, כפי שביאר המג"א. אלא נחלקו לגבי עצם ההפטר, מהו דין מים שרק הופשרו בשבת, ולא נעשה בהם איסור בישול? לפי **הרמב"ם**, אין דין מיוחד של 'חמין שהוחמו בשבת', וכפי שרצינו לומר לעיל. אלא אם המים הוחמו ל"ס, ונעשה בהם איסור בישול, נאסרים לכל דבר מדין מע"ש. ואם המים הופשרו בשבת, ולא הגיעו ל"ס, יש בהם רק גזירת רחיצה. ודינם כחמין שהוחמו מע"ש, שאסור לרחוץ בהם כל גופו, כיוון שזה נקרא 'מעשה רחיצה'. אך מותר לרחוץ בהם פיו"ר, כיוון ש'רחיצה' היא רק בכל גופו. ולכן לרמב"ם, אסור להפטר כנגד המדורה רק אם כל גופו רטוב, שאז הוא ממש רוחץ כל גופו בחמין, ואסור כמו בחמין שהוחמו מע"ש. אך אם רק ידיו רטובות, נמצא שהוא רוחץ רק אבר אחד ולא כל גופו. ואין זה מיקרי רחיצה כלל, ולכן מותר לרמב"ם, כמו בחמין מע"ש. אך לפי **הרא"ש**, ישנו גדר חדש של חמין שהוחמו בשבת עצמה. ואף שרק הופשרו, ולא נאסרו מצד מע"ש, מ"מ יש בהם גזירת רחיצה יותר חמורה, ואף רחיצת פיו"ר אסורה.

ונמצא שכולם מסכימים, שלשית הרא"ש ישנו גדר חדש של איסור רחצה. שבחמין שהוחמו בשבת בהיתר גמור, אסור לרחוץ אפילו פיו"ר. ולפי המג"א, זה נכון אף לשית הרמב"ם. **אמנם** נתבאר לעיל ע"פ הבה"ל בתק"א, שההיתר לרחוץ פיו"ר הוא משום שאין זה נקרא 'רחיצה' כלל. ומדוע לומר שאם המים חוממו בשבת עצמה, יהיה אסור גם רחיצת פיו"ר? הרי אם זה לא נקרא 'רחיצה', זה נכון גם אם הוחמו בשבת! ומדוע אם הוחמו בשבת דין הרחיצה יותר חמור? ואולי יתבאר דבר זה ע"פ דברי רע"א לקמן.

מתי נחשב 'הוחמו בשבת'? נתבאר לעיל שישנו דין מיוחד, שחמין שהוחמו בשבת חמורים יותר, ואסרו בהם אף רחיצת פיו"ר. וההיתר לרחוץ פיו"ר, הוא דווקא בחמים שהוחמו מע"ש. וכך נפסק להלכה **במשנ"ב** ס"ק ה'. ומה שהשו"ע פוסק להתיר רחיצת פיו"ר, זהו דווקא בחמין שהוחמו מע"ש, "אבל בחמין שהוחמו בשבת, אסור אפילו ידיו לבד". אך מבואר בפוסקים, שאין גדר זה תלוי דווקא בזמן שבו חוממו המים אלא יש מצבים שאף שהמים חוממו בשבת ממש, אינם נקראים 'הוחמו בשבת', אלא דינם כחמין מע"ש, ומותר לרחוץ בהם פיו"ר.

בשו"ע שכ"ו, ג' פוסק את דין מעשה טבריה כשיתת תוס', שמדובר בהטמנה של צינור מים סגור בתוך אמה של חמים. **והמג"א** ס"ק ד' פוסק, שלשיתת תוס' האיסור הוא דווקא בכה"ג שהסילון סגור, "אבל אם המשיך מע"ש צוננים לתוך חמין שיתערבו יחד שרי". כלומר, לשיתת תוס', דווקא סילון סגור נחשב הטמנה, ולא כרש"י שערבוב המים נחשב גם כהטמנה. וכיוון שנפסק להלכה כתוס', מותר לערבב מים קרים בחמים מע"ש. **ובהגהות רע"א** על המג"א מוסיף, שמשמע מדברי המג"א, שאם מערבב מים קרים במים חמים מע"ש, "שרי אף ברחיצה". כלומר, לא רק איסור הטמנה אין כאן לפי תוס', אלא גם אין איסור רחיצת פיו"ר בהם. ומקשה הרע"א, שהרי פסק המג"א, שחמים שהוחמו בשבת דינם חמור יותר, שאסור לרחוץ בהם אפילו פיו"ר. וכאן הרי המים נמשכים ובאים גם בשבת עצמה, ומתחממים בשבת, ומדוע מותר לרחוץ פיו"ר? ומתרץ רע"א, שמותר לרחוץ במים אלו פיו"ר, "כיוון דלא נעשה מעשה בשבת כלל". כלומר, כל דין חמין שהוחמו בשבת הוא דווקא כאשר הם חוממו במעשה ממש. אך אם המים מתחממים מאליהם בשבת עצמה, דינם כחמין שהוחמו מע"ש, ומותר לרחוץ בהם פיו"ר, אבל לא כל גופו.

ולענ"ד ניתן לבאר ע"פ דברי הרע"א, מדוע חמור דין רחצה בחמים שהוחמו בשבת, ואסור אף רחיצת פיו"ר, אף שביארנו לעיל שאין זה מיקרי 'רחיצה' כלל. לפי הגדרת רע"א, חמין שהוחמו בשבת חמורים, רק אם נעשה מעשה כדי לחמם אותם. אך אם לא נעשה מעשה, אף שחוממו בשבת עצמה, דינם כחמים מע"ש. ואולי ניתן לומר, שכאשר האדם עושה פעולת חימום למים בשבת עצמה, אף שאינו עושה איסור, ולא מחמם אותם לכדי בישול, מ"מ חכמים החמירו עליו, ואסרו עליו כל רחיצה במים. כיוון שכאשר האדם עוסק בחימום מים בשבת, יש יותר חשש שיבוא לחמם מים ממש, ולעבור על איסור בישול. או שיבעיר את האש כדי לחמם את המים, ויעבור על מלאכת מבעיר. אך כל עוד המים התחממו מאליהן, ולא ע"י פעולת האדם, לא החמירו בהם. ודינם כחמים שהוחמו מע"ש, ומותר לרחוץ פיו"ר. ועדיין צריך ביאור.

בשש"כ י"ד, ג' פוסק שגם **מים שחוממו ע"י דוד שמש** בשבת דינם כמים שהוחמו מע"ש¹⁸, כיוון שלא נעשתה בהם פעולת החמה כלל, וכדברי רע"א. ולכן מותר לרחוץ בשבת במים אלו חלק מן הגוף, אך לא את כל הגוף כולו. ובהערה ט"ו מוסיף, שאם **נותן מים חמין מע"ש לתוך מים קרים**¹⁹, ובכך המים הקרים מתחממים מעט, אין זה נקרא 'חמין שהוחמו בשבת'. ואף שלכאורה הוא ממש עושה מעשה של חימום המים הקרים בשבת, מבאר שם בשם **הגרש"ז**, "שרואין אותו כאילו אין בפעולתו בשבת להיחם מים, אלא רק כדי לצנן את החמין, ולכן שרינן לרחוץ פיו"ר".

¹⁸ ועיי"ש בהערה י"ג, שאף לפוסקים המקילים להוציא מים חמים מהדוד, ובכך נכנסים מים קרים לדוד ומתבשלים בתולדות חמה, אף שזה נקרא פס"ר שוודאי יתחממו המים, מ"מ כיוון שלא עושה זאת בכוונה ממש, אין זה נקרא שהוחמו בשבת ע"י מעשה ממש. ומבואר מדבריו, שאף שיש כאן פס"ר שהמים יתחממו, אין זה נקרא שהאדם ממש עושה את תוצאת האיסור, כל עוד הוא לא מתכוון.

¹⁹ באופן שאינו מבשל אותם, כגון שהצונן מרובה.

כלומר, הגדרת הפעולה של האדם כאן אינה 'פעולת חימום', אלא היא 'פעולת קירור' למים החמים. ולכן אין זה נקרא חמין 'שהוחמו בשבת', אלא הוא רק מקרר מים חמים. ודברים אלו מתאימים למה שביארנו לעיל, שהחומרא של 'חמין שהוחמו בשבת', היא משום שהאדם עוסק ב'פעולת חימום', ולכן החמרנו עליו. אך כאשר האדם עוסק בקירור ולא בחימום, אין זה נקרא חמין שהוחמו בשבת.

ומוסיף שם בש"כ, ש"מותר לכתחילה לתת מים קרים בשמש כדי לחממם בחום השמש, ולרחוץ בהם חלק מן הגוף", ודינם כחמין שהוחמו מע"ש, שמותר פיו"ר. ובהערה י"ח מבאר, שלפי ביאור הגר"א **בדעת הרמב"ם**, אין כלל איסור בחמין שהוחמו בשבת בהיתר. ואף לדעת המג"א, שיש חומרא בחמין שהוחמו בשבת, "יש לומר שנעשו פושרים ע"י החמה שרי". ואף שהאדם ממש עושה כאן פעולת חימום, מ"מ כיוון שהחימום נעשה ע"י השמש, דינם כחמין מע"ש. ונראה שמים שהופשרו בשמש דינם יותר קל, כיוון שהגזירה הייתה בעיקר על חימום מים באש ותולדותיה, ולכן לא גזרו כלל על חמי טבריה. אמנם לעניין דוד שמש, אף שגם הוא מחמם את המים ע"י השמש²⁰, מ"מ כותב בהערה י"ז בשם הגרש"ז, שמסתבר שאסור לרחוץ בהם כל גופו, אפילו אם ממש הוחמו בערב שבת.

רחצה בחמין בשבת להלכה - השו"ע שכ"ו, א' פוסק, שבשבת אסור לרחוץ את כל גופו בחמים שהוחמו מע"ש, ואפילו אם רוחץ אבר אבר בפ"ע. וכן אסור להשתטף כל גופו במים חמים, כיוון שנפסק כר' יהודה, ששיטתו בחמין גם הוא כלול בגזירת רחיצה. אבל מותר לרחוץ בחמין שהוחמו מע"ש את פיו"ר. ומוסיף הרמ"א, שגם שאר איברים מותר, כל עוד לא רוחץ כל גופו. וכן רוב גופו אסור, מדין 'רובו ככולו' וכנ"ל. אך בחמין שהוחמו בשבת, מבאר המשנ"ב בס"ק ה', וכן בס"ק י"ז, שאסור לרחוץ בהם אפילו פיו"ר, אף שחוממו בהיתר, וכדברי המג"א. והתבאר לעיל ע"פ רע"א, שדווקא מים שחוממו בשבת ע"י מעשה אסורים ברחיצת פיו"ר. וכן התבאר לעיל ע"פ רע"א, שאין גזירה זו שייכת לגבי מצטער. ומותר לו לרחוץ אפילו כל גופו, בחמין שהוחמו מע"ש. ולפי פוסק בש"כ י"ד, א' שגם מי שרגיל לרחוץ את כל גופו כל יום, ומצטער הרבה אם לא יעשה כן בשבת, וכן חולה או תינוק שרוחצים אותו מדי יום, מותר להם לרחוץ כל גופם בחמים מע"ש. ולפי מה שנתבאר לעיל, מים שהוחמו בדוד שמש דינם כחמים שהוחמו מע"ש, וא"כ מותר למצטער לרחוץ את כל גופו במים מדוד שמש²¹.

רחיצה בצונן בשבת להלכה - נתבאר לעיל שהשו"ע פוסק בשכ"ו, א' שמותר לשטוף כל גופו בצונן, וכן מותר גם לרחוץ כל גופו בתוך מים קרים. אמנם כותב המשנ"ב ס"ק כ"א בשם מהרי"ל ותרומת הדשן, "דנהגו שלא לרחוץ כלל בנהר או במקווה", משום חששות של סחיטת השיער וטלטול המים שעליו. אך לגבי רחצת פיו"ר בצונן, כותב במשנ"ב שם שמותר לרחצם בנהר. אך ייזהר לנגבם מהמים, שלא יבוא לטלטל אותם ד' אמות.

ולגבי מקלחת של מים קרים בזמנינו, כותב באגרות משה או"ח ח"ד סימן ע"ה, שהמנהג שלא לרחוץ בצונן נאמר רק על רחיצה בתוך מים קרים. ולא נאמר על מקלחת של מים קרים ששופך על גופו. ואכן הטעם שכתבו למנהג זה, הוא משום טלטול ד"א. וטעם זה שייך בעיקר בנהר וכדומה, ולא במקלחת בביתו. ואף שהטעם של סחיטת השיער שייך גם בבית, "מ"מ מה שלא נהגו ממש לא ילפינן", וכיוון שזה מנהג, אין ללמוד מזה אלא מה שנהגו. וכן כותב האג"מ, שאולי המנהג לאסור היה רק משום שיש גם חשש סחיטה וגם טלטול, אך אם יש רק חשש אחד מהם לא נהגו להחמיר. אמנם האג"מ כותב, ש"ידוע שרובא דאינשי מעצמן בלא הוראה, אין מתקלחין בשבת". ומסתפק האג"מ, האם לא עושים כן משום שבד"כ הם מתקלחים במים חמים, שזה

²⁰ עיין בסוגיית בישול בחמה שהבאנו את מחלוקת הפוסקים בנוגע לדוד שמש, ולדעת הגרש"ז זה כבישול בחמה.

²¹ ואף שיש מחמירים בעצם הוצאת מים מדוד שמש משום בישול בתולדות חמה, מסתבר שיש להקל לחולה ותינוק, וכפי שביארנו בסוגיית בישול בחמה. ובבבילר אין להקל כלל משום בישול ממש, ע' שש"כ א', מ"ה.

אכן נאסר בשבת כנ"ל, ולכן נמנעים מלהתקלח אף במים קרים. ואולי גם נמנעים ממקלחת קרה, כי חשבו שזהו עובדין דחול. וא"כ, אולי ניתן לומר שזה בגדר 'מנהג' שיש לו תוקף הלכתי, שנהגו שלא להתקלח אפילו בקרים. או שמא נמנעו ממקלחת קרה, רק "מחסרון ידיעה לחלק". וא"כ אין לומר שזה נקרא 'מנהג', "דהוא כמנהג בטעות". ומסכם האג"מ, שאף שלא מצינו מנהג כזה בכל ספרי האחרונים, "חזינו שאין מתקלחין בשבת אף בצונן". ואף שאין מנהג ידוע, אולי זה נקרא בשם 'מנהג'. ולכן "יש להחמיר בלא צער, משום דאולי הוא בכוננת מנהג... אבל כשמצטער יש להקל". וכך פוסק בש"כ י"ד, י"א שאדם שמצטער, כגון ביום חם, מותר לו להתקלח במים צוננים.

דיני רחיצה ביום טוב- עד כה עסקנו ברחצה בשבת, ויש לברר מהם גדרי האיסור ביו"ט, והאם הם שונים משבת או לא.

שיטת תוס' ורא"ש - במשנה בביצה כא: המובאת גם בשבת לט: , נחלקו בית שמאי ובית הלל האם מותר לחמם מים ביו"ט לצורך רחצת פיו"ר. לב"ש אסור²² ולב"ה מותר. **בתוד"ה** יוב"ה מתירין בשבת לט: מדויק מדברי ב"ה, שמתירים לחמם ביו"ט דווקא לצורך רחצת פיו"ר, "אבל לצורך כל גופו לא". ותוס' מבאר, שזה מוכח גם מדין גזירת מרחצאות, שבדף מ. נאמר, שגם ביו"ט אסרו את הרחצה והזיעה, כפי שגזרו בשבת. ולפ"ז, "משמע שאסור לעשות הבערה משום רחיצה, שאם לא כן לא היו גוזרים על הזיעה". כלומר, תוס' מוכיח שמכך שגזרו על רחצה בחמין ביו"ט, שמא יבואו להחם מים לרחצה, מוכח שאסור לחמם מים לצורך רחצת כל גופו ביו"ט, כמו בשבת. וכיוון שאסור לחמם מים לרחיצת כל גופו, משום כך גזרו שאסורה רחצה, כדי שלא יבוא להחם מים לרחיצה, ועובר על מלאכת מבעיר ביו"ט. ותוס' מבאר, שלחמם מים לצורך זיעה אכן מותר ביו"ט, אלא שגזרו גם על הזיעה ביו"ט משום הרחיצה, כמו בשבת.

ושואל התוס', מה החילוק בין זיעה לרחיצה? מדוע מן התורה אסור ביו"ט לחמם מים לצורך רחיצה, אך לצורך זיעה מותר? ומבאר בשם **ריב"א**, שאסור לחמם לצורך רחצה, כיוון "דרחיצה אינה אלא לתענוג ואסורה... משום דאין שווה לכל נפש". כלומר, רחיצה אינה אוכל נפש, ולכן אסור להבעיר אש בשבילה ביו"ט, כיוון שאין כאן מלאכת אוכל נפש שהותרה ביו"ט. אמנם זיעה, "שווה היא לכל נפש, דאינה תענוג אלא לבריאות". ולכן מותר מה"ת לחמם מים לצורך זיעה, כיוון שהיא אוכל נפש. אמנם בית הלל מתירים לחמם מים ביו"ט, לצורך רחיצת פיו"ר. ומבאר **תוד"ה** 'לא' בביצה כא: שסוברים ב"ה שרחיצת פיו"ר היא דבר השווה לכל נפש, ולכן מותר לחמם בשבילה ביו"ט. אבל ב"ה אוסרים לחמם מים לצורך רחיצת כל גופו, "דדבר השווה לכל נפש בעינין, וזה אינו ראוי אלא לבני אדם מעונגים, אבל ידיו ורגליו שווה לכל נפש"²³.

וכן הרא"ש בסימן ז' כותב "ואלו הגזירות היו אף ביו"ט... על שבת ויו"ט גזרו כאחד". ומביא הרא"ש את דברי ריב"א, שלמד מכאן שאסור מה"ת לחמם מים ביו"ט לרחיצת כל גופו, כיוון שאינה שווה לכל נפש ואינה אוכל נפש. ומסיים הרא"ש, שגזירת רחצה ביו"ט, היא אף אם המים חוממו מערב יו"ט. וכמו שבשבת אסור רחיצה במים שהוחמו מע"ש, כך גם ביו"ט.

בבה"ל 'אבל לא כל גופו' בתק"א מבאר לשיטתם, שלדעת בית הלל מותר לחמם מים לרחיצת פיו"ר ביו"ט, כיוון שזהו אוכל נפש. אך מסתבר לומר שדווקא חימום לצורך רחיצת פיו"ר נחשב 'אוכל נפש', "דזה הוא הרגילות, כמו שאמרו, רוחץ אדם פיו"ר לכבוד קונו... אלמא דדווקא אלו

²² רש"י במשנה בביצה מבאר שלב"ש אסור, כיוון ש"אוכל נפש התיר הכתוב, ולא להבעיר אור בשביל רחצה".

²³ ולשיטתם נוכל לבאר את המשנה בלח: , שבמעשה טבריה חכמים אסרו להם ביו"ט רק את הרחיצה, והתירו את השתייה. שהרי לדבריהם אסור מה"ת לחמם מים ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו, וניתן לבאר את דין המשנה שאסרו את הרחיצה משום מעשה יו"ט, ולא משום גזירת רחצה, אלא כי חימום המים באיסור. אמנם את השתייה כן התירו, ואף שהמים חוממו באיסור, משום שמעשה שבת מותר בהנאה. וכפי שביארנו בסוגיית מע"ש, אסרו רק את השימוש העיקרי בעבירה, ולא הנאה צדדית. ועי' בה"ל 'להחם' בתק"א שמוכיח שאפילו אם חימום מים באיסור לרחיצת כל גופו, מותר לרוחץ בהם פיו"ר.

דשרי". כלומר, לכאורה אסור לחמם מים ביו"ט לא רק לרחיצת כל גופו, אלא אפילו לשאר איברים שאינם פיו"ר. ורק לצורך פיו"ר מותר, וחשיב 'אוכל נפש'. אמנם הבה"ל מביא בשם **החמד משה**, שסובר שמותר לחמם ביו"ט גם לשאר איברים. והחמד משה למד זאת מדברי **הרמ"א** בשכ"ו א', לעניין רחיצה בשבת. שבשבת מותר לרחוץ בחמין מע"ש פיו"ר, והוסיף הרמ"א שגם שאר איברים מותר. אך הבה"ל דוחה דבריו, שלעניין רחיצה בשבת, מדובר במים שכבר חמים מע"ש. ובהם יש איסור רחיצת כל גופו דווקא, אך מותר לרחוץ פיו"ר. והוסיף הרמ"א לגבי שבת, שגם שאר איברים מותר, "דכל שאינו רוחץ כל גופו אין על זה שם רחצה", וכפי שביארנו לעיל. אמנם לעניין חימום מים לכת' ביו"ט, מותר לעשות כן רק לדבר שהוא 'אוכל נפש', 'ואמרינן דלפיו"ר שרי, דדבר זה שווה לכל נפש ולא כל גופו... או הרבה איברים מגופו, כל מה שרוחץ חוץ מפיו"ר, לכאורה אינו שווה לכל נפש הוא!'. ולפי דבריו, חימום מים ביו"ט לצורך שאר איברים אסור, משום שרחיצת שאר איברים אינה 'אוכל נפש'. ואף שלעניין רחיצה בשבת התרנו שאר איברים, שם מותר כיוון שאין על זה שם רחיצה'.

אך הבה"ל מביא בסוף דבריו את **הרשב"א** בשבת לט', שמבאר את שיטת התוס', שחימום מים ביו"ט לרחצת כל גופו אסורה מה"ת, כיוון שאינה אוכל נפש. ומחדש הרשב"א, שהתוס' דיברו דווקא על רחיצת כל גופו כאחד, "אבל רחיצת כל גופו אבר אבר, מותר דבר תורה, משום דכיוון דרחיצת איבר אחד צורך כל נפש ומותר, לא חילקנו באיברים שנאמר רגליו בלבד מותר אבל זרועו ושוקו אסור". ומבואר מדברי הרשב"א, שגם רחיצת כל איבר נחשבת 'אוכל נפש', ולאו דווקא פיו"ר. ורק רחצת כל גופו, נקראת דבר שאינו שווה לכל נפש. ולכן סובר הרשב"א, שמן התורה לכאורה מותר לחמם מים, ולרחוץ בהם איבר איבר בפני עצמו, עד שלבסוף רוחץ כל גופו. כיוון שרחיצת כל איבר בפ"ע היא אוכל נפש, "וכיוון שכן, נמצא בשעה שהוא רוחץ אבר, בהיתר הוא רוחץ! וכשחוזר ורוחץ את השני, גם הוא בהיתר הוא רוחץ!". ומה"ת דבר זה מותר, "אלא שאסור מדרבנן". וכך מדייק הרשב"א מהברייתא במ', שאומרת שאסור לרחוץ בחמין שהוחמו בשבת כל גופו, ואפילו אבר אבר. ומוסיפה הברייתא, "ואין צריך לומר בחמין שהוחמו ביו"ט", שגם בהם אסור כל גופו אבר אבר. ומשמע שדין זה אסור רק מדרבנן, כשם שבשבת דבר זה אסור מדרבנן.

שיטת הר"ף והרמב"ם - כותב **הרמב"ם** בהל' יו"ט א', ט"ז "רחיצה וסיכה הרי הן בכלל אכילה ושתייה, ועושין אותן ביו"ט, שנאמר "אך אשר יאכל לכל נפש" לכל שצריך הגוף. לפיכך מחמין חמין ביו"ט ורוחץ בהן פיו"ר, אבל לא כל גופו משום גזירת מרחץ". ומשמע מדבריו, שכל רחצה נקראת אוכל נפש, ומותר ביו"ט לחמם מים מה"ת אף לרחיצת כל גופו, אלא שחכמים אסרו זאת משום גזירת רחיצה. וזה לא כשיטת התוס' והרא"ש, שמה"ת אסור לחמם לרחיצה ביו"ט, כיוון שהיא לא אוכל נפש. והרמב"ם מוסיף, שביו"ט מותר לרחוץ כל גופו בחמין שהוחמו מעיו"ט. ואף שבשבת מבואר שאסור לרחוץ כל גופו בחמין שהוחמו מע"ש, "לא גזרו על דבר זה אלא בשבת בלבד". וכבר הבאנו לעיל את דברי **הר"ף בביצה**, שכותב כדברי הרמב"ם בשם אחד הגאונים, שמותר לרחוץ בחמים שהוחמו מעיו"ט, ולא גזרו על זה אלא בשבת. **ומוסיף הר"ן** בשבת מ', שמדויק כדבריהם בברייתא כוותיה דשמואל, שאומרת שחמים שהוחמו מע"ש, מותר לרחוץ בהם פיו"ר, אבל אסור כל גופו אבר אבר. ומוסיפה הברייתא, "ואין צריך לומר חמין שהוחמו ביו"ט". ומדייק הר"ן, שמשמע שאסור לרחוץ כל גופו אבר אבר, דווקא בחמין שהוחמו ביו"ט עצמו, "שמע מינה דהוחמו מערב יו"ט, רוחץ בהן כל גופו אבר אבר". וכותב הר"ן, שהר"ף התיר גם לרחוץ בחמים מעיו"ט אפילו כל גופו בבת אחת, ולא רק אבר אבר.

ומבאר הר"ן בשיטתם, שכיוון שסוברים שמה"ת מותר להחם מים לרחיצת כל גופו, והיא נחשבת 'אוכל נפש', לכן סוברים שלא גזרו על רחיצה ביו"ט, אלא רק בחמין שהוחמו ביו"ט עצמו. אבל אם הוחמו בעיו"ט, מותר לרחוץ בהם כל גופו. וביו"ט לא גזרו על ערב יו"ט אטו יו"ט, כפי שבשבת גזרו על חמין מע"ש. אך לשיטת התוס' והרא"ש, שאסור מה"ת להחם מים ביו"ט לרחיצת כל גופו, ואינה נחשבת 'אוכל נפש', אסור לרחוץ אפילו בחמין שהוחמו מעיו"ט, "גזירה ערב יו"ט אטו יו"ט".

אמנם **הרמב"ן** בלט: שואל, שאם נאמר כדברי הר"ף והרמב"ם, שרחיצת כל גופו וזיעה נחשבות 'אוכל נפש', ומותר מה"ת לחמם מים לצורך רחיצה וזיעה, "למה גזרו עליהם כלל ביו"ט?". הרי הגזירה בשבת היא משום שהיו באים לחמם בשבת, ובכך עוברים על איסור ביול או הבערה. אך ביו"ט, גם אם יעשו כן אין שום איסור! שהרי מה"ת מותר לחמם מים לצורך רחיצת כל גופו, כיוון שלשיטתם זה נחשב 'אוכל נפש'! ומדוע גזרו על רחיצה ביו"ט?! ומכאן הוכיחו התוס' והרא"ש את שיטתם, שאכן אסור מה"ת לחמם מים לצורך רחיצה, ולכן היה צורך לגזור עליה גם ביו"ט. והרמב"ן כותב, שאין לתרץ שגזרנו איסור רחיצה ביו"ט, שמא יבואו לעשות כן בשבת. שהרי "אין ראוי לגזור יו"ט אטו שבת בדבר של אוכל נפש". כלומר, ביו"ט התורה התירה כל אוכל נפש, וכיצד נוכל לגזור שאסור ביו"ט אוכל נפש, כיוון שבשבת אסור לעשות כן?! וזה כמו שנאמר שאסור לבשל ביו"ט, כיוון שלא הותר לבשל בשבת! והרמב"ן מתרץ, שגם ביו"ט יכולים להיות איסורים נוספים ברחיצה, כגון סחיטת המגבת, או השויות גומות בקרקע²⁴. ומשום חששות אלו, "יעשו יו"ט כשבת לכך". אמנם הרמב"ן מסיים שדבר זה "אינו מחוור". וצ"ע גדול לשיטתם, מדוע גזרו על רחצה ביו"ט.

שיטת הר"ן ברמב"ם - הר"ן במ. מקשה על שיטת הר"ף והרמב"ם, שהתירו לרחוץ ביו"ט בחמין שהוחמו מעיו"ט. שהרי מבואר בברייתא במ., שמרחץ שפקקו נקביו בעיו"ט, "למחר כנס ומזיע, ויוצא ומשתטף בבית החיצון". ומדובר כאן בברייתא בשלב שבו גזרו רק על הרחיצה, ועדיין לא גזרו על הזיעה, ולכן מותר להזיע ביו"ט. ועולה מברייתא זו, שבמרחץ שהוחם בעיו"ט, ופקקו נקביו כדי לשמור על חומו, מותר ביו"ט רק להזיע אך לא להתרחץ. וכן מותר להשתטף דווקא בבית החיצון שמחוץ למרחץ, אך במרחץ עצמו אסור אפילו שיטוף! ומדובר כאן על חמין שהוחמו מעיו"ט, ואעפ"כ אסרו את הרחיצה! וזה דלא כדברי הר"ף והרמב"ם שהתירו זאת בפירוש. ולכן מבאר הר"ן, שכל ההיתר לשיטתם, שמותר לרחוץ כל גופו בחמין שהוחמו מעיו"ט, הוא דווקא כשרוחץ מחוץ למרחץ²⁵. אבל "בתוך המרחץ, אפילו בחמין שהוחמו מעיו"ט אסור".

אמנם **הפני יהושע** במ. תמה על דברי הר"ן, שהם "דוחק גדול". כי הר"ף והרמב"ם סתמו, ולא חילקו כלל בין מרחץ לחוצה לו, והיה להם לפרש חילוק זה! וכן לעניין שבת, "לא שני לו בין מרחץ לחוץ למרחץ, דסתמא קתני חמין שהוחמו בע"ש, שלא התירו לרחוץ אלא פיו"ר, ואין דרך רחיצה כזו בבית המרחץ אלא בביתו". ולכן גם לעניין יו"ט אין סיבה לחלק. והפני"י מבאר את הברייתא במ., ש'פקקו נקביו' אין פירושו שסתמו את נקבי האש, כך שהמים חוממו רק בעיו"ט. אלא כמו שרש"י מפרש בפירושו הראשון שם, שפקקו את המרחץ עצמו שלא תצא חמימותו. ולפי"ז, מבאר הפני"י ש"אפשר שהמרחץ הוסק ביו"ט עצמו". ולכן שם גזרו שאסור לרחוץ כלל, כיוון שאין אלו חמין שהוחמו מעיו"ט אלא ביו"ט, וגם לרמב"ם והר"ף אסור ככה"ג.

מסקנת ההלכה ביו"ט - בשו"ע תקי"א, ב' פוסק את דברי בית הלל, שמותר לחמם ביו"ט מים לרחיצת ידיו²⁶, "אבל לא כל גופו, אפילו אינו רוחצו בבת אחת". והמשנ"ב בס"ק ט' מביא שמותר לחמם מים ביו"ט לצורך רחצת פיו"ר, כיוון שזה נחשב אוכל נפש. אך כותב בשם האורחות חיים המובא בב"י, שאף שמותר לרחוץ פיו"ר, "מקל מקום לא ירחצו במרחץ, שמא יבוא לרחוץ שם כל גופו". כלומר, אף שרחיצת פיו"ר מותרת, ואפילו לחמם מים בשבילה כיוון שזה אוכל נפש, מ"מ אסור לרחוץ אותם במרחץ, כי יש חשש שיבוא לרחוץ שם כל גופו. ונתבאר לעיל שהבה"ל מסיק ע"פ הרשב"א, שמותר לחמם מים אף לצורך רחיצת שאר איברים, ולאו דווקא פיו"ר. ובס"ק י' מבאר המשנ"ב, שאסור לחמם לרחיצת כל גופו, כיוון שאינה 'אוכל נפש', "רק למעונגין הרגילין בכך". ובשער הציון ס"ק ט' כותב, שזה כשיטת התוס' ורא"ש. אך לרמב"ם והגאונים,

²⁴ עיין מ:

²⁵ ועיין מה שכתבנו לעיל הערה 14.

²⁶ ועי' בה"ל ידיו' שהעיר, שהשו"ע כתב שמותר לחמם מים רק לרחיצת ידיו, ולא לפיו"ר. ויש שביארו שזו טעות סופר, וצריך לומר גם פניו ורגליו. אך הבה"ל כותב, ש"יש לעיין, אולי דבימינו אין רחיצת רגליו שווה לכל נפש", ורק בימיהם הייתה רחיצת רגליים אוכל נפש, כיוון שהלכו יחפים. אך לפי הבה"ל בשם הרשב"א הנ"ל, יש להקל לחמם לצורך כל אבר ביו"ט.

אסור לחמם לכל גופו רק מדרבנן, כיוון שרחיצת כל גופו נחשבת אוכל נפש לשיטתם, ומותרת מה"ת. ומביא בשער הציון נפק"מ, **שלצורך חולה שאין בו סכנה**, אסור לתוס' והרא"ש לחמם מים לרחיצת כל גופו, כיוון שזהו איסור דאורייתא. אך לרמב"ם יהיה מותר לחמם בשינוי, כיוון שזה איסור דרבנן. וקיימ"ל בשו"ע שכ"ח, י"ז כדברי הרמב"ן, שמותר לעשות איסור דרבנן בשינוי, לצורך חולה שאין בו סכנה. **והשו"ע** כאן אוסר לחמם מים גם לרחיצת כל גופו, אפילו אם רוחץ אבר אבר, וכדברי הרשב"א בשבת. **ובמשנ"ב** ס"ק י"א כתב, שלא רק לחמם אסור, אלא גם לרוחץ כל גופו אבר אבר אסור, משום גזירת רחצה בחמין שהוחמו ביו"ט עצמו. **ובשער הציון** ס"ק י' מוסיף, שאסור גם להשתטף כל גופו בחמין שהוחמו ביו"ט.

והשו"ע פוסק את שיטת הרי"ף והרמב"ם, ע"פ דברי הרי"ן. שבמים שהוחמו מעיו"ט, "מותר לרוחץ כל גופו אפילו כאחד, מיהו דווקא חוץ למרחץ, אבל במרחץ אסור". ומבאר **המשנ"ב** ס"ק י"ז, "דאסרו חכמים רחיצה במרחץ משום גזירת הבלנן, שהיו מזלזלין בזה לעשות באיסור"²⁷. אך **הרמ"א** פוסק כשיטת התוס' והרא"ש, שאוסרין רחיצת כל גופו גם בחמין שהוחמו מעיו"ט, "וכן נוהגין". ומוסיף **המשנ"ב** בס"ק י"ח, שלשיטתם אין חילוק בין שבת ליו"ט. וכשם שבשבת אסורה רחיצת כל גופו בחמין שהוחמו מע"ש, כך גם ביו"ט. וכן שיטוף בחמין מערב יו"ט, אסור כמו בשבת. אך פוסק **המשנ"ב** ע"פ **הרשב"א**, שאסור לרוחץ בחמין מעיו"ט דווקא כל גופו כאחד, "אבל אבר אבר לכולי עלמא מותר לרוחץ". כיוון שלרשב"א רחצת כל איבר בנפרד היא 'אוכל נפש', ומותר לרוחץ כל גופו אבר אבר בחמין מעיו"ט. ומה שאסר **המשנ"ב** בס"ק י"א לרוחץ כל גופו אבר אבר, זהו דווקא בחמין שהוחמו ביו"ט עצמו.

וכן **בשש"כ** י"ד, ז' פוסק כדברי הרמ"א, שכשם שאסורה רחיצת כל גופו בחמין מע"ש, כך גם בחמין מעיו"ט. אך מותר לחמם מים לצורך רחיצת פיו"ר ביו"ט. ובהערה כ"א מבאר, שהטעם שאסרו לרוחץ כל גופו אפילו בחמין מעיו"ט, הוא כשיטת התוס' והרא"ש. שחוששים שמא יבוא להחם מים לצורך זה, "והרי רחיצת כל גופו היא דבר שאינו שווה לכל נפש". ולפ"ז שואל בשש"כ, שכיום שרגילים להתקלח בכל יום במקלחת חמה, "למה נאסור רחיצת כל גופו משום שאינו שווה לכל נפש?". ואולי יהיה מותר אף לחמם מים לצורך מקלחת לכל גופו, וכ"ש שיהיה מותר לרוחץ בהם! ולא שייך לגזור עליהם רחצה, כיוון שמה"ת מותר לחמם²⁸! ונשאר השש"כ בצ"ע. **ובפסקי תשובות** תקי"א, ה' כתב שלמרות שלכאורה רחיצת כל גופו כיום נחשבת כ'אוכל נפש', "הסכימו הפוסקים שהדין לא נשתנה, ואין להתיר רחיצת כל גופו במים שהוחמו ביו"ט לצורך זה". אך **בשולחן שלמה** תקי"א נשאר בצ"ע כמו בשש"כ, "דאדרבא בזמננו גם רחיצת כל הגוף הו"ל לכאורה שווה לכל נפש, שהרי כל אדם עושה כן". אך בהערה ג' כתב, שאף שנפסק שאין להחם מים לצורך רחיצת כל גופו, מ"מ "היום שכל אדם רגיל לרוחץ לפחות פעם בשבוע, הרי זה נחשב כצורך אוכל נפש. ובמיוחד למתירין לעשן ביו"ט מדין אוכל נפש, אע"פ שיש בני אדם שממש סובלים מזה, בודאי יש להחמיר רחיצת כל גופו שהיא הנאה לכל אדם".

טבילה נשים בשבת - בשערי תשובה שכ"ו מביא בשם **החכם צבי**, שאוסר לנשים לטבול בליל שבת בחמין. וכן מביא בשם **הנודע ביהודה**, שפוסק שצריך שהמים יהיו פושרים כדי שיהיה מותר לטבול, כיוון שרחיצה בחמין אסורה בשבת. וכן פוסק **במשנ"ב** ס"ק ז', ש"צריך לזהר שלא יהיה רק פושרין". אמנם **בשער הציון** ס"ק ה' כתב, שבשעת הדחק אפשר לסמוך על דברי **הקרבן נתנאל**. שכתב בפרק במה מדליקין סימן כ"ב אות ק', שהוא "מתנגד למה שכתב בשו"ת חכם צבי... לפי שיטתו שם דמקווה חמין בכלל גזירת מרחצאות... ובעיקר הדין כתבתי באריכות,

²⁷ וצ"ע מדוע חומרא זו לגבי מרחץ, הוזכרה דווקא לעניין יו"ט ולא הוזכרה כלל בשבת, וכפי שתמה הפנ"י כנ"ל.

²⁸ וכל זה נכון רק לשיטת התוס' והרא"ש, שגזירת רחיצה ביו"ט היא משום שיש איסור מה"ת לחמם מים לרחיצת כל גופו. ורק לדבריהם יש מקום לדון, האם השתנו גדרי 'אוכל נפש' בימינו. אך לשיטת הרמב"ם והרי"ף, אף שרחיצת כל גופו היא אוכל נפש, ומה"ת מותר, אעפ"כ גזרנו שאסור לרוחץ ביו"ט בחמין שהוחמו ביו"ט. ולדבריהם, אפילו על דבר שהוא אוכל נפש גזרנו שרחיצה אסורה. וממילא אין זה משנה האם גדרי אוכל נפש השתנו בימינו, שמ"מ ישנו איסור רחצה.

שטבילת מי מקווה בחמין לא הוי בכלל גזירת מרחצאות". ונראה שסברת הק"י היא, שהגזירה הייתה רק על פעולת 'רחיצה', וטבילה במקווה אינה מוגדרת פעולת רחיצה, אלא מעשה 'טבילה'. ואלו פעולות שונות במהותן, רחיצה היא לרחוץ במים לתענוג, ואילו טבילה היא לצורך טהרה, ולכן טבילה במקווה אינה בכלל הגזירה. וכעין מה שנתבאר לעיל שאין איסור רחיצה בפיו"ר, כיוון שאין על זה שם רחיצה. **ובשש"כ** י"ד הערה ד' כותב, "דכבר נהגו גדולי דורנו בזה להתיר, והנח להם לישראל". וסומכים על דברי הק"י לכתחילה, ולא רק בשעת הדחק. אך כותב שם "דמכל מקום אסור לשהות במקווה, אלא רק לטבול ולצאת מיד". ואולי לפי מה שנתבאר, אם משתהה במקווה יותר מכדי הצורך לטבילה, יש כאן פעולה שדומה לרחיצה ולא לטבילה, ולכן אסור.

טבילת גברים בשבת - בשו"ע שכ"ו, ח' פוסק, ש"אדם מותר לטבול מטומאתו בשבת". ודין זה הוא ע"פ המשנה **בביצה יז**. שאף שאסור להטביל כלים, כיוון שנראה כמתקן, מ"מ לאדם מותר לטבול מטומאתו. ומותר לו לטבול, משום שאינו נראה כמתקן עצמו מהטומאה, אלא כנכנס להתקרב במים, ולכן אין כאן בעיה של מיחזי כמתקן. אך כותב **במשנ"ב ס"ק כ"ד**, שלפי המנהג כיום, שלא רוחצים כלל בצונן, ממילא אדם שנכנס לטבול במקווה כבר אינו נראה כמיקר יותר, "אם כן ניכר דהוא משום טבילה ומיחזי כמתקן!". אמנם מסיק המשנ"ב שמותר לטבול לקריו בשבת, שכיוון שביטלו את תקנת הטבילה לבעל קרי, והוא מותר בלימוד תורה ותפילה אף שלא טבל, "אם כן לא מיחזי כמתקן ע"י הטבילה". וכיוון שהטבילה אינה כל כך תיקון כיום, ואינה נצרכת לאחר שבטלה התקנה, ממילא אין כאן מיחזי כמתקן. אך מביא המשנ"ב, שיש מחמירין גם בבעל קרי. אך "הנוהג להקל אין למחות בידו, כי רוב האחרונים סותמים להקל בזה... וכן נתפשט המנהג להתיר, אך יזהר מאוד שלא יבוא לידי סחיטה".

בבה"ל 'אדם מותר', דן באדם שאינו טמא ולא ראה קרי כלל, אלא שרוצה לטבול בשבת שחרית, "משום תוספת קדושה". וכותב הבה"ל שאין כאן חשש של מתקן כלל, כיוון שרק רוצה להוסיף קדושה. אך כיוון שיש כאן חשש סחיטה בשערות, "נראה דגם טבילה כזו יש למנוע, ודי לנו במה שאנו מקילין לטבול בשבת היא דהוא צריך לטבילה", וכגון לבעל קרי וכנ"ל. אך **בערוך השולחן** שכ"ו, י' כותב שמותר לטבול במקווה בשבת גם לגברים. אך דווקא במים צוננים או פושרים, ולא במים חמים. וחולק על הבה"ל, "ואף שיש מפקפקים גם על טבילה במקווה, מ"מ לא חשו לה, וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל". וכן **במשנ"ב דרשו** הערה 25 כותבים, שנהגו להתיר טבילה לגברים במקווה, ואף יש מעידים שהחפץ חיים בעצמו היה טובל בשבת.



מלאכת בישול

הגדרת המלאכה - במשנה בעג. נאמרה מלאכת האופה, ולא מלאכת בישול. והגמרא בעד: מבארת, שהתנא של המשנה היה צריך לכתוב את הבישול שהיה במשכן, שהוא בישול הסממנין של הצבעים שהיו במשכן¹! אך התנא כתב דווקא אופה, משום שהתחילה המשנה בסידורא של מלאכת הפת. ולכן כתבה אופה, שזהו הבישול ששייך בפת. וניתן היה לבאר בפשטות, שגדר מלאכת בישול היא הכנה והכשרת האוכל, שזהו בדרך כלל עניין בישול ואפייה. אך מוכח שלא כך, שהרי אב המלאכה הוא דווקא בישול בסמננים ולא באוכלים. ולכן אי אפשר לומר שעניין המלאכה הוא דווקא הכשרת האוכל. ולכן נראה, שעניין המלאכה הוא שהבישול פועל שינוי ותיקון מסוים בדבר. ושינוי זה מביא את הדבר, וזו היצירה במלאכת בישול. וכך נראה מדברי **תנוד"ה 'מה' בקו**. שמבאר את דברי הגמרא בקו, "מה לי לבשל פתילה, מה לי לבשל סממנין". שאפשר לפרש, "כמו שבישול סממנין מתקן להיות יותר חשובים, כך פתילה חשובה יותר ע"י בישול". ואף שלמסקנה תוס' דוחה פירוש זה מכח קושייה אחרת, מ"מ למדנו מדבריו, שגדר מלאכת בישול הוא לתקן את הדבר ולעשותו חשוב יותר. ונתבאר בסוגיית בישול בחמה, שמלאכת בישול שייכת דווקא כאשר משתמש בחום האש, ועל ידו גורם לבישול, וזהו אופן המלאכה של בישול. וא"כ נראה שהגדרת המלאכה היא, תיקון והשבחת הדבר ע"י חום האש.

תולדות בישול - בגמרא בעד: מבואר שמי "ששדא סיכתא לאתונא, חייב משום מבשל". רש"י מפרש שמדובר כאן בידע עץ לחה, שמכניסה לתנור כדי לייבש אותה, והיא מתקשה ע"י חום התנור. והגמרא מסבירה, שהייתה הו"א לומר שאינו חייב משום בישול, כיוון שהוא מתכוון רק לחזק את היתד, ולא לבשל. אך קמ"ל, "דמירפא רפי והדר קמיט". ורש"י מסביר שע"י חום האש שבתנור, המים שבידע מתייבשים. ולאחר שהמים יוצאים מהעץ הוא מתקשה, "וכי רפי ברישא הוי בישול". כלומר, עיקר הבישול כאן הוא שהעץ מתרפה מתחילה. ואף שאח"כ חוזר העץ ומתקשה, חייב על בישול העץ משום ריפוי בתחילה. אמנם **הרמב"ם** בפרק ט', ו' כותב, שכל התכת מתכת, או המסת זפת ודונג "וכיוצא בהן, הרי זה תולדת מבשל וחייב". ומוסיף הרמב"ם, שגם "המבשל כלי אדמה עד שיעשו חרס, חייב משום מבשל. כללו של דבר, בין שריפה גוף קשה באש, או שהקשה גוף רך, הרי זה חייב משום מבשל". ומבואר בדברי הרמב"ם שכל שינוי של הדבר, בין קישוי ובין ריפוי, כיוון שנעשה שינוי זה ע"י האש, הרי הוא תולדת מבשל.

בלחם משנה שם מסביר, שהרמב"ם פירש את "שדא סיכתא באתונא", כעושה כלי אדמה, וחייב על הקישוי שלו, ולא על הריפוי כפי שביאר רש"י. ומסביר הלח"מ, שלרמב"ם גם קישוי הדבר נחשב לבישול. וכשם שבאפייה חייב משום מבשל, אף שהעיסה הופכת לקשה, כך גם בבישול ישנו חיוב גם על קישוי הדבר. ולפי הרמב"ם, ההו"א בגמרא היא שאין כאן שום מלאכה, כיוון שהיה כאן כבר כלי חזק וקשה, ולא שינה כלום! וקמ"ל, שכיוון שהוא מתרפה מתחילה ואז מתקשה, חייב על בישול משום הקישוי. אך מבואר ברמב"ם, שגם על ריפוי חייב משום בישול, ולא דווקא בקישוי. וכן מוכח ממה שכתב לגבי התכת מתכת והמסת הדונג, ששם חייב על הריפוי. **ובמנחת חינוך** אופה ס"ק ז' כותב, שגם לרש"י מוכרחים לומר שישנו חיוב בישול גם על קישוי, ולא רק על ריפוי הדבר. וכן מוכח מהמשך הגמרא בעד: לגבי העושה "חביתא", שחייב שבע חטאות. ורש"י מסביר שם שחייב גם משום מבשל, שכאשר מכניסו לתנור "ומצרפו בתוכו, הוי מבשל". ומוכח שגם לרש"י, ישנו חיוב בישול גם על קישוי הדבר. וכן מוכח ברש"י בקו. 'בישול פתילה', שמבאר שחייב על צירוף הפתילה, וגם שם זהו קישוי. וכן מוכח שיש חיוב גם על קישוי הדבר, מכך שגם אופה חייב משום מבשל. ושם הרי העיסה מתקשה, וכדברי הלח"מ. וא"כ, לא נחלקו

¹ עיין רש"י 'האופה' על המשנה בעג.

רש"י והרמב"ם אלא לגבי פירוש הגמרא בעד: , אך שניהם מודים שחיוב בישול שייך בכל שינוי של הדבר. ובין קישוי² ובין ריפוי ישנו חיוב משום מבשל, כל עוד השינוי נעשה ע"י האש.

ובנעם שבת סימן א' מקשה, שהרי גדר מלאכת בישול אינו רק שינוי הצורה של הדבר, אלא גם שינוי מהותו והשבחתו. ובהתכת מתכת שהיא תולדת מבשל, לכאורה לא השתנה עניינה של המתכת כלל, אלא רק צורתה החיצונית! ומתרץ הנעם שבת, שניתן לומר³ שישנם שימושים שונים שניתן לעשות עם מתכת רכה, וא"כ יש כאן גם שינוי במהות הדבר. וכן כותב שניתן לבאר אחרת, שגדר אב המלאכה בבישול הוא שינוי הדבר מצד מהותו, שבעת הוא ראוי לשימושים נוספים וחדשים. וגדר התולדה גם היא שינוי במהות הדבר, אך לא מצד שיש לו שימושים חדשים, אלא שצורתו ושמנו נשתנו, וחוזקו של הדבר השתנה.

בישול שמן ומים - בגמרא במ: ישנה מחלוקת תנאים לגבי בישול שמן. לפי **רבה ורב יוסף** בביאור המחלוקת, לת"ק אין בשמן איסור בישול, אלא רק במים. ולכן לת"ק אסור לחמם מים כנגד המדורה. אך לר' יהודה יש בשמן בישול, אמנם רק אם מגיע ליד סולדת, ולא בהפטר בעלמא. ולכן לר' יהודה מותר להפשיר שמן כנגד המדורה, אך לא לבשלו לחום שיש"ב. ולרשב"ג יש בישול בשמן, ואפילו הפשירו זהו בישולו. ולכן רשב"ג אסור להפשיר שמן כנגד המדורה, אלא מותר רק לסוך ידיים בשמן ולחמם כנגד המדורה, כיוון שזה כלאחד יד. ולדעת **רב נחמן בר יצחק**, ת"ק סובר שיש בישול בין במים ובין בשמן. ושמן אף יותר חמור ממים, שאף הפשירו בלבד נחשב לבישולו. ולכן ת"ק מתיר להפשיר רק מים כנגד המדורה, אך לא מתיר להפשיר שמן כנגד המדורה. ולר' יהודה יש בישול בשמן, אך הפשירו אינו בישולו. ולכן מותר לר' יהודה להפשיר שמן נגד המדורה. ורשב"ג סובר כת"ק, שיש בישול בשמן, וכן שהפשירו זהו בישולו. אך סובר רשב"ג שמותר להפשיר שמן כלאחד יד, ע"י שסוך ידיו בשמן, ויתחמם נגד המדורה. ואילו לת"ק גם באופן כזה אסור. **שמואל** בגמרא מכריע, ש"אחד שמן ואחד מים, יד סולדת בו אסור, אין יד סולדת בו מותר". וא"כ למסקנת הגמרא, בין במים ובין בשמן, יש איסור בישול רק בחום של י"ס, אך בהפטרם אין איסור בישול.

ולגבי **בישול מים**, מוכח ששייך בהם בישול לכ"ע. וכפי שפוסק **הרמב"ם** ט', א' "אחד האופה את הפת, או המבשל את המאכל או את הסממנין, או המחמם את המים, הכל עניין אחד הוא"⁴. ולכאורה נתבאר לעיל, שגדר מלאכת בישול הוא שינוי מהותו והשבחה בדבר, אך במים צורתם כלל לא משתנה, ומדוע יש בהם משום בישול? ונראה שלכן הרמב"ם בא לחדש, שבאמת יש בישול במים, ומשום כך מדגיש הרמב"ם ש"הכל עניין אחד הוא". **ובמשנ"ב** שיי"ח, ס"ק א' מקשה גם כן, שלכאורה במים אין שום שינוי, "דמים ראויים לשתייה בלא בישול!", ומה עשה כאשר חימם את המים? ומבאר המשנ"ב, "מכל מקום חייב, כיוון דמשתבח ע"י הבישול". וניתן לבאר, שבאמת ישנו שינוי והבדל בין מים שלא הורתחו, לבין מים רתוחים. ומים רתוחים הם ממש מוצר חדש, כיוון שמים רתוחים יותר משובחים ממים שלא נרתחו. ולכן נראה שיש כאן שינוי שיצר השבחה במים.

² אמנם עיין בשער הציון שיי"ח, ס"ק ד' שכותב, שמה שכתב הרמב"ם שחייב אם 'הקשה גוף רך', כוונתו לחייב על הריפוי דווקא, "כיוון שהקשה, מסתמא מרפה תחילה, וחייב על הריפוי". וצ"ע בדבריו, מדוע דוחק לפרש כך את דברי הרמב"ם.

³ ולעני"ד ניתן ליישב באופן אחר, ע"פ דברי המגיד משנה בפרק ז', ד', שהחילוק בין אב לתולדה הוא, "בשאיין שם אלא קצת דמיון". ולכן מבאר שם את דברי הרמב"ם, שחיתוך ירק דק דק היא תולדת טוחן, כיוון שיש דמיון לאופן המלאכה של טוחן, שהוא "לוקח גוף אחד ומחלקו לגופים הרבה". ואף שעניין המלאכה בטוחן הוא ליצור דבר חדש, כמו טחינת קמח (ועיין בביאורנו למלאכת טוחן), מ"מ חיתוך ירק הוא תולדה, כיוון שדומה לאב בצורתו החיצונית, ולא במהות המלאכה. ואולי גם לעניין ריפוי וקישוי של מתכת ושאר דברים, אף שאינם משביחים את הדבר, ואין כאן את מהות המלאכה של בישול, שעניינו להשביח ולתקן. מ"מ יש כאן דמיון חיצוני באופן הפעולה, שהוא גורם ריכוך או קישוי ע"י האש. וזה דומה לאופן הבישול, שגורם שינוי צורתו של הדבר ע"י האש.

⁴ וכן מוכח גם מביצה לד. "אחד נתן את המים וכו' כולם חייבים".

וכך כותב באג"ט אופה ס"ק י"ט, אות י"ב, ש"אינו דומה מים מבושלים לקודם שנתבשלו, וזה ידוע ברפואה". וגם במדע מבינים שיש הבדל מהותי בין מים רתוחים למים שלא עברו רתיחה. ולכן מבאר האג"ט, שבמים חיוב הבישול בהם הוא על החימום בלבד. וכך מדוקדק גם מהרמב"ם הנ"ל, שלגבי פת כתב "אופה", ולגבי אוכל כתב "מבשל". ואילו לגבי מים כתב, "המחמם את המים". ומשמע שעצם החימום הוא בישול של המים. וכך מבואר גם בפני יהושע במ: שמדייק מלשון הגמרא, שלגבי מים תמיד נקטו לשון 'חימום', "דהא דקתני במים 'בשביל שיחמו', ולא קתני 'בשביל שיבשלו', היינו משום דבמים אין הבישול ניכר כלל". וכן יש להוסיף, שמים חמים שונים בשימושיהם מאשר מים קרים, ולכן חיוב הבישול במים הוא על החימום שלהם. שבכך מכשיר ומתקן את המים לשימושים נוספים.⁵

ואם כן, כיוון שבמים ישנו שבח מסוים כאשר מחמם אותם, מדוע לא נאמר כך גם לגבי שמן? ומה המחלוקת האם יש בישול בשמן או לא? ברמב"ם ט', ג' כותב, "המבשל על האור דבר שהיה מבושל כ"צ, או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור". כלומר, בדבר שאינו צריך בישול נוסף, אין שייך בו חיוב בישול. והמגיד משנה מסביר שמקורו של הרמב"ם לדין זה, הוא מהגמרא במ: שנחלקו האם יש בישול בשמן או לא. ומזה למד הרמב"ם, "שדבר שאינו צריך בישול, אין בו בישול לדברי הכל". כלומר, המגיד משנה הבין, שאכן נפסק למסקנת הגמרא שיש בישול בשמן, אם מגיע לחום של יד סולדת. אך מ"מ סברת המ"ד שאין בישול בשמן, היא משום שהשמן אינו צריך בישול כלל, ולכן אין בו משום בישול. ונראה שלפי מה שהגדרנו בגדר מלאכת בישול, הגדרת המלאכה היא השבחת הדבר ע"י חום האש. וממילא מסתבר, שישנם דברים שגם אם יבשל אותם, או יחמם אותם, אין בהם חיוב בישול. כיוון שאין בהם שינוי והשבחה מהותיים ע"י הבישול. ולמ"ד שאין בישול בשמן, אין שום מעלה ויתרון בשמן חם מאשר בשמן צונן. בניגוד למים, שלכ"ע יש בהם השבחה ע"י הרתיחה. אך למ"ד שיש בישול בשמן, סובר שדינו כמו מים. וכפי שכללה אותם הגמרא ביחד, "אחד שמן ואחד מים, יד סולדת בו אסור". ולדעה זו, חייב על חימום השמן כמו על חימום המים, כיוון שסובר שיטתה השבחה מסוימת, ויש שימושים נוספים שהתחדשו ע"י חימום השמן. ובהרי קדם סימן מ"ד מבאר, שלפ"ז מובן גם מדוע יש מ"ד הסובר, שבשמן אפילו הפשרו זהו בישולו. כיוון ששמן דינו כמים, שחייב על החימום ולא על הבישול. וא"כ, אף שבמים ברור שחייב רק אם יחמם לחום של יד סולדת, ולא להפשר בלבד, כיוון שרק כך משביח את המים. אך אולי בשמן ישנה חשיבות אפילו אם רק מפשיר אותו, וגם זה נקרא חימום השמן, וחייב על חימומו.

בישול בדברים שנאכלים חיים- בשו"ע רנ"ד, ד' נפסק ע"פ תוד"ה 'דזיתים' במח. שלשיטת חנניה⁶, שמותר לשהות דבר שמבושל כמאב"ד על כירה שאינה גרו"ק, מותר לשהות גם פירות שנאכלים חיים על האש, ודינם כתבשיל שהגיע למאב"ד. וכיוון שהם כבר ראויים לאכילה, האדם אינו בהול לחתות בגחלים כדי למהר בישולם. ומוסיף השו"ע, שכאשר נכנסה השבת, אסור להחזיר את כיסוי התבשיל אם נתגלה. כיוון שבהחזרת הכיסוי, "ממחר לגמור בישולם בשבת". שעל ידי החום שמוסיף בכיסוי, מביא לכך שהתבשיל ממחר להתבשל. וגם דין זה הוא ע"פ התוס' במח. שכותב, "ואם הטמין תפוחים עם הקדירה, אסור להחזיר כרים וכסתות על הקדירה... דאם מחזיר קודם שנתבשלו, נמצא מבשל בשבת". אמנם בהגהות ר' עקיבא איגר שם כותב, שבישול פירות אלו "הוי רק דרבנן, כיוון דנאכלים חיים, ואין צריכים בישול כמו שכתב הרמב"ם". ומבואר מדבריו, שלמד מדברי הרמב"ם שכל דבר שאינו צריך בישול, בישולו אסור רק מדרבנן, וכלול בזה גם כל דבר שנאכל חי כמות שהוא. שכיוון שאינו צריך בישול, ואפשר

⁵ ועיין ברמב"ם ט', א' שכותב, "שיעור המחמם את המים, כדי לרחוץ בהן אבר קטן". ומשמע שהחיוב על חימום המים, הוא בשיעור שיכול להשתמש בהם לרחצה. ואולי משום שרק כך ישנה משמעות של בישול למים שהרתיח, שכעת יכול לרחוץ בהם.

⁶ ואף שמדברי השו"ע רנ"ג, א' משמע שנוטה לפסוק כדעת חכמים, עיין מה שכתבנו בסוגיית שהייה, הערה 23.

לאוכלו כפי שהוא, בישולו אסור מדרבנן. וכן מבואר בשו"ת הרדב"ז ח"ב סימן רי"ג, שכותב שהמבשל דבר שנאכל כמות שהוא חי, פטור.

אמנם החתם סופר⁷ חולק על דבריהם, ולומד מדברי הגמרא בלח. לגבי גלגול ביצה, ש"אע"ג דיכול לגומעה חיה", וניתן לאכול ביצה כמו שהיא ללא בישול, מ"מ חייב חטאת על בישולה, וימינה לכל הנאכלים כמות שהם חי, אם בישל חייב חטאת". וכן מוכיח החת"ס, מכך שגם המבשל מים חיים, ואף שהם ראויים לשתייה גם ללא בישול. ואת דברי הרמב"ם שמהם הוכיח רע"א, מפרש החת"ס, "היינו כמו שמן שכתב הרב המגיד שם". ולא בא הרמב"ם למעט, שכל דבר שנאכל כמו שהוא חי פטור עליו. אלא שיש דברים שהבישול אינו משביח אותם, וכפי שנתבאר לגבי שמן. אמנם פירות חיים יש בהם בישול, כיוון שהבישול אכן משביח אותם. וכן מבואר בדברי הרמ"א בשי"ח, י"ד שפוסק שכשם שאסור להניח ליד המדורה דבר שעלול להגיע לחום יד סולדת, כך "הוא הדין בפירות או שאר דברים הנאכלים כמות שהן חיים". והרמ"א מציין לדברי השו"ע ברנ"ד, ד' ששייך בישול בפירות חיים. וכן מבואר במשנ"ב שם ס"ק צ"א על דברי הרמ"א, שיש בישול בפירות חיים, "ואף שנאכלין כמות שהן חיים גם כן אסור, דשייך בהו שם בישול, שהם משתבחים על ידי זה".

ובשער הציון ס"ק קי"ד, מביא את דברי הרמב"ם, שהמבשל דבר שא"צ בישול פטור. ומבאר כוונתו, "ופשוט לענ"ד, דהיינו דבר שאינו משתבח כלל ע"י הבישול, ולאפוקי פירות וכה"ג, שהוא משתבח ע"י הבישול". כלומר, מלאכת בישול אין עניינה דווקא להכשיר דבר לאכילה, אלא לתת שבח חדש בדבר. וכאשר הבישול איננו משביח כלל את המאכל, פטור על בישולו. ובזה מייירי הרמב"ם, שהמבשל דבר שאין צריך בישול פטור. ולכן גם בפירות שכבר ראויים לאכילה, יש בהם שבח נוסף ע"י הבישול, וחייב על בישול זה. ועל כל שינוי בדבר שגורם לו שבח, חייב עליו משום בישול. ואף שהדבר כבר היה ראוי לאכילה, אין זה אומר שלא ניתן לשנותו באופן מהותי, ויש הבדל מהותי בין תפוח חי לתפוח מבושל.

אמנם לדעת רע"א והרדב"ז, ניתן לומר שגם הם סוברים שמלאכת בישול עניינה לתת שבח בתבשיל, אלא שכל דבר שכבר ראוי לאכילה, לא שייך בו יותר שינוי מהותי. אך ניתן לבאר בדעתם, שסוברים שעניין מלאכת בישול אינה רק שינוי הדבר והשבחתו. אלא צריך שהבישול ייצור את הכשרת המאכל ותיקונו לאכילה. ובפירות שכבר ראויים לאכילה, אין בהם תיקון והכשרה לאכילה כלל, ולכן אין בהם בישול. ואף שביארנו לעיל, שמלאכת בישול שייכת לא רק במאכלים, אלא גם בבישול סממנים, וזהו האב שהיה במשכן! מ"מ נראה, שלא דווקא תיקון והכשרה לאכילה מיקרי בישול. אלא כל דבר שהבישול מוציא לפועל את שימוש וייעודו של הדבר, ולא היה ניתן לעשות לולא הבישול, כלול בשם של 'מלאכת בישול'. ולכן שייך בישול גם בדברים שאינם מאכל, כגון סממנים, כיוון שהבישול מביא לכך שניתן להשתמש בהם. ולדרך זו, עניין מלאכת הבישול הוא להכשיר את הדבר, ולתקנו לעשותו ראוי לאכילה או לשימוש נוסף. ואולי סברא זו היא גם דעת הרשב"א⁸, שסובר שחיוב בישול שייך רק עד שהתבשיל מגיע למאב"ד, ומכאן ואילך אין בו יותר חיוב בישול. ונראה שסובר, שעניין מלאכת הבישול הוא להכשיר ולתקן את הדבר שיהיה ראוי לאכילה. וכאשר הגיע למאב"ד, כבר נעשה ראוי לאכילה ע"י הדחק. וכיוון שכבר הוכשר לאכילה, אין בו יותר בישול.

אמנם החת"ס ושער הציון הוכיחו את דבריהם מבישול מים, שיש בהם בישול אף שכבר ראויים לשתייה. וכיצד יבארו רע"א והרדב"ז את בישול המים? והרי מוכח בדברי הרמב"ם, שהמחמם מים חייב חטאת! ומתרץ האג"ט אופה י"ט ס"ק י"ג, שהחיוב בבישול מים אינו משום הבישול שלהם, אלא "על חימומו לבד הוא חייב". וכיוון שבמים חמים ישנם שימושים שאפשר לעשות,

⁷ מובא על הגיליון בשו"ע שי"ח, ג'.

⁸ כך כותב הרשב"א ביח"י, לט. אמנם עיין בסוגיית בישול אחר בישול, שם נבאר את דברי הרשב"א באופן אחר.

כגון לשתות חמין, ורק ע"י החימום יכול לעשות זאת, "לעניין זה, לא נחשב נאכל כמו שהוא חי". כלומר, כיוון שבמים יש שימושים שאותם אפשר לעשות רק אם יחמם אותם, זה לא נקרא דבר שנאכל כמו שהוא חי, שלשית רע"א אין בו בישול. אלא הוא אכן מכשיר את המים, ומתקנם לשימוש ע"י חימום, ולא נחשב שהיו כבר ראויים לפני כן.

קולייס האיספנין - המשנה בקמה: אומרת שיש דברים שהדחתם במים חמים, אפילו מכלי שני, זהו גמר מלאכתו, כגון מליח הישן וקולייס האיספנין. ורש"י על המשנה מסביר שחיובו הוא משום בישול. וכן מבואר ברמב"ם ט', ב', "שהדחתו בחמין זהו גמר בישול". אמנם רש"י מבאר שקולייס האיספנין הוא דג, שכיוון שהוא מלוח מאוד, ניתן לאוכלו רק ע"י הדחה במים חמין, שמסירים את המלח מהדג. ובבית יוסף שי"ח מביא בשם ספר הפרדס, שכותב שיש כאלו שפירשו את קולייס שהוא 'טריתא'. אך הפרדס דוחה את דבריהם, כיוון ש'טריתא' הוא דבר שנאכל כפי שהוא, ולא זקוק להדחה בחמין, וממילא אין הדחתו גמר מלאכתו! והמשנה התכוונה רק לדברים שאינם נאכלים כלל, אלא אם ידיחו אותם במים חמין. וכותב הפרדס שלגבי 'טריתא', כיוון שנאכל כמו שהוא חי ללא הדחה, מותר להדיחו במים קרים בשבת, וכשם שמותר לשטוף כוסות וקערות בשבת. אמנם הב"י מקשה על דברי הפרדס, שאם ה'טריתא' נאכל כמו שהוא, מדוע התיר הפרדס להדיחו רק במים קרים? הרי כיוון שאין הדחתו גמר מלאכתו, יהיה מותר להדיחו אפילו במים חמים!

בשו"ע שי"ח, ד' פוסק את דין קולייס האיספנין ומליח הישן, ש"הדחתו היא גמר מלאכתו". והרמ"א מוסיף על דבריו, "והוא הדין כל דבר קשה, שאינו ראוי לאכול כלל בלא שרייה, דאסור לשרותו בשבת, דהוי גמר מלאכה". והמג"א ס"ק ט"ז כותב על דברי הרמ"א, שגם דבר מלוח, ש"אין יכולים לאוכלו כלל בלא הדחה... אם הדיח חייב". ושואל המחצית השקל, שלכאורה המג"א לא הוסיף כלום! כיוון שהשו"ע פסק בפירוש שמליח הישן אסור להדיחו, ומה חידש המג"א, שאסור להדיח דבר שאי אפשר לאוכלו ללא הדחה? ומתרץ במחה"ש, שהמג"א בא לבאר, שהאיסור להדיח הוא דווקא בדברים שאינם ראויים לאכילה בלא הדחה, ורק אותם אסר השו"ע. אך דבר שראוי לאכול גם בלי שרייה, כגון טריתא, מותר להדיחו אף במים חמין. והמג"א סובר כפי שהקשה הב"י על ספר הפרדס. שהאיסור להדיח בחמין, הוא רק כאשר מכשיר הדבר לאכילה. אך אם המאכל נאכל גם לולא ההדחה, מותר להדיחו אף בחמין ולא רק בצונן. אמנם בט"ז ס"ק ה' משמע, שגם דבר שנאכל כמו שהוא בלי הדחה בחמין, כגון הערינג, מותר להדיחו רק במים צוננים. ומסביר במחצית השקל, שהט"ז הכריע כמו ספר הפרדס, שגם דבר שנאכל כפי שהוא ללא הדחה, אסור להדיחו במים חמים. אמנם יהיה מותר להדיחו במים קרים, כיוון שאין בישול במים קרים ללא חום. ובמשנ"ב ס"ק ל"ו מכריע שיש להחמיר כמו הט"ז, ואף דברים שנאכלים כמות שהם ללא הדחה, אסור להדיחם במים חמים. אבל בס"ק ל"ז כותב המשנ"ב, שמותר להדיח כל דבר במים צוננים, ואפילו אם ע"י ההדחה בצונן מכשיר את הדבר לאכילה.

אמנם בפרי מגדים א"א ס"ק ט"ז, מתרץ את קושיית מחצית השקל על המג"א באופן אחר. שהמג"א בא לחדש, שישנם דברים שאכן הדחתן בחמין פועלת את גמר בישולם, והחום מביא לכך שהמאכל משתנה ונעשה מבושל. אבל יש דברים, שההדחה בחמין לא גומרת את הבישול שלהם, אלא רק מכשירה אותם לאכילה. וכגון שהם כבר מוכנים למאכל, אלא שיש בהם מלח, וע"י הדחה במים חמים מסיר מהם את המלח כך שניתן לאוכלם. ועל דברים כאלה, בהדחתן בחמים "חייב משום מכה בפטיש". ולפ"ז מוסיף הפמ"ג, שאם הדבר מוכשר לאכילה ע"י ההדחה במים, אין זה דווקא במים חמים, אלא "אף צונן נמי יהא גמר מלאכה". ומבואר מדברי הפמ"ג, שכוונת המשנה בקולייס האיספנין, שכשמדיחו בחמין זהו 'גמר מלאכתו', פירוש הדבר שחייב משום מכה בפטיש, ולא משום מלאכת בישול.. וכיוון שלא מדובר כאן במלאכת בישול, ממילא אין צורך שהתיקון יהיה דווקא ע"י חום האש, אלא אף במים קרים יש כאן מלאכת מכה בפטיש. כיוון שמלאכת מכה בפטיש עניינה מלאכת גמר ותיקון. וכאשר המאכל כבר ראוי לאכילה, אלא שהוא מלוח, הדחת המלח ע"י מים מכשירה ומתקנת אותו לאכילה. וזהו גמר מלאכתו של המאכל, וממילא זה שייך גם במים קרים.

ובבה"ל 'והדחתו' מביא שגם **הלבוש** סובר כדברי הפמ"ג, שיש כאן חיוב משום מכה בפטיש. וכך מכריע להלכה **בערוך השולחן** שי"ח, כ"ט ש"אפילו בצונן, אם אינו ראוי לאכילה בלא זה, הוי גמר מלאכה וחייב משום מכה בפטיש". אך הבה"ל דוחה דבריהם, משום שרש"י והרמב"ם כתבו בפירוש, שהאיסור כאן הוא משום בישול, וממילא בהדחת צונן יהיה מותר. ולדעת הבה"ל, "בעניינים של אוכל לא שייך שם מכה בפטיש"⁹. ומסיים הבה"ל, "דעניין מכה בפטיש בדבר אוכל, הוא דבר חדש שלא נמצא בפוסקים... ועל כן אין להחמיר בהדחת צונן בשום גוונא".

בנעם שבת סימן א' מבאר, שמלאכת בישול עניינה שינוי בצורת הדבר, באופן של קישוי או ריכוך, ושינוי זה יוצר השבחה של הדבר, וזו היצירה במלאכת בישול. אמנם לכאורה בדין קוליס האיספנין, אין שום שינוי של חום שפועל במאכל, ולא משביח אותו כלל. אלא המים רק מסירים את המלח שעליו, ובכך מכשיר אותו לאכילה, אך לא נשתנה כלל עניינו וצורתו. ואולי משום קושי זה, ביארו הפמ"ג והלבוש שהחיוב כאן אינו משום בישול. כיוון שאין כאן שום שינוי בדבר, אלא יש כאן רק הכשרה ותיקון לאכילה, וחייב על כך משום מכה בפטיש. וכך מדוקדק מדברי הפמ"ג, "כל שאין החמין פועל בישול, רק דא"א לאכול מחמת כלל מחמת מלחו אם לא בחמין, חייב משום כמה בפטיש". ומבאר בדבריו, שעניין מלאכת בישול הוא שהחום "פועל בישול" במאכל, ולא רק מאפשר לאכול. ולכן כאן חייב משום מכה בפטיש, ואף בצונן יהיה חייב. ובנעם שבת מביא ראיה לשיטתם, מדברי **ר"ח בקמה**: "שכותב לגבי דין זה, "ואם עבר והדיח חייב חטאת, שגמר מלאכה". ומשמע שאין חיובו משום בישול, אלא משום שגמר את מלאכתו, ויש כאן מכה בפטיש.

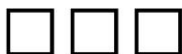
אמנם בדברי רש"י והרמב"ם מבואר שחייב כאן משום בישול, וכך הכריע הבה"ל, שחייב רק אם מדיח בחמין, ולא בהדחת צונן. ולדבריהם צריך לומר, שאף שאין כאן שינוי הדבר ע"י החום, אלא רק הסרת המלח והכשרתו לאכילה, מ"מ יש כאן חיוב משום בישול. וגם הכשרה לאכילה מצד עצמה, ללא שינוי הדבר, היא בכלל שם 'מלאכת בישול'. ואולי לשיטתם, הכשרת האוכל היא רק תולדה של מלאכת מבשל, כיוון שאכן אינו פועל שינוי במהות הדבר. אך כיוון שהוא מתקן את האוכל ע"י חום, יש כאן פעולה שדומה לאב של מלאכת מבשל¹⁰. וכך מבואר בדברי **המלבושי יו"ט** על הלבוש, שהדחה זו היא תולדה של מלאכת מבשל, "לפי שאלו הדחתן מכשירתן לאכילה, ויהיה כמו שבשולן בשבת".

אמנם **לדעת הט"ז**, נתבאר שכל הדחה בחמים אסורה, ואפילו בדבר שראוי לאכילה ואינו מכשירו כלל לאכילה! וראינו שהבית יוסף הקשה על זה, שאם יכול לאכול את הדבר כפי שהוא, מותר להדיחו אפילו בחמין! ומבאר **בבה"ל** 'חוץ', שיש לתרץ את שיטת הט"ז, "דהוא כמו שאר דברים שנאכלים כמות שהן חיים, ואפילו הכי חייב בבישולם. והטעם, דמשתבחין יותר ע"י הבישול, ובוה נמי קים להו לחז"ל דבהדחה מועטת בחמין נגמר בישולם, ונשתבחו לאכילה כמו בבישול גמור, וחייב חטאת". כלומר, כיוון שעניין המלאכה הוא לתת שבח באוכל, אז אפילו שאין כאן שינוי במהות הדבר, ונאכל כמו שהוא חי, עדיין יש כאן שבח מסוים בדבר ע"י חום האש, ולכן זה נקרא בישול. ואף בדברים שנאכלים חיים, נתבאר לעיל שיש בהם בישול לדעת המשנ"ב. אך בהם החום אכן פועל בהם שינוי, וגם משביחם יותר. וכן במליח הישן וקוליס, אף שאין החום פועל בהם שינוי, מ"מ יש בהן הכשרה לאכילה ע"י הדחה בחמין. אך לפי הט"ז

⁹ ועיין בביאורנו למלאכת מכה בפטיש בביאור מחלוקת זו האם שייך מכה בפטיש באוכלים.

¹⁰ ושמעתי מהגר"א וייס שליט"א שיש שני סוגים של תולדות, כשם שיש שני סוגים של ילדים. ישנם ילדים שדומים לאביהם רק בתוארם החיצוני, אך באופיים ותכונתם הם שונים מאביהם. ויש ילדים שאינם נראים כמו אביהם במראה החיצוני, אך אופיים ותכונתם דומה לתכונות אביהם. וכך בתולדות של אבות מלאכה. ישנה תולדה שדומה לאב בצורתה החיצונית, ולא במהותה ועניינה. וכעין מה שנתבאר לעיל לגבי המסת מתכות. אך יש תולדה ששונה מהאב בצורתה החיצונית, ודומה לו בתוכנה ועניינה. ואולי בהדחת הקוליס שאינו ראוי לאכילה, יש בו שיבוח ותיקון המאכל, וזה דומה לאב מלאכת מבשל בתכונתו, אף ששונה בצורתה החיצונית, ואינה פועלת שינוי בצורת המאכל.

מתחדש, שאפילו בדברים שאין החוס פועל בהם שינוי, וגם לא מכשיר אותם לאכילה, מ"מ כיוון שהחוס משביח את הדבר יותר ממה שהיה לפני כן, יש בו משום בישול.



בישול אחר בישול

במשנה בקמה: מבואר, שכל דבר שבא בחמין מע"ש, מותר לשרותו במים חמים בשבת, ואפילו בכלי ראשון. והגמרא שם שואלת "כגון מאי?", כלומר מה מותר לשרות בחמין בשבת? ומתרת "כגון תרנגולתא דר' אבא". שר' אבא היה מבשל התרנגולת, ולאחר מכן שורה אותה שוב במים חמים. ומבואר מכאן שדבר שכבר מבושל מע"ש, מותר לבשלו שוב בשבת. אך **נחלקו הראשונים** בביאור משנה זו וחידושה, ומה כלול בהיתר זה.

שיטת רש"י והרא"ש - הרא"ש בסימן י"א מביא את דברי רש"י בלד. שמבאר את איסור הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל בשבת. הגמרא אומרת, שאסור להטמין בדבר שאינו מוסיף הבל משחשיכה, "גזירה שמא ירתיח". ורש"י ד"ה 'משחשיכה' מבאר, שהגזירה היא שאסור להטמין בשבת, שמא אדם יבוא להטמין קדירתו, ואז יגלה שהיא צוננת, וירצה להרתיחה בשבת, "ונמצא מבשל בשבת". והרא"ש כותב, שמדברי רש"י למדנו, "שאף בתבשיל שנתבשל ונצטן שייך ביה בישול, כיוון שיש בו משקה". כלומר, איסור הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל, הוא גזירה שמא יבשל תבשילו בשבת. ואף שכבר בישל תבשיל זה מע"ש, מ"מ מוכח מכאן שעדיין יש בו איסור בישול, "כיוון שיש בו משקה". ובכל תבשיל שיש בו משקה, אם כבר נצטן, אסור לבשלו שוב בשבת. אמנם הרא"ש מקשה, שלכאורה במשנה בקמה: מוכח שכל דבר שבא בחמין מע"ש מותר לבשלו בשבת! ומתוך הרא"ש, ששם מדובר בדבר יבש, וכמו תרנגולתא דר' אבא. וא"כ הרא"ש מחלק, שבדבר שיש בו משקה, שייך בישול נוסף אם נצטן, אך בדבר יבש לא.

אמנם הרא"ש מוסיף, שכל תבשיל שעדיין לא הגיע למאב"ד, אף אם הוא רותח שייך בו בישול נוסף, עד שיגיע לשיעור מאב"ד. אמנם אם התבשיל כבר הגיע למאב"ד, "אפשר דאין בישול אחר בישול". וסובר הרא"ש כדברי הרשב"א שהבאנו בסוגיית בישול, שלאחר שהתבשיל הגיע לכמאב"ד, וכבר ראוי לאכילה ע"י הדחק, אין בו יותר איסור בישול. אמנם לגבי דבר לח, הרא"ש כותב שלדעת רש"י שייך בו בישול אפילו אחרי שהגיע למאב"ד. אך דווקא אם נצטן, והוא מרתיחו שוב. וא"כ לשיטת הרא"ש¹, כל דבר שלא הגיע למאב"ד, בין לח ובין יבש, כל קירוב של בישולו חייב עליו. ואחר שהגיע למאב"ד, אם הוא יבש אין בו יותר בישול כלל. אך אם הוא לח, כל עוד הוא רותח אין בו בישול, ואם נצטן יש בו בישול נוסף.

ובהרי קדם סימן ל"א מבאר בדעת הרא"ש, שבדבר יבש שהגיע למאב"ד אין יותר בישול כלל. ואף שלכאורה הוא מוסיף להשביח את התבשיל, והוא מגיע ע"י כך לבישול כל צורכו, מ"מ אין חיוב נוסף על תוצאה זו. כיוון שכבר פעל בתבשיל ימעשה של בישול, ושינה לשבח את התבשיל בכך שהכשירו לאכילה ע"י הדחק. ולכן אין יותר חיוב על תבשיל זה. וכבר ביארנו בסוגיית בישול בחמה, שמלאכת בישול אין עניינה דווקא 'תוצאת הבישול', אלא אופן 'פעולת הבישול', ולכן בישול בחמה אינו נחשב פעולת בישול. וגם כאן מבאר הגרי"ד, שכיוון שכבר פעל מעשה בישול בתבשיל זה, "לענין שבת דהאיסור הוא המעשה של מלאכת מבשל, בזה נראה דגם בישול כמאב"ד חשיב מעשה בישול... ואף דהחפצא אינו מבושל, אבל מ"מ הו"ל שפיר מעשה בישול, והוא חייב עליו משום מלאכת מבשל".

אמנם **לענין תבשיל לח**, סובר הרא"ש שכן שייך בו בישול נוסף. ולכאורה גם כאן יכולנו לומר, שכבר עשה ימעשה בישול בתבשיל זה, ומדוע חייב שוב? אך יש לומר שבתבשיל לח, כל בישולו הוא החימום שלו, וכעין מה שנתבאר במלאכת בישול לגבי בישול מים. וממילא כאשר התבשיל כבר לא חם, והוא נצטן, כבר פקע ונעלם ממנו כל רושם מהבישול הראשון. אמנם לגבי דבר יבש, כיוון שהבישול בו הוא השינוי והשבח שפועל בו החום, אף אם הוא התקרר, בישולו עדיין ניכר

¹ ע"פ קיצור פסקי הרא"ש. וכך הבין הב"י בשי"ח, ד' בדעת הרא"ש, שחולק על דברי הטור, שכתב שיש בישול גם לאחר שהגיע למאב"ד, עד שיגיע לבישול כ"צ, וכפי שיתבאר לקמן. אך הב"ח כתב שהרא"ש חזר בו למסקנה, וסובר כדעת הטור, שיש בישול גם בדבר שהגיע למאב"ד, עד שיגיע לבישול כ"צ.

עליו, ולא חוזר למצבו הקודם שלפני הבישול. אך בדבר לח, שכל בישולו הוא חימומו, "כיוון שאזיל חמימותו ונצטנן, בטל ממנו שם בישולו הראשון"². וא"כ עולה, שבאמת לעולם אין בישול אחר בישול, ובדבר יבש שכבר נתבשל כמאב"ד, ונעשה בו מעשה בישול, אין בו חיוב יותר. אך אם הוא לח, כיוון שהתקרר כבר נעלם לגמרי כל הבישול שבו. וממילא אם יחממו שוב, אין זה נקרא 'בישול אחר בישול', אלא זה כאילו בישולו הראשון! ולכן חייב על בישול בתבשיל לח שהתקרר.

שיטת הרשב"א - הרשב"א בלט. מבאר את דברי המשנה, ש'כל שבא בחמין פירוש, שבושל מע"ש והגיע לשיעור של מאב"ד. וכיוון שהגיע לשיעור זה, אין בו יותר בישול ומותר לשרותו בחמין, ואפילו בכלי ראשון. ולכאורה הרשב"א סובר כדברי הרא"ש, שכאשר התבשיל הגיע למאב"ד אין בו יותר מלאכת בישול. אך הרשב"א במ: כותב, שכל דבר צונן שנתבשל, מותר לתת אותו כנגד המדורה, ואפילו בכלי ראשון. וכלל לא מזכיר שאסור לבשל דבר לח שהצטנן. ומסתמת דבריו³ מוכח שאין לחלק ביניהם, וכל תבשיל שהגיע למאב"ד, אף אם נצטנן, אין בו יותר בישול כלל, ואפילו בתבשיל לח⁴. וא"כ עולה, שהרא"ש והרשב"א מסכימים, שגדר מלאכת מבשל היא עד שיגיע לשיעור בישול כמאב"ד, וכיוון שכבר נעשה בו 'מעשה בישול', וכפי שנתבאר ע"פ ההררי קדם. אמנם נחלקו לגבי דין בישול אחר בישול. שלא"ש יש בישול אחר בישול בדבר לח. אך לרשב"א אין כלל בא"ב ואפילו בתבשיל לח, וכשיטת הרמב"ם כפי שיתבאר לקמן.

שיטת הרמב"ם, תוס' ור"ן - בפרק כ"ב, ח' פוסק **הרמב"ם** את דין המשנה, "דבר שנתבשל קודם השבת או נשרה בחמין מלפני השבת, אע"פ שהוא עכשיו צונן מותר לשרותו בחמין בשבת". ולדבריו פירוש המשנה הוא, שכל דבר שכבר נתבשל לגמרי, ולא רק כמאב"ד, אין בו יותר בישול נוסף. וכן בפרק ט', ג' כותב הרמב"ם, שהמבשל דבר שהיה מבושל כל צורכו פטור. **והמגיד משנה** מבאר שזה נלמד מדין המשנה, שכל דבר שהגיע לבישול כ"צ, אין בו יותר בישול. ומוסיף **הכסף משנה**, שמבואר כאן שהרמב"ם חולק על הרשב"א והרא"ש בעניין שיעור החיוב של מלאכת בישול. שלדעת הרמב"ם, אף לאחר שהתבשיל הגיע למאב"ד שייך בו עוד חיוב בישול, עד שיגיע לבישול כל צורכו. וגם בדברי **תוד"ה 'כל'** בלט. מפרש את המשנה שכל שבא בחמין, הכוונה "שנתבשל לגמרי". וזו גם כוונת הגמרא בקמה: שמבארת שמדובר בתרגולת דר' אבא שמבשלת כל צורכה. ולמדנו מהמשנה שכל דבר שמבושל לגמרי והגיע לכ"צ, מותר לשרותו אפילו בכלי ראשון. וכן מבואר בדברי **הר"ן** בקמה: על המשנה, שמדובר בדבר שמבושל כ"צ.

והבית יוסף בשי"ח, ד' כותב שהרמב"ם נחלק על הרשב"א בעניין בישול אחר שהגיע למאב"ד. שלרשב"א אין בו יותר בישול, אך לרמב"ם, "כל שלא נתבשל כ"צ, אם שורה אותו בחמין בשבת חייב חטאת". אמנם אעפ"כ כותב הבי"י, שלא נחלקו הרשב"א והרמב"ם לעניין בישול אחר בישול. ושניהם לא חילקו בין תבשיל יבש ללח כפי שחילק הרא"ש, אלא אין כלל בא"ב לשיטתם, ואפילו בתבשיל לח שהצטנן אין שייך בו עוד בישול. אלא שלרשב"א זה נכון כבר משהגיע התבשיל למאב"ד, ולרמב"ם רק כאשר הגיע לבישול כ"צ.

ולדעת הרמב"ם, ישנו חיוב בישול אף בתבשיל שכבר הגיע למאב"ד, עד שיגיע לשיעור בישול כ"צ. **ויש לבאר** בדבריו, שאף שכבר נעשה בו מעשה בישול, מ"מ עדיין יש כאן פעולת בישול נוספת וחשובה, שמביאה את התבשיל ממצב של אכילה ע"י הדחק, למצב של גמר בישולו. ויש כאן השבחה חשובה ע"י הבישול, ולכן חייב עליה. **ובהררי קדם** הנ"ל מבאר, שברור שגם לשיטת הרמב"ם, יהיה חיוב בישול נוסף, רק כאשר בישל את התבשיל עד לשיעור מאב"ד, ואח"כ הורידו

² לשון המשנ"ב שי"ח, ס"ק כ"ט.

³ כך למד הבי"י מדברי הרשב"א.

⁴ ואף שהרא"ש הוכיח מדין הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל, שפירש שם רש"י שיש בישול נוסף, ולכן הרא"ש ביאר שיש בא"ב בלח, עיין ברמב"ם ד', ב' שגרס אחרת בגמרא בלד. ופירש גזירה זו משום איסור חיתוי בגחלים, ולא משום חשש בישול. אך הרשב"א עצמו בלד. הסכים לפירוש רש"י בדין הטמנה, וצ"ע.

מהאש. וכאשר מחזירו לאש מחדש, יש כאן מעשה בישול חדש שמוסיף להשביחו כדי שיגיע לבישול כל צורכו. וחייב כיוון שיש כאן מעשה בישול משמעותי נוסף. אמנם ברור שאם מניח התבשיל לבשלו והגיע למאב"ד, ואינו נוטל הקדירה, אלא ממשיך לבשלה על האש עד שיגיע לבישול כ"צ, כיוון שיש כאן רק מעשה בישול אחד, חייב חטאת אחת, ואין לומר שבישל פעמיים. וא"כ נראה, שלדעת הכל עיקר חיוב הבישול הוא על 'מעשה בישול' חדש. לדעת הרשב"א והרא"ש, כיוון שכבר הגיע למאב"ד, אין כאן 'מעשה בישול' נוסף משמעותי ששייך לחייב עליו. אך לרמב"ם, אם הוריד מהאש וחזר ובישלו לבישול כ"צ, יש כאן 'מעשה בישול' חשוב וחייב עליו.

ולגבי בא"ב בתבשיל לח, ביארנו בדעת הרא"ש, שכיוון שהבישול בנוזלים הוא רק חימום, ממילא כשנצטנן התבשיל פקע בישולו הראשון, ולכן יש בו בישול חדש. אך **לדעת הרשב"א, הרמב"ם והר"ן** אף בתבשיל לח שנצטנן לגמרי, אין חיוב בישול נוסף. **והחזו"א** בסימן נ' ס"ק ט' מבאר בשיטתם, כעין מה שנתבאר ברא"ש לגבי דבר יבש. החיוב במלאכת מבשל הוא על 'מעשה בישול' שנעשה בתבשיל, וכל עוד יש רושם שנשאר בתבשיל מבישולו הראשון, זה מעיד על כך שנעשה מעשה בישול בתבשיל, ואין בו יותר חיוב בישול. ויש כאן חידוש במלאכת בישול, שבחפצא שנעשה בו בישול, אין בו יותר בישול נוסף⁵. אמנם בדעת הרא"ש נתבאר, שבמים ושאר נוזלים, הבישול שבהם הוא רק חימום, וכיוון שנצטנן לכאורה פוקע כל רושם הבישול מהם, ולכן שייך בהם בישול נוסף! אך לדעת הרמב"ם והרשב"א, מבאר החזו"א "דסבירא ליה להני פוסקים, דמים מבושלים גם כן חלוקים ממים חיים". כלומר, יש הבדל מציאותי בין מים שעברו רתיחה, למים שלא הורתחו, וכפי שהבאנו בסוגיית בישול ע"פ האג"ט. ומים רתוחים הם מוצר אחר ממים שלא הורתחו, שכבר אין בהם חידקים, ואולי גם טעמים שונים במקצת. וכיוון שכן, אף במים שחוממו והתקררו, נחשב הדבר שרושם הבישול בהם עדיין נוכח כאן, כיוון שיש כאן מוצר אחר, מים שחוממו, ובישולם עדיין משאיר בהם רושם. וכיוון שיש עוד רושם מבישולם, לא שייך בהם עוד מעשה של בישול להתחייב עליו.

ואולי הר"ן אזיל בכך לשיטתו, במה שכתב **בדרשות הר"ן**, דרוש ח' הקדמה ג', "שהעניין כאשר תקבל צורה אחת, גם כי תסתלק הצורה ההיא מהעניין ההוא, שיקבל הדבר הצורה ההיא שנית יותר בקלות ובמעט פעולה. וזה מבואר נגלה, כי **המים כשהוחמו וקיבלו צורת החום, גם כי יתקררו, יקבלו צורת החום שנית יותר בקלות, מפני שהחום הראשון חלחל ודקדק חלקיהם, ולכך יקבלוהו שנית בקלות יותר, וביחוד כאשר לא עמדו בקירורם זמן רב**". ומבואר מדבריו, שיש הבדל מהותי בין מים שחוממו כבר לבין מים שלא חוממו. שמים שחוממו יכולים לרתוח שוב יותר בקלות. וא"כ מבואר, שהחימום הראשון עדיין השאיר במים את חותמו, ולכן אין בהם בישול נוסף. ולפ"ז מבאר החזו"א הנ"ל, שלגבי **המסת מתכות**, ברור ופשוט שיש בהם בא"ב. וגם לשיטת הרמב"ם שאין בא"ב אפילו בלח, מ"מ במתכת שמתקשה לאחר שהמיסו אותה, פקע ממנה לגמרי רושם הבישול הקודם. וממילא אם ימיסנה שוב, זה כמו בישולה הראשון לגמרי.

שיטת ר' ירוחם - בבית יוסף ש"ח, ד' מביא את דברי ר' ירוחם, שסובר שבישול אחר בישול שייך דווקא בדבר לח שהוא מצטמק ויפה לו. אך בדבר לח שמצטמק ורע לו, אין בו בא"ב. ותמה עליו **הב"ח**, שהרי החילוק בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו, נאמר רק לגבי חשש חיתוי בגחלים. שאדם יותר בהול לחתות בגחלים, אם התבשיל מצטמק ויפה לו. אך לעניין הפעולה שפועל הבישול בתבשיל, מה זה משנה האם הצימוק יפה או לא? הרי בכל מקרה יש כאן פעולת בישול! **והשו"ע** בשי"ח ד' לא הביא את דברי ר' ירוחם כלל⁶ לגבי בא"ב בלח, אך **הרמ"א** מביאו, וכותב

⁵ עיין סימן שכ"א, י"ב ברמ"א שפסק שאין טוחן אחר טוחן. ובביאור הגר"א ס"ק ט"ז, "והוא הדין לכל מלאכה".

⁶ אמנם בשי"ח, ח' מבואר בשו"ע שכן פוסק את דברי ר' ירוחם, שאסור לגרום לבישול ב"תבשיל שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו". והמג"א בס"ק כ"ז כותב, שאף שהשו"ע בסעיף ד' לא הזכיר שאסור לבשל שוב דווקא במצטמק ויפה לו, מ"מ סמך על דבריו בסעיף ח', ואכן פוסק כר' ירוחם. אך במשנ"ב ס"ק כ"ה,

"ויש אומרים דווקא אם מצטמק ויפה לו". **ובט"ז** ס"ק ד' מביא, שחמיו הב"ח דחה את שיטת ר' ירוחם. אך הט"ז מבאר את דברי ר"י, שכיוון שבמלאכות שבת "מלאכת מחשבת אסרה תורה, והיינו במאי דניחא ליה". כלומר, 'מלאכת מחשבת' מוגדרת לפי רצונו של האדם, והתועלת שיש לו במלאכה זו. ולכן אם האדם מחמם תבשיל שמצטמק ויפה לו, ניחא לאדם בכך שיש כאן בישול נוסף, ולכן אסור לבשלו עוד. אך אם התבשיל מצטמק ורע לו, "זה בא להפיג צינתו, לא שיצטמק עוד!". כלומר, כאשר לא ניחא ליה בבישול הנוסף, כיוון שמצטמק ורע לו, ברור שכל כוונת האדם כאן היא לחמם ולא לבשל. ולכן אין בא"ב בתבשיל לח שהוא מצטמק ורע לו. **ובערוך השולחן** שי"ח, כ"ו מבאר כעין דברי הט"ז, שאם התבשיל מצטמק ורע לו, "אם כן אינו מתכוון לבישול אלא לחמם קצת", ויש כאן היתר של דבר שא"מ. "ואף אם הוי פס"ר, ובהכרח שיתבשל, הוה פס"ר דלנ"ל ומותר!". וא"כ יש כאן היתר של דבר שא"מ, כיוון שמתכוון לפעולת חימום ולא לפעולת בישול. ואף שזהו פס"ר, זה לא ניחא ליה ולכן מותר.

ובחזו"א סימן ל"ז ס"ק י"ג, מבאר גם כן את דברי ר' ירוחם, שסובר שהטעם שיש בא"ב בלח אינו כפי שביארנו בדעת הרא"ש, שתבשיל לח כשמתקרר חוזר לקדמותו, ופוקע רושם בישולו. אלא סובר ר' ירוחם שבתבשיל לח שמצטמק ויפה לו, יש הבדל משמעותי האם הוא חם או קר, ולכן חימומו נחשב כבישול, "והוי שינוי צורה". וא"כ חייב על בישול לח שנצטנן רק כאשר מצטמק ויפה לו, כיוון שיש בכך שינוי בתבשיל.

מסקנת ההלכה - הטור בסימן שי"ח פוסק בדומה לשיטת הרא"ש, שישנו חילוק בין דבר יבש, שאין בו יותר בישול, לבין דבר לח שיש בו בישול נוסף. אמנם הטור פוסק, שגם תבשיל שנתבשל כמאב"ד "שייך בו בישול, אפילו בעודו רותח". ודלא כשיטת הרא"ש והרשב"א, אלא כשיטת הרמב"ם, ששייך חיוב בישול עד שיגיע התבשיל לשיעור כ"צ.⁷ וגם **השו"ע** בשי"ח, ד' פוסק כך, שתבשיל שבושל כ"צ "שייך בו בישול אם נצטנן". **ופוסק השו"ע** כשיטת הרא"ש, ששייך בישול נוסף דווקא "בתבשיל שיש בו מרק, אבל דבר שנתבשל כבר והוא יבש, מותר לשרותו בחמין בשבת". **והרמ"א** מביא לגבי בא"ב בלח את שיטת ר' ירוחם, ששייך בישול נוסף דווקא בתבשיל לח שמצטמק ויפה לו, וכפי שנתבאר לעיל.

אך לעניין דבר שלא בושל כל צורכו והגיע לשיעור מאב"ד, פוסק השו"ע כדברי הרמב"ם והטור, שבין ביבש ובין בלח, "שייך בו בישול אפילו בעודו רותח". **ובבה"ל** 'אפילו' מביא את מחלוקת הראשונים בדין זה, וכותב שיש עוד כמה ראשונים שסוברים כדעת הרשב"א והרא"ש, שלאחר שהתבשיל הגיע למאב"ד אין בו יותר חיוב בישול. וכן ישנם ראשונים נוספים שפסקו כרמב"ם והטור, שיש בכך בישול מה"ת. ומכריע הבה"ל, שיש בו איסור בישול, "על כן אין לזוז למעשה מפסק השו"ע, ובפרט דהוא דאורייתא". אך פוסק הבה"ל **שבדיעבד**, אם בטעות החזיר קדירה שהיא כמאב"ד למקום שבו התבשיל ממשיך להתבשל⁸, אין לאסור את התבשיל בדיעבד, כיוון שבדבר שנתון במחלוקת הפוסקים, אין דין מעשה שבת.⁹

וא"כ נפסק להלכה, שיש בישול מה"ת בדבר שהגיע למאב"ד, עד שיגיע לבישול כל צורכו, וכשיטת הטור והרמב"ם. ולגבי בישול אחר בישול, נפסק להלכה שבתבשיל לח יש בו בא"ב אם נצטנן, אך בדבר יבש לא. ומבאר **המשנ"ב** בס"ק כ"ט, שבדבר לח יש בישול נוסף, כפי שביארנו בדעת הרא"ש, "כיוון שאזיל חמימותו ונצטנן, בטל ממנו שם בישולו הראשון". וכותב המשנ"ב

וס"ב מכריע שהשו"ע לא פוסק כר' ירוחם, ואין חילוק בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו בתבשיל לח. וכיוון שכל סעיף ח' הוא מדברי ר' ירוחם, לכן השו"ע נקט את לשונו, אך לא סבירא ליה כוותיה.

⁷ כך הבין הב"י בדעת הטור. ואף שבקיצור פסקי הרא"ש הטור לא כתב כך, שם רק בא לבאר את דברי הרא"ש, ואילו כאן פוסק הלכה למעשה, ולא סמך על דברי הרא"ש. אך עיין בב"ח, שמפרש שגם הרא"ש סובר שיש בישול עד שיעור כ"צ, וכדברי הרמב"ם. אך מוכח שהטור בקיצור פסקי הרא"ש לא הבין כך את שיטת הרא"ש אביו, וכתב שכאשר הגיע למאב"ד אין בו יותר בישול.

⁸ ומוסיף הבה"ל שמיידי בתנור גרוף, שאין בעיה של איסור חזרה.

⁹ כמבואר במשנ"ב שי"ח ס"ק ב' בשם הפמ"ג.

בס"ק ל"ג, שדבר יבש שמבושל כ"צ, ואין בו בא"ב, מותר לתת אותו בשבת אפילו לכלי ראשון. אמנם אסור לתת אותו על כלי ראשון שעומד ממש על האש. ומבאר **בשער הצינון** ס"ק מ"ו, שיש כאן בעיה של איסור החזרה, שכאשר נותן על גבי האש הוא נראה כמבשל. וכן אסור לתת אותו על האש, כיוון שיש פוסקים שמחמירים "דעל האש יש בישול אחר בישול"¹⁰.

מה נקרא 'נצטנן' - כיוון שנפסק להלכה שיש בא"ב בתבשיל לח שהצטנן, יש להגדיר מתי בדיוק נחשב התבשיל שנצטנן, וכבר יהיה אסור לחממו שוב. וביתר דיוק, מתי נחשב שכבר פקע ממנו 'רושם בישול' הראשון, כך שיהיה בחימומו בישול חדש.

שיטת הבית יוסף - הב"י כותב, שגם בתבשיל לח שכבר אינו רותח לגמרי, כל עוד הוא בחום של יד סולדת, אין זה נקרא שהתבשיל הצטנן, ואין בו איסור בישול נוסף בחימומו. ומבאר **המשנ"ב** ס"ק כ"ד את דעת הב"י, שאם היד עוד סולדת בתבשיל "אף שנצטנן מרתיחתו, לא שייך בו בישול עוד, דבכלל רותח הוא, ואין בישול אחר בישול". וא"כ לדעת השו"ע, כל עוד היס"ב נחשב התבשיל כרותח ולא כ'נצטנן', ומותר לחממו שוב. **ובבה"ל** 'אם נצטנן' מביא בשם **הפמ"ג**, שלשיטת המחבר, אם הריק את התבשיל לכלי שני, דין התבשיל כ'נצטנן', ואפילו אם עדיין היד סולדת בו! וכאשר מעביר תבשיל לח שהיד סולדת בו לכלי שני, אסור לחממו יותר ויש בו משום בישול.

שיטת הרמ"א - השו"ע בסעיף ט"ו פוסק את דין הגמרא במ: שכל דבר שהתבשל כ"צ והוא יבש, "מותר להניחו כנגד המדורה"¹¹, אפילו במקום שהיד סולדת בו". והשו"ע כאן לשיטתו בסעיף ד', שרק בדבר יבש שבושל כ"צ אין בו בישול נוסף, ולכן מותר לחממו אף אם נצטנן, ואפילו במקום שיגיע לחום של יס"ב. **והרמ"א** מביא שלשיטת השו"ע, "אם הוא רותח, אפילו בדבר שיש בו מרק מותר". כיוון שבתבשיל לח שעדיין רותח לא שייך בא"ב, אלא רק אם נצטנן, ולכן מותר להניח המדורה גם תבשיל לח רותח. אך מוסיף הרמ"א, "ויש מקילין לומר, דכל שאינו נותנו ע"ג האש או הכירה ממש, רק סמוך לו, אפילו נצטנן מותר". ומסביר **המג"א** ס"ק ל"ט, שהרמ"א הביא כאן את שיטת הרמב"ם והר"ן, שאף בדבר לח שנצטנן לגמרי, אין בו בא"ב ומותר לחממו. אמנם אם נותנו ע"ג האש או הכירה, עדיין אסור מדרבנן משום מיחזי כמבשל, או משום חשש חיתוי בגחלים¹². אך אם נותן את התבשיל סמוך למדורה, שאין בכך דרך בישול ולא מיחזי כמבשל, וכן אין חשש חיתוי, אז אפילו בתבשיל לח שנצטנן מותר לחממו שיעור י"ס. כיוון שלשיטתם אין בא"ב בלח שנצטנן. אך **הרמ"א** מסיים, "ונהגו להקל בזה, אם לא נצטנן לגמרי". ומבואר כאן בדברי הרמ"א, שחולק על שיטת הבית יוסף. שהב"י הכריע שכאשר התבשיל הלח כבר הצטנן יותר מחום של י"ס, יש בו איסור בישול נוסף כיוון שנחשב כ'נצטנן'.

¹⁰ ואולי יש לבאר בדעתם, שכיוון שעיקר מלאכת בישול היא דווקא על גבי האש (כדברי הירושלמי פרק כירה הלכה ד'-ה'), לכן אע"פ שביארנו שאם נעשה בו 'מעשה בישול' אין יותר בישול, מ"מ כיוון שעושה כאן 'מעשה בישול' מובהק של בישול על האש, יש להחמיר ששייך לאסור כאן משום פעולה של מעשה בישול. ובמשנ"ב דרשו הערה 43 כותבים, שאולי כוונת שער הציון היא כעין שיטת הכלבו (מובא במשנ"ב ס"ק קי"ח), שסובר שיש חיוב חטאת במגיס בקדירה המונחת ע"ג האש, ואפילו שהתבשיל מבושל כ"צ. ועיין בביאורנו לסוגיית החזרה, שביארנו בדעת תוס' ישנים, שסובר שאיסור החזרה ע"ג האש הוא בישול מדאורייתא. ואולי כוונת שער הציון היא כעין דבריו, שכאשר נותן תבשיל על האש, אף ביבש ומבושל כ"צ, יש כאן 'מעשה בישול' חדש. וחייב משום שזה 'מעשה בישול', ולא משום שיש כאן תוצאה של בישול נוסף.

¹¹ ועיין מג"א ס"ק ל"ח, שמבאר ע"פ הרא"ש בסימן י', מדוע אין כאן חשש חיתוי בגחלים, וכפי שנתבאר בסוגיית החזרה. ובמשנ"ב ס"ק צ"ב כותב, שגם דבר יבש שבושל כ"צ, אסור לתתו ממש ע"ג האש, משום מיחזי כמבשל, ולכן מותר רק כנגד המדורה.

¹² ע"פ משנ"ב ס"ק צ"ח. ומעניין לציין שהמשנ"ב מביא כאן לגבי איסור החזרה גם את שיטת הר"ן והרשב"א, שסוברים שאיסור חזרה הוא משום מיחזי כמבשל, וגם את שיטת הרא"ש ותוס', שהאיסור הוא משום חשש חיתוי. ואילו בדבריו בסימן רנ"ג במכה מקומות מזכיר רק את שיטת הר"ן והרשב"א, משום מיחזי כמבשל.

ואילו לרמ"א, כל עוד התבשיל הלח לא הצטנן לגמרי, אין בו איסור בישול נוסף, ואף אם חומו פחות מיד סולדת. ומצינו כמה דרכים בפוסקים בהבנת דברי הרמ"א.

דרך א' - במשני"ב ס"ק צ"ט כותב, שכל עוד התבשיל לא הצטנן לגמרי, "סומכין בזה איש מקילין". כלומר, כל עוד התבשיל עדיין קצת חמים ולא הצטנן לגמרי, סומכים על שיטת הרמב"ם והר"ן, שאין בא"ב בלח, ולכן מותר לחמו. ורק אם התבשיל נצטנן לגמרי, חוששים לשיטת הטור והרא"ש, שיש בא"ב בלח, ויהיה אסור לחמו. וכן מבואר **בערוך השולחן** סעיף ל"א, שמה שכתב הרמ"א, שנהגו להקל כל עוד לא נצטנן לגמרי, "אין בזה טעם נכון". כלומר, אין זה מסברא, אלא כעין פשרה בין שתי שיטות הראשונים. שכאשר לא נצטנן לגמרי, סומכים על שיטת הרמב"ם שאין בא"ב גם בלח. אך בנצטנן לגמרי, "חששו לדעת הסוברים דיש בא"ב בלח". ולפי דבריהם, שיטת הרמ"א היא פשרה, שכאשר התבשיל הלח הצטנן לגמרי, יהיה אסור מה"ת לחמו, וכשיטת הרא"ש והטור. אך כשלא נצטנן לגמרי, מקילים לסמוך על הרמב"ם והר"ן, שאין בו איסור בישול נוסף.

דרך ב' - במחצית השקל מבאר את דברי הרמ"א באופן אחר, שאין כוונתו לבאר מה מוגדר 'נצטנן' לעניין בא"ב בלח. אלא הרמ"א רק מוסיף, שכאשר התבשיל קר לגמרי יש כאן בעיה אחרת, "משום דהוי כנותן ומניח לכתחילה לכירה בשבת". וכפי שכותב **המג"א** בסימן רנ"ג ס"ק ל"ו, כאשר התבשיל צונן, יש בו איסור נתינה לכתחילה¹³. ולפי"ז כותב במחצ"ה, "ולטעם זה אין חילוק בין יבש למרק". כלומר, גם בדבר יבש שנצטנן לגמרי ישנה בעיה, כיוון שגם בדבר יבש יש איסור נתינה לכתחילה, מחשש שמא יחתה כדי לחמם התבשיל! וא"כ דברי הרמ"א אמורים בין בתבשיל יבש ובין לח, אך לא משום איסור בישול, אלא הרמ"א החמיר בכל תבשיל כאשר נצטנן לגמרי, משום איסור נתינה לכתחילה שמא יחתה בגחלים. אמנם **בערוך השולחן** הנ"ל דוחה דבריו, שמה שאסר המג"א להחזיר תבשיל יבש כאשר הצטנן, זהו דווקא לתוך תנור, שיש בו חשש חיתוי בגחלים. אמנם בסעיף ט"ו השו"ע עוסק בהנחה כנגד המדורה, שאין בה כלל חשש חיתוי, וכפי שביאר המג"א בעצמו! ולכן לא מסתבר שהרמ"א מיירי כאן באיסור חיתוי בגחלים, אלא משום איסור בישול.

דרך ג' - החזו"א בסימן ל"ז ס"ק י"ג כותב, שהרמ"א באמת סובר שהלכה כדברי הרמב"ם והר"ן, שאין בא"ב בלח כלל מה"ת, ואפילו אם נצטנן לגמרי. אמנם הרמ"א כאן כותב, שאעפ"כ נהגו להחמיר, שאם התבשיל הלח נצטנן לגמרי, אסור לחמו שוב. וזו גזירה מדרבנן, שהחמירו שלא לחמם תבשיל לח שהצטנן לגמרי, שמא יבואו לעשות כן אף בדבר לח שכלל לא התבשל, שאז יהיה בישולו מה"ת. **ובנעם שבת** סימן א' הערה י"ב תמה על דבריו, כיצד ייתכן לומר שמנהג העולם חידש גזירה?! וצ"ע.

דרך ד' - דרך נוספת בביאור דברי הרמ"א עולה מדברי ר' **עקיבא איגר** בסימן רנ"ג, בהגהה על המג"א בס"ק מ"א. כותב רע"א בביאור דברי הרמ"א, שמה שנהגו להקל לחמם תבשיל לח שלא נצטנן לגמרי, "זהו רק כשלא נצטנן לגמרי מבישולו, דלא פקע שם בישול ממנה. אבל בנצטנן לגמרי, דאזדא שם הבישול ממנו, אם אח"כ הורתחו מעט הוי דבר חדש, ואסור לגמור בישולם". ומבואר מדבריו, שסובר הרמ"א שכל עוד התבשיל לא נצטנן לגמרי, ויש בו עוד קצת חמימות, "לא פקע שם בישול ממנה". ונראה לבאר דבריו, ע"פ מה שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם והרשב"א. בתבשיל לח, כיוון שעיקר בישולו הוא חימומו, א"כ כל עוד עדיין נשאר חום מסוים בתבשיל, אין זה נחשב ש"רושם הבישול" הראשון פקע ממנו, ולכן אין בו בישול נוסף. והרמב"ם והרשב"א סוברים כך אף בתבשיל לח שהצטנן לגמרי, שעדיין רושם הבישול קיים במים שהורתחו. אך הרמ"א סובר, שכאשר התבשיל הלח התקרר לגמרי, "אזדא שם הבישול ממנו". וכיוון שכל מהות הבישול בנוזלים היא החימום שלהם, כאשר כבר אינו חם כלל אין שום רושם שנשאר על

¹³ ועיין בביאורנו לסוגיית החזרה שביארנו דבריו, שכאשר התבשיל צונן יש יותר חשש חיתוי, כיוון שרוצה לחמם תבשילו.

התבשיל. וממילא כאשר יחמם אותו שוב זהו בישול חדש, ולכן אסור. ויסוד הדברים הוא, שכל עוד ישנו רושם ממעשה הבישול הראשון, לא חל שם מלאכה על מעשה בישול נוסף, כיוון שעדיין המעשה הראשון ניכר כאן¹⁴.

ולדרך זו עולה, שנחלקו השו"ע והרמ"א בתוך דעת הטור והרא"ש שפסקו שיש בא"ב בלח, מתי נקרא שהתבשיל הלח איבד את רישומו מהבישול הראשון, וכעת יהיה בו בישול חדש. לדעת השו"ע, רק כאשר התבשיל עדיין בחום של י"ס, אז נקרא שרושם החימום עדיין קיים. אך לרמ"א, כל עוד לא נצטנן לגמרי, רושם החום נמצא כאן, ומותר לבשלו שוב. אך כאשר נצטנן לגמרי, אסור מה"ת לחממו, כיוון שפקע רושם בישולו לגמרי.

הגדרת 'נצטנן לגמרי' – נתבאר שלדעת הרמ"א, כל תבשיל לח שעוד לא נצטנן לגמרי, אין בו חיוב בישול. אך עדיין יש לברר בשיטת הרמ"א, מתי נחשב שאינו נצטנן לגמרי ומותר לחממו שוב. **בשו"ע הרב** שייח, ט' כותב, שהרמ"א התכוון לתבשיל שעדיין לא נצטנן באופן שראוי עוד לאכילה מחמת חמימותו. ואז נחשב שניכר בו רושם החימום, כיוון שהחום שלו עדיין גורם לכך שניתן לאוכלו. **והגרש"ז** במכתב במאור השבת מוסיף, שבעיניו שהתבשיל עוד חם באופן כזה, שראוי לאוכלו לסתם בני אדם. ואע"פ שאינו ערב לחיך כתבשיל שחם כהוגן, מ"מ כיוון שסתם בני אדם יאכלו אותו, נחשב שעוד לא נצטנן לגמרי. **וא"כ למסקנה**, לדעת השו"ע יש בישול נוסף בתבשיל לח, כאשר כבר אינו חם בחום שהי"ס. אך לדעת הרמ"א, כל עוד התבשיל לא נצטנן לגמרי, ועדיין יש בו חמימות מסוימת כך שראוי לאכילה לסתם בני"א, נהגו להקל שאין בו בישול נוסף.

גדרי תבשיל לח ויבש – כיוון שנפסק להלכה שישנו חילוק בין תבשיל לח ליבש לעניין בא"ב, יש לברר ולהגדיר איזה תבשיל בדיוק נקרא לח ואיזה תבשיל נקרא יבש. וכן האם כל דבר לח דינו כמים, ומה הדין בתבשילים מעורבים בלח ויבש. **בפמ"ג** ברנ"ד א"א ס"ק א' כותב, שכל מה שנתבאר שיש בא"ב בלח, זה משום שהבישול בהם הוא החימום. וכאשר נצטנן התבשיל, רושם החימום כבר לא קיים, ולכן יש בו חימום נוסף. וא"כ, לכאורה כל זה נכון דווקא כאשר הוא מבשל רק נוזלים, כגון מחמם מים או שמן או יין, ודווקא בהם יש לומר ש"כיוון שאין האש פועל בו להכשיר כ"כ, דנאכל חי גם כן, והבישול הוא החימום, הלכך כל שנצטנן יש בו בישול". כלומר, כיוון שמים ושמן נאכלים כפי שהם, נתבאר בסוגיית מלאכת בישול שהחיוב בהם הוא על חימומם. וממילא נראה, שרק בדברים שהבישול בהם הוא רק החימום, אם נצטננו אכן פקע כל 'רושם הבישול', ויהיה בהם חיוב בישול נוסף כשיחממם שוב. אבל לגבי תבשילים לחים שאינם רק הנוזל עצמו, וכגון "שומן אוזו ומוהל הבשר, שאי אפשר לאוכלו כי אם ע"י הבישול, תו אף נצטנן אין בו בישול". כלומר, בתבשילים שיש בהם נוזלים לחים, אך הבישול פעל בהם לשנותם, והכשיר אותם לאכילה, לכאורה אין לומר בהם שכל הבישול בהם הוא רק חימום! ובהם יש לומר, שגם כאשר נצטננו, עדיין ניכר בהם 'רושם הבישול', ולא יהיה בהם בישול נוסף אף שהם לחים ונצטננו! ולפ"ז, כל המאכלים שיש בהם רוטב, אינם מוגדרים כתבשיל לח שיש בו בישול נוסף, כיוון שעדיין ניכר 'רושם הבישול' בהם! אמנם **הגרי"ש אלישיב**¹⁵ מבאר, שכיוון שברוב הדברים הלחים אין ניכר בהם הבישול כאשר נצטננו, לא חילקו בדבר זה. והחמירו אף בדברים לחים שעדיין ניכר בהם הבישול, שאסור לחממם אם נצטננו.

תבשיל מעורב בלח ויבש – מבואר **בשו"ע הרב** שייח, י"א שרק מאכל יבש לגמרי בלא לחלוּחית כלל, נחשב כדבר יבש. ולפי דבריו, כל התבשילים שיש בהם בשר ורוטב אסור לחממם, כיוון שיש בהם קצת דבר לח, שיש בו בא"ב. אמנם **במנחת כהן** שער ב' פ"ב כותב, שבדין זה אזלינן בתר הרוב. ואם רוב התבשיל יבש, אף שיש בו קצת נוזלים, דינו כייבש' ומותר לחממו. אך אם הרוב

¹⁴ ולעיל ביארנו בדעת הרשב"א והרמב"ם שאפילו אם נצטנן לגמרי סוברים שעדיין ניכר רושם הבישול במים, כיוון שהם כבר מוצר אחר.

¹⁵ מובא בדרשו סימן שייח, הערה 41.

לח, דינו כתבשיל לח שאסור לחממו. ולכאורה תמוהים דבריו, מדוע שייך כאן דין רוב? הרי יש כאן מעט נוזלים שבהם שייך בא"ב והוא מבשל אותם! וכיצד ניתן להתיר את בישולם בכך שרוב התבשיל האחר יבש?! ונראה שסובר המנחת כהן, שהסיבה שיש בא"ב בלח היא משום שרושם הבישול כבר לא ניכר בו, וכפי שביארנו לעיל. אך כאשר יש כאן תבשיל אחד, שברובו ניכר הבישול הקודם, כיוון שהוא דבר יבש, ממילא ניתן לומר שדי שניכר הרושם ברוב התבשיל, וכך כל התבשיל מוגדר כבר כמבושל, ואין בו יותר בישול. אמנם **האליה רבה** שיי"ח ס"ק י"א השאיר את דברי המנחת כהן בצ"ע. אך **הפמ"ג** ברנ"ג הביא את דברי המנחת כהן במ"ז ס"ק י"ג. ולכן כותב **באג"מ** או"ח ח"ד ע"ד, שיש לסמוך על דבריו בשעת הדחק, ולהקל ולחמם תבשיל שרובו יבש.

המשנ"ב בס"ק ל"ב, מבאר את דברי השו"ע, שפוסק שאין בישול נוסף בדבר יבש, "רוצה לומר, שהריקו המרק ממנו". ומשמע שיש כאן דרך ממוצעת בין דברי שו"ע הרב, לבין דברי המנחת כהן. שכאשר האדם מסלק את המרק מהתבשיל, די בכך כדי שהמאכל ייקרא 'יבש', ולא צריך לדאוג שלא תישאר שום לחלוות כלל. ו**באורחות שבת** א', כ"ב פוסק שיש להחמיר, ואסור לחמם כאשר ישנה כמות של רוטב העומדת בפני עצמה בתוך הכלי. אמנם אם הרוטב רק טופח ע"ג התבשיל היבש, הרי הוא טפל למוצק, ודין התבשיל כולו כ'יבש'. ובהערה מ"ט שם, מביא בשם **הגר"ש** ז', שקוגל שיש עליו שמן טופח מותר לחממו, ואפילו אם השמן עליו כטופח ע"מ להטפח. וכן מביא האורחות"ש בשם **שבט הלוי**, שאם האדם שופך לגמרי את הרוטב מהתבשיל, מותר לחמם תבשיל זה. ואף אם נשארה קצת לחלוות ואינו יבש לגמרי, מ"מ דינו כתבשיל יבש, וכפי שנתבאר ע"פ המשנ"ב.

ולגבי הגדרת **קטשופ**, נחלקו הפוסקים. לדעת **האג"מ** הנ"ל, כיוון שקטשופ הוא דבר שאם מניחים אותו במקום מסוים הוא מתפשט, דינו כדבר לח. אך לדעת **הגר"ש** ז' במכתב במאור השבת, דינו כדבר יבש¹⁶, וכיוון שהקטשופ כבר עבר תהליך בישול, אין בו בישול נוסף. ואדרבה, החימום הנוסף כלל לא מועיל ומיטיב לו כיוון שנאכל כפי שהוא, ולכן יש בו עדיין רושם בישול הראשון.

דבר יבש הנימוח ע"י החום - בבית יוסף שיי"ח, ט"ז מביא בשם **ספר התרומה**, שאסור לחמם מאפה הקרוי 'אינפאנדה', כיוון שיש בו שומן קרוש שנהפך לנוזל, ויש כאן איסור מדרבנן משום 'נולד'. אמנם הב"י מביא, **שהרמב"ן והסמ"ג** חלקו על התרומה, והתירו לעשות זאת ולחממו. ואין כאן חשש של איסור נולד, כיוון שלא עושה זאת בידיו ממש, אלא השומן נימוח מאליו. ו**בשו"ע** שיי"ח, ט"ז פוסק להקל שלא כדברי התרומה, ומתיר לחמם אינפאנדה "כנגד המדורה במקום שהיד סולדת, ואע"פ שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח". ו**הרמ"א** מוסיף, שכאשר השומן שנימוח מתערבב עם שאר התבשיל, ולא ניכר שנוזל משהו חדש בפ"ע, כל שכן שדבר זה מותר. אמנם פוסק הרמ"א, ש"נהגו להחמיר, ומיהו במקום צורך יש לסמוך אסברא ראשונה". וא"כ הרמ"א מכריע שנהגו להחמיר בדין זה משום נולד, ואסור לחמם דבר קרוש שיהפך לנוזל. אך יש להקל בכך במקום צורך. אך השו"ע מתיר לחמם שומן קרוש אפילו במקום שהיד סולדת בו. ומשמע שסובר השו"ע, שלא רק שאין כאן בעיה של נולד, אלא גם אין כאן חשש של בישול אחר בישול. ולכאורה כאשר השומן הקרוש יהיה נימוח, הוא נחשב כדבר לח, ומדוע מותר לחמם דבר לח? הרי בתבשיל לח שייך בו בא"ב!

ומשום קושי זה, **הלבוש** כאן מבאר שכנראה נפלה טעות דפוס בדברי השו"ע, וצריך לכתוב "במקום שאין היד סולדת בו", כיוון שיש בא"ב בשומן שנעשה לח. וכן כותב **הט"ז** כאן בס"ק כ'. אמנם **במג"א** ס"ק מ' דוחה את דברי הלבוש, וסובר שאין כאן ט"ס. ומבאר המג"א, שאין איסור בישול בדבר קרוש שיעשה לדבר נוזלי, כיוון שכרגע הדבר מוגדר כתבשיל יבש, שאין בו בא"ב. וכן פוסק **במשנ"ב** ס"ק ק', "ואע"פ שהשומן חוזר ונימוח, מכל מקום מיקרי יבש, כיוון

¹⁶ ונפק"מ בעיקר לגבי נתינתו על דבר גוש שמונח בכלי שני, שדינו כמבושל. אך כיוון שהקטשופ כבר מבושל ודינו כיבש, מותר לתת אותו על דבר גוש.

שבשעה שנותנו לחממו לא נימחה עדיין". ועולה א"כ, שנחלקו הלבוש והט"ז עם המג"א והמשנ"ב, האם שומן קרוש שעתיד להיות לח, דינו כדבר לח שאסור לחממו או כדבר יבש.

באורחות שבת ב' הערה נ' מבארים את סברת המג"א, שכיוון שגם שומן קרוש הוא 'אוכל', וגם בהיותו קרוש ניכר בו עדיין 'ירושם הבישול', יש לו שם של דבר מבושל, שאין בו בישול נוסף. ולכן אזלינן לפי שעת נתינתו על האש, שאז הוא תבשיל יבש. וכיוון שנותן על האש דבר יבש מבושל, אין בו יותר בישול. ואף שלבסוף יהא נימוח, מ"מ מעשה האדם מתייחס לפעולת הנתינה, כי עיקר מלאכת בישול היא 'מעשה הבישול' ולא תוצאתו. וכיוון שפעולת האדם נעשתה בדבר שנקרא 'אוכל' והוא יבש, אין בו בא"ב. אמנם מבואר שם בשם **הגר"ש אויערבך**, שכל זה נכון לגבי שומן קרוש, כיוון שיש עליו שם 'אוכל' גם כשהוא קרוש. אך ברור שאסור לחמם ולהפשיר **מרק ירקות קפוא**. ואף שלכאורה הוא יהיה נימוח מאליו, ומעשה האדם נעשה רק בדבר יבש, מ"מ כאן לא דנים את מעשה האדם כפועל במאכל יבש, שהרי המרק במצבו היבש כלל לא נחשב 'אוכל', וא"א לאכלו כשהוא קפוא. ולכן כאן מעשה האדם נידון על שם סופו, ונחשב כמחמם דבר לח שיש בו בישול נוסף, כי מעשה הבישול מתייחס כאן למרק הלח.

וא"כ לדעת המג"א, אין בשומן קרוש שיימחה איסור בישול בדבר לח, כיוון שכעת מוגדר כדבר יבש, וכך פוסק גם המשנ"ב. אמנם גם אם נאמר שאין כאן איסור משום בישול לשו"ע, מ"מ הרמ"א הכריע כדברי התרומה, שיש כאן איסור משום **נולד**, ולכן אסור לגרום לדבר יבש להיות נימוח. אך **המשנ"ב** בס"ק ק"ה פוסק, שאף לדברי הרמ"א שמחמיר, זהו רק כאשר "יש הרבה שומן על הפשטידא, שכשיהיה נימוח יהיה זב לחוץ, ויהיה מינכר בפני עצמו". כלומר, איסור נולד שייך רק כאשר מוליד דבר חדש, שניכר שנולד עכשיו. אך אם יתערבב השומן שנימוח עם דבר אחר, ולא יהיה ניכר בפ"ע, מותר להפשיר שומן זה. וכן פוסק המשנ"ב, שאיסור נולד שייך רק כאשר נימוח שומן רב, שיהיה ניכר בפ"ע. אבל "אם אין על הפשטידא כל כך שומן... אלא מעט ממנו יהיה נימוח בתוכו לבד... דבר מועט הוא, ושרי לכולי עלמא. וכן מותר להחם בשבת חתיכת בשר שמן ואע"פ שמקצתו זב, כיוון דדבר מועט הוא הנפטר, לא חשיב ושרי". ולפ"ז פוסק הרב י"צ רימון **בהלכה ממקורה** עמוד 192, כיצד יהיה מותר לחמם תבשיל של עוף עם רוטב. לכתחילה, טוב להוציא את הרוטב מהעוף¹⁷ מלפני השבת, כדי לחממו ללא רוטב. ואם לא עשה כן, וכעת ישנו רוטב קרוש על העוף, ניתן לתת את התבשיל על אורז וכדומה, כך שכאשר הרוטב יתחמם, הוא יתערבב באורז ולא יהיה ניכר בפ"ע, ולכן אין כאן איסור נולד. וכן ניתן להקל כאשר מדובר שיש מעט רוטב קרוש, כך שלא רואים שנוצר כאן מרק של רוטב, אלא רק מאכל עם מעט נוזל, וגם במקרה זה אין איסור נולד. וכן יש להקל במקום הצורך, אפילו כשיש הרבה רוטב קרוש, וכפי שהכריע הרמ"א, שניתן להקל במקום צורך.

נתינת שומן קרוש לפני שנדלקת האש - המג"א בשי"ח ס"ק מ"ב כותב, שמותר לשים רוטב קרוש בתנור כבוי, ולאחר מכן הגוי ידליק אותו, ויפשיר את השומן הקרוש. **והמשנ"ב** בס"ק ק"י פוסק, שאף ליהודי מותר לעשות כן, "כיוון דיש מתירין אפילו אחר כך, ואין לעשות כן בפני עם הארץ". **ובשבט הלוי** ח"ז סימן מ' מבאר את טעם הדבר, שאיסור נולד שייך רק כשעושה מעשה בידיים כדי להוליד דבר חדש. וכגון להניח את הפשטידא כנגד האש, במעשה זה הוא מחשיב את השומן לנולד. אך כאשר האש עוד לא דולקת, אין כאן כלל מעשה הפשרה. ולפ"ז דן **בהלכה ממקורה** בהערה 88, האם מותר לתת תבשיל עם הרבה רוטב קרוש על פלטה חשמלית שאינה דולקת, אך עתידה להידלק ע"י שעון שבת, שגם כאן אינו עושה מעשה של הפשרה כלל. ועי"ש שמסתפק בדבר, אך מכריע שיש להקל בכך, כיוון שרוב הראשונים חלקו על התרומה והתירו שאין כאן משום איסור נולד. וכיוון שצריך למאכל זה לסעודת שבת, ניתן לכלול זאת במקום צורך שבו הרמ"א מתיר איסור זה.



¹⁷ וכפי שנתבאר לעיל ע"פ המשנ"ב, די בכך שמוריק את הנוזלים ממנו, ואין בעיה שתישאר בעוף לחלוות.

בישול אחר אפייה

נתבאר בסוגיית בישול אחר בישול, שהכלל היסודי המוסכם על כולם הוא ש"אין בישול אחר בישול". וכל עוד ישנו רושם מהבישול שנעשה במאכל, אין בו איסור בישול נוסף. וכל מחלוקות הראשונים והפוסקים, הן רק בגדר זה, שנחלקו מתי נחשב הדבר שפקע 'רושם הבישול' מהתבשיל ומתי לא. אך יש לברר מה הדין בדבר שכבר עבר מעשה של אפייה, וכעת האדם מבשל אותו.

שיטת היראים - בטור שי"ח, ה' מביא את שיטת היראים, שאע"ג שנפסק להלכה שאין בא"ב בתבשיל יבש¹, מ"מ "בדבר שנאפה או נצלה, יש בו משום בישול אם בישלו אח"כ". והיראים לומד כך מדברי הגמרא **בפסחים מא**. שמבואר שם בברייתא, שיש לאו שלא לאכול את הפסח כשהוא "בשל מבושל במים". ואפילו אם בישל את הפסח במים, ואח"כ צלאו באש, או צלאו באש ואח"כ בישלו במים, חייב מלקות על אכילת הפסח, כיוון שהוא נחשב כמבושל. והגמרא אומרת, שכאשר בישלו במים ואח"כ צלאו מובן מדוע חייב, "דהא בשליה!". אבל מדוע חייב אם צלאו באש קודם ואח"כ בישלו? **רב כהנא** מתרץ, שהברייתא היא כדעת ר' יוסי לגבי מצה מבושלת. שנחלקו ר' מאיר ור' יוסי, האם אדם יוצא ידי חובת אכילת מצה, במצה שבושלה במים. לדעת ר' מאיר יוצאים בה י"ח, כל עוד המצה לא נימוחה לגמרי, "לחם הוא כל זמן שהוא קיים"². אך לדעת ר' יוסי, לא יוצאים י"ח במצה מבושלת. ורש"י מבאר בדעת ר' יוסי, שהמצה כבר לא נקראת לחם, "ואע"פ שכבר נאפה בתנור, הואיל וחזר ובישלו, ביטלו מתורת לחם". ולפי"ז, גם בבישול קורבן הפסח לאחר שצלאו, לדעת ר' יוסי הבישול ביטל את הצליה שנעשתה בקורבן, ולכן נחשב מבושל, וחייב מלקות על אכילתו. אך **עולא** דוחה את דברי רב כהנא, ואומר שלגבי קורבן פסח, גם ר' מאיר יודה שחייב בבישול אחר צליה, "שאני הכא דאמר קרא ובשל מבושל, מכל מקום!". כלומר, יש כאן גזירת הכתוב, שכל בישול שנעשה בפסח מחייב מלקות. וגם ר' מאיר שלא סובר כך לגבי מצה, מודה לגבי קורבן פסח.

והיראים כותב, שקיימ"ל שבכל מקום הלכה כר' יוסי ולא כר' מאיר. ולכן פוסק שלמדנו מכאן שבישול לאחר אפייה נקרא 'בישול', בין לעניין מצה ובין לעניין פסח. וכך גם לעניין שבת, אף שאין בא"ב, ישנו בישול אחר אפייה. והיראים כותב חידוש נוסף, **שאסור לתת פת אפילו בכלי שני**. כיוון שלמדנו מדברי הגמרא בשבת מב: שללישנא קמא שייך בישול במלח אפילו בכלי שני. ואמנם ללישנא השנייה שם, מלח מתבשל רק בכלי ראשון שע"ג האש, אך אעפ"כ היראים לומד מגמרא זו, שישנם מאכלים מסוימים ששייך בהם בישול אפילו בכלי שני. וכיוון ש"אין אנו בקיאים בדברים הקלים להתבשל, ראוי להחמיר בכולן". אמנם **הטור** שמביא את דברי היראים, כותב על דבריו, "ואינו נראה לאוסרו בכלי שני"³. ו**בביאור שיטת היראים** ניתן לבאר בכמה דרכים.

דרך א' - תוס' בפסחים⁴ מבאר בשיטת ר' יוסי, שלגבי קורבן פסח שצלאו ואח"כ בישלו במים, "בישול מבטל הצליה". ולמדנו מדברי ר' יוסי לגבי מצה, "דבישול מפיך ליה מתורת אפייה לשוייה מצה עשירה"⁵, כאילו לא נאפה, הכא נמי גבי פסח, עקר מיניה בישול שם צליה". ומשמע בדברי התוס', שמעשה הבישול לאחר האפייה מבטל לגמרי את האפייה הקודמת, או את הצליה

¹ אמנם בספר היראים עצמו לא מוזכר שאין בא"ב דווקא ביבש, אלא הטור כתב כך לפי מסקנתו לעיל, שבדבש יבש אין כלל בא"ב.

² רש"י ד"ה 'יוצאין'.

³ ועיין ביתר ביאור בסוגיית בישול בכלי ראשון ושני.

⁴ ד"ה 'אמר', וכן ד"ה 'אבלי'.

⁵ ועיין בתוס' שמפרש כן לאפוקי מפירוש רש"י, שהבישול מוציאה מתורת לחם. ולתוס' הבישול גורם למצה להיות מצה עשירה. ונפק"מ לסוג הבליחה, שלרש"י צ"ל שמייירי בבליחה רכה, אך לתוס' מייירי גם בבליחה עבה.

הקודמת, ולכן יש כאן 'מעשה בישול' חדש במאכל. ולגבי בא"ב ביארנו שאין חיוב על מעשה בישול נוסף, כיוון שירושם הבישול עוד נשאר בתבשיל. אך לגבי אפייה וצלייה, נראה שסוברים התוס', ואולי זו גם סברת היראים, שירושם האפייה שהיה במאכל התבטל לגמרי ע"י הבישול, ולכן חייב על מעשה בישול נוסף בדבר.

דרך ב'- ניתן לומר בדעת היראים באופן שונה, שאין הבישול מבטל לגמרי את האפייה שעבר המאכל, אלא באמת נשאר רושם של דבר אפוי על פת זו. אך כיוון שהוא כעת עושה פעולת בישול שהיא שונה ממהות האפייה, יש כאן שינוי ושבח חדש במאכל שלא היה כלל לפני כן. ולפי"ז, הסברא בדין 'אין בישול אחר בישול', היא שבישול זו אותה פעולה שעושה בדבר, ולכן אין כאן שינוי משמעותי ושבח חדש שלא היה קודם. אך בבישול לאחר אפייה, יש ממש תוצאת בישול שונה במהותה, שבאפייה הדבר משתנה והופך מעיסה רכה ללחם קשה, ואילו בבישול הדבר הקשה משתנה להיות רך.

דרך ג'- באבני נזר סימן ק"צ כותב, שלפי היראים יש חיוב של בישול אחר אפייה, כיוון שהם שני 'טעמים הפכים'. שלדבר היה טעם אפוי, וכעת השתנה טעמו למבושל. וחייב כיוון שיש כאן שינוי ושבח חדש של טעם בישול. ובבישול אחר בישול אין חיוב, כיוון שזה אותו טעם של בישול במאכל.

שיטת הראב"ה - הבית יוסף ש"ח, ה' מביא שהראב"ה חולק על דברי היראים. ומקשה עליו מהגמרא **בברכות לח:** שנחלקו שם האמוראים מה מברכים על ירקות ששלקם ועברו בישול. **לשמואל** אף שבישל את הירקות, ברכתן עדיין נשארה בורא פרי האדמה. אך **לעולא**, מברך עליהן שהכל נהיה בדברו. **ורב נחמן** אומר, שלכאורה דין זה תלוי במחלוקת ר' יוסי ור' מאיר לגבי בישול מצה. שלר' יוסי לא יוצאים י"ח במצה מבושלת, וכך גם לגבי ירקות שבושלו, ברכתן השתנתה לשהכל, כיוון שעברו בישול, וכפי שסובר עולא. אך לר' מאיר שיוצאים י"ח במצה מבושלת, גם לגבי ירקות ששלקו ברכתן לא השתנתה, וכדברי שמואל. אך הגמרא דוחה, שאין לתלות את המחלוקת בין שמואל ועולא, במחלוקת ר' מאיר ור' יוסי. שהרי "עד כאן לא קאמר ר' יוסי התם, אלא משום דבעינן טעם מצה וליכא, אבל הכא אפילו ר' יוסי מודה". כלומר, מה שאומר ר' יוסי, שלא יוצאים י"ח במצה מבושלת, אין זה משום שהבישול משנה את המצה. אלא הבישול גורם שכבר אין כאן טעם של מצה, וכדי לצאת י"ח מצוות מצה, בעינן 'טעם מצה'. אך לגבי ירקות שבושלו, גם ר' יוסי מודה שהבישול לא שינה את מהותם, ועדיין ברכתן היא בורא פרי האדמה. **ולפי"ז**, מקשה הראב"ה על שיטת היראים, שמוכח שסברת ר' יוסי היא רק משום 'טעם מצה', ולא משום שסובר שיש בישול אחר אפייה! שהרי מוכח שלגבי ירקות, מודה ר' יוסי שהבישול לא שינה את טעמן, ולכן ברכתן עדיין 'האדמה'. ורק במצה סובר ר' יוסי, שהבישול מבטל את הטעם של המצה, אבל לא מוציא אותה מתורת לחם כלל!

אמנם לכאורה בפסחים מא. ראינו שרב כהנא למד מדברי ר' יוסי במצה, שכך סובר גם לעניין בישול פסח אחרי צלייתו. ותוס' הסביר, שכשם שלר' יוסי הבישול מבטל את האפייה, כך בישול מבטל גם צלייה, וא"כ מוכח שזהו כן טעמו של ר' יוסי! ואכן **בתוד"ה 'עולא'** בפסחים מתקשה מדברי הגמרא בברכות, שבפסחים "מדמי פסח לבישול מצה, והיינו דלא כמסקנה דכיצד מברכין", ששם מבואר שטעמו של ר' יוסי, הוא שבעינן טעם מצה וליכא. ונראה שסובר התוס' שהסוגייה בפסחים נדחית, כיוון שטעמו של ר' יוסי הוא לא משום בישול אחר אפייה, אלא משום 'טעם מצה'. וא"כ, הראב"ה דוחה את שיטת היראים מכח דברי הגמרא בברכות, וסובר שאין בישול אחר אפייה.

והב"י בסימן ש"ח, ה' כותב שקושיית הראב"ה, "היא קושיה חזקה". שהרי כל הפוסקים הכריעו לגבי ברכות, שמברך על שלקות בורא פרי האדמה. ומצד שני קיימ"ל בסימן תס"א, ד' כר' יוסי לגבי מצה מבושלת, שאין יוצאין בה י"ח, משום שבעינן 'טעם מצה'. ואם סברת ר' יוסי הייתה שבישול מבטל את האפייה, וכפי שהבין היראים, א"כ גם הדין בברכות היה צריך להיות שונה. שמברכים על שלקות שהכל נהיה בדברו, כיוון שהם עברו בישול. אך כיוון שקיימ"ל

שמברך האדמה, וכן קיימ"ל כר' יוסי לגבי מצה, מוכח שסברתו היא משום שבעינין טעם מצה. ומוסיף הב"י, שאין ראייה לשיטת היראים גם מדין קורבן פסח שצלאו ואח"כ בישלו שחייב. כיוון שאולי הטעם לכך הוא כדברי עולא, שלמדנו גזירת הכתוב מ"בשל מבושל", ולא משום שהבישול מבטל את הצלייה. ובביאור שיטת הראב"ה יש לבאר בשתי דרכים.

דרך א' - ביארנו לעיל בדעת היראים (אפשרות ב'), שכיוון שבישול הוא שבח חדש שלא היה קודם לכן בדבר האפוי, יש בישול אחר אפייה. ואולי הראב"ה סובר, שכיוון שהדבר כבר הושבח ונשתנה ע"י האפייה, לא שייך לחייב בו משום בישול כלל. ואף שאולי באמת יש כאן שבח חדש שלא היה, מ"מ אין חיוב בישול על שבח זה, כיוון שהמאכל כבר עבר שבח של אפייה. וכך משמע באג"ט אופה ס"ק ט"ו, ה' שמביא שהיראים הוכיח את שיטתו גם מהגמרא ביבמות מ., שאומרת שגם מצה שבושלה, אם אח"כ אופה אותה בתנור נקראת 'לחם עוני', וניתן לצאת בה י"ח אכילת מצה. אמנם הראב"ה לא התייחס לראיה זו כלל. והאג"ט רוצה לדחות את ראיית היראים, "דנהי דבישול אחר צלייה ואפיה שמיה בישול, מ"מ לא נקרא שעשה מלאכה, כיוון שאף קודם שחזר ובישלו היה חשוב הצלייה בישול, ולא חידש מלאכה כלל". ומבאר בדבריו, שאף שאולי אכן יש כאן 'שם בישול' על הדבר, מ"מ לענין חיוב בישול בשבת לא חייב, כיוון שכבר נעשתה מלאכת בישול במאכל זה, ואין כאן חידוש מלאכה. וכעין הסברא שביארנו בדן בישול אחר בישול, שכל עוד ניכר רושם הבישול על הדבר, אין בו חיוב בישול כלל. וכך גם בבישול אחר אפייה, רושם האפייה עדיין ניכר במאכל. ואף שהבישול הוא פעולה אחרת, מ"מ אין חיוב בישול על דבר שניכר בו בישולו הקודם.

דרך ב' - באבני נזר הני"ל, ביאר בדעת היראים שחייב, כיוון שיש כאן טעמים שונים. ומבאר האבני נזר בדעת הראב"ה, ש"כיוון שזה וזה ע"י חום, לא חשיב טעם אחר לגמרי". כלומר, אין כאן חידוש של טעם אחר בתבשיל, כיוון שגם בישול וגם אפייה נעשו במאכל ע"י חום האש. ויש לעיין בדבריו, שלדרך זו אולי יודה הראב"ה, שיכול להיות טעם שונה שייתן בתבשיל שאולי כן יתחייב על שינויו. אך מסתבר שאין לומר כן, כיוון שכבר נתבאר שכל מלאכת בישול עניינה ע"י חום האש דווקא, ואין בישול בדבר שאינו באש. וממילא נראה שלדעת הראב"ה, כל דבר שעבר תהליך ע"י חום האש נחשב שנעשתה בו מלאכת בישול, והמאכל קיבל טעם של חום האש. ואין שום סוג של בישול שאסור בשבת, שיכול לתת בו טעם שאינו מחמת חום האש.

יישוב שיטת היראים - הראב"ה הקשה על היראים מדברי הגמרא בברכות, שמוכח ממנה שטעמו של ר' יוסי הוא שבעינין טעם מצה, ולא שבישול מבטל את האפייה. והבית יוסף כתב שקושייתו חזקה, אך מצינו כמה דרכים באחרונים ליישב את דברי היראים.

שיטת הפני יהושע - הפני יהושע בברכות לח: מפרש את דברי ר' יוסי שבעינין 'טעם מצה', שאין הכוונה כפשוטו שצריך להרגיש את טעם המצה, שהרי לא מצינו בשום מקום שצריך שירגיש את טעם המצה! ואדרבה, בשו"ע תע"ה, ג' נפסק שמי שבלע מצה יצא, כיוון שלא בעינין טעם מצה. בניגוד למרור, שמי שבלע בלי לעיסה לא יצא, כיוון שצריך להרגיש טעם מר. ולכן מבאר הפני, שכוונת המילים 'טעם מצה' היא, "דבעינין מיהו טעם לחם". כלומר, כדי לצאת י"ח אכילת מצה, צריך שתהיה לה תורת לחם אפוי, ולא דווקא טעם של מצה. אך כאשר בישל את המצה במים, לדעת ר' יוסי הבישול מבטל את האפייה, ומוציא אותה מתורת לחם אפוי, ולכן לא יוצא י"ח. ולפי"ז, דברי הגמרא בברכות הם ממש כשיטת היראים, שלר' יוסי יש בישול אחר אפייה, ולכן הבישול מפקיע את המצה מתורת לחם.

שיטת הב"ח - הב"ח בסימן ש"ח מיישב את שיטת היראים באופן מעט שונה. לגבי שלקות מברכים עליהם האדמה, כיוון שאף שבושלו, מ"מ "הבישול אינו מבטל שם ירק וטעמו", ולכן ברכתו נשארת האדמה. אך באמת לר' יוסי בישול מבטל אפייה וצלייה, וכפי שמוכח בגמרא בפסחים. והב"ח מסביר את הגמרא בברכות, שבאמת יכלה לדחות באופן אחר. ויכלה לומר, שאין ללמוד מבישול מצה לר' יוסי לדין בישול וברכתו, כיוון שבישול אולי מבטל אפייה לר' יוסי, אך בישול לא יכול לבטל 'שם ירק'. ואף שבישול את הירקות במים, עדיין הם נחשבים

כ'ירקות' שברכתן האדמה. אך הגמרא דחתה אחרת רק "לרווחא דמילתא ולרבותא", שבמצה הבישול מבטל טעם מצה, ואין ללמוד כלל ממצה לעניין שלקות, כיוון שלמצה צריך 'טעם מצה' בפיו, והבישול משנה את הטעם. אך בשלקות שבושלו במים, אין הבישול משנה את טעמם. וא"כ, הגמרא יכלה באמת לדחות כדברי היראים בדעת ר' יוסי, שבישול מבטל אפייה, אך לא מבטל שם ירק. אך הגמרא הוסיפה עוד דחייה, שלגבי מצה יש גם דין של טעם מצה, שהבישול מבטל אותו.

שיטת הט"ז - הט"ז בשי"ח ס"ק ו' כותב ליישב שיטת היראים, לפי מה שביאר בשיטת ר' ירוחם. ר' ירוחם סובר שיש בא"ב בתבשיל לח, רק אם הוא מצטמק ויפה. ומסביר הט"ז, "במצטמק ויפה לו יש בו משום בישול, כיוון שנהנה ממלאכת שבת בטעם חדש". כלומר, כאשר התבשיל מצטמק ויפה לו, נח לאדם שתיעשה בו מלאכת בישול, וכפי שביארנו דבריו בסוגיית בישול אחר בישול. והט"ז לפ"ז מיישב את קושיית הראב"ה מהגמרא בברכות. הגמרא ביארה את טעמו של ר' יוסי, שבמצה מבושלת אין טעם מצה, וכך גם למד היראים לעניין שבת, "הכא נמי אזלינן בתר טעם התבשיל, וכיוון דנשתנה הטעם ע"י בישול, אמרינן דנתכוון לזה בשבת". כלומר, החיוב בבישול אחר אפייה הוא על שינוי הטעם החדש במאכל, וכפי שנתבאר לעיל ע"פ האבני נזר. וזהו בדיוק טעמו של ר' יוסי לגבי מצה, שהבישול משנה את טעמה ו"בעינן טעם מצה וליכא". וכך גם לעניין שבת, הבישול משנה את טעם הדבר, מטעם של אפייה לטעם של בישול, ולכן חייב על בישול זה בשבת. והט"ז מבאר, שלפי היראים כך צריך לומר גם לעניין קורבן פסח. שבפסח צריך שיהיה לו 'טעם צלי', 'ומשום הכי חייב במבשל אחר הצליה', וחייב מלקות על בישול הפסח משום שהפקיע 'טעם צלי', והפך אותו לטעם של בישול. אמנם לעניין ברכה על שלקות, דחתה הגמרא שאין ללמוד מר' יוסי במצה לעניין שלקות, "דודאי טעם ירק שהיה בו קודם הבישול ישנו גם כן אחר כך". כלומר, אף שבישל את הירקות, מ"מ נשאר בהם עדיין "טעם ירק", ולכן הברכה אינה משתנה, ועדיין מברך 'האדמה'.

מסקנת ההלכה - הטור בשי"ח מביא את שיטת היראים, שיש בישול אחר אפייה אפילו בכלי שני. ומבאר הטור, שהיראים דימה זאת לבישול מלח. מבואר בגמרא במב: שיש לישנא שאומרת ששייך במלח בישול אפילו בכלי שני. ולמד מכאן היראים, שישנם דברים שיש בהם בישול בכלי שני, וכיוון שאנו לא יודעים מה בדיוק, יש להחמיר. אך הטור עצמו חולק, וכותב "ואינו נראה לאוסרו בכלי שני". **והבית יוסף** מסביר, שהטור הכריע כמו הלישנא השנייה בגמרא, שמלח לא מתבשל אפילו בכלי ראשון שהוסר מהאש, ולכן אין ללמוד מכאן להחמיר בשאר דברים בכלי שני. והטור מביא בשם ר' פרץ, שיש שביארו בשיטת היראים, שבשבת אסורה אפילו אפייה אחר אפייה, או צליה אחר צליה. אך ר' פרץ דוחה שיטה זו. ואכן צ"ע על דברי היש אומרים האלו, מדוע לחלק ולומר שאף שאין בישול אחר בישול, יש צליה אחר צליה, או אפייה אחר אפייה!?

בשו"ע שייח, ה' מביא את דברי היראים, שיש בישול אחר אפייה או צליה, ואסור לתת פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו. אך מוסיף השו"ע, "ויש מתירין". ונחלקו הפוסקים למה כוונת השו"ע. **בבאר הגולה** אות כ' מציין לדברי הראב"ה. ולדבריו עולה, שהשו"ע הביא את שיטת הראב"ה כיש מתירין, שאין כלל בישול אחר אפייה. וא"כ ליש מתירין, יהיה מותר לתת פת אפילו בכלי ראשון, כיוון שאין איסור בישול אחר אפייה. אך **הרמ"א** מוסיף על המילים של המחבר "ויש מתירין", וכותב הרמ"א, "בכלי שני". וכוונת הרמ"א היא לשיטת הטור⁶, שחלק על היראים רק לעניין לתת פת בכלי שני, כיוון שהכריע כלישנא השנייה במב: . אך בעיקר הדין של בישול אחר אפייה, מסכים הטור עם היראים שאסור. ולפי הרמ"א, השו"ע כלל לא הביא את שיטת הראב"ה להלכה, אלא רק את שיטת הטור, שאף שבישול אחר אפייה אסור, מ"מ הטור מקל לתת פת בכלי שני. ובשו"ת **יחוה דעת** ח"ב סימן מ"ד מכריע, שדעת המחבר היא שאין בישול כלל אחר אפייה, והשו"ע פוסק כראב"ה, כיוון שאזלינן לפי היש מתירין שהוא אחרון. וכן משמע גם מדברי הב"י,

⁶ וכך כתב גם בביתאור הגר"א ס"ק י"ט.

שכתב שקושיית הראב"ה חזקה, ולא תירץ כלל את שיטת היראים. אך **באור לציון** ח"ב סימן ל' פוסק, שגם לספרדים יש לחוש לשיטת היראים, ולא לתת פת אפילו בכלי שני.

אמנם **הרמ"א** מביא את שיטת הראב"ה, "ויש מקילין ליתן פת אפילו בכלי ראשון". אך **פוסק הרמ"א** "ונהגו לזהר לכתחילה שלא ליתן פת אפילו בכלי שני, כל זמן שהיד סולדת בו". ולכן פוסק **המשנ"ב** בס"ק מ"ה, שאין לתת לחם בקערת המרק, כיוון שהיא כלי שני, כל עוד היד סולדת בו. והרוצה לתת את הפת בתוך קערת המרק, יש לו להמתין עד שכבר לא תהיה הי"ס בו. וכן פוסק **המשנ"ב**, שיכול למזוג את המרק לקערה ע"י מצקת, וכך הסיר של המרק הוא כלי ראשון, והמצקת היא כלי שני, והקערה היא כבר כלי שלישי. ואין להחמיר **בבישול אחר אפייה בכלי שלישי**, אלא רק בכלי שני.

המג"א בס"ק י"ז מוסיף, שלשיטת היראים שיש בישול אחר צלי, "הוא הדין שיש **צלי אחר בישול**, ולכן אסור ליתן דבר שנתבשל אצל האש בלא רוטב". כלומר, כשם שישנו בישול לאחר צליה, כך אסורה גם צליה לאחר בישול. ולכן אסור לצלות ליד האש דבר שנתבשל, כיוון שיש צלי אחר בישול. וכן פוסק **במשנ"ב** ס"ק מ"א. **ובש"כ** א', ס"ח פוסק, שאין לתת בבישול בכוס תה כשהיא בכלי שני. וכן אסור לתת קפה שחור שהוא קלוי בכלי שני, משום שיש בישול אחר אפייה. ולגבי נתינת בבישול בכלי שלישי, לדברי **המשנ"ב** הנ"ל מותר, כיוון שלא מחמירים בבישול אחר אפייה בכלי שלישי, אלא רק בכלי שני. אמנם **בחזון איש** סימן נ"ב ס"ק י"ט כותב, שיש לאסור לתת את קלי הבישול גם בכלי שלישי. אמנם יש להחמיר בכך רק בדברים שמפורש בגמרא שהם קלי הבישול, וכגון קוליס האיספנן ומליח הישן. ולכן גם לדבריו, אין להחמיר לתת פת במרק או בבישול בכוס תה⁷, כאשר הם כלי שלישי⁸. **ובש"כ** א', ע' פוסק שמותר לתת **שקדי מרק** בתוך מרק אפילו בכלי ראשון. כיוון ששקדי מרק הם מטוגנים בשמן ונחשבים כמבושלים, וא"כ יש כאן בא"ב בדבר יבש שמותר. וכן הדין גם **באיטריות** מבושלות, שמותר לתת אותם למרק אפילו בכלי ראשון.

צליה אחר אפייה - במג"א ס"ק י"ז כותב שיש צלי אחר בישול, כשם שיש בישול אחר צליה. ולכן פוסק שאסור לתת ליד האש דבר מבושל, משום שיש בכך צליה אחר בישול. אמנם **המג"א** מתיר לתת דבר צלוי או אפוי ליד האש. ונראה שסובר **המג"א**, שאין איסור בצליה שלאחר אפייה! אמנם **בפמ"ג** מ"ז ס"ק ז' כותב, שיש צליה אחר אפייה, ואסור לעשות כן. ונראה שנחלקו בהבנת שיטת היראים. למג"א החיוב בבישול אחר אפייה, הוא משום שיש כאן פעולת שבח שונה במהותה. שמתחילה הוא הקשה את הדבר ע"י אפייה, ולאחר מכן פעל ריכוך ע"י בישול, ולכן חייב על שינוי מהותי זה (וכפי שביארנו לעיל באפשרות ב' בדעת היראים). ולפ"ז, צליה ואפייה שתיהן פעולות דומות, שגורמות את הקישוי של הדבר ע"י חום האש. וכיוון שהן פעולות דומות, גם לדעת היראים אין כאן חיוב, שהרי אין כאן שינוי מהותי. אך **הפמ"ג** סובר כפי שביארנו באפשרות ג' בדעת היראים ע"פ האבני נזר, שליראים חייב כיוון שיש כאן שינוי וטעם חדש במאכל, וכפי שביאר גם ה"ט"ז. ולפ"ז, גם צליה ואפייה יוצרות טעמים שונים במאכל, ולכן חייב על צליה אחר אפייה או להיפך, כיוון ששינה את טעם המאכל.

⁷ ועיין בשש"כ א' הערה רי"ג, שאין לחשוש בשריית בבישול במים חמים משום בישול, שלכאורה הוא מרפה אותם והופך גוף קשה לגוף רך. כיוון ש"כל שכבר שלטה בו האש, וחל עליו שם מבושל, תו לא שייך ביה בישול שני", ולא מצינו "ריפוי אחר בישול". וכן יש להוסיף, שהריפוי כאן נעשה כיוון שהבישול שררי במים, ואף אם היה שררי במים קרים היה מתרפה. ומלאכת בישול היא דווקא כשהוא מרפה גוף קשה ע"י חום האש.

⁸ ועיין ביתר ביאור בסוגיית כלי ראשון וכלי שני.

ונפק"מ במחלוקת זו, היא לעניין הכנת **צנימים** על האש, שמניח לחם אפוי כדי לצלותו באש. לדברי המג"א יהיה מותר, אך לפמ"ג אסור משום צלייה אחר אפייה. ואמנם **בש"כ** א', ע"א פוסק שאין לעשות צנימים בשבת, "כי הרי הלחם משתנה ומתקשה" בכך".

בישול אחר צלייה אחר בישול - מבואר בגמרא **בפסחים מא**. לגבי קורבן פסח, שברור שאם בישל את הפסח ואח"כ צלאו, חייב מלקות על אכילתו. וכפי שאומרת הגמרא, חייב על בישול הפסח, "דהא בשליה!". ולכאורה מוכח מכאן, שאף שהפסח נצלה לאחר הבישול, מ"מ עדיין נקרא שהפסח בושל, וחייב מלקות על אכילת פסח מבושל. ולומד מכאן **הפמ"ג** א"א ס"ק י"ז, שאף שהצליה מבטלת את הבישול, "לאו לגמרי, והוספה הוא". כלומר, הצליה אינה מבטלת לגמרי את הבישול הקודם, והוא עדיין קיים, ולכן הפסח עדיין נקרא מבושל. ולפי פוסק **הפמ"ג**, שמותר לתת דבר שבושל ואח"כ נצלה בכלי ראשון. כיוון שהבישול הראשון שקודם הצליה לא נתבטל, וממילא מותר לשרותו בחמין, כמו כל דבר מבושל שאין בו בא"ב. **ובבה"ל** יש מי שאומר מוסיף, שלדברי **הפמ"ג** הוא הדין גם בדבר שנצלה, ואז בושל, שמותר להניחו ליד התנור שייצלה שוב, "דלא נתבטל שם צלי ראשון ממנו", ואין צליה אחר צליה.

אך הבה"ל חולק על **הפמ"ג**, "דנהי דמוכח שם דלא נתבטל שם הראשון, הרי שם השני בוודאי קיים, ושפיר יש לומר דמיקרי עתה בישול אחר צלי". כלומר, אף שבאמת 'שם הבישול' לא התבטל ממנו ע"י הצליה, מ"מ יהיה אסור לשרות במים חמים דבר שבושל ונצלה. כיוון שכעת הדבר מוגדר כ'צלוי', ושייך בו בישול אחר צליה. אמנם בדבר שבושל ואח"כ נצלה מערב שבת, "מותר להניחו בתנור בשבת, דפעולה אחרונה נקבע בו יותר, ומיקרי צלי אחר צלי". כלומר, מותר לצלות דבר שכעת מוגדר 'צלוי', אף שגם עבר בישול לפני כן. וא"כ, שניהם סוברים שהבישול הראשון לא נתבטל לגמרי. וזה דלא כפי האפשרות הראשונה שביארנו בדעת היראים לעיל, ע"פ התוס' בפסחים, שאסור בישול אחר אפייה, כיוון שהפעולה השנייה מבטלת לגמרי את הפעולה הראשונה. ולכן סובר **הפמ"ג**, שהדבר עדיין נקרא מבושל, ואין בו יותר איסור בישול כלל. אך לבה"ל, אף שאולי הבישול עדיין קיים, הפעולה האחרונה קובעת את מהות הדבר. וכיוון שהצליה הייתה אחרונה, היא נותנת לו שם 'צלי', ויהיה אסור לבשלו.

אמנם **באג"ט** אופה ס"ק ט"ו אות ח' שואל, שאם נבאר בדעת היראים, שבישול מבטל את הצליה הראשונה, וכמו שכתבו התוס' בפסחים, לכאורה הוא הדין גם לגבי צליה לאחר בישול, שהצליה מבטלת לגמרי את הבישול הראשון. והיראים בעצמו כותב, שכשם שיש בישול אחר צליה, כך ישנה צליה לאחר בישול, וסברא אחת להם. אך לפי קשה מדברי הגמרא בפסחים, שמוכח כפי שכתב **הפמ"ג**, שהבישול הראשון לא נתבטל. ולכן פשיטא לגמרא, שחייב מלקות בבישול ואח"כ צלאו, "דהא בשליה!". והגמרא שאלה רק לגבי צלאו ואח"כ בישלו. ואם הצליה מבטלת את הבישול הראשון, מדוע פשיטא לגמרא שחייב בבישול ואח"כ צלאו "דהא בשליה"? הרי הבישול בטל לגמרי ע"י הצליה! ומתרץ האג"ט, "דכיוון דחל פעם אחת איסורא דבשל מבושל, שוב לא פקע איסורא מיניה בצליה שאחר כך". כלומר, באמת להבנה זו בדברי היראים, כשם שבישול מבטל את הצליה, כך צליה מבטלת את הבישול, והבישול אכן פוקע לגמרי. אך לעניין חיוב מלקות על אכילת פסח שבושל, כיוון שכבר בושל פעם אחת, חל עליו איסור לאוכלו לעולם, משום שהיה זה פסח מבושל. ואף שאם אח"כ יצלה אותו, הוא כבר לא ייקרא 'מבושל', ויפקע שם בישולו, מ"מ האיסור לא פקע מהפסח, כיוון שכבר נקבע בו פעם אחת. ולפי דבריו, כוונת הגמרא "דהא בשליה", אינה לומר שהפסח עדיין נקרא מבושל, ולכן חייב מלקות על אכילתו. אלא כוונתה שכיוון שכבר בשליה בעבר, עדיין חל עליו איסור אכילה, אף שצלאו לאחר מכן, וכבר אינו נקרא 'מבושל'.

⁹ אך עיין שם בהערה ר"ג שלא החמיר בכך משום צליה אחר אפייה, אלא משום שיש כאן קישוי של גוף רך ע"י החום.

ולפי' מבאר האג"ט באות כ', שלביאור זה בדברי היראים, שבישול מבטל לגמרי את הצלייה, במקרה שצלה דבר ואח"כ בישלו, אסור לאחר מכן לצלות שוב את הדבר! כיוון שהצלייה הראשונה התבטלה ע"י הבישול, וכעת הוא צולה דבר מבושל! אמנם האג"ט עצמו באות כ' פוסק, שטעמו של ר' יוסי אינו משום שהבישול מבטל את האפייה הקודמת, אלא כפי שהוכיח הפמ"ג. ולכן גם אם צלאו ובישלו, אין איסור לצלותו שוב. כיוון שהדבר עדיין נקרא 'צלי', והבישול לא ביטל את הצלייה הראשונה, וכפי שפסק הפמ"ג.

חימום אוכל מבושל - כיוון שנפסק בדברי היראים, שיש בישול אחר צלייה, וכן יש בישול אחר צלייה, פסקו המג"א והמשנ"ב, שאסור לתת דבר מבושל ליד תנור במקום שהיד סולדת בו. כיוון שיש כאן צליה ליד האש של דבר מבושל. ולפי' מקשה הבה"ל 'והוא יבש', על דברי השו"ע בשי"ח, ט"ו. שפוסק המחבר, שדבר יבש שבושל כל צורכו, מותר לתת אותו ליד המדורה, אפילו במקום שהיד סולדת בו, כיוון שלא שייך בדבר יבש בישול אחר בישול. והבה"ל שואל, שכיוון שהביא השו"ע לעיל את דברי היראים, ממילא אסור לצלות באש דבר שנתבשל, "ואיך מתיר הכא בסתם?". הרי אף שאין כאן בישול נוסף, כיוון שהוא יבש ומבושל כ"צ, עדיין יש כאן צליה באש המדורה לאחר הבישול! והבה"ל נשאר בצ"ע¹⁰. ויש להוסיף ולשאול, שאם אכן ישנו איסור צלייה אחר בישול, כיצד מותר לחמם אוכל מבושל על פלטה וכדומה? הרי לכאורה יש כאן גוף חימום כאש, שגורם לצליית התבשילים, ויש בכך איסור צלייה אחר בישול! ומצינו כמה דרכים באחרונים בביאור קושי זה.

דרך א' - במנחת כהן שער ב', ד' מתרץ, שכל מה שאסר היראים, זה דווקא בישול לאחר צליה או אפייה. אך אין לאסור צליה או אפייה לאחר בישול. ואף שהיראים בעצמו כתב שסברא אחת בשני מקרים אלו ואין לחלק, מ"מ מוכיח המנחת כהן כדבריו, שהטור והשו"ע הזכירו רק בישול אחר אפייה וצליה, ולא להיפך. אך הבנה זו קשה, וכל הפוסקים לא חילקו כך, וכפי שכתבו המג"א והמשנ"ב.

דרך ב' - באג"ט אופה ס"ק י"ח מתרץ, שהדין של בישול אחר אפייה, שייך רק כאשר האדם רוצה לשפר את טעמו של הדבר האפוי ע"י בישול. ומבאר האג"ט, "לענין שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכשהיה צלי ורצה לעשותו מבושל, כיוון שלפי מחשבתו הבישול טוב לו מצלי, חייב". ולכן רק אם רוצה לשרות פת במים חמים כדי לרככה, וניחא לו בבישול זה חייב, "אבל המעמיד מבושל כנגד המדורה לחממו, לא לייבשו הוא צריך רק לחימום, לא חשוב שעשה מלאכת בישול, כמו המעביר סיקרא ע"ג דיו דלא חשיב כותב". והאג"ט לומד זאת מדין כותב סיקרא ע"ג דיו, שמבואר בגיטין יט. שחייב רק משום מוחק, כיוון שלפני כן היה כתב חשוב של דיו. ואף שכעת כתב הדיו כבר לא ניכר, ורק הסיקרא ניכרת, "מכל מקום כיוון שמתחילה היה כתיבה הגונה ממנו, לא חשוב עשה מלאכה". וא"כ לפי האג"ט, אין כאן צליה אחר בישול, כיוון שהאדם כאן לא מעוניין בבישול נוסף ושבח בדבר, אלא רק רוצה לחמם את התבשיל שלו, ולא שיקבל טעם חדש של צלי.

דרך ג' - החזו"א בסימן ל"ז ס"ק י"ד מתרץ בשני דרכים. בסעיף ט"ו התיר השו"ע לתת ליד המדורה, כיוון שמדובר שם שאין האש ממש שולטת בתבשיל, ואין כאן 'פעולת צלייה', אלא רק חימום של הדבר. וכיוון שלא נותנת האש טעם צלי, אין כאן צליה אחר בישול. ולתירוץ זה, באופן אובייקטיבי אין כאן פעולת צליה כלל, והמאכל כלל לא יקבל טעם של צלי. אמנם לפי תירוץ האג"ט, הדבר תלוי בכוונת האדם, שאם מתכוון לחמם אין כאן חשיבות לצלייה, אך אם יתכוון לצלות אכן יהיה אסור. אך לפי החזו"א הדבר תלוי במידת השליטה של האש בתבשיל, ואם תהיה אש חזקה, אכן יהיה בכך איסור צלייה אחר בישול.

¹⁰ ובשו"ת יחוה דעת הנ"ל, הוכיח מכאן שאכן פסק השו"ע כדעת הראב"ה, שאין בישול אחר אפייה. ולכן מתיר בפשטות לצלות דבר מבושל על יד האש.

דרך ד' - החזו"א הנ"ל מתרץ באופן אחר, שכאשר נותן התבשיל בתוך קדירה כנגד האש, אין זה נקרא 'צלייה' אלא זה כמו 'צלי קדר'. שמניח תבשיל בתוך קדירה בלי מים בתוך האש, והוא מתבשל ע"י הנוזלים היוצאים ממנו. וצלי קדר מוגדר כ'בישול' ולא כ'צלייה', וממילא אין כאן איסור, כיוון שאין בישול אחר בישול. **וא"כ למסקנה**, ניתן להקל ולחמם אוכל יבש שמבושל כ"צ על גבי פלטה או כנגד המדורה, כיוון שכוונת האדם היא רק לחמם, וכן לא יגיע טעם של צלייה לתבשיל, ואין כאן צליה אחר בישול. ובפרט יש להקל יותר, אם התבשיל נמצא בתוך קדירה, ומוגדר כתבשיל של צלי קדר.



בישול בכלי ראשון וכלי שני

בגמרא במ: מסופר, שר' יצחק בר אבדימי נכנס אחרי רבי למרחץ של טבריה, ורצה להפשיר פך של שמן כדי לסוך בו. ורבי אמר לו, "טול בכלי שני ותן". ולמד מזה ר' יצחק שלושה דברים, ששייך בישול בשמן, והפשרו של השמן זהו בישולו, ושכלי שני אינו מבשל.

במשנה במב. מבואר, שאילפס וקדירה שהעבירם מעל גבי האש, "לא ייתן לתוכן תבלין", אבל מותר לתת תבלין לתוך הקערה או לתוך התמחוי. רש"י מבאר, שאסור לתת לאילפס וקדירה כיוון שהם כלי ראשון, "וכל זמן שרותח מבשל". אך לתוך קערה ותמחוי מותר לתת תבלין, "דכלי שני אינו מבשל". **ובגמרא במב:** נחלקו הלשונות לגבי בישול מלח. ללישנא קמא, אומר רבי חייא שמלח דינו כמו כל תבלין, שבכלי ראשון יש בו בישול, אך בכלי שני אין בו בישול. אך לפ"ז ר' חייא חולק על רב נחמן, שסובר ש"צריכא מילחא בישולא כבישרא דתורא". כלומר, לרב נחמן מלח אינו מתבשל אפילו בכלי ראשון שהורד מהאש. אך ללישנא בתרא, סובר רבי חייא שמלח אינו כתבלין, ואף בכלי ראשון אינו מתבשל. ולפ"ז ר' חייא סובר כרב נחמן, שאין בישול מלח בכלי ראשון שהורד מן האש, אלא רק בכלי שמתבשל ממש על האש שייך בו בישול. **ויש לברר** מהו החילוק בין כלי ראשון לכלי שני? מדוע בכ"ר יש בישול, ובכ"ש אין בישול?

דרך א' בירושלמי, שיטת הרשב"א - בירושלמי פרק כירה הלכה ד', שואלת הגמרא "מה בין כלי ראשון מה בין כלי שני?". ומבאר ר' יוסי, "כאן היד שולטת וכאן אין היד שולטת". וביאור הדברים הוא, ששיעור חום של "יד סולדת בו" שהוזכר בש"ס בדף מ:, הוא אותו שיעור שבירושלמי נקרא "אין יד שולטת". כיוון שאם ישנו חום גדול, שהיד סולדת מלגעת במים, זה בעצם אומר שאין היד שולטת במים, ואינה יכולה להחזיק אותם. אך אם החום אינו מגיע ליד סולדת, זה נקרא בירושלמי "יד שולטת", כיוון שהחום לא כ"כ חם, ולכן אפשר לשלוט ולגעת במים. וא"כ, משמע בירושלמי שכל החילוק בין הכלים הוא שבכלי ראשון יש חום שמגיע ל"ס, ולכן יש בישול במים שבו. אך בכלי שני, אין המים שבו מגיעים לחום י"ס, ולכן אין בהם בישול. ולפ"ז, באמת אין חילוק מהותי בין הכלים, אלא כאשר ישנו חום של י"ס יש איסור בישול, וכאשר אין חום כזה אין איסור בישול.

וכך משמע גם **בחזו"א** נ"ב ס"ק י"ח, שכותב לבאר כך את **סברת היראים**, שהחמיר שיש בישול אחר אפייה, ולכן אסר לתת פת בכלי שני. והיראים למד זאת מדברי הגמרא לגבי מלח, שישנם דברים שיכולים להתבשל בכלי שני. ומבאר החזו"א, "ושמעין דאין כלי ראשון תנאי בעיקר מלאכת הבישול, רק שכן הוא המציאות ברוב הדברים, שאין מתבשלין בכלי שני". ומבואר שהחילוק בין הכלים אינו מהותי, אלא בד"כ מצוי הדבר שיש בישול בכ"ר, ואילו בכ"ש אין בישול, משום שאין החום בו בד"כ מגיע ל"ס, וכפי שביאר ה"ס. וכך מסביר החזו"א את שיטת היראים, שיכולים להיות דברים שכן מתבשלים בכלי שני. ואף שבדרך כלל אין בלי שני חום של י"ס, "אבל דבר רך שנח להתבשל ומתבשל בכלי שני, יש בו משום בישול אף בכלי שני". כלומר, ישנם דברים רכים, שעוברים תהליך בישול גם בחום נמוך מ"ס, ולכן אסור לתת אותם אפילו לכלי שני, כיוון שגם הם מתבשלים.

ונראה שכך גם שיטת **הרשב"א** במ: שמביא את גרסת רש"י לגבי שמן, שהפשרו זהו בישולו. ולכן אמר רבי לר' יצחק לשים את הפך בכ"ש. ומקשה הרשב"א, שאם הפשרו זהו בישולו בשמן, מדוע התיר רבי לעשות כך בכ"ש? "דאם איתא (שהפשרו זהו בישולו), מה לי ראשון מה לי שני? כל מקום שהוא מתבשל אסור! דלא אמרו כלי ראשון וכלי שני, אלא מפני שזה מבשל וזה אינו

¹ ע"פ גרסת רש"י. אך הרי"ף והראשונים גורסים "הפשרו לא זהו בישולו".

² ובמשנה ישנה גם שיטת ר' יהודה, שסובר שמותר לתת תבלין אפילו לתוך כלי ראשון. אך בתוד"ה 'לכלי מבאר, שר' יהודה סובר כן רק לענין תבלין, אך בשאר דברים מודה ר' יהודה שכלי ראשון מבשל ואסור להכניסם לכלי ראשון.

מבשל". ומשמע מדבריו, שאם הפשר נחשב כבישול בשמן, אז אסור להפשיר אפילו בכ"ש. כיוון שגם כלי שני יכול לבשל, אלא שאין לו מספיק חום, אך לגבי הפשר יש לו מספיק חום, ולכן כ"ש מבשל את השמן. ומה שאין כלי שני מבשל בד"כ, זהו רק משום שאין בו חום של י"ס, וכפי שמבואר בירושלמי. ולכן גורס הרשב"א, "הפשרו לא זהו בישול", ודלא כרש"י. וכן נראה מדברי הרשב"א במב. לגבי **דין אמבטי**. שמבואר שם לדברי בית הלל, שאסור לתוך אמבטי מים קרים, אך מותר לתת ממנה מים חמים לתוך מים קרים. ולשיטת הרשב"א שם, אמבטי היא כלי שני, "וואע"פ שהוא כלי שני ובעלמא אינו מבשל, הכא שאני, לפי שדרך לחממן יותר מדאי". ומשמע שיש כאן בישול דאורייתא אף בכלי שני, כיוון שחום המים באמבטי הוא גדול יותר מסתם כלי שני. ולדרך זו הכל תלוי במבחן המציאות, האם יש כאן תוצאה של בישול או לא. ובאמת גם בכלי שני ייתכן ששייך בו בישול, אם חומו רב כמו באמבטי. וכן ייתכן שיש מאכלים רכים שייתבשלו גם בכלי שני, ודי להם בחום מועט מ"ס בשביל בישולם.

אמנם לדרך זו קצת קשה, מדוע הגמרא במ: והמשנה במב. נותנת כללים מוגדרים, שכלי ראשון מבשל וכלי שני לא מבשל? הרי לדרך זו אין כאן כללים ברורים, אלא הכל תלוי בחום המים שבכלי ובדבר שמתבשל בו! ויש גם דברים שלא מתבשלים בכלי ראשון, כמו בישראל דתורא ומלח ולרב נחמן! וצ"ל כמו שכתב החזו"א הנ"ל, שהכלל שנתנה הגמרא הוא משום "שכן הוא המציאות ברוב הדברים". וכיוון שכך זה בדרך כלל, לכן אמרו שכ"ר מבשל וכ"ש לא מבשל.

דרך ב' בירושלמי, שיטת הרמב"ן והרמב"ם - בירושלמי הנ"ל, לאחר שמביא את הסבר ר' יוסי לחילוק בין כ"ר לכ"ש, מביא את דעת ר' יונה, שחולק על ר' יוסי. ומבאר ר' יונה, ש"כאן וכאן אין היד שולטת". כלומר, באמת אין הבדל ברמת החום בין כ"ר לכ"ש, ובשניהם 'אין היד שולטת', כלומר החום הוא שהיד סולדת בהם, וזה חום ששייך בו בישול. אך מבאר ר' יונה את החילוק, "אלא עשו הרחק לכלי ראשון, ולא עשו הרחק לכלי שני". ומבואר מדבריו, שהבישול בכ"ר הוא רק מדרבנן, ולכן רק בו אסרו, אך בכ"ש לא החמירו. ונראה שסובר ע"פ דברי הירושלמי שם בהלכה ה', "איזהו תבשיל ברור, כל שהאור מהלך תחתיו". כלומר, בישול מה"ת שייך רק כאשר מבשל בכ"ר שעומד על האש ממש. אך בכ"ר שאינו על האש, אין זה בישול מה"ת, אלא חכמים "עשו הרחק", וגזרו שגם כ"ר אסור בבישול, אך לא החמירו בכ"ש. ונראה לבאר זאת, על פי מה שנתבאר בסוגיית בישול בחמה. שמלאכת בישול אינה רק בתוצאת הדבר המתבשל, אלא גם באופן מעשה הבישול. ולכן בישול בחמה מותר, כיוון שאינו 'מעשה בישול' כלל, אף שאולי מגיע לאותה תוצאת בישול. ולכן נראה שלדרך זו ב"ם, 'מעשה בישול' נקרא רק בישול ע"ג האש, "שהאור מהלך תחתיו". ואף שאולי בכ"ר, ואפילו בכ"ש, תהיה תוצאה של בישול באותה מידה, מ"מ כיוון שהם כבר רחוקים מהאש, אין כאן פעולת בישול באש.

וכן מדייק **האג"ט** אופה ס"ק כ"ג, ב' **שלדעת הרמב"ם** אין בישול בכלי ראשון מה"ת. שהרי הרמב"ם פוסק את דין כלי ראשון רק בפרק כ"ב, שכולו איסורי דרבנן, "הרי דס"ל דבישול כ"ר הוא רק מדרבנן, והיינו משום דס"ל כה"ם, דאין בישול ברור אלא אם האור מהלך תחתיו". וכן מבאר בדבריו **ערוך השולחן** ש"ח, כ'. וכן מבואר בדברי **הרמב"ן בע"ז** עד: שפוסק כמו הירושלמי, שבישול הוא רק כאשר האור מהלכת תחתיו. ולדבריהם צריך לומר, שדין המשנה במב. שאסור לתת לאילפס וקדירה שהורדו מהאש, זהו רק איסור דרבנן, כיוון שהכ"ר כבר אינו על האש.

אמנם יש להקשות לדרך זו, שהרי נתבאר בסוגיית בישול בחמה, שספק הגמרא בלח: "גלגל מאי", הוא האם יש בישול בתולדות האור, וכגון בגלגול ביצה בצד מיחם, או בסודר שחומם מהאש. ופשטה הגמרא מדין קוליים האיספנין שחייב על בישול, שיש בישול מה"ת גם בתולדות האור, כיוון שגם הם באים מכח האש. ולכאורה גם בישול בכלי ראשון שהוסר מהאש, ואפילו

³ בניגוד לשיטת הר"ן שם שמפרש שאמבטי היא כלי ראשון, וכמו האמבטי במ: וכדברי הרשב"א גם שיטת תוס' שם בד"ה 'אבל', שאמבטי היא כלי שני. אך תוס' מפרש שהבישול בה אסור כיוון שחומה רב, ונראית כמו כלי ראשון, ולכן גזרו עליה אטו כלי ראשון.

במים שהועברו לכ"ש, הרי הם חוממו ע"ג האש ונקראים 'תולדות האור', ומדוע אין בהם בישול מה"ת? והרמב"ם בעצמו פוסק בפרק ט', ב' "שהמבשל בתולדות האור כמבשל באור עצמה", ומדוע יש איסור דאורייתא בתולדות האור, אך בכלי ראשון אסור רק מדרבנן? וצריך לומר שיש חילוק בין דבר שנתחמם ע"י האש, כמו סודר או מיחם של מתכת, שהם נקראים תולדות האור, ויש בו את חום האש ממש שמבשלת. אך בישול במים שחוממו על האש, אינם נקראים תולדות האור, אך עדיין צ"ע מדוע.

וכן יש להקשות על דרך זו מדברי המשנה בקמה: שאומרת **שבקוליים האיספנין**, הדחתו בחמין זהו גמר מלאכתו. ולרמב"ם ורש"י חייב כאן משום בישול, וכפי שנתבאר בסוגיית בישול. ואם בישול הינו רק ע"ג האש, מדוע יש חיוב בהדחת קוליים? הרי אינו ע"ג האש? **בשפת אמת** על המשנה במב. מתרץ זאת, וכותב שסברת הי-ם שבעינן בישול על האש דווקא, היא משום שכך היא דרך הבישול של כל תבשיל באופן כללי. אבל קוליים ומליח ישן, "שאני התם דדרך גמר מלאכתן כך הוא", ולכן בהם יש חיוב בישול אף שאינו על האש. אמנם "שאר מילי דדרך בבישול גמור, שפיר י"ל דבהוסר מעל האור אינו כדרך הבישול ופטור". וסברתו היא כעין מה שנתבאר לעיל, שבמלאכת בישול חייבים על מעשה אופייני של בישול, ולא רק על תוצאה של בישול. ולכן בקוליים יש חיוב בישול גם על הדחתו במים חמים, כיוון שזו דרך בישולו. אך לפ"ז עדיין קשה, שגם בכלי ראשון ניתן לומר כך, שאולי ישנם דברים שאכן הדרך לבשל אותם היא בכלי ראשון. וא"כ, מדוע כל איסור כלי ראשון הוא רק מדרבנן לדרך זו? וצ"ע.

שיטת ההבלי ותוס' - הראשונים מבארים שדעת הבהלי אינה כ"ס, אלא שגם כ"ר מבשל מה"ת. וכך מבואר בר"ן במב: שמביא את הי-ם שבישול הוא רק כשהאור מהלך תחתיו, וכותב שהבהלי חולק על זה. וכן מוכח בתוד"ה 'והיינו' במב: שכותב להכריע בין שתי הלישנות לגבי מלח, שיש להכריע כמו הלישנא השנייה, שמלח לא מתבשל אפילו בכ"ר, כדי שלא יחלוק ר' חייא על רב נחמן. ותוס' אומר, שאע"פ שלכאורה "בכל מקום דאיכא לישני דפליגי, בשל תורה הלך אחר המחמיר", והיינו צריכים להחמיר כאן! מ"מ אנחנו מקילים כאן, כדי לא לחלוק על רב נחמן. ומוכח מדבריו, שהדיון לגבי בישול מלח בכ"ר, הוא האם יש כאן בישול מה"ת או לא.

אמנם לפ"ז יש לבאר מהו החילוק בין כ"ר לכ"ש? הרי לכאורה אם יש בישול מה"ת בכ"ר, כיוון שיש בו מים חמים בחום י"ס, גם בכ"ש היה צריך להיות כן! וכך מקשה בתוד"ה 'ושמע' במ: "תימה, מאי שנא כלי שני מכלי ראשון? דאי י"ס אפילו כ"ש נמי, ואי אין י"ס אפילו כ"ר נמי אינו מבשל!". ומתרץ התוס', שיש חילוק מהותי בין כ"ר לכ"ש. בכ"ר, "מתוך שעמד על האור דופנותיו חמין, ומחזיק חומו זמן מרובה, ולכך נתנו בו שיעור, דכל זמן שהי"ס בו אסור". אמנם כ"ש לא היה על האש, ולכן "אע"ג דיד סולדת בו מותר, שאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר". ומוכח בתוס' שהחילוק בכלים אינו מצד התוצאה של הבישול, כיוון שהחום בכ"ר ובכ"ש יכול להיות בשניהם י"ס, ואעפ"כ בכ"ר יש בישול, ובכ"ש אין בישול. אלא יש כאן חילוק באופן הבישול בין כלים אלו, ויש לבאר זאת בשני אופנים.

אפשרות א' - אולי תוס' סובר כעין דברי הי-ם, שבישול מוגדר רק כאשר מבשל על האש ממש. ואף כ"ר נחשב כאילו הוא עדיין על האש, כיוון שהדפנות שלו היו על האש, ועדיין חמות מחום האש, ולכן הבישול בו הוא כמו בישול ע"ג האש. אך כ"ש כבר רחוק יותר מהאש, והסימן לכך הוא שדפנותיו כבר קרות, ולכן אין בו בישול ע"ג האש. וכך משמע בדברי התוס' רי"ד במא: שכותב, ש"כלי ראשון ומורתח, כנתון ע"ג האש דמי". ויש בו בישול, כיוון שהוא כאילו מבשל ע"ג האש, ויש כאן את אופן הבישול של בישול באש. וכך נראה גם בדברי הגהות מרדכי, שמביא הב"י בשי"ח, ט', שסובר שכלי ראשון לא תמיד מבשל מה"ת. אלא כ"ר מבשל רק "עם סילוקו מן האש מיד, אבל אם הניחו לעמוד להפיג רתיחתו, הוה ליה כלי שני". ומשמע מדבריו, שכ"ר מבשל רק כאשר יש לו עוד יחס וקשר אל האש, ורק אז נחשב כמבשל ע"ג האש. אמנם הב"י חולק עליו, שכ"ר מבשל גם לאחר זמן מה, כל עוד הי"ס בו. וכפי שכתב התוס' הנ"ל, שכ"ר מבשל בייס בו. ולדרך זו, כלי שני לעולם אינו מבשל, כיוון שאין לו כלל יחס וקשר אל האש.

וכך נראה גם מדברי רש"י במ: שגורס שבשמן "הפשרו זהו בישול". ונתבאר שהרשב"א הקשה עליו, שאם הפשרו זהו בישול, אז גם בכ"ש יתבשל השמן! וכיצד התיר רבי לתת אותו בכלי שני? ורש"י בדבריו עונה על קושיה זו ומסביר, "וש"מ הפשרו, במקום הראוי לבישול, זהו בישול". כלומר, לפי רש"י, רבי התיר לר' יצחק להפסיד בכ"ש, כיוון שאינו "מקום הראוי לבישול". ואסר לו להפסיד בכ"ר, כיוון שזהו מקום שכן ראוי לבישול. ומשמע שכ"ש אינו מקום הראוי לבישול לעולם, ולכן אף אם תהיה בו תוצאה של הפשר השמן, אין בכך איסור בישול כלל. ואולי זה משום שכ"ש התרחק מהאש, ואינו נקרא בישול ע"ג האש.

אמנם נתבאר לעיל, שלשיטת היראים יש בישול של דברים מסוימים גם בכ"ש, ולכן אסר לתת פת בכ"ש. ולכאורה היראים הוכיח זאת מהגמרא במב: ש"ללישנא קמא מלח מתבשל אפילו בכ"ש, ולמדנו מכאן שישנם דברים שאכן מתבשלים בכ"ש. ואם נאמר שכ"ש כבר רחוק מהאש, ואין בו כלל בישול, מדוע יש דברים שכן מתבשלים בכ"ש? ונראה שהגר"א בביאורו בשי"ח, ה' מיישב קושיה זו. השו"ע שם מביא את דעת היראים, שאסור לתת פת אפילו בכ"ש. ומסביר הגר"א בס"ק י"ח, שלמד זאת מהגמרא במב: ואף שללישנא השנייה בגמרא מלח אינו מתבשל אפילו בכ"ר, "אבל שאר דברים מודה ללישנא קמא". כלומר, ללישנא השנייה רק מלח אינו מתבשל בכ"ר, אבל גם לישנא זו מודה שישנם דברים שיכולים להתבשל אף בכלי שני. וכך למד היראים את מחלוקת שתי הלשונות בגמרא. אך השו"ע מביא "ויש מתירין", והרמ"א מסביר⁴ שכוונתו לשיטת הטור, שמתיר לתת פת בכלי שני. ומסביר הגר"א בס"ק י"ט, שמקור דברי הטור הוא מהגמרא במ: שאמרה, "כלי שני אינו מבשל". ונראה שלמד הגר"א מגמרא זו, שאין חילוק כלל בכלי שני, ואף פעם אינו מבשל! ומוסיף הגר"א, "וללישנא בתרא אידחי לישנא קמא". כלומר, לשיטת הטור, הלישנא השנייה שאומרת שמלח אינו מתבשל אפילו בכ"ר, סוברת שאין כלל בישול בכ"ש, ואפילו בדברים הרכים שקלים להתבשל! וא"כ, לפי הגר"א בדעת הטור נחלקו הלשונות בדין זה, האם יכול להיות בישול בכ"ש. ולשיטת הטור שפסק כלישנא בתרא, אין כלל בישול בכ"ש, ואפילו בדברים קלים. ואולי סברתו היא, משום שכ"ש התרחק מן האש, ואין זה נקרא בישול על גבי האש. וכן מבואר במשנ"ב ס"ק מ"ג בביאור שיטה זו, שיש מתירין בכ"ש, "דסבירא להו דאין כלי שני מבשל בשום דבר". אמנם לדרך זו קשה, מדוע חייב על בישול של קוליים האיסופנין, הרי חייב אפילו בשרייה והדחה מכ"ש, ואין כאן כלל בישול ע"י האש, וכנ"ל.

אפשרות ב'- ניתן להבין שהחילוק בין דפנות חמות לקרות בשיטת התוס', אינו כדי להוות סימן לכך שיש כאן בישול על האש או לא. אלא החילוק בין כ"ר לכ"ש, הוא האם דרך העולם לבשל בו. וניתן לומר שכלי שדפנותיו חמות, מנהג העולם לבשל בו. ואילו כלי שדפנותיו קרות, אין הדרך לבשל בו. וגם לדרך זו, אין החיוב בבישול על תוצאת הבישול, וייתכן שגם בכ"ש יגיע לאותה תוצאה בדיוק בככ"ר. אלא דרך העולם⁵ לבשל, מגדירה האם יש כאן 'פעולת בישול' או לא. ולדרך זו ניתן להבין, שישנה גמישות בעניינים אלו. ויכולים להיות גם דברים שיתבשלו בכ"ש, אם כך היא דרך העולם לבשל אותם. ולדרך זו מסתבר, שאף שיש בישול בכ"ר מדאורייתא, ובכ"ש אין בישול, מ"מ ישנם דברים שכן יש בהם בישול בכ"ש. וכגון קוליים האיסופנין שמתבשל גם בכ"ש, כיוון שהכל תלוי בדרך העולם.

⁴ ועיין בסוגיית בישול אחר אפייה, שהבאנו שבאר הגולה הבין שכוונת השו"ע היא לשיטת הראב"ה, שאין בישול אחר אפייה.

⁵ ובאופן דומה ביאר האג"מ את דין בישול בחמה, שמותר כיוון שאין דרך העולם לבשל בחמה. ואולי בעצם שני הדרכים בתוס', הן כעין המחלוקת בין הגרש"ז לאג"מ שנתבארה בסוגיית בישול בחמה. לגרש"ז בעינן אש שבביל שייקרא בישול ע"פ התורה, ואין זה משנה מה דרך העולם, אלא צריך שיהיה בישול באש. אך לאג"מ, 'מעשה בישול' מוגדר לפי דרך העולם, ואם תהיה הדרך לבשל גם לא באש יהיה בכך בישול מה"ת, וכגון במיקרוגל. וכך גם לענין כ"ר וכ"ש, לפי אפשרות א' בעינן קרבה לאש, וכ"ש נחשב רחוק מהאש, ואין בו בישול כלל. אך לאפשרות ב', כ"ש אינו מבשל כיוון שאין דרך העולם לבשל בו. אמנם לפי דברי השפת אמת שהבאנו לעיל בשיטת הירושלמי, נראה שהכל דבר אחד, שביאר שלים-הצורך באש הוא כי זו הדרך לבשל, ורק בישול על גבי האש הוא דרך הבישול.

מסקנת ההלכה - בישול בכלי ראשון - השו"ע פוסק בסימן שי"ח, ט', "כלי ראשון, אפילו לאחר שהעבירוהו מעל האש מבשל, כל זמן שהיד סולדת בו". ונראה שדעת השו"ע היא לא כשיטת הרמב"ם, אלא כלי ראשון מבשל ממש מה"ת. וכפשוטו המשנה במב. לגבי אילפס וקדירה. **ובמשנ"ב** ס"ק ס"ג כותב, שאפילו אם כבר פסקה הרתיחה של הכ"ר, עדיין יש איסור לבשל בו כל עוד היד סולדת בו. ודלא כדברי ההגהות מרדכי שהביא הב"י, שרק כאשר הכלי עוד רותח ממש שייך בו בישול. ופוסק השו"ע ע"פ המשנה במב. שאסור לתת **תבלין** לתוך כלי ראשון. ומבאר המשנ"ב בס"ק ס"ה שבכלי שני מותר, כפי שמפורש במשנה, שמותר לתת תבלין לתוך קערה ותמחויה שהם כ"ש.

מלח וסוכר בכ"ר - השו"ע פוסק כמו הלישנא בתרא בגמרא במב.: שמותר לתת מלח אפילו בכ"ר, "דצריכא מילחא בישולא כבשרא דתורא". אך **הרמ"א** פוסק ע"פ **תוד"ה 'והיינו'**, שאף שנפסק כלישנא בתרא, "המחמיר כלישנא קמא שלא ליתן מלח בקערה כל זמן שהי"ס בו, תבוא עליו ברכה". ולרמ"א טוב להחמיר בכך, כיוון שללישנא קמא יש בישול במלח אפילו בכלי שני. **והמשנ"ב** בס"ק ע"א פוסק שמלח וסוכר שכבר עברו תהליך בישול, מותר לתת אותם בכלי ראשון לאחר שהעבירוהו מהאש, כיוון שאין בא"ב בדבר יבש. ואף לדעת הרמ"א שהחמיר במלח, **במלח מבושל** יודה שמותר, כיוון שאין בא"ב. אך המשנ"ב מתיר רק לכלי ראשון שהוסר מהאש. **ובשער הציון** ס"ק צ"ה כותב, שהטעם שיש להחמיר בכלי ראשון שעל האש, הוא "מפני שנראה כמבשל", כאשר מוסיף מלח או סוכר לכ"ר שעל האש ממש. אך בכלי ראשון שהוסר מן האש אין חשש מיחזי כמבשל, ולכן מותר לתת בו מלח וסוכר שכבר נתבשלו.

אך מביא המשנ"ב, "ויש שמפקפקין בזה", ואוסרים לתת מלח או סוכר שנתבשלו בכלי ראשון, אף אם הוסר מהאש. **ובשערי תשובה** מביא את דברי המפקקים, והוא **הזרע אמת**, שכותב שאין לתת מלח וסוכר שכבר בושלו, אפילו בכ"ר שהוסר מהאש. **ובשש"כ** א' הערה קנ"ט מבאר שיטתם, ע"פ דברי **רע"א** בסימן רנ"ג, שכותב שדבר יבש שכשיבוא במגע עם מים חמים יהיה נימוח, דינו כדבר לח⁶. וא"כ, אף שהמאכל היבש כבר מבושל, מ"מ כשיימוח יהפוך לח, ובדבר לח יש בישול אחר בישול. **והמשנ"ב** מכריע שטוב לחשוש לשיטתם, "טוב להיזהר מכלי ראשון לכתחילה", ואין לתת מלח וסוכר לכ"ר, אפילו אם הורד מהאש, אבל לכלי שני מותר. ולפ"ז פוסק **בשש"כ** א', נ"ה שטוב להימנע מלתת מים מכלי ראשון על סוכר או **קפה נמס** ותה, ואפילו אם כבר התבשלו בתהליך הייצור שלהם. כיוון שאף שדינם כדבר יבש שכבר נתבשל, מ"מ כשהם ימוחו ע"י המים יהפכו לדבר לח. ויש לתת את המים החמים בכלי שני, ורק אח"כ להוסיף בהם את הסוכר או הקפה.

בישול בכלי שני - ישנם דברים שהותרו בפירוש לתת גם בכלי שני, וכגון **תבלין** במשנה במב.: וכפי שפסק המשנ"ב בס"ק ס"ה. וכן כותב **הבה"ל** 'אסור' בסעיף י', שמותר לתת מים ושמן בכלי שני. **שמן** נלמד שמותר מהגמרא במ.: שאמר רבי לר' יצחק לתת את השמן בכלי שני. ולגבי **מים**, פוסק **השו"ע** בסעיף י"ג שמותר לתת אותם בכלי שני. וגם זה נלמד מהגמרא במ.: שהתיר רבי לתת שמן בכ"ש, והוא הדין **לכל המשקים**, שאינם מתבשלים בכ"ש. וכך פוסק **בשו"ע הרב** שי"ח, י"ב שדין כל המשקים כמים ושמן, שאין בהם בישול בכ"ש. אמנם **בשש"כ** א' הערה קע"ג כותב, שנראה **מדעת המשנ"ב**, שההיתר בכ"ש הוא רק לגבי מים ושמן, ולא לגבי שאר משקים. כך משמע **בשער הציון** ס"ק ס"ח, שמתיר לתת בכלי שני רק מים ושמן. וכן במשנ"ב ס"ק ל"ט כותב,

⁶ אמנם במקור הדברים בזרע אמת, כותב שיש להחמיר בכך משום שאין הדרך לאכול את הסוכר כפי שהוא. ולכן אף שכבר הסוכר עבר בישול, כיוון שבמים חמים הוא נימוח, הגיע לגמר בישולו ואסור. אך באג"מ ח"ד ע"ד תמה על דבריו, שמצוי שאוכלים סוכר גם כפי שהוא. ומסביר האג"מ, שטעם החומרא היא כי אולי הסוכר לא מבושל כראוי, או שמא לא יודעים האנשים שהוא מבושל. ועיין במחצית השקל ס"ק ל"א, שמבאר כפי שהבאנו מהשש"כ. אמנם לכאורה מבואר במג"א ס"ק מ' ומשנ"ב ס"ק ק', ששומן הנימוח אין דינו כלל אלא כתבשיל יבש, וכפי שנתבאר בסוגיית בישול אחר בישול. ולפ"ז, מדוע החמירו לגבי מלח וסוכר, שכיוון שהם נימוחים דינם כתבשיל לח? ומחלק הרב קרליץ (מובא במשנ"ב דרשו הערה 85), שהסוכר נימוח לגמרי במשקה ונעשה כמים, ולכן דינו כלל, אך השומן אינו נימוח לגמרי.

שמותר לתת בכ"ש דווקא "חלב שנצטנן". ומשמע שמותר לתת **חלב בכ"ש**, דווקא משום שהחלב עבר כבר בישול⁷. ולכן פוסק **הש"כ** א', נ"ט שמותר לתת בכ"ש מים ושמן, ואף שאינם עברו בישול כלל. אך בסעיף ס"א פוסק, שמותר לתת בכ"ש רק חלב שכבר עבר בישול. וכיוון שבד"כ החלב הוא מפוסטר, כבר עובר החלב תהליך בישול, ומותר לתת אותו בכ"ש.

קלי בישול בכלי שני – יש להגדיר מה כלול בחומרא של היראים, שישנם דברים רכים שאולי מתבשלים אף בכלי שני. מקור הדין של דברים הקלים לבישול הוא מקוליים האיספנין, שמבואר במשנה קמה: שיש בו בישול אף בהדחת מים חמים מכ"ש. וכן מדברי הגמרא לגבי מלח במב: "שממנה למד היראים שיש דברים שיכולים להתבשל גם בכ"ש. וכבר ביארנו בסוגיית בישול אחר אפיייה, **שהרמ"א פוסק** בשי"ח, ה' שנהגו להחמיר כשיטת היראים, ולא לתת פת אפילו בכלי שני, כיוון שיש דברים רכים שמתבשלים בכ"ש. וכותב **המשנ"ב** בס"ק מ"ב שלדעה זו, "יש להחמיר נמי בשאר דברים, שלא ליתנם בכלי שני". **ובחזו"א** נ"ב ס"ק י"ט מבאר, שבד"כ אין לחוש לקלי הבישול בכ"ש, אלא רק בדברים שענינו רואות שהם קלים מאוד להתבשל, כמו פת וביצה. **ובש"כ** א', נ"ט פוסק כן, שאסור לתת ביצה חיה בכלי שני שהי"ב. וכן אסור לתת בכ"ש אבקת קקאו, קפה שחור שאינו מבושל אלא קלוי, עלי תה בכל צורה שהיא (אפילו תיון), דבש, עלי נענע. וכל אלו אסור לתתם בכ"ש, כיוון שאינם מבושלים, ונראה לעיניים שהם מתבשלים בקלות. אך לגבי דברים שכבר מבושלים כמלח, חלב, סוכר וקפה נמס, כבר נתבאר לעיל שמותר לתת בכלי שני.

מיחזי כמבשל בכלי שני – בתוד"ה 'כל' בלט. כותב, שיש איסור מיחזי כמבשל בכ"ש. ורק לגבי תבלין, המשנה במב: התיירה לתת אותו לתוך כ"ש, משום שתבלינים "שהן עשויין למתק את הקדירה, ולא מיחזי כמבשל". וכך מסביר תוס', מדוע אסור לתת דבר שלא בושל מלפני השבת בכלי שני. שלמרות שכ"ש אינו מבשל, עדיין יש איסור משום מיחזי כמבשל כאשר נותן בו דבר שלא נתבשל כלל. ולכן בקוליים האיספנין, שאינו התבשל קודם השבת, התרנו רק להדיח אותו מכ"ש, ולא לשרותו בו. **והמג"א** בס"ק ט"ו מביא את דברי התוס' להלכה. וכן כותב **המשנ"ב** בס"ק ל"ד, שבדבר שלא מבושל יש איסור מיחזי כמבשל בכ"ש, אך מותר להדיח אותו מכ"ש. ובתבלין מותר אף לתת לתוך כ"ש, אפילו אם לא נתבשל, וכפי שנתבאר לעיל. וכן לגבי **מים ושמן**, ביארנו לעיל שאף שאינם מבושלים, מותר לתת אותם בכ"ש, ואין בהם איסור מיחזי כמבשל. ומבאר **הפמ"ג** א"א ס"ק ל"ב, שכיוון שהם מתערבבים במים של הכ"ש ואינם עומדים בפ"ע, אינו נראה כמבשל כשנותן בכ"ש מים ושמן.

כ"ש שהיד נכוית בו – החיי אדם כלל כ', ד' פוסק, שאף שכ"ש אינו מבשל בחום של יס"ב, מ"מ אם החום שבו הוא שיד נכוית בו, כלי שני מבשל מהתורה. ולמד זאת החי"א מדברי **הרמב"ם** בהלכות מעשר ג', ט"ו. שכותב הרמב"ם, שלענין מעשרות, אם נותן שמן לתוך כ"ש שיד נכוית בו, השמן מתבשל בו, והבישול מחייב אותו במעשר. וכן לומד החי"א מדברי **הטור** בסימן שי"ח, "לגבי אמבטי. שסובר הטור שאף בכלי שני, כיוון שחמומו רב מאוד, יכול להיות בו בישול מה"ת. וכפי שביאר גם הרשב"א בדין אמבטי, שיתכן שגם כלי שני יכול לבשל אם חומו רב. ונראה שסובר החי"א כפי שביארנו לעיל בשיטת הרשב"א. שאין חילוק מהותי בין הכלים, אלא הכל תלוי ברמת החום של הכלי, והאם יכול להיות שיתבשל בו המאכל. ולכן אף שאולי בכ"ש אין חום לבשל, אם אכן יש בו חום של יד נכוית בו, גם כ"ש יכול לבשל. **ובשבט הלוי** ח"ז מ"ב כותב לבאר את דבריו, שכיוון שהכ"ש חם באופן זה, נשאר בו כח הבישול, ודינו ככלי ראשון.

אמנם שאר הפוסקים לא הזכירו חידוש זה, וכיצד יבארו את דברי הרמב"ם לגבי מעשר, שיש בישול בכ"ש שיד נכוית בו? ונראה שסוברים כפי שמבאר שם **הרדב"ז** על הרמב"ם, שבאמת בעלמא כלי שני אינו מבשל כלל, ורק לענין קביעת מעשר מועיל בישול בכ"ש, שכיוון שע"י בישול

⁷ ואף שלעניין בא"ב, אסור אפילו בדבר מבושל לח אם נצטנן לגמרי, מ"מ מותר לתת כל דבר שכבר נתבשל לכ"ש, אף אם הוא לח, כמבואר במשנ"ב ס"ק ל"א.

זה הוא מכשירו לאכילה, נגמרה מלאכתו. ונראה שסובר הרדב"ז שהחילוק בין הכלים הוא מהותי, ואינו תלוי ברמת החום שלהם, וכדברי התוס' במ': , ולכן לעניין בישול בשבת אין כ"ש מבשל כלל. ואף שאולי ישנה תוצאה של בישול, לעניין שבת אנו צריכים מעשה בדרך בישול דווקא. אך לעניין מעשרות, ניתן להבין שכל עוד ישנה תוצאה של בישול, חשיב בישול זה תיקון לעניין חיוב במעשרות.

המשנ"ב בס"ק מ"ח מביא את דברי החי"א להלכה. אך החזו"א בסימן נ"ב, ס"ק י"ט כותב, שכל הפוסקים לא הזכירו חידוש זה, ונראה שחולקים עליו. אך אעפ"כ קשה להקל באיסורי דאורייתא, ויש להחמיר כחיי"א. ולפי חומרא זו, אין לתת בכ"ש שהיד נכזית בו גם דברים שמותר בד"כ בכלי שני. וכגון מים, שמן ותבלין, ורק בכ"ש שחומו י"ס מותר. ובארחות שבת א', נ"ז כותב, שכיוון שקשה לשער ההבדל בין יד נכזית בו ליד סולדת בו, אין לתת כלל דברים בלתי מבושלים בכ"ש. אך לעניין דברים שכבר מבושלים, כותב בהערה ק"מ שמסתבר להקל בכל כ"ש, ואפילו אם היד נכזית בו. ובא"מ ח"ד ע"ד כותב, שאין להחמיר ולחשוש לחומרא זו בכלי שלישי.

עירוי מכלי ראשון - בתוד"ה 'אבל' במב: מביא שנחלקו רשב"ם ור"י מה דין עירוי מכלי ראשון. לשיטת רשב"ם, דבר ששופכים עליו מים חמים מכ"ר, דינו כבישול בכלי שני. אך לדעת ר"י, דינו כבישול מכ"ש. ובברכת אברהם לט. מבאר, שנחלקו בהבנת דברי התוס' במ': , שביאר את החילוק בין כ"ר לכ"ש, שכ"ר דופנותיו חמות מהאש, אך כ"ש דופנותיו הולכות ומתקררות. רשב"ם סובר, שעיקר הבישול בכ"ר הוא משום שהדפנות שלו חמות מחום האש, והחיסרון בכ"ש אינו משום שדופנותיו דווקא הולכות ומתקררות, אלא שאינן חמות כמו הדפנות של כ"ר. ולכן בעירוי מכלי ראשון אין את היתרון של דפנות שחמות מהאש, ודינו ככלי שני, "דרך כל זמן שהאוכל בכ"ר שהתחמם מהאש מאוד דינו כמבשל, אבל ברגע שיוצא מהכלי, כבר אין כח המבשל של הכ"ר, מיד דינו ככלי שני". אך לדעת ר"י, עיקר הבישול בכ"ר, הוא שאין לו את החיסרון של כ"ש, שדופנותיו הולכות ומתקררות, ולא דווקא משום שדופנותיו חמות. ובכ"ש ישנו חיסרון מהותי שהדפנות מתקררות, ולכן אין בו בישול, "דכל עיקר ענין כ"ש, מצד שאין דפנות הכלי שני חמים... ולפי"ז בעירוי שעדיין לא נגע בכותלי כ"ש, עדיין חומו ככ"ר ומבשל". ולכן לדעת ר"י, עירוי מכלי ראשון דינו כבישול בכלי ראשון, כיוון שגם בו אין את החסרון של דפנות שמתקררות.

ובתוס' במב: כותב למסקנה, שעירוי מכ"ר אכן מבשל, אבל לא מבשל ממש ככ"ר, אלא "מבשל כדי קליפה". כלומר, אין בו כח לבשל את כל המאכל, אלא רק את קליפתו החיצונית. אך בישול זה של כדי קליפה הוא ממש כבישול בכ"ר, ואסור מה"ת. ובשו"ע שי"ח, י' פוסק כדרך זו, שעירוי מכ"ר דינו ככ"ר, ולכן "אסור ליתן תבלין בקערה ולערות עליהן מכלי ראשון". כלומר, אף שמותר לתת תבלין בכלי שני, וכפי שנפסק בסעיף ט', מ"מ כיוון שעירוי מכ"ר דינו ככ"ר, אסור להניח תבלין בקערה ולערות עליו מכ"ר. אלא קודם יערה את המים לקערה, ואז ייתן בה את התבלין, כדין נתינת תבלין לכ"ש שמותר.

המשנ"ב בס"ק ע"ד מוסיף, שהעירוי מכ"ר מבשל כדי קליפה, אך מציין שדווקא אם לא נפסק הקילוח מהכ"ר עד המאכל. ומבואר מדבריו, שעירוי מכ"ר מבשל כ"ק רק אם קילוח המים עדיין מחובר לכ"ר. אך אם נפסק הקילוח, דינו ככ"ש ואינו מבשל. ואולי הסברא בכך היא, שבכ"ר אסור לבשל כיוון שחום דופנותיו מהאש, ויש בו עדיין את כח האש. וכל עוד הקילוח מהכ"ר עדיין מחובר אל דפנות הכלי, נחשב כאילו יש כאן בישול ע"י חום האש, כמו דפנות הכ"ר שחוממו מהאש. ולפי"ז פוסק הש"ש א', נ"ב שאסור לערות מים מכ"ר על משקה קר, ואפילו אם כבר התבשל, או על דבר יבש שלא התבשל כ"צ⁸, ואפילו שהכ"ר אינו עומד ע"ג האש. ולכן יש להקפיד שלא לערות מכ"ר על עלי תה יבשים שלא התבשלו כ"צ, או על תמצית תה קרה, אפילו כבר

⁸ כלומר, דין עירוי מכ"ר, הוא כמו בישול בכ"ר. וכל דבר שאין בו יותר בישול, שמותר לתת בכ"ר, מותר גם לערות עליו. ולכן בלח שנצטן, או יבש שלא בושל כ"צ, אסור לערות מכ"ר.

בושלה מע"ש. ובשש"כ בסעיף נ"ה פוסק, שטוב להימנע מעירוי מכ"ר על סוכר או קפה שכבר בושלו, ואף שהם יבשים כעת, וכפי שביארנו לעיל לגבי בישול בכ"ר.

עירוי מכ"ר לכלי שנתרו בו טיפות- באג"מ ח"א צ"ג פוסק, שאסור לערות מכ"ר לתוך כוס שיש בה טיפות של מים קרים, **שלא עברו תהליך של בישול**. משום שעירוי מכ"ר מבשל כ"ק, ויש כאן בישול ממש של אותן הטיפות. ואף שלכאורה האדם כלל לא מתכוון לבישול טיפות אלו, ואין הם חשובות לו כלל, מ"מ יש כאן פס"ר דלא נחא ליה באיסור תורה. ויש להחמיר בכך, כיוון שבישול הטיפות ע"י עירוי מכ"ר הוא ממש בישול מה"ת. **ובשש"כ** א' הערה קנ"ג, מביא ראה לדבריו מדברי **המשנ"ב** בשי"ח, ס"ק ס"ט. שכותב שם שיש איסור לתת בכ"ר בשר שור, כיוון שיש בו לחלוחית מסוימת שמתבשלת בכ"ר. ואף שאולי הבשר עצמו אינו מתבשל בכ"ר, מ"מ יש בישול לחלוחית המים שבו. ומוכח מדברי המשנ"ב, שאף שאין כוונתו כלל לבשל לחלוחית זאת, מ"מ אסור לבשלה. ולכן לדברי האג"מ, הרוצה לערות מים מכ"ר לתוך כוס שיש בה טיפות, יש לו לנגב היטב את הכוס, ורק אז לערות אליה מים חמים. אמנם במשנ"ב דרשו הערה 95, מביאים בשם **הרב קרליץ**, שאם ניגב את הכוס ועדיין נשארה לחלוחית בדפנות הכוס, אין חשש לערות עליה מים מהמיחם. כיוון שאין לחלוחית זו חשיבות בישול כלל, ואין בה ממשות.

אך **בשבט הלוי** ח"ז סימן מ"ב כותב, שמספיק לנער את הכוס מהטיפות, ולא צריך לנגבה לגמרי, כיוון שאין גדרי בישול נוהגים כלפי לחלוחית זו, וכן זהו פסיק רישא דלא איכפת ליה כלל. וכן **באורחות שבת** א', ס"ז מביא בשם **הגרש"ז**, שדי בניעור הכוס כמה פעמים. ויש שמחמירים לנגב את הכוס, כדברי האג"מ. אמנם דיון זה הוא דווקא כשיש בכוס טיפות מים שלא עברו בישול, וכגון שלוקח כוס ששטפו במים מהברז. ובכה"ג יש מקום לומר שהוא מבשל לראשונה את הטיפות. ובשש"כ הנ"ל מבאר, שעל זה דיבר המשנ"ב בס"ק ס"ט לגבי לחלוחית הבשר, שכיוון שעוד לא נתבשלה כלל יש להחמיר, ולא לתת אותה בכ"ר.

אך אם יש בכוס טיפות מים **שכבר נתבשלו**, כגון שמזג מהמיחם לכוס, ונשארו בה טיפות מהמיחם, פוסק **באג"מ** ח"ד ע"ד, י"ט שטיפות מים שהיו רותחות ונצטננו, מעיקר הדין אין בהם בישול נוסף לשיטת הרמב"ם והרשב"א. ואף שהשו"ע פוסק כשיטת הרא"ש, שיש בישול אחר בישול בתבשיל לח שבושל והצטנן, מ"מ אין להחמיר בכך לגבי טיפות מועטות, כיוון שאין כאן שיעור החיוב של מלאכת בישול, וכן זהו פס"ר דלנ"ל. אמנם אם יש בכוס הרבה מים שבושלו כבר ונצטננו, פוסק האג"מ שיש להחמיר שלא לערות עליהם מכ"ר, אם שופך עליהן כמות מים מהמיחם שיעשו רותחין, כיוון שזהו פס"ר דניחא ליה.

בישול בכלי שלישי- הפמ"ג א"א ס"ק ל"ה פוסק, שאף שבסעיף ה' פוסק הרמ"א שיש להחמיר ולא לתת דברים שקלים להתבשל בכלי שני, מ"מ "בכלי שלישי בטי"ע וכדומה... יש להקל". ולדבריו אין איסור בישול כלל בכלי שלישי, ואפילו עלי תה שהם קלי הבישול, מותר לתתם בכלי שלישי. **והמשנ"ב** בס"ק מ"ז מביא את דבריו, שיש להקל בכלי שלישי. וכן בס"ק מ"ה פוסק המשנ"ב, שמותר לתת פת בכלי שלישי, אם נותן ממצקת לתוך קערתו, וכך המצקת היא כ"ש והקערה כלי שלישי.

אמנם **החזו"א** בסימן נ"ב ס"ק י"ט כותב, שמסברא אין חילוק כלל בין כלי שני לכלי שלישי, "ולא מצינו מקור לחלק בין שני לשלישי, ואם דברים מתבשלים בשני מתבשלים בשלישי, ואין הדבר תלוי אלא בחום המים שיהיו חמים שהיס"ב". ונראה שהחזו"א לשיטתו, שאין חילוק מהותי בין הכלים, אלא הכל תלוי בחום המים שבהם, שאם יש חום של י"ס שייך כאן בישול, ואפילו בכלי שלישי! ואכן כך מבואר בפירוש בדברי **היראים** עצמו בסימן רע"ד. שמחמיר לתת פת בכלי שני, וכותב כך גם לעניין כלי שלישי, "ואף בכלי שלישי שהיד סולדת בו". ונתבאר לעיל ע"פ החזו"א, שגם בכלי שני יש להחמיר רק בדברים שקלים להתבשל. וכן הוא הדין לכלי שלישי, שהחומרא היא רק בקלי הבישול. ומדברי החזו"א נראה, שגם המשנ"ב שהתיר כלי שלישי, התיר זאת רק לגבי פת וכדומה. כיוון שבישול אחר אפייה הוא חומרא, לכן בכלי שלישי הקל המשנ"ב,

ורק שם הביא את דברי הפמ"ג. אך לא הביא את דבריו בס"ק ל"ט לעניין ביטול עלי תה, כעצה להכין תה בכלי שלישי. אמנם בפמ"ג מפורש, שכלי שלישי מותר אפילו בקלי הביטול כמו עלי תה, ולא הקל דווקא לגבי ביטול אחר אפייה. **ובערוך השולחן** שי"ח, כ"ח כותב כדברי החזו"א, שעלי התה "דבר ידוע שביטול קל". ולכן פוסק שאסור לבשלם אפילו בכלי שלישי, "ובפרט שענינו רואות שמתבשלים בכלי שני, ובכלי שלישי, שביטול קל".

אמנם **באג"מ** הנ"ל אות ט"ו כותב, שכיוון שדין ביטול בכלי שני הוא חומרא, שהחמירו בו כיוון שאין אנו יודעים מה מתבשל בו, "בכלי שלישי לא מצינו" שהחמירו בכך. והאג"מ דוחה את סברת ערוה"ש, שענינו רואות שעלי התה מתבשלים אפילו בכלי שלישי, "לא מובן זה, ומה שרואים אנו בענינו שמתאדמין המים זה אינו ענין ביטול, דאף בקרים ממש מתאדמין במשך זמן... ולא זהו ענין ביטול!". כלומר, כיוון שביטול ענינו דווקא ע"י חום האש שפועל במאכל, אם המים מקבלים את צבע התה גם במים קרים, אין זה נקרא שהתה מתבשל במים! ומוכיח זאת האג"מ גם מדין ביטול מלח, שנפסק להלכה שאינו מתבשל אפילו בכ"ר. אך לכאורה אנו רואים שהמלח נותן טעם מלוח אף במים קרים! "אלמא דביטול הוא ענין אחר, דהוא תועלת שאיכא במלח ע"י הביטול יותר מהרגשת טעם מלוח, שזה איכא אף בצונק". וכן לגבי ביטול עלי התה, "מה שנצבע המים בחום קטן אינו ענין ביטול, שלכן אפשר שהוא מקושי הביטול, וא"כ אין לנו לומר מעצמנו כלום אלא מקבלה, וממילא הוא ככל סתם דברים, דהוא בכלי שני ספק, ובכלי שלישי יש להתיר".

ובספר הלכה ממקורה עמ' 153, מבאר הרב רימון את סברת האג"מ. שאולי ניתן לומר שסובר כפי שביארנו בדעת התוס' באפשרות ב'. שהחילוק בין כ"ר לכ"ש הוא שבכ"ר דרך העולם לבשל בו, ואילו בכ"ש אין הדרך לבשל בו. אך נתבאר לעיל, שישנם דברים שכן הדרך לבשלם גם בכלי שני, ולכן יש בהם איסור ביטול. אמנם לגבי כלי שלישי, אין הדרך לבשל בו כלל שום דבר. ואף שבמבחן התוצאה אין כלל הבדל בחום המים שבכלי, ותוצאת הביטול יכולה להיות כמו בכלי שני ובכלי ראשון, מ"מ אין החיוב על תוצאת הביטול, אלא על מעשה בדרך ביטול. ולכן בכלי שלישי אין דרך ביטול לעולם, והוא מופקע לגמרי מאיסור ביטול.

ובנעם שבת סימן י"ב מביא ראיה לדעת האג"מ, מדברי **תוד"ה** 'כל' בלט. שכותב, שבדבר שלא נתבשל מערב שבת, אמרה המשנה שאף שאסור לשרותו בחמין בשבת, מ"מ "מדיחין אותו בחמין בשבת". ומבאר התוס', שלשיטת ר"ת שעירוי מכ"ר הוא כמו ביטול בכ"ר, פירוש המשנה הוא שמותר להדיח מאכל זה מכלי שני דווקא ולא מכ"ר, כיוון שעירוי מכ"ר הוא ככ"ר. ושואל התוס', מה החידוש בדין זה? הרי אפילו לשרות אותו בכ"ש יהיה מותר, ומדוע אמרה המשנה שמותר דווקא להדיחו מכלי שני? ובתירוץ השני מסביר תוס', שהמשנה מתכוונת שבאמת מותר גם לשרותו בכ"ש, ולא רק להדיח. אך המשנה אמרה שמדיחין מכ"ש, כדי להשמיע לנו שלגבי קולייס האיספנין, אפילו עירוי מכ"ש אסור, כיוון שמבשל אותו. ומדוע לא אמר התוס' שהמשנה עוסקת בכלי שלישי? ותשמיע לנו שקלי הביטול אסור לשרותם אפילו בכלי שלישי! ואולי מוכח מכאן, שגם בקלי הביטול אין איסור לתת אותם בכלי שלישי.

אמנם החזו"א סובר כשיטת היראים והירושלמי בדרך א', וכפי שנתבאר לעיל, שאין חילוק מהותי בין כלי ראשון לכלי שני, אלא תלוי מתי הדברים יתבשלו בו ומתי לא. וממילא לדרך זו, באמת אין סברא לחלק בין כלי שני לכלי שלישי, ואם היד סולדת בו אסור אף בכלי שלישי. **ובנעם שבת** מביא בשם הרב אביגדור נבנצאל, שאמר לו **הגרש"ז**, "שעלי תה, שהם ודאי קלי ביטול לדעתו, גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה' עד עולם". **ובשש"כ** א', ס"ג פוסק להחמיר, שאין לתת קלי הביטול כמו עלי תה בכלי שלישי, וכן **באורחות שבת** א', מ"ג. והדרך להכין תה בשבת לשיטתם, היא ע"י הכנת תמצית תה מע"ש. ומותר לתת עליה מים חמים מכ"ש, כיוון שאף אם התמצית הצטננה, לגבי כ"ש לא מחמירים שיש ביטול אחר ביטול בלח שהצטן. אך **בהלכה ממקורה** הנ"ל, כותב הרב רימון שיש מקום למקילים ע"פ האג"מ, לתת שקית תה אף בכלי שלישי.



ביטול כלי מהיכנו

המשנה במג: אומרת, שאסור לתת כלי תחת הנר, כדי שיקבל בו את השמן. אך מותר לתת כלי זה מבמע"י תחת הנר. וכן מוסיפה המשנה, ש"אין נאותין ממנו". כלומר, אסור להשתמש בשמן זה והוא מוקצה.¹ **ובגמרא** אומר ר' חסדא, שלמדנו מהמשנה שאסור לתת כלי תחת התרנגולת לקבל את ביצתה, כשם שאסור לתת כלי תחת הנר. אך מ"מ, מותר לכפות כלי על ביצת תרנגולת בשבת, כדי שהביצה לא תישבר. ושלשה דרכים נאמרו בגמרא לגבי דברי רב חסדא, וממילא גם בביאור המשנה.

רבה סובר, שרב חסדא החמיר ב"הצלה שאינה מצויה". וסובר שאסור לטלטל כלי שאינו מוקצה לצורך דבר המוקצה, ולכן אסור לטלטל כלי לקבל בו את הביצה, כיוון שהביצה היא מוקצה משום נולד. וכיוון שאין התרנגולת עשויה להטיל ביצתה במקום מדרון, ואין זה מצוי שהביצה תתגלגל ותישבר, אין לטלטל כלי בשביל הביצה, שזה נחשב כהצלה שאינה מצויה. אך בהצלה מצויה, מתיר רב חסדא לטלטל לצורך דבר שאינו ניטל. וכיוון שתרגולת עשויה להטיל ביצתה באשפה, ויש לחוש שמא תישבר שם, התיר רב חסדא לכפות עליה כלי שלא תישבר. ואף שמטלטל כלי לצורך הביצה שהיא מוקצה, מ"מ בהצלה מצויה התירו.² ולרבה עולה, שהמשנה אסרה לתת כלי תחת הנר לקבל השמן, כיוון שאסור לטלטל כלי לצורך השמן שהוא מוקצה, וטפטוף השמן אינו נחשב הצלה מצויה,³ ולכן לא התירו. **ורב יוסף סובר**, שרב חסדא אסר לתת ביצה בתוך הכלי, משום איסור "ביטול כלי מהיכנו". אך לכפות כלי על הביצה מותר, כיוון שמניח את הכלי על הביצה ואין בכך ביטול הכלי, ועדיין מותר לטלטלו. ולדברי רב יוסף, האיסור במשנה הוא לתת כלי לקבל בו שמן שהוא מוקצה, כי בכך מביא לביטול הכלי מהיכנו. ואביי מקשה על רב יוסף מכמה מקומות, שמצינו שהתירו לתת מוקצה על הכלי. ורב יוסף מתרץ כל מקרה מדוע אין שם ביטול כלי מהיכנו, וכפי שנבאר לקמן. **ר' יצחק** בגמרא חולק על רב חסדא, וסובר שגם לכפות כלי על הביצה אסור, כיוון שאסור לטלטל דבר הניטל לצורך דבר שאינו ניטל כלל, ואין היתר לכך אפילו בהצלה מצויה. ובמשנה אסרנו לתת כלי לצורך השמן, כיוון שהשמן אינו דבר הניטל, אלא הוא מוקצה. ונעסוק בעיקר בדברי רב יוסף, בביאור האיסור של ביטול כלי מהיכנו.⁴

בגמרא בקנז: אומר רב הונא, שאם הייתה בהמתו טעונה בכלי זכוכית, מותר להביא כרים וכסתות בשבת ולהניח תחתיה, ואז יתיר החבלים, והכלים יפלו על הכרים ולא יישברו. והגמרא אומרת שצריך לעשות כן, כיוון שמדובר בכלי זכוכית של מקיזי דם שהם מוקצה, "שאין ראויים בשבת לכלום מפני שמאוסין" כפי שמבאר רש"י. והגמרא שואלת, כיצד מותר לעשות כן? "והא קמבטל כלי מהיכנו!". שכאשר מניח על הכרים וכסתות כלי מוקצה, הוא גורם לכך שאסור לטלטלם! והגמרא עונה, שמירי כאן "בשליפי זוטרי". כלומר, כלי זכוכית קטנים, שיכול לנער ולשלוח את הכרים מתחתם, וכך ירדו כלי המוקצה מהכרים, ולא יטל הכרים מהיכנם. והגמרא מקשה מברייטא, שאומרת שאם הייתה בהמתו טעונה טבל ועששיות, שהם מוקצים בשבת, אסור לו להביא כרים וכסתות ולהניח תחת הבהמה, אלא "מתיר את החבלים והשקים נופלים,

¹ נחלקו ר' יהודה ור' שמעון במד. האם מותר להנות מהשמן לאחר שהנר כבה, לר' יהודה אסור ולר' שמעון מותר. וע' תוד"ה 'ואין' במג.; שמבאר שניתן להעמיד את המשנה כר' שמעון, שאסור להנות משהשמן רק כאשר הנר הדלק, כיוון שבמוקצה מחמת מצווה גם ר' שמעון מודה שאסור.

² ביארנו ע"פ רש"י, אך ע' בתוד"ה 'הצלה' שמבאר, שאין האיסור כאן משום טלטול דבר הניטל לצורך דבר שאינו ניטל. אלא אפילו לדבר שאינו מוקצה, אסור רב חסדא לטלטל כל דבר משום טרחא, והתיר איסור טרחא רק בהצלה מצויה. וע' רשב"א ורמב"ן, שמבארים שאין האיסור משום טרחא, אלא במקומות שאדם בהול אסור לו לטלטל כלים, שמא יעבירם דרך רה"ר, והתירו לו רק בהצלה מצויה.

³ רש"י ד"ה 'שאינה מצויה'. וע' תוד"ה 'שאינה' שמסביר, שזה נחשב הצלה שאינה מצויה כיוון שרגילים בד"כ לתת כלי תחת הנר, ולכן לא מצוי שישכח ולא ייתן מע"ש. ואם שכח ולא הניח כלי מע"ש, בשבת זו הצלה שלא מצויה.

⁴ משום שדעת רב יוסף נפסקה להלכה, וכן גם ר' יצחק ורבה מודים שיש איסור ביטול כלי מהיכנו. ע"פ תוד"ה 'ושני' במג.

ואע"פ שמשתברין". כלומר, אסור לו להביא כרים תחת הבהמה, ואפילו יישברו הכלים! ומתרת הגמרא, שכאן מדובר "בכולסא". כלומר, בכלי זכוכית שאין כל כך הפסד בשבירתם. והתירו להניח כרים וכסתות רק בכלי זכוכית כאלה, שיש הפסד מרובה אם יישברו. ונחלקו הראשונים בביאור סוגיה זו וכפי שיתבאר לקמן.

טעמי האיסור - רש"י במשנה במב: מסביר, שהאיסור לבטל כלי מהיכנו הוא, "להושיב כלי במקום שלא יוכל עוד ליטלו, משום דהוי כקובע לו מקום ומחברו בטיט, ודמי למלאכה". ומשמע מדבריו, שיש כאן איסור דרבנן של מלאכת בונה, שכאשר מביא לכך שאסור לטלטל את הכלי בשבת, הוא כאילו מחברו בטיט לקרקע. אמנם **תוד"ה** 'דמבטל' במג. מקשה, שרש"י עצמו בקנז: ⁵ מסביר שהאיסור להניח כלי זכוכית על כרים וכסתות, הוא משום ש"דמי לסותר". וכן **ברמב"ם** כ"ה, כ"ג כותב, "אסור לבטל כלי מהיכנו, מפני שהוא כסותר". **והפני יהושע** מיישב את דברי רש"י, שבמב: כתב שאסור משום חיבור לטיט, ובקנז: כתב שאסור משום שדומה לסותר. שלגבי כרים וכסתות, אם יניח עליהם מוקצה, ויגרום שאסור לטלטלם, לא שייך לומר שהוא בונה ומחבר אותם לקרקע. כיוון שאין הדרך לחבר כרים וכסתות לבניין! ולכן כתב שם רש"י, שאסור משום שדומה לסותר. שכאשר מניח כלי זכוכית על הכרים וכסתות שמיועדים לשכיבה, הוא כאילו הורס אותם משימוש, שכעת אי אפשר לשכב עליהן. אך לגבי כלי תחת הנר לקבל את השמן, כתב רש"י שאם אוסרו בטלטול נראה כמחברו בטיט. כיוון שלא שייך לומר שהוא הורס את הכלי כאשר נותן בו שמן, שהרי לכך נועד הכלי שיניחו בו דברים! ולכן כתב רש"י, שאסור משום שכאילו מחברו בטיט. ולא משום שהורס את הכלי, אלא רק אוסרו בטלטול, ולכן נראה כבונה.

וטעם נוסף מבואר בדברי **הריטב"א**, שטעם האיסור הוא מפני כבוד שבת, "והנכון, דרבנן אסרו כדי שלא למעט בכבוד שבת לאסור כלים המותרים". כלומר, כשאדם גורם לאסור כלי שהיה מותר לו בשימוש, יש בכך מיעוט כבוד שבת.

רש"י במג. כותב על דברי רב יוסף, בד"ה 'מפני שמבטל כלי מהיכנו', "שהיה מוכן מתחילה לטלטלו, ועכשיו עושהו מוקצה". ולמד מדבריו **הפרי מגדים** בסימן רס"ה מ"ז ס"ק א', שרש"י כאן כתב טעם נוסף לאיסור ביטול כלי מהיכנו. שאסור 'לעשות מוקצה' בשבת, ודבר שהיה מוכן לטלטלו, וכעת עשה אותו מוקצה, זהו איסור ביטול כלי. והפמ"ג מבאר שלפ"ז, יש נפקא מינה בין טעמי האיסור, לגבי **ביטול כלי שמלאכתו לאיסור**. שאף שהוא מוקצה, מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו. ואם טעם האיסור הוא משום שאסור 'לעשות מוקצה', א"כ אין איסור לבטל כלי שמלאכתו לאיסור, כיוון שכבר יש עליו שם מוקצה! אך אם האיסור הוא משום בונה או סותר, נראה שכיוון שכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו באופנים מסוימים, כאשר מבטל אותו מהיכנו, וגורם שא"א לטלטלו כלל, יש בכך 'דמי לסותר' או 'דמי למחברו בטיט', ויהיה אסור.

ואולי כוונת הפמ"ג היא, שהאיסור של "עושהו מוקצה", הוא ע"פ טעמו של הריטב"א, שאין זה מכבוד השבת לאסור כלים המותרים. אמנם **במשנת השבת** מבאר, שלולי דברי הפמ"ג, יותר נראה בפשטות שאין כוונת רש"י במילים "עושהו מוקצה" לבאר טעם נוסף לסיבת האיסור. אלא רש"י רק מבאר מדוע נחשב כאילו מחברו בטיט, כיוון שהוא עושה את הכלי מוקצה, ובכך אוסרו בטלטול.

ונראה שלמרות שמצינו כמה טעמים לסיבת האיסור, מ"מ מסתבר שהמכנה המשותף לכולם הוא, שאסור 'לבטל את הכלי', ולשנות את הגדרתו. כלומר, אסור ליצור כאן דבר חדש שלא היה, שהיה כאן כלי ראוי, וכעת המציאות של הכלי השתנתה, והמציאות הקודמת בטלה. ונראה

⁵ ד"ה 'והא מבטל כלי'.

⁶ אך עיין בביאורנו לסוגיית גזירת כלים, שיש שיטות שכשמל"א אינו בגדר 'מוקצה' כלל, אלא רק יש עליו גזירת טלטול כלים.

שלגבי הגדרה זו נחלקו הראשונים והאחרונים בביאור האיסור, מתי נקרא שביטולי את מציאות הכלי, וכפי שיתבאר.

האם איסור 'ביטול' תלוי בדין בסיס - בעל המאור בקנד: מסביר, שבשליפי זוטרי אין דין ביטול כלי מהיכנו, כיוון שזה ביטול רק לזמן מה, ולא לכל השבת. וכאשר בדעת האדם לנער את כלי הזכוכית מהכרים וכסתות, זהו ביטול לזמן ומותר, ויתבאר יותר לקמן. ובעל המאור מוסיף, "ואין זה נעשה בסיס לדבר האסור, שלא היו עליהן מבין השמשות. ועוד, שלא נתנן תחתיהן אלא על דעת לשומטן". ומבואר מדבריו, שבסיס לדבר האסור נוצר רק אם המוקצה היה על הבסיס מע"ש בין השמשות. אך אם הניח מוקצה על בסיס בשבת עצמה, אין כאן כלל בסיס לדבר האסור.⁷ אמנם אף שלא נוצר בסיס, עדיין יכול להיות איסור ביטול כלי מהיכנו. וגם אם מניח המוקצה בתוך השבת, ישנו איסור ביטול כלי. אך לשיטת בעל המאור, ביטול כלי מהיכנו שייך רק כאשר מניח המוקצה על דעת שיישאר שם. אך אם דעת האדם לשמוט את המוקצה מהכלי, אין איסור ביטול כלי, "שכל דבר שדעתו עליו לשמוט, אין בו משום ביטול כלי מהיכנו".

אמנם **תוס' רי"ד** בקנד: רוצה להוכיח מהגמרא, שמבואר שיש דין ביטול כלי מהיכנו גם בתוך השבת עצמה, ומכאן שישנו גם דין בסיס לדבר האסור בתוך השבת, שאף אם מניח את המוקצה על הבסיס בשבת, נוצר כאן בסיס לדבר האסור. כלומר, דין ביטול כלי מהיכנו הוא משום שיוצר בסיס לדבר האסור. ורק אם יצר בסיס לדבר האסור, אז נקרא שביטול הכלי מהיכנו, "שכיוון שהניח הטבל לתוכו בשבת, נעשה בסיס לדבר האסור ואסור לטלטלו". וכן שיטת **תוד"ה י"ש** במד: שיכול להיות דין בסיס לדבר האסור גם בשבת עצמה, אם מניח את המוקצה על הבסיס בשבת. **והחזו"א** בסימן מ"ז, ס"ק ז' מסביר, שתוס' למד זאת מכך שיש דין ביטול כלי מהיכנו בשבת עצמה, וכדברי התוס' רי"ד. ובעצם כל דין ביטול כלי, הוא משום שנעשה בסיס למוקצה.

ובמשנת השבת מדייק שגם מלשון **רש"י** נראה כך, שכותב במו: לגבי נתינת כלי תחת הנר לקבל בו ניצוצות. ומקשה הגמרא, מדוע המשנה התירה לעשות כן? "והא קמבטל כלי מיהכנו!". ורש"י מסביר את קושיית הגמרא, "דלא יוכל ליטלו משם כל היום, דנעשה בסיס לניצוצות". ומשמע שהאיסור בביטול כלי, הוא משום שנעשה בסיס למוקצה. ואולי זו גם כוונת רש"י במג. שהבאנו לעיל, שכתב שאסור לבטל כלי משום "שעושהו מוקצה". ואולי כוונתו לומר, שהכלי נעשה בסיס לדבר האסור, ולכן נקרא ממש 'מוקצה'.

ולדרך זו נראה, שדין ביטול כלי שייך רק במקרה שהופך את הכלי ממש למוקצה. וגם אם ייפול ממנו המוקצה, עדיין יהיה אסור לטלטלו. וכדין בסיס לדבר האסור, שהבסיס נאסר בעצמותו, גם אם המוקצה כבר לא עליו.⁸ ורק כאשר הופך את הכלי עצמו ל'מוקצה', רק אז נקרא שביטול את ההגדרה של הכלי. אך אם רק היה עליו דבר מוקצה, שמונע את טלטולו כרגע, כיוון שאם ייפול המוקצה יהיה מותר לטלטל, אין זה נקרא שביטולי את הכלי מהיכנו.

אמנם מדברי **הר"ן והרשב"א** בקנד: מתבאר כדברי בעל המאור, שדין ביטול כלי אינו תלוי בדין בסיס. והם סוברים שלא כבעל המאור, אלא ייתכן שיהיה ביטול כלי אפילו לזמן מה. ובשליפי זוטרי, כיוון שדעתו לנער לאחר זמן יש כאן ביטול לשעה שבאמת אסור, אך הותר משום הפסד מרובה, וכפי שנבאר לקמן. והר"ן שם שואל, מדוע לא נעשה בסיס לדבר האסור? ומתרץ, "יש לומר דלא מיקרי מניח אלא בשהניחה על דעת שיעמוד שם, אבל הכא לא נתכוין אלא על דעת לשומטן". ומבואר מדבריו, שאכן יכול להיות דין בסיס לדבר האסור גם בתוך השבת, וכדברי התוס' במד: ותוס' רי"ד. אך הר"ן סובר שכאן לא נוצר בסיס, כיוון שדעתו לנער את המוקצה מהכלי. אמנם אף שאין כאן דין בסיס לדבר האסור, כאשר בדעתו לנער את המוקצה, מ"מ שיטת הר"ן היא, שזה כן נקרא ביטול כלי מהיכנו לזמן קצר. ואסור לבלט לזמן כל עוד אין הפסד מרובה. ומוכח מדבריו, שדין ביטול אינו תלוי בדין בסיס. **ונראה** שסוברים ראשונים אלו, שגם

⁷ ועיין על כך בהרחבה בסוגיית בסיס לדבר האסור.

⁸ עיין סימן ש"ט, ד' ברמ"א.

אם הכלי בעצמו לא הפך להיות 'מוקצה', וכאשר המוקצה ייפול יהיה מותר לטלטלו, מ"מ שייד לומר ש'ביטול' את הכלי מהיכנו וממשמעותו הראשונה. וגם כאשר רק אוסרו בטלטול בגלל המוקצה שעליו כרגע, זה נקרא ביטול ההיכן של הכלי.

אמנם הר"ן והרשב"א חילקו בתוך דין ביטול כלי, שביטול כלי לשעה מותר במקום הפסד מרובה, אך ביטול לכל השבת אסור אפילו במקום הפסד. **ובמשנת השבת** מבאר, שלשיתם ישנו דין בסיס לדבר האסור גם בתוך השבת, ואם מניח מוקצה על בסיס בתוך השבת, נוצר כאן בסיס לדבר האסור. ואולי בכה"ג, שמבטל הכלי מהיכנו לכל השבת, בעצם הוא יצר כאן בסיס לדבר האסור. ולכן דינו חמור יותר מביטול לשעה, שאינו נעשה בסיס לדבר האסור, ויהיה אסור לבטלו גם במקום פסידא. וא"כ, גם הר"ן והרשב"א מודים לסיעת התוס' רי"ד, שאף שדין ביטול שייד גם כאשר לא נעשה בסיס לדבר האסור, מ"מ אם ביטול הכלי נעשה ע"י שנוצר בסיס, אז ביטולו יותר חזק ומשמעותי.

ונראה להוכיח מדברי **תוד"ה 'טבל'** במג., שסובר כשיטת בעל המאור. הגמרא שם הקשתה על דברי רב יוסף, שאוסר לתת כלי תחת הביצה משום ביטול כלי מהיכנו, מכך שמותר לתת כלי תחת טבל בשבת. ואף שטבל הוא מוקצה כיוון שאסור באכילה, מ"מ מותר לתת כלי תחתיו, ומדוע אין כאן ביטול כלי מהיכנו? והגמרא מתרצת, "טבל מוכן הוא אצל שבת, שאם עבר ותיקנו מתוקן". כלומר, כיוון שאם יעבור על איסור הפרשת תו"מ בשבת, הטבל יהיה מתוקן וכבר לא יהיה מוקצה, לכן אין כאן ביטול כלי מהיכנו. ותוס' מקשה, שגם לגבי ביצה נזכר לומר כך, "שם עבר והסיר הביצה, מותר הכלי לטלטל!". ומדוע אסור לתת ביצה בתוך הכלי משום ביטול כלי? ואת תירוץ התוס' נבאר לקמן. אך מ"מ מוכח מקושייתו, שכאשר יסיר את הביצה מהכלי יהיה מותר לטלטל את הכלי. ומוכח שאין הכלי נעשה בסיס לדבר האסור, כיוון שאם הכלי היה בסיס לביצה, אז גם כאשר יסיר את הביצה, הכלי עדיין אסור בטלטול, כדין בסיס לדבר האסור. ומוכח שאף שאין הכלי נעשה בסיס, זה נקרא שיש כאן איסור ביטול כלי מהיכנו.

ביטול מתשמיש או מטלטל - בתוד"ה 'ואין' במב.: מבאר, שניתן להעמיד את המשנה במב.: כשיטת ר' שמעון, שסובר במד. שהשמן הנותר בנר אינו מוקצה. והמשנה שאומרת "ואין נאותין ממנו", מדברת "כל זמן שדולק, דבמוקצה מחמת מצווה מודה ר' שמעון". כלומר, לר' שמעון כל עוד הנר דולק יש כאן מצווה, וסובר שיש מוקצה מחמת מצווה. **והמהרש"א** מדייק מדברי המשנה, שאמרה "אין נאותין ממנו". ומשמע שהאיסור לר' שמעון כאשר הנר דולק הוא, "אין נהנין ממנו, משמע דאיסור טלטול אין בו, אלא איסור הנאה". כלומר, אין איסור לר' שמעון לטלטל את השמן, ואפילו כאשר הנר דולק! אלא יש כאן רק איסור להשתמש בשמן להנאתו, כאשר הנר דולק וישנה מצווה. ולפי המהרש"א נמצא, שהאיסור במשנה לתת כלי תחת הנר לקבל את השמן, יש בזה איסור ביטול כלי אף כאשר אין איסור לטלטל את הכלי, אלא יש רק איסור שימוש בשמן שבתוך כלי. וכן מבאר המהרש"א במג., "מיקרי ביטול כלי מהיכנו כיוון שכל זמן שהנר דולק, שמן המטפטף בתוך הכלי אסור להנות ממנו, דהוקצה למצוותו". וא"כ אין בעיה לטלטל את הכלי, אלא רק להנות ממנו. ולכן כותב המהרש"א, ש"אם מריקו מכלי זה לכלי אחר, הרי מבטל כלי שני מהיכנו", כיוון שכעת השמן שאסור בשימוש נמצא בכלי השני, ואין האיסור משום שביטול דווקא את הטלטול של הכלי.

אמנם **רע"א בגליון הש"ס** במב.: כותב, שלפי תוס' שמסביר את המשנה כר' שמעון, שאסור כל עוד הנר דולק, "כיוון דאינו ראוי לאוכלו ממש באותה שעה, הוי מוקצה בעצמותו כדין כל מאכל שאינו חזי לכלוס". ומבואר מדבריו, שהשמן שבנר לא רק אסור בהנאה, אלא כיוון שאסור בהנאה, ממילא הוא מוגדר כ'מוקצה', ואסור גם לטלטלו. ולפי רע"א, האיסור לבטל כלי מהיכנו הוא דווקא כאשר אני מבטל את הכלי מאפשרות הטלטול שלו. אך כל עוד יש אפשרות לטלטל את הכלי, אין כאן ביטול מהיכנו, ולמרות שאולי אסור להשתמש בו. וכך משמע גם מלשון **הרמב"ם** הנ"ל, שכותב שאסור לתת כלי לקבל את השמן, "שהשמן שבנר אסור לטלטלו, וכשיפול לכלי יאסר טלטול הכלי שהיה מותר". ומשמע שעיקר האיסור הוא לגרום לביטול הטלטול של

הכלי. וכן נראה מלשון **השו"ע** בש"י, ו' שמביא את איסור ביטול כלי מהיכנו, וכותב שאסור "מפני שאוסר הכלי בטלטול, ונמצא מבטל כלי מהיכנו". אמנם מלשון **הרמ"א** ברס"ו, ט' משמע כדברי המהרש"א. השו"ע שם פוסק את דין הגמרא בקנ"ד: שיש שם ביטול כלי מהיכנו, ומפרש הרמ"א, "פירוש, מהתשמיש שהיה מוכן לו". ומשמע שעיקר האיסור בביטול הוא לאו דווקא שאסר את הכלי בטלטול, אלא שאסר את התשמיש שלו.

וניתן לומר שנחלקו בטעמי האיסור של ביטול כלי מהיכנו. אם הטעם הוא משום בונה, מסתבר שאסור רק כאשר אוסר את הכלי בטלטול, שאז הוא כאילו קובע לו מקום ומחברו בטיט. אך אם הטעם משום סותר, אולי גם כאשר מותר לטלטל את הכלי, מ"מ כיוון שאסרתי את השימוש בכלי, יש כאן מעין סתירה של הכלי. אמנם אין הכרח כלל לומר כך, ולא נראה שהרמ"א חולק על השו"ע והרמב"ם, שהרי הרמב"ם עצמו כתב שאסור לבטל כלי, משום שנראה כסותר! וניתן לומר שגם אם האיסור הוא משום סותר, כאשר אוסר את הכלי בטלטול, נחשב שסותר את הכלי. **ולכן נראה** שנחלקו כאן האם ביטול הגדרתו של הכלי נקרא דווקא כאשר אוסר את הכלי בטלטול, ורק אז נחשב שביטל את המציאות הקודמת, ושינה משהו בכלי. או שגם כאשר אסורים רק ההנאה והשימוש בכלי, אך עדיין מותר לטלטלו, גם זה נחשב שיש כאן ביטול ושינוי של הכלי.

ונראה שגם לדברי רע"א, שביטול כלי שייך רק כאשר אוסר טלטול, ישנם מצבים שאף שהוא גורם לאסור את טלטול הכלי, מ"מ אין כאן כלל איסור של ביטול כלי מהיכנו. **בשש"כ** כ"ב הערה קכ"ח מבאר, שמותר לתת זבל **בפח אשפה**. ואף לכאורה יש כאן איסור ביטול כלי מהיכנו, כיוון שכאשר יש מוקצה בפח אסור לטלטלו! אך מבאר השש"כ שאין כאן ביטול כלי, "יש לומר דלא נקרא ביטול כלי מהיכנו, רק אם מבטלו ממה שהוא מוכן". כלומר, כיוון שההיכין של הפח הוא לקבל בתוכו את הזבל, לא ניתן לומר שהפח בוטל ממה שהיה מוכן לו. ולא מסתבר לומר שרע"א חולק על דין זה, כיוון שהמהות של הפח היא לקבל את הזבל לתוכו. ולכן אף שאולי אסרתי את הכלי בטלטול, לא שייך לומר כאן שביטלתי את הכלי! שהרי זה הייעוד והשימוש בכלי! ומוכח מכאן שגדר האיסור הוא לבטל את ההכנה וההגדרה שהייתה לכלי זה, ולא דווקא לאסור את הכלי בטלטול.

והשש"כ לומד כן מדברי המשנ"ב. בסימן ש"ה, י"ט, פוסק השו"ע את דין **הגמרא בקכח**: שאומרת שבהמה שנפלה לאמת המים, מותר להביא כרים וכסתות ולהניח תחתיה. והגמרא מקשה, שיש בכך ביטול כלי מהיכנו, כיוון שאם הכרים תחת הבהמה אינו יכול לטלטל, "דדומה לסותר בניין מדרבנן" כלשון רש"י. והגמרא מתרצת, "ביטול כלי מהיכנו דרבנן, צער בע"ח דאורייתא, ואתי דאורייתא ודחי דרבנן". וכך פוסק **השו"ע**, שכיוון שיש כאן צב"ח מדאורייתא, מותר לבטל הכרים והכסתות מהיכנו. **ובמשנ"ב** ס"ק ס"ט מבאר, שיכול לתת תחת הבהמה כל כלי, ולא דווקא כרים וכסתות. אלא שרצו להשמיע רבותא, "אף דלא יהיו ראויים להשתמש בהן ע"י זה בעוד שעליה לחות המים, אף לכשתעלה הבהמה". כלומר, אפילו לאחר שתעלה הבהמה מהמים, וכבר אין יותר צב"ח, עדיין הכרים וכסתות אסורים בטלטול מפני שנרטבו במים, ויש גזירה שאסור לטלטלם שמא יסחוט. ואעפ"כ, עדיין מותר לבטל כלי מהיכנו בשביל כך. ומבאר המשנ"ב, שצב"ח דאורייתא דוחה איסור ביטול כלי מהיכנו "שהוא רק מדרבנן, שגזרו שלא לבטל כלי בשבת ממה שהיא מוכנת". ומבואר מדבריו, שהגדרת האיסור היא לבטל את הכלי "ממה שהיא מוכנת". ולכן גם אם נאסר בטלטול, כל עוד לא התבטל השימוש והייעוד של הכלי, אין כאן ביטול ממה שהיה מוכן לו.

וכן מוכח מדברי **השפת אמת**. המשנה במב: אמרה שאסור לתת כלי תחת הנר, "ואם נתנו מבע"י מותר". **ותוד"ה** "ואם נתנוהו מקשה, "הלשון דחוק, דהוה ליה למימר אבל מבע"י נותנין!". וכיוון שאין שום איסור לתת הכלי מבע"י, למה צריך לומר בלשון של דיעבד, שאם נתן מבע"י מותר? היה צריך לומר שמבע"י מותר לתת הכלי לכתחילה! והשפת אמת מתרץ קושיית התוס', שלדברי רב יוסף שטעם המשנה הוא משום ביטול כלי מהיכנו, המשנה חידשה לנו בדבריה אלו, "דבאם הכין הכלי מבע"י רק לזה לקבל השמן, מותר ליתנו תחת הנר אף בשבת,

דתו לא הוי ביטול כלי מהיכנו". כלומר, המשנה לא דיברה על מקרה שבו נותן את הכלי תחת הנר מבע"י. אלא כוונתה לומר, שאם מבע"י האדם הכין והגדיר את הכלי, שהוא מיועד לקבל את השמן הנוטף מהנר, אז מותר לתת את הכלי אפילו בשבת עצמה! כיוון שאין כאן ביטול הכלי, אלא זהו השימוש והייעוד שלו. ולכן אף שאולי נאסר בטלטול בגלל השמן, מ"מ אין כאן ביטול הכלי כלל, כיוון שזה תפקידו, והגדרתו לא השתנתה. וכן מבואר עוד **בשש"כ כ"ב**, כ"ט, שפוסק שמותר להניח גרעיני פירות וקליפות, שאסורים בטלטול, ע"ג "צלחת המיוחדת לכך, כגון צלחת חד פעמית". כיוון שזהו הייעוד של כלי זה, ואין כאן ביטול כלי מהיכנו⁹.

ויש להעיר, שכל איסור ביטול כלי מהיכנו אמור, רק כאשר נותן דבר מוקצה לתוכו, או שמבטלו משימוש. אבל אין איסור ביטול כלי שייך כאשר מכלה לגמרי את הכלי. וכך מבאר **הגרש"ז בשש"כ כ"ב** הערה נ"ד, "דכילוי ממש עדיף טפ"י". ולכן מתיר לנגב ידיים בנייר שנועד לשימוש חד פעמי, כיוון שהוא מכלה אותו. ואף אם אינו מכלה אותו לגמרי, זהו שימוש של הנייר, ואין כאן ביטול כ"מ. **ובאורחות שבת** י"ט הערה תפ"ו מוסיף, שלכן מותר לשבור חבית של מוסקתי, או לקרוע שקית על מנת להגיע למה שבתוכה, "שלא מצינו איסור ביטול כלי מהיכנו אלא כשהכלי קיים, ולא באופן ששובר את גוף הכלי".

ביטול כלי המחובר לקרקע - במג"א של"ה ס"ק ד' מבואר, שיש איסור ביטול כלי מהיכנו גם כאשר נותן מוקצה בכלי שמחובר לקרקע, ואינו יכול לטלטלו משם. אך **רע"א** שם חולק, ואזיל לשיטתו, שכיוון שבלאו הכי אי אפשר לטלטל את הכלי, לא שייך כאן כלל ביטול כלי מהיכנו! כי לדבריו ביטול הכלי הוא דווקא כאשר אוסר את הכלי בטלטול. אך אם הוא מחובר לקרקע וכבר לא ניתן לטלטלו, לא שייך בו ביטול כלל. אך נראה שהמג"א סובר כשיטת המהרש"א, שיש איסור ביטול כלי גם כאשר לא שייך לאיסור את הטלטול, אלא רק השימוש בכלי נאסר. ולכן שייך ביטול כלי אף בכלי המחובר לקרקע.

טבל מוכן הוא - הבאנו לעיל את קושיית **תוס' במג**, מה ההבדל בין טבל לביצה? שמותר לתת כלי תחת טבל מותר, ואין בכך ביטול כלי, כיוון שאם יעבור על איסור הפרשת תו"מ בשבת, הטבל כבר לא יהיה מוקצה. אך אסור לתת כלי לקבל את הביצה. ולכאורה גם כאן, יכול לעבור על איסור טלטול מוקצה, ולהסיר את הביצה מהכלי! ותוס' מתרץ, "ולאו פירכא היא, דהא כמו שהכלי עם הביצה אין לה היתר, אבל טבל יש לו היתר ע"י תיקון". **והריטב"א** כאן מבאר את דברי התוס' בהרחבה, "דכיוון שהאיסור הגורם ליאסור הכלי הוא דבר שיש לו תקנה לצאת מאיסורו בלי שום מעשה, אין בו כח לחשוב הכלי מבוטל מהיכנו מחמתו, ואפילו בעודו עליו, דלא אלים איסוריה. מה שאין כן בביצה, שאי אפשר להתיר להתיר איסורא בו ביום, וגם גופו של כלי לא יהא מותר אלא בעבירה שיש בה מעשה, דאילו טבל אפשר במחשבה".

ונראה לבאר דבריהם, שטבל אין איסורו בשבת משום שהוא מוקצה בפני עצמו, אלא הוא אסור באיסור חיצוני של הפרשת תו"מ, כיוון שנראה כמתקן¹⁰. ובטבל "לא אלים איסוריה", ואפשר לבטל את האיסור שלו בלי שום מעשה כלל, אלא ע"י מחשבה בלבד. ולכן אין בכוחו של איסור קל זה לשנות את ההגדרה של הכלי כמבוטל מהיכנו. כלומר, העובדה שניתן לשנות את המצב של הטבל, ולהפוך אותו למותר לטלטול בלי שום מעשה כלל, זה סימן לכך שהאיסור טלטול כאן קלוש, ואין בכוחו "לחשוב הכלי מבוטל מהיכנו". ואף שכרגע הכלי עם הטבל אסור בטלטול, מ"מ אין לומר שכל עוד הטבל שם, ההגדרה של הכלי השתנתה ממה שהייתה, כיוון שניתן להפקיע את האיסור בלי שום מעשה. אך כלי שיש בו ביצה, צריך האדם לעשות מעשה של איסור כדי שיהיה מותר לטלטל את הכלי. וזה סימן לכך, שכל עוד הביצה בכלי הוא נחשב כמבוטל מהיכנו. ודין זה הוא כעין זבל בפח אשפה שהוזכר לעיל. שאף שגרמתי לכך שאסור הכלי בטלטול

⁹ ועיין שם בהערה מ"ג, שגם אין כאן איסור של עשיית גרף של רעי לכתחילה, כיוון שכאשר האדם אוכל כדרכו ונשארה פסולת, זה לא נקרא שעושה לכתחילה אלא בדיעבד.

¹⁰ עיין רמב"ם כ"ג, י"ד.

מפני המוקצה שבתוכו כעת, מ"מ הגדרת הכלי לא בוטלה כי זהו הייעוד והשימוש שלו הפח. וכן טבל הנמצא בכלי, כיוון שאיסורו קלוש, אין בו מספיק כח לשנות את הגדרתו של הכלי, אף שכרגע הוא אסור בטלטול.

נתינת דבר היתר בכלי - בהגהות אשר"י על הרא"ש בסימן י"ח כותב, "אם יש בכלי דבר היתר דלא אפשר לנערו אם לא יתקלקל, מותר לתת אותו כלי תחת הנר לקבל השמן". כלומר, אם ישנו בכלי דבר היתר, מותר לתת כלי זה במקום שיקבל מוקצה לתוכו, כיוון שאין הכלי נאסר בטלטול כשיש בו גם דבר המותר. **והמג"א** פוסק דין זה ברס"ה ס"ק ב', ומסביר שמותר, כיוון שאין כאן ביטול הכלי ולא נאסר בטלטול, "דהא יכול לטלטלו אגב ההיתר". וכמו דין בסיס לדבר האסור והמותר, שמבואר בסימן ש"י, ט' שמותר לטלטלו. **ובמחצית השקל** מבאר, שההג"א כתב שצריך דווקא דבר היתר "דלא אפשר לנערו" מהכלל. כיוון שאם אפשר לנער את ההיתר, אסור לטלטל כלי זה אף שיש בו גם מוקצה וגם היתר. אלא קודם כל עליו לנער את ההיתר, ורק אם א"א מותר לטלטל בסיס זה¹¹. וכן מוסיף מחצית השקל, שבעינן שדבר ההיתר יהיה חשוב יותר מדבר האיסור, שרק אז מותר לטלטל בסיס לדבר האסור והמותר.

ובהגהות רע"א שם תמה על דין זה של ההג"א, "וקשה לי, א"כ היכא משכחת 'אין נותנין כלי תחת השמן'? הא לא הוי ביטול כלי מהיכנו, דכשירצה לטלטל הכלי יניח בו ההיתר!". כלומר, כיוון שאם יש דבר היתר בכלי אין כאן ביטול הכלי, א"כ תמיד האדם יכול להניח דבר היתר, וע"י כך מותר לטלטל את הכלי, ונמצא שלא ביטל הכלי כלל! אמנם לא נתבררה לי תמיהתו, שהרי ברור שאם מבטל את הכלי מהיכנו עובר מיד על האיסור. ואף שאולי ייתן בעתיד דבר היתר בכלי, אין כאן ביטול למפרע של האיסור שעשה! אלא הכלי עד עכשיו היה מבוטל מהיכנו, וכעת האדם מחזירו להיכנו, אך אין זה אלא מכאן ולהבא ולא למפרע. ועד שנתן דבר היתר בכלי, הכלי היה מבוטל לגמרי! ולכן ברור שיש ביטול כלי מהיכנו, אף שאולי ייתן בו בעתיד דבר היתר. וצ"ע.

דלף - בגמרא מג. מקשה אביי על רב יוסף, מכך שמותר לתת כלי תחת דלף של מים הנוזל מתקרת הבית, ומדוע מותר? הרי זה ביטול כלי מהיכנו! ומתרץ רב יוסף, שמדובר שם בדלף הראוי לשתייה, ולכן אינו מוקצה, ואין ביטול הכלי בכך שנותן כלי תחת הדלף. **ובביצה לו.** מקשה הגמרא על שיטת ר' יצחק, שאומר שאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל בשבת, מדוע מותר לתת כלי תחת הדלף? הרי הדלף אינו דבר הניטל! ומתרת הגמרא שם כמו אצלנו, שמייירי בדלף הראוי, ולכן הוא דבר הניטל, ומותר לטלטל כלי בשבילו. ובגמרא שם לו: מסופר, שלאביי היה דלף שנפל על הריחיים שלו, ורבה אמר לו שיכניס לשם את מיטתו, ואז יהיה מותר לו לתת כלי תחת הדלף, ולשפוך את המים שבכלי כאשר יתמלא. כיוון שאם מיטתו נמצאת שם, אזי הדלף הוא גרף של רעי, ומותר לפנותו אם הוא מאוס עליו. ושאל אותו אביי, כיצד יועיל פתרון זה? "וכי עושין גרף של רעי לכתחילה?". ובין כה וכה, הריחיים של אביי נהרסו מהדלף, ואביי אמר שזה הגיע לו, כיוון שלא שמע לדברי רבה.

בתוד"ה 'יתני' שם מסביר, שאע"ג שאביי באמת צודק שאסור לעשות גש"ר לכת', מ"מ רבה צדק. כיוון שכאן מדובר במציאות של דיעבד, "כיוון שהיו הגשמים כבר מזלפין בבית, אין כ"כ לכתחילה". **וברמב"ם כ"ה,** כ"ד פוסק, שמותר לתת כלי תחת הדלף רק בדלף הראוי, "אבל אם אינו ראוי אין נותנין, ואם נתן מותר לטלטלו במים המאוסים שבו, שאין עושין גש"ר לכתחילה". כלומר, הגמרא בביצה אמרה שבעינן דלף הראוי, רק משום שלדעת ר' יצחק, אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל. אמנם לכאורה אין הלכה כר' יצחק, ואעפ"כ פוסק הרמב"ם שמותר רק בדלף הראוי שאינו מוקצה. אך **הטור בשל"ח,** י' מביא את דברי הרמב"ם וכותב שלא צריך דווקא דלף הראוי, ומותר לתת כלי אפילו לדלף שאינו ראוי, "דהא דמוקי לה בגמרא הכי, היינו דווקא לר'

¹¹ וכדין בסיס לדבר האסור והמותר, שנפסק בשו"ע ש"ט, ג' שמותר לטלטל כלכלה שיש בה אבן ופירות, רק אם אי אפשר לו לנער משם את הפירות המותרים.

יצחק... ואין הלכה כמותו". וא"כ נחלקו הטור והרמב"ם, האם למסקנה מותר לתת כלי לקבל דלף דווקא לדלף הראוי, או אף לדלף שאינו ראוי.

הבית יוסף מסביר, שלכאורה ניתן לבאר את שיטת הרמב"ם, שאסור לתת כלי לדלף שאינו ראוי, שזה משום איסור ביטול כלי מהיכנו. וכמו שמפורש בשבת דף מג., שכדי שלא יהיה ביטול כלי, העמדנו בדלף הראוי. וכך מכריע הר"ן בביצה לו. שבעינן דלף הראוי. ואף שלא קיימ"ל כר' יצחק, מ"מ צריך דלף הראוי משום איסור ביטול כלי מהיכנו. אמנם ברמב"ם משמע, שהאיסור כאן הוא משום עשיית גש"ר לכתחילה, וזו הסיבה שצריך דלף ראוי, ולא משום איסור ביטול! וכן יש לבאר מהי דעת הטור? ומדוע מתיר לתת כלי גם לדלף שאינו ראוי? הרי בדף מג. בפירוש העמידה הגמרא בדלף ראוי, כדי שלא יהיה איסור ביטול כלי! **והבית יוסף מקשה** עוד, מדוע בשבת מג. העמידה הגמרא בדלף הראוי, וכך אין איסור ביטול כלי? הרי אף בדלף שאינו ראוי, אמנם פוסק הרמב"ם שאסור לתת אותו בכלי, משום איסור גש"ר לכתחילה. אך מ"מ הרמב"ם פוסק, שבדיעבד אם נתן אותו בכלי, מותר כעת לפנותו ואינו אסור בטלטול, כיוון שהוא גש"ר! וא"כ, גם בדלף שאינו ראוי אין ביטול כלי מהיכנו! כיוון שניתן עוד לטלטל את הכלי ולפנותו, "הא אפילו אי דלף שאינו ראוי אינו מבטל כלי מהיכנו, שהרי מותר לטלטלו!".

ומקושיית הב"י נראה שניתן לבאר את **דעת הטור**. שבאמת גם בדלף שאינו ראוי לכולם והוא מוקצה, אם הניח כלי לקבל אותו, אין בכך איסור ביטול כלי מהיכנו. כיוון שאין הכלי נאסר בטלטול, ומותר לפנותו בדיעבד מדין גש"ר! אך לפ"ז מקשה הב"י, מדוע בפרק כירה העמידה הגמרא בדלף הראוי, ומשמע שרק כך אין כאן ביטול כלי! **והב"י מתרץ**, שבאמת יכלה הגמרא לומר שגם בדלף שאינו ראוי, אין איסור ביטול כלי. אלא שהגמרא רצתה לתרץ לפי ההו"א של המקשן, שחשב שבדלף שאינו ראוי יש ביטול כלי, ולכן תירצה לו שמדובר בדלף ראוי שאינו מוקצה. אך אין הכי נמי, ובאמת גם בדלף שאינו ראוי אין איסור ביטול כלי. **והב"י מתרץ באופן אחר**, שהגמרא רצתה למצוא מקרה שאין ביטול כלי מהיכנו כלל. ואם הייתה אומרת שמירי בדלף שאינו ראוי, א"כ דינו כגש"ר, שמותר לפנותו רק במקום שיש שם בני אדם שמפריע להם הגש"ר. אך במקום שאין בני"א, אסור לפנותו כלל. ולכן אם הוא במקום כזה, יהיה אסור לתת כלי תחת דלף שאינו ראוי, כי שם הוא ממש מבטל הכלי מהיכנו. ולכן תירצה הגמרא שמירי בדלף הראוי, שאפילו במקום שאסור לטלטל גש"ר, עדיין יהיה מותר לטלטלו שם, כיוון שאינו מוקצה כלל.

ובשו"ע של"ח, ח' פוסק כמו הרמב"ם, שמותר לתת כלי רק תחת דלף הראוי, "אבל אם אינו ראוי אסור, מפני שאין עושים גש"ר לכתחילה". **ובמג"א** ס"ק י"ב מבאר את שיטת הרמב"ם¹², ע"פ הסבר **הים של שלמה**. שבאמת עיקר האיסור לתת כלי תחת דלף שאינו ראוי, אינו משום עשיית גש"ר לכת' אלא "עיקר הטעם משום ביטול כלי מהיכנו". אמנם הרמב"ם כותב, שהאיסור כאן הוא משום עשיית גש"ר לכתחילה, ולא הזכיר ביטול כלי. אך מבאר היש"ש, שאם היה מותר לעשות גש"ר לכתחילה, א"כ היה מותר לתת כלי גם תחת דלף שאינו ראוי. כיוון שאין איסור ליצור לכתחילה גש"ר, ויהיה מותר לפנותו אח"כ ולא נאסר בטלטול. וכיוון שמותר לפנותו אח"כ, ממילא גם אין כאן איסור ביטול כלי מהיכנו. אך כיוון שישנו איסור לעשות גש"ר לכתחילה, "אם כן כשנותן הכלי, לא יעשה כדי להיות גרף ולהוציאו, אלא שיעמוד שם, והוי מבטל כלי מהיכנו". כלומר, כיוון שישנו איסור לעשות גש"ר, א"כ כדי להתחמק מאיסור זה, האדם צריך כלי תחת דלף שאינו ראוי, ולהתכוון שאינו רוצה לפנותו כלל. ואז נמצא שלא עובר על איסור עשיית גש"ר, כיוון שלא יפנה אותו. אך כאשר אינו מתכוון לפנות הכלי, נמצא שהוא מבטלו שם, ובכך עובר על איסור ביטול כלי מהיכנו. וא"כ, זו כוונת הרמב"ם שכתב שהאיסור משום גש"ר. שכיוון שאסור לעשותו לכתחילה, נמצא שהוא מבטל הכלי מהיכנו. ולפ"ז, הרמב"ם

¹² ועיין בט"ז ביאור נוסף במחלוקת הרמב"ם והטור.

מסתדר גם עם הגמרא במג., שאומרת שכדי שלא יהיה איסור ביטול כלי מהיכנו, בעיני דלף הראוי דווקא.

ונראה שלפי הסבר זה בשיטת הרמב"ם, ניתן לומר שהטור חולק על נקודה זו. וסובר הטור, שאם אדם מבטל את הכלי מהיכנו רק כדי להינצל מאיסור של עשיית גש"ר, זה לא נקרא ביטול של הגדרת הכלי. משום שהסיבה שהכלי אסור בטלטול אינה סיבה עצמית, אלא רק כדי שלא יתברר למפרע שעשה גש"ר. ולכן אף שאולי הכלי כרגע אסור בטלטול, כדי שלא יעשה איסור למפרע, עדיין זה לא נקרא ביטול הגדרת הכלי. וכמו שביארנו לעיל לגבי טבל, ישנם דברים שאולי אוסרים את הכלי בטלטול, אך זה לא איסור עצמי שמגדיר שהגדרת הכלי השתנתה. אלא בגלל סיבה חיצונית הכלי נאסר כעת בטלטול, אך לא נתבטלה מהותו.

נתינת כלי תחת מזגן מטפטף – נתבאר שהשו"ע פוסק כרמב"ם, שאסור לתת כלי תחת דלף שאינו ראוי. ובשש"כ י"ג, ל"ט פוסק, שאסור לתת כלי תחת מזגן הנוטף מים, כיוון שמי המזגן אסורים בטלטול משום נולד, ויש בכך ביטול כלי מהיכנו. אמנם בהערה קל"א מבואר, שאם יש בכך פסידא וטינוף לבית, מותר לבטל כלי מהיכנו במקום פסידא, וכפי שיתבאר לקמן. וכן מותר לתת בכלי דבר היתר, שלא יתקלקל ממי המזגן, כגון כף או מזלג, ואז אין כאן ביטול כלי מהיכנו. כיוון שמותר לטלטל את הכלי שיש בו דבר היתר ודבר מוקצה, וכנ"ל.

מי נטילת ידיים – הבה"ל בשל"ח, ח' מסביר את דברי הרמב"ם והשו"ע, כפי שביאר המג"א ע"פ היש"ש. ומביא את הטור שחולק על דין זה. ושואל הבה"ל, כיצד מותר ליטול ידיים לתוך כלי בשחרית, או ליטול מים אחרונים בסעודה לתוך כלי? הרי "בודאי אינם ראויים לרחיצה ולא לשתיית בהמה!", ולכאורה יש כאן ביטול כלי מהיכנו! וכן יש כאן בעיה של עשיית גש"ר לכתחילה. ומתוך הבה"ל, שאולי אנו סומכים על הטור בדין זה, שהתיר לתת כלי תחת מי דלף שאינו ראוי, והם מוקצה. אך כותב הבה"ל, שגם לשיטת הרמב"ם, "זה לא מיקרי אינו ראוי, דאין עליהם שום איסור, אלא מפני שרוח רעה שורה עליהן". כלומר, מים אלו אינם אסורים באיסור מוקצה עצמי, אלא יש עליהן רוח רעה, ולכן לא משתמשים בהם. ולכן אין מים אלו אסורים בטלטול כלל ואינם מוקצה, וממילא אין כאן ביטול הכלי בנתינת המים לכלי, כיוון שמותר לטלטל את המים שאינם מוקצה.

ולגבי איסור עשיית גש"ר לכת', מקשה השש"כ בפרק כ"ב הערה מ"ג, אות ז', שהרי גם הטור שמתיר לעשות גש"ר לכתחילה לגבי דלף, זה רק במקרים מסוימים כמו דלף. ואין זה נקרא עשיית לכת', אלא נחשב כמצאות דיעבדית, שהמים כבר נוטפים בבית, וכפי שביאר התוס' בביצה לו., אך כאן לכאורה לא שייך לומר כך! ומתוך השש"כ, שכיוון שהאדם רגיל בכל יום ליטול ידיים, ואי אפשר ללא נט"י, זה נקרא גם כן מצאות של דיעבד, ולכן אין כאן איסור לעשות גש"ר¹³ לכת'.

ביטול לזמן, שליפי זוטרי – בגמרא בקנז: אומר רב הונא, שמותר לתת כרים וכסתות תחת הבהמה, כדי שיפלו עליה כלי זכוכית שהם מוקצה. ומקשה הגמרא שיש כאן ביטול כלי מהיכנו, ומתרצת שמדובר כאן "בשליפי זוטרי". והגמרא מקשה על רב הונא, שאסור להניח כרים וכסתות כדי לפרוק עליהם טבל ועששית שע"ג בהמה! והגמרא מתרצת ששם מדובר "בכולסא", שאין הפסד אם יישברו כלים אלו. ונחלקו הראשונים בביאור הסוגייה.

שיטת בעל המאור – בעל המאור מסביר, שאין כאן איסור ביטול כלי מהיכנו כלל, כיוון "שיכול לשמוט כל כר וכו' מתחתיהן". ומוסיף בעל המאור, "ושמעת מינה, שכל דבר שדעתו עליו לשמוט, אין בו משום ביטול כלי מהיכנו". וא"כ לשיטת בעל המאור, אין כאן ביטול כלי מהיכנו כלל, כיוון שיכול לנער את הכרים מהמוקצה שעליהן. אבל אם היה מדובר בכלי זכוכית גדולים,

¹³ ולענ"ד קשה, מדוע מים אלו נקראים גש"ר? הרי אינם מאוסים כלל בעיני האדם, אלא רק רוח רעה שורה עליהם ואין לו שימוש בהם. וא"כ לכאורה אין כאן כלל איסור עשיית גש"ר! וצ"ע.

יהיה כאן איסור ביטול כלי, כיוון שלא יכול לשמוט את הכרים מתחתם. ולשיטתו, איסור ביטול כלי הוא רק כאשר אני מבטל את הכלי לכל השבת, ורק אז הכלי נחשב מבוטל. אך אם "דעתו עליו לשומטו", אין בכך איסור ביטול כלי. ולכן מבאר בעל המאור את המקרים במג., שאמרו שיש בהם ביטול כלי מהיכנו, כגון לתת כלי לקבל שמן המטפטף, או את הביצה. שבכל המקרים האלו מדובר, "כשמקצה הכלי מדעתו כל אותו היום לקבלת הביצה והשמן, שזה הוא ביטול כלי מהיכנו, אבל אם דעתו לנערך מותר".

ולכאורה כיוון שהגמרא העמידה את רב הונא בשליפי זוטרי, שאין בהם ביטול כלי, מדוע לגבי טבל ועששית, שאסרו לתת כרים וכסתות, ביארה הגמרא שזה משום שאין הפסד מרובה בשבירתם? הרי אם מיירי בכלים קטנים, יכול לנערם ואין כאן ביטול כלי כלל! וכן משמע לכאורה מהגמרא, שכל ההיתר של רב הונא בשליפי זוטרי, הוא משום שיש הפסד מרובה בשבירתם. בניגוד לכלי "כולסא", שאין היתר להצילם, מפני שאין כ"כ הפסד אם יישברו. והרי ביארה הגמרא, שכיוון שמדובר בשליפי זוטרי שיכול לשמטן, אין כאן כלל ביטול כלי מהיכנו, ולא הותר רק משום שיש בזה פסידא! ולכן מבאר בעל המאור, שאכן אין כאן איסור של ביטול כלי מהיכנו, כיוון שמדובר בשליפי זוטרי שיכול לנערך. וגם לגבי טבל ועששית, אין האיסור להביא להם כרים וכסתות משום ביטולם, שהרי לא שייך איסור ביטול כשיכול לנערך! אלא האיסור בטבל ועששית הוא משום שישנו איסור נוסף, של טלטול דבר הניטל לצורך דבר שאינו ניטל. ומבאר בעל המאור, שרב הונא סובר כדברי ר' יצחק במג. שישנו איסור זה. וכפי שמבואר במג., שאומר רב ששת לר' יצחק, "כבר תרגמא רב הונא לשמעתין בבבלי". וא"כ גם לרב הונא יש איסור טלטול כלי לצורך דבר המוקצה. ולכן לגבי כלי זכוכית שיש הפסד מרובה אם יישברו, התיר רב הונא להביא בשבילם כרים וכסתות. שאף שזה לצורך כלי זכוכית שהם מוקצים, מ"מ הותר איסור טלטול לצורך דבר המוקצה, כאשר ישנו הפסד מרובה. אבל לצורך טבל ועששיות, כיוון שגם אם יישברו אין כאן כ"כ הפסד, אסור להביא כרים וכסתות לצורכם. וזה משום איסור טלטול לצורך דבר שאינו ניטל, ולא משום ביטול כלי, שהרי אין כאן ביטול כשיכול לשולפם. וכך מבואר גם בתנוד"ה 'כבר' במג., שמבאר שהאיסור שהתרנו משום הפסד מרובה, הוא טלטול לצורך דבר שאינו ניטל.

ובעל המאור מוסיף, שאיסור זה קל יותר מאיסור ביטול כלי מהיכנו, ולכן התרנו איסור זה במקום הפסד מרובה. אך איסור ביטול כלי לא הותר לצורך הפסד מרובה כלל, ורק בכה"ג שיכול לשמוט המוקצה מהכלים, אין שייך כלל האיסור. "ושמעת מינה, אע"פ שהתירו לו ליטול כלי שלא לדבר הניטל משום הפסד מרובה, לא התירו לו ביטול כלי מהיכנו, שהוא דבר חמור, שהכל מודים שהוא אסור בשבת".

ומשמע בדעת בעל המאור, שביטול כלי לזמן אינו נחשב ביטול, כיוון שהאדם מתכנן להוריד את המוקצה מהכלי, וכלשונו "שדעתו עליו לשומטו". וכיוון שהאדם מתכנן להוריד את המוקצה, אין זה נקרא שהוא ביטל את הגדרת הכלי. ותכניותיו של האדם משפיעות על כך שהגדרת הכלי לא תשתנה, ואע"פ שהכלי אסור בטלטול כרגע.

שיטת הרמב"ן, הרשב"א, הרמב"ם והר"ן- הר"ן בקנד: מביא בשם הרמב"ן, שגם בשליפי זוטרי, אע"פ שיכול לנער את המוקצה מעל הכרים, מ"מ יש כאן איסור ביטול כלי מהיכנו, "דכשם שאסור לבטל כלי מהיכנו לכל היום, הכי נמי אסור לבטלו למקצת של יום". וחולקים על בעל המאור, שאמר שביטול כלי אסור רק אם מבטלו לכל השבת. אלא אף כשמבטל הכלי "למקצת של יום", יש בכך איסור ביטול כלי מהיכנו. ולכן מבארים הראשונים, שאף שתירצה הגמרא שמיידי כאן בשליפי זוטרי, אין כוונתה לומר שאין כאן ביטול כלי. אלא כוונתה שיש כאן ביטול כלי לזמן מסוים, כיוון שהאדם יכול לנער המוקצה מהכרים. והם מבארים את דברי הגמרא, שכיוון שבכלי זכוכית יש הפסד בשבירתו, "הכא משום פסידא הוא דשרינן, כיוון דלא מבטל ליה לכולי יומא". כלומר, כיוון שמדובר בביטול כלי מהיכנו לזמן מסוים, ולא לכל השבת, התרנו ביטול זה משום פסידא. אבל בכלים גדולים, "שאי אפשר לנערם, כיוון דקא מבטל כלי מהיכנו לגמרי לכל השבת חמור טפי, ואפילו במקום פסידא לא שרו ליה רבנן". כלומר, יש שני

דינים בביטול כלי. אם מבטל לזמן מה מותר במקום פסידא, ואם מבטל לכל השבת, אסור אפילו במקום פסידא. ולעיל ביארנו, שאם מבטל הכלי לכל השבת, לשיטת הר"ן הכלי נעשה בסיס לדבר האסור, ולכן דינו חמור יותר, שאסור אף במקום פסידא. ודברי הגמרא לגבי טבל ועששיות, שהעמידה ב'כולסא' שאין הפסד מרובה בשבירתם, לא מדובר כאן בכלים גדולים שיש בהם ביטול לכל השבת, אלא מיירי גם כן בכלים קטנים שיכול לנערם, ולכן יש כאן ביטול לזמן. אך כיוון שאין הפסד מרובה בשבירתם, לא התירו ביטול לזמן.

וכן נראה בדעת הרמב"ם בפרק כ"א, י' שפוסק שאם יש כלים שיש הפסד בשבירתן, "מביא כרים וכסתות מניח תחתיהן, והשקין נופלין על הכרים, שהרי אם ירצה לשלוף הכר שולף, מפני שהשקים קטנים וקלים, ונמצא שלא ביטל הכלי מהיכנו". אבל אם אין הפסד מרובה בשבירת הכלים, "מתיר השקים והן נופלים, שאע"פ שישברו אין בכך הפסד גדול... ולהפסד מועט לא חששו". והמגיד משנה מבאר בדעתו, שסובר כרשב"א שיש איסור ביטול כלי לזמן, ולכן התיר זאת רק במקום הפסד מרובה.

ונראה שסוברים הראשונים, שכיוון שטעמו של האיסור הוא משום בונה או סותר, אין זה משנה כלל לכמה זמן מבטל את הכלי. וכך מבאר במחצית השקל רס"ה סוף ס"ק ב', "מסברא יש לומר, דגם ביטל כלי מהיכנו למקצת שבת אסור, דהא טעם איסור ביטול כלי מהיכנו, כתב רש"י דהוי כבונה... או משום דהוי כסותר... אע"ג דבמצו"ש שוב לא יהיה מותר לטלטלו, וליכא לא בונה ולא סותר, מ"מ כיון דכל יום השבת אסור לטלטלו, אסור. וא"כ מה לי שמבטלו ליום השבת או שמבטלו למקצת השבת, ואחרי זה יחזור להיתרו". וראשונים אלו אינם מסכימים עם בעל המאור, שהתוכניות של האדם יכולות להשפיע על ביטול הכלי. אלא גם אם דעתו לנער בהמשך, כרגע הכלי מבוטל, ויש כאן ביטול כלי מהיכנו.

מסקנת ההלכה בביטול לזמן - בשו"ע רס"ו, ט' פוסק את דין הגמרא לגבי כלי זכוכית, וכותב שאם מדובר בכלים קטנים, מותר לתת תחתם כרים וכסתות, כיוון שיכול לשומטן ואין כאן איסור ביטול. אבל בכלים גדולים אסור לתת כרים וכסתות תחתיהם, כיוון "שאינו יכול לשמוט הכרים מתחתיהן... מפני שמבטל כלי מהיכנו". והשו"ע לא מזכיר כלל את דין כלי ה'כולסא', שמבואר בגמרא שאסור לתת כרים תחתיהם, כיוון שאין פסידא בשבירתן. ולכן נראה שהשו"ע פוסק כשיטת בעל המאור, שאין כלל דין ביטול לזמן. ותמיד מותר לתת כרים וכסתות, כאשר יכול לשמוט אותם מתחת המוקצה. ורק בכלים גדולים שאינו יכול לנערם אסור כי יש בכך ביטול כלי. ואין כל חילוק בין הפסד מועט להפסד מרובה¹⁴, ותמיד אסור לבטל כלי מהיכנו. אך כאשר יכול לשמוט המוקצה, אין כאן ביטול כלי כלל.

וכך מבאר המג"א בס"ק י"ד, ומביא את דברי בעל המאור, שאין כאן בסיס לדבר האסור, כיוון שלא נתן את המוקצה על הכרים בבין השמשות. וכן אין כאן ביטול כלי, כיוון שזה ביטול לזמן, "שלא נתן תחתיהן אלא על דעת לשמטן". והמג"א מבאר, שזו גם דעת הר"ף והרא"ש, שלא הזכירו את החילוק בין כלים שיש בהם פסידא, לכלים שאין בהם פסידא. אך המג"א מביא את שיטת הר"ן והרשב"א והרמב"ם, שאסור לבטל כלי מהיכנו לשעה, וכאן התירו רק משום הפסד מרובה. ותמה המג"א על השו"ע, מדוע לא הביא את שיטתם כלל?! אך כותב המג"א, שאולי גם השו"ע סובר כמותם. והשו"ע לא חילק בין כלים שיש פסידא בשבירתם לבין כלים שאין פסידא, כיוון שכבר כתב שמדובר בכלי זכוכית, שבסתמא יש הפסד בשבירתן. ולפ"ז גם המחבר מודה, שיש איסור בביטול כלי לשעה, אלא שכאן הותר איסור זה מפני פסידא בשבירת כלי הזכוכית. והמג"א מכריע כשיטת הר"ן הרמב"ם, "וכן יש להורות, שאין לבטל כלי מהיכנו אפילו לפי שעה, אלא במקום הפסד מרובה".

¹⁴ כיוון שלשיטת בעל המאור, החילוק בין הפסד מועט למרובה בגמרא, נאמר רק לר' יצחק, שיש איסור לטלטל לצורך דבר שאינו ניטל. וכיוון שלא קיימ"ל כמותו, לא הובא חילוק זה בהלכה.

ולגבי **ביטול כלי לכל השבת**, ראינו בשיטת הר"ן והרשב"א שאסור אפילו במקום פסידא, ורק ביטול לזמן הותר. אך המג"א מביא, **שמגיד משנה** מתיר במקום פסידא גם ביטול כלי לכל השבת. אך **במשנ"ב** ס"ק כ"ז מכריע, שהתירו חכמים לבטל כלי לשעה משום הפסד מרובה. וכותב המשנ"ב, שכלים שאין הפסד בשבירתם, "אסור להניח כרים תחתיהן, לפי שמבטלן לפי שעה".

ניעור המוקצה מהכלי - בהגהות אשר"י הנ"ל כותב, שנלמד מהגמרא בקנא: שבשליפי זוטרי, שיכול לשמוט הכרית מתחתם ולא יישברו, אין כאן איסור ביטול כלי, "דאם אפשר לנער האיסור שבתוך הכלי, לא חשוב ביטול כלי מהיכנו". וכדברי בעל המאור הנ"ל, שאין ביטול כלי לזמן, וכיוון שיכול ודעתו לנער, אין כאן ביטול כלי מהיכנו. וההג"א פוסק, שאף שאסרה המשנה במב: לתת כלי תחת השמן שבנר, ולתת כלי לקבל את הביצה, זה רק משום ששם אינו יכול לנער את השמן והביצה, כיוון שהשמן ייפסד אם ינערו, וכן הביצה תישבר. אבל אם מדובר בנר של שעווה, מותר לתת כלי תחתיו שיקבל את השעווה, "דהא יכול לטלטלו ולנערו". ויכול לסלק מהכלי את השעווה שנופלת לנר, וא"כ אין זה ביטול כלי, וכמו בשליפי זוטרי.

המג"א ברס"ה ס"ק ב' מביא את דברי הג"א, וכותב שלפי הר"ן והרשב"א, אין היתר לתת כלי תחת נר של שעווה, כיוון שזה ביטול לזמן עד שינער את הכלי מהמוקצה. אך מבאר המג"א, שאולי כאן גם הר"ן יודה שמותר לתת כלי תחת נר שעווה, כיוון שעושה כך מחשש לדליקה, ויהיה מותר כשם שהתירו ביטול לזמן משום הפסד מרובה. אך מביא המג"א, **שהמהרי"ל** סובר שאין זה נקרא פסידא, ולכן אין להתיר ביטול לזמן לשיטתם. אך המהרי"ל בכל זאת מתיר ע"י גרמא, כפי שיתבאר לקמן. והמג"א פוסק שיש להקל בדין זה, ולסמוך על ההג"א, שמותר לתת כלי תחת נר שעווה.

אך **במחצית השקל** מקשה על המג"א, שלגבי ביטול לזמן, פסק המג"א ברס"ו ס"ק י"ד כשיטת הר"ן והרשב"א, שביטול כלי לזמן אסור! וכיצד מתיר כאן ביטול לזמן משום שיכול לנער? ומתרץ מחצית השקל, שהמג"א אמנם החמיר כשיטתם ברס"ו, אך "לא מצד הדין אלא מצד חומרא". וכאן סמך להקל לתת כלי תחת נר שעווה, כיוון שסובר שזה נקרא הפסד מרובה, משום שיש חשש דליקה. ואף שהמהרי"ל סובר שזה לא נקרא הפסד מרובה, מ"מ כיוון שהשו"ע ברס"ו, ט' לא הכריע כדעת הר"ן, "יש להקל כאן".

ניצוצות - המג"א ברס"ה מביא, **שהר"ן** הקשה על שיטת בעל המאור, שסובר שאין ביטול לזמן, מדברי הגמרא במג., שאביי שם הקשה על רב יוסף, מדוע מותר לתת כלי תחת הנר לקבל את הניצוצות?¹⁵ ומדוע אין כאן ביטול כלי מהיכנו? ותירצה הגמרא, "ניצוצות אין בהם ממש". ומקשה הר"ן על בעל המאור, מדוע לא תירצה הגמרא שאפשר לנער את הניצוצות מהכלי, וכיוון שיכול לנער יש כאן ביטול לזמן! ומזה שהגמרא לא תירצה כך, מוכיח הר"ן שגם ביטול לזמן אסור. אך **בריטב"א** בקנא: מתרץ את שיטת בעל המאור, שאכן יכלה הגמרא לתרץ כך, שאין כאן ביטול כיוון שיכול לנער, והוא ביטול לזמן שמותר. אך נח לה לגמרא לתרץ, שאפילו באופן שהאדם לא ינער הניצוצות אין כאן ביטול כלי, כיוון ש"אין בהם ממש".

אך **המג"א מתרץ** באופן אחר. שאכן גם לשיטת בעל המאור והג"א, ייתכן שיהיה אסור בביטול כלי לזמן. וקושיית הגמרא מניצוצות היא, שאסור משום שיש כאן ביטול לזמן, "דעל כל פנים אי אפשר לנער מיד עד שיכבו". כלומר, בקושיית הגמרא יש ביטול כלי מהיכנו לזמן, כיוון שכאשר הניצוצות דולקים, אסור לאדם לנער אותם מהכלי משום כיבוי, וא"כ אין כאן יכולת לנער! ולכן עד שיכבו הניצוצות, אין ביד האדם לנער את הכלי, וזה נקרא ביטול לזמן שאסור. ורק כאשר האדם יכול מיד לנער את המוקצה מהכלי, אז אין ביטול כלי מהיכנו כלל, כיוון שיכול לנער מיד. ומבאר המג"א את תירוץ הגמרא, "ומשני, אין בהם ממש ומיד הם כבים". ולמסקנת הגמרא,

¹⁵ משנה מז :

האדם יכול לנער כבר עכשיו את הניצוצות מהכלי, כיוון שהם מיד נכבים, ולכן אין כאן ביטול לזמן שאסור.

שיטת המג"א בניעור המוקצה - במחצית השקל ברס"ה, מסכם את דברי המג"א בדעת בעל המאור והג"א. שבאמת הם מודים לסברת הר"ן והרשב"א, שיש ביטול זמן. וכיוון שהאיסור הוא משום בונה או סותר, אין הבדל אם מבטלו לזמן או לכל השבת וכנ"ל. אך כאשר יכול לנער מיד, לא נקרא שביטול את הגדרת הכלי כלל, "היכא דיכול לנער כל עת שירצה, כמו בנדון של הג"א בנר שעווה, זה לא מיקרי ביטול כלי מהיכנו, דהא יכול לנער מיד, וליכא סתירה או בניין". אבל כאשר ישנו זמן מסוים שאין ביכולת האדם לנער את המוקצה, וכגון בהו"א של הגמרא בניצוצות, "דעכ"פ צריך להמתין עד שיכבה, ושפיר הוי ביטול כלי מהיכנו לאותו זמן". וגם לדעת בעל המאור והג"א, אם ישנו זמן שלא יכול לנער המוקצה, אז גם ביטול לזמן אסור. אמנם בניצוצות למסקנה יכול לנער מיד, ולכן מותר.

בסימן רס"ה, ג' נפסק דין הניצוצות, ומביא המג"א בס"ק ו' בשם המהרי"ל, שאם ייפול לתוך הכלי **פחם**, אסור לתת כלי תחת הנר, "ואע"ג דאפשר לנערם כשיכבו, מ"מ חשיב ביטול כלי, כיוון שאי אפשר לנערם מיד". **ובמחצית השקל** מבאר, שזה לפי מה שביאר המג"א בדעת הג"א. שכאשר יש מצב שאינו יכול לנער מיד, מודים הג"א ובעל המאור שיש איסור לבטל הכלי לזמן. ולכן אף שבניצוצות יכול לנער מיד, כיוון שאין בהם ממש, מ"מ פחם אינו נכבה מיד, ויש זמן מסוים שאינו יכול לנער, ולכן יש בו ביטול לזמן.

נתבאר לעיל **שהריטב"א** לא תירץ כמג"א את קושיית הר"ן מניצוצות. וביאר שגם בניצוצות, ידעה הגמרא שיכול לנער, ואין בהם ביטול כלי. ונראה שסובר הריטב"א בשיטת בעל המאור והג"א, שאפילו כאשר אינו יכול לנער מיד, אין כאן ביטול כלי מהיכנו. כיוון שביאר אחרת את קושיית הגמרא ותירוצה בניצוצות. אך **לדעת המג"א**, נראה שלומד את הגמרא בקנ: שמדובר במקרה שיכול לנער מיד את כלי הזכוכית. ולכן לשיטת הג"א ובעל המאור אין כאן ביטול כלי מהיכנו, כיוון שיכול לנער מיד. ואילו לשיטת הר"ן, אף אם יכול לנער מיד, זה נקרא ביטול לזמן ואסור. אך אם אינו יכול לנער מיד, כגון בפחם, מודים הג"א ובעל המאור לדעת הר"ן, שיש בכך איסור ביטול לזמן.

שיטת המשנ"ב - בדעת המשנ"ב נראה, שלמד את המחלוקת בין הר"ן להג"א באופן אחר מכפי שביאר המג"א. לגבי דין **נר שעווה**, פוסק המשנ"ב ברס"ה ס"ק ה' כמו המג"א, שמותר לתת כלי תחת נר שעווה כדי לקבל השעווה. ואין כאן ביטול כלי מהיכנו, "כיוון דאפשר לנער מיד האיסור מתוך הכלי". אמנם המשנ"ב לא מזכיר שמותר דווקא במקום פסידא, בניגוד למה שביאר מחצית השקל בדעת המג"א. אך לתת **כלי שיקבל פחם** אסור, אם אין כאן פסידא, "ואע"ג דלאחר שכבו יכול לנערם מן הכלי, מ"מ חשיב ביטול כ"מ לפי שעה עכ"פ, כיוון שא"א לנערם מיד". ובדין פחם ביאר המשנ"ב כמו המג"א, שאסור כיוון שלא יכול לנער הפחם מיד.

אמנם לגבי **כלי זכוכית** ע"ג הבהמה, פוסק המשנ"ב ברס"ו ס"ק כ"ז כדעת הר"ן והרשב"א, שאסור ביטול כלי לזמן, ומותר רק לצורך הפסד מרובה. אך לכאורה לפי המג"א, ביארנו שבדין זה מדובר במקרה שבו יכול לנער את כלי הזכוכית מיד, ומדוע למשנ"ב זה נקרא ביטול לזמן, שהותר רק בגלל הפסד מרובה?¹⁶ ונראה מכאן, שהמשנ"ב מבאר את דין הגמרא בקנ: באופן אחר. ומדובר במקרה שאינו יכול לנער את הכלים מיד מהכרים¹⁷. וכך משמע מלשון המשנ"ב, "שקודם שישפיק לשומטם כולם בנחת שלא ישברו הכלים, הרי הם מבוטלים מהיכנם באותה שעה ע"י זה". כלומר, גם כאן מיירי שאינו יכול לנער מיד, אלא רק לאחר שיסיים לפרוק את כל הכלים מהבהמה. ולפי"ז נראה, שגם הר"ן והרשב"א מודים לסברא שנתבארה לעיל, שכאשר יכול

¹⁶ והמג"א פסק כאן כשיטת הר"ן, שאף שיכול לנער מיד אסור, כי לשיטת הר"ן אף שיכול לנער מיד אסור.

¹⁷ וכך מבאר גם שו"ע הרב ברס"ו בקונטרס אחרון.

לנער מיד את המוקצה אין ביטול כלי מהיכנו. ורק כאשר אינו יכול לנער מיד, אז נקרא ביטול כלי לזמן ואסור. וכיוון שלמד המשנ"ב שבגמרא בקנ: מדובר בכה"ג שאינו יכול לנער מיד, נמצא שלפי בעל המאור והג"א, שלומדים מכאן שאין ביטול כ"מ כיוון שיכול לנער, הם סוברים שאפילו כשאנו יכול לנער מיד את המוקצה, אין כאן ביטול כלי, כיוון שיוכל לנער בעתיד¹⁸! והם יתרוצו את קושיית הר"ן מניצוצות כמו שתירץ הריטב"א, וכפי שנתבאר לעיל. ולפי"ז נמצא, שהמשנ"ב פוסק לגמרי כשיטת הר"ן. שביטול כלי לזמן אסור, אך רק אם אינו יכול לנער מיד, נחשב ביטול לזמן. וביטול לזמן כזה, הותר במקום פסידא. אבל גם לשיטת הר"ן, אם יכול לנער מיד אין כאן ביטול כלי מהיכנו, ומותר אפילו שלא במקום פסידא.

אפרוחים- בגמרא במג. הקשה אביי על רב יוסף, שמותר לתת כלי לפני האפרוחים שיעלו עליו בשבת, ומדוע אין בכך ביטול כלי מהיכנו? ומתרת הגמרא, שאכן כאשר ישנם אפרוחים על הסל, אסור לטלטל את הסל. אך כאשר ירדו האפרוחים, מותר לטלטל את הסל. אמנם אם האפרוחים היו על הסל במשך כל בין השמשות, הסל אסור בטלטול מדין מיגו דאיתקצאי. **ולשיטת בעל המאור** מובן היטב, שכיוון שאין הסל נאסר בטלטול אלא לזמן מסוים, רק כאשר האפרוחים עליו, אין כאן ביטול כלי, כיוון שאין ביטול לזמן. אך לשיטת הר"ן והרשב"א קשה, שהרי יש איסור בביטול כלי לזמן, ומדוע לא נחשב ביטול כלי מהיכנו בזמן שהאפרוחים על הסל?

הרשב"א בקנ: מקשה כך, ומתיר שאכן יש כאן ביטול לזמן, אמנם כיוון שלשיטתם הותר ביטול לזמן במקום הפסד מרובה, גם באפרוחים מדובר שישנו הפסד מרובה, "שאם לא יעלו לקניהם, מתפזרים אילך ואילך ויאבדו". והרשב"א מתיר באופן נוסף, "כיוון דעשוין לירד מעצמן, ואין צריך לטלטל אפילו מן הצד, לא חיישינן". וכן מבאר **הריטב"א** במג. "כיוון שיכולים להסתלק מאליהן בלא שום איסור, כמסולקין דמו, ואין כאן ביטול כלי מהיכנו". ונראה שסוברים הראשונים, שאמנם כאשר האפרוחים על הסל, אסור לטלטל את הסל מפני האפרוחים שעליו. אך מ"מ אין לומר שהגדרת הכלי כאן השתנתה, שהרי האפרוחים ירדו מהסל בעצמן, וכאילו אינם על הכלי, ולכן אין כאן שינוי בהגדרת הכלי. וכך מבאר **המג"א** ברס"ו, ס"ק י"ד בשיטת הר"ן והרשב"א, שאין ביטול כלי באפרוחים, "דשאני אפרוחים, עשויים לפרוח משם מיד, וליכא ביטול כלי כלל".

אמנם **בתוד"ה 'בעודן'** במג. מבאר באופן אחר מדוע אין ביטול כלי באפרוחים, "דהא ודאי לא חשיב ביטול כלי, כי מיד כשבאו על הסל, בידו להפריחם ולהבריחם משם". וסברא זו היא כפי שנתבאר לעיל ע"פ ההג"א, שכאשר יכול לנער את המוקצה מהכלי מיד, אין זה נקרא שביטול את מהות הכלי מהגדרתו, וכלל לא השתנתה המציאות של הכלי. ובדעת תוס' אכן ניתן לומר, שסובר שאין ביטול כלי לזמן, וכשיטת בעל המאור. ולכן סובר התוס', שכאשר יכול לנער מיד אין ביטול כלי, וכמו שנתבאר מדין שליפי זוטרי¹⁹. וכך גם מתיר **בחידושי הר"ן**, שכיוון שיכול לנער האפרוחים, אין כאן ביטול כלי. אך לפי ביאור המג"א בדעת הר"ן, גם כאשר יכול לנער המוקצה מהכלי, חשיב ביטול לזמן ואסור. ולכן ביאר המג"א ברס"ו, שבאפרוחים ישנו היתר יותר טוב, שהאפרוחים יורדים מאליהן ללא ניעור האדם כלל.

אמנם **המשנ"ב** בסימן ש"ח ס"ק קמ"ז מבאר, שבאפרוחים אין ביטול כלי, "דהא יכול להפריחם בכל שעה", וכתירוצו הר"ן והתוס'. ולא הזכיר המשנ"ב שמותר כי זה מקום הפסד. ולפי מה שנתבאר לעיל בדעת המשנ"ב, גם הר"ן סובר שכאשר יכול לנער מיד את המוקצה, אין איסור בביטול כלי לזמן. וא"כ נראה, שגם באפרוחים אין ביטול כלי, כיוון שיכול מיד לנער מהכלי, ואין כאן כלל ביטול לזמן. ולכן מותר לכפות הסל לפנייהם אף שלא במקום פסידא. והר"ן סובר

¹⁸ אך למג"א שלמד את הגמרא בקנ: שמיייר שיכול לנער מיד, רק בכה"ג התיירו בעל המאור והג"א. אך אם לא יכול לנער מיד, מודים לשיטת הר"ן שביטול לזמן אסור.

¹⁹ וכן מוכח בתוד"ה 'כבר' במג: שסובר כבעל המאור, וכנ"ל.

שיש ביטול לזמן רק כאשר אינו יכול לנער מיד אלא לאחר זמן, וכך מפרש את הגמרא בקנדה: לגבי שליפי זוטרי, וכמו שביארנו לעיל.

ביטול כלי בלי מעשה – לעיל הבאנו שכותב המג"א ברס"ה ס"ק בשם המהרי"ל, שסובר שאסור לתת כלי תחת נר כדי לקבל השעווה, ואין זה נקרא הפסד מרובה. אך מ"מ, המהרי"ל מתיר לבטל כלי מהיכנו ע"י גרמא. והעצה שמביא המהרי"ל היא, שמבע"י יניח כלי תחת השולחן, ובשבת לאחר שיאכל, יסיר את השולחן, והכלי נעמד מעצמו תחת הנר. וכך פוסק גם המשנ"ב ברס"ה ס"ק ו', ומבאר שאף שלכאורה עובר על איסור ביטול כלי בגרמא, "מכל מקום שרי, כיוון שאינו מבטלו בידים בשבת". ומבואר מכאן, שאין איסור ביטול כלי ללא שעווה כן בידיו ממש. וכן מפורש בדברי המאירי בקמב: "שכותב שאם יש כלי שיש בו תרומה טמאה, המונחת ע"ג תרומה טהורה, מותר לו לנער מעט את הטמאה, כדי שהטהורה תתגלה, ויוכל לקחת אותה. ולפני שעווה כן, הכלי לא היה מבוטל, כיוון שהיה בו גם דבר היתר וגם מוקצה. אך כעת כשיטול את התרומה הטהורה, והטמאה תישאר לבדה בכלי, נמצא שביטל את הכלי מהיכנו! אך מ"מ כותב המאירי שמותר לעשות כן, כי "נמצא ביטול היכנו בא מאליו, ולא בידים". ולפ"ז פוסק בשש"כ כ"ב הערה מ"ה, שאם יש בכלי דבר מוקצה ודבר היתר, "מותר לקחת ההיתר, ולית ביה משום מבטל כלי מהיכנו, מכיוון שלא עשה מעשה בגוף הכלי".

וכן מבואר שם בהערה מ"ד, שהסתפק הגרש"ז במקרה שעבר על האיסור, וביטל כלי ע"י שהניח בו מוקצה. האם צריך כעת להוציא את המוקצה מתוך הכלי או לא? "כי ייתכן שכבר עבר על הגזירה, דרך עצם ההנחה היא שאסורה, ומה שנעשה אח"כ, הרי זה חשיב כנעשה מאליו וכגרמא". כלומר, כיוון שאיסור ביטול כלי מהיכנו הוא רק כשעווה המעשה בידיו, אולי אין טעם להחזיר את הכלי להיכנו. ואולי כל האיסור הוא רק בפעולת הביטול, "אפשר שהגזירה הייתה רק על הנתינה, שלא ייתן על דעת זו, וממילא לא תיקן כלום במה שחוזר ונוטל משם הכלי". ומכריע שם הגרש"ז, "ומכל מקום נראה, שאם הניח בשוגג, מסתבר דאין צריך לחזור ולטול".

ובביאור סברא זו, מבאר במנחת אשר שבת סימן ל"ז אות ד', שאין עניינו של איסור ביטול כ"מ משום שבות דרבנן של מלאכת בונה או סותר. ולא נאסר משום שזה דומה למלאכה, כמו שבותים מסוימים שנאסרו כיוון שיש בהם דמיון למלאכה, או גזירה שמא יבוא למלאה דאורייתא. וכפי שמבואר ברמב"ם פרק כ"א, א' שיש שני סוגי שבות, "מהם דברים אסורים מפני שהם דומים למלאכות, ומהם דברים האסורים, גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה". ובפרקים כ"א, כ"ב וכ"ג מבאר הרמב"ם כל דיני שבותים אלו. ובריש פרק כ"ד פותח הרמב"ם, שישנם איסורי דרבנן אחרים, "שאינם דומים למלאכה, ואין מביאין לידי מלאכה", אלא אסורים משום כבוד השבת, וכגון דיבור חול בשבת וכדומה. ובפרקים כ"ד, וכ"ה הרמב"ם מבאר דינים אלו, שישודם ב"וכבדתו מעשות דרכיך". ובכלל איסורים אלו, פוסק הרמב"ם גם את דיני איסור מוקצה, שגם הוא כדי שלא יהיה טלטולו כדרך טלטולו בחול. וכמבואר בדבריו בפרק כ"ד, י"ב, "ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא הילוכך בשבת כהילוכך בחול.. קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו".

ומבאר במנחת אשר, שגם איסור ביטול מהיכנו נפסק ברמב"ם בפרקים אלו, שעוסקים בכבוד השבת ואיסור מוקצה, כיוון שגם ביטול כ"מ שייך לגדר זה, וכמבואר בדברי הריטב"א שהבאנו לעיל. ואסור חכמים לטלטל כלי היתר שאינו מוקצה, אם באופן כזה יבוא לעשותו מוקצה ולאסרו בטלטול. וכשם שלר' יצחק יש איסור לטלטל כלי היתר לצורך דבר מוקצה, וגם הוא שייך להלכות מוקצה, כך יש גם דין שלא לטלטל דבר שיביא לביטול שימוש. וא"כ, אף שביארו הראשונים שטעם האיסור הוא משום שדומה לבונה או סותר, מ"מ **גדר האיסור הוא דווקא בפעולת הטלטול של הכלי**. שאסור טלטול כלי באופן שיביא לכך שהוא יהיה דומה לסותר או בונה. ולפ"ז מובן מדוע כל האיסור שייך רק במקרה שמבטל את הכלי בידים, כיוון שאז הוא עושה פעולת טלטול בכלי שמביאה לביטולו. ולכן מותר ע"י גרמא, שאין הוא עושה פעולת טלטול

בכלי. וכן משום זה אין עניין להוציא את המוקצה מהכלי לאחר שבוטל, כיוון שכבר עבר על פעולת הטלטול. והמנחת אשר רוצה לתלות סברא זו בדברי ר' עקיבא איגר. שהבאנו לעיל שסובר, שכל גדר האיסור הוא רק כאשר אני גורם לבטל את הכלי מטלטלו. אך לדברי המהרש"א והמג"א, יש ביטול גם כאשר רק מבטלו משימוש, ומשום כך פסק המג"א שיש ביטול כלי מהיכנו גם בכלי המחובר לקרקע, אף שאינו מטלטלו כלל. אך לדברי המנחת אשר, בכה"ג אין שום פעולת טלטול של הכלי שמביאה לביטול, ולכן לשיטתו לא יהיה כאן ביטול כלי מהיכנו. וכן חולק המנחת אשר על מה שפסק **בשש"כ** כ"ב, כ"ז, שאסור לשפוך מים על כרים וכסתות, כיוון שבכך גורם שאסורים בטלטול, ולא ראויים יותר לשימוש. ולדברי המנחת אשר, אין בכך איסור ביטול כלי, כיוון שאינו מטלטל את הכרים כלל, אלא רק נותן עליהם מים.

והמנחת אשר מתבסס על דברי **הפמ"ג** הנ"ל, שביאר ברש"י שטעם ביטול כ"מ, הוא מפני "שעושהו מוקצה". וכשם שמדיני מוקצה אסור לטלטל דבר מוקצה, כך אסור גם פעולת טלטול כלי שיגרום שיעשה מוקצה. אך מדברי השש"כ לגבי כרים וכסתות, ומדברי המג"א שישנו ביטול כ"מ בכלי מחובר לקרקע, נראה שלא סוברים שהאיסור הוא דווקא בטלטול הכלי שיגרום לביטול. אלא כל עוד הוא עושה מעשה של ביטול בידיו לכלי, יש כאן איסור ביטול כ"מ. ובין אם מטלטל את הכלי כך שיתבטל, ובין אם מבטלו ע"י שנותן לתוכו מוקצה בידיו, יש כאן ביטול כלי מהיכנו.

דבר לא חשוב המונח בכלי- במשנ"ב ברס"ה ס"ק י"ד כותב, שמותר לתת כלי תחת הנר לקבל בו הניצוצות, כיוון שאין בהם ממש ומיד הם כבים. ולכן "מותר לטלטל את הכלי אף אחר שנפלו לתוכו, ואין כאן ביטול כלי מהיכנו". אך מ"מ, עדיין נשאר בכלי אפר של הניצוצות, שאותו "אסור לטלטל", דהוי נולד". ומוכח מכאן, שאף שישנו דבר מוקצה שאסור בטלטול בתוך הכלי, מ"מ אין כאן ביטול הכלי מהיכנו, ואף מותר לטלטל את הכלי עצמו עם האפר שבתוכו! **ובשש"כ** כ"ב הערה נ"א מבאר, שזה משום "דאין לאפר כל חשיבות". ועד כאן ביארנו מקרים שבהם יש מוקצה בכלי, ובאמת כל עוד המוקצה בתוך הכלי אסור לטלטל את הכלי. אך עדיין אין זה נקרא 'ביטול הכלי מהיכנו', כיוון שאף שאולי אסור לטלטל הכלי כרגע, אין בכך ביטול מהותו והגדרתו של הכלי. וכפי שנתבאר לגבי פח אשפה, וטבל שבכלי. אך כאן מתבאר חידוש נוסף, שאף שישנו מוקצה בכלי, לא רק שאין כאן איסור של ביטול הכלי, אלא אף מותר לטלטל הכלי עם המוקצה שעליו, כיוון שאין למוקצה זה כל חשיבות.

ובהערה מ"ג כותב השש"כ, שאולי לפ"ז מותר לתת קליפות וגרעינים אפילו על צלחת שאינה חד פעמית. ואף שאין זה שימושה ממש לתת בה קליפות, מותר "כיוון דלקליפות אין כל חשיבות כשלעצמן". אמנם מביא השש"כ את דברי **החת"ס** בהגהות על השו"ע בסימן ש"ח, שכותב "טוב להניח חתיכת פת, ולקלוף עליה הביצים בשבת או האגוזים". אך השש"כ מבאר, שזו "עצה טובה ולא מדינא". ולכן פוסק השש"כ בסעיף כ"ט, ש"לכתחילה לא יניחם על צלחת"²⁰ משום שמבטל כלי מהיכנו, אלא אם כן ייתן על הצלחת גם דבר היתר, כגון כפית או חתיכת פת".



²⁰ בצלחת רגילה, אך בחד פעמית הבאנו לעיל שמותר כי זהו שימושה.

טלטול מן הצד

בגמרא מג: נחלקו רב ושמואל לגבי מת המוטל בחמה, מה ניתן לעשות כדי לשמור עליו? לשמואל מותר להפוך את המת ממיטה למיטה, עד שיגיע לצל. ולרב מותר לטלטלו ע"י שיניח עליו כיכר או תינוק. והגמרא מבארת, שכ"ע מודים שמותר לטלטל מת ע"י כיכר או תינוק. אלא שנחלקו כאן במקרה שאין לו כיכר או תינוק¹, האם יכול לטלטלו מן הצד, ע"י שיהפוך אותו ממיטה למיטה, לרב אסור ולשמואל מותר. והגמרא רוצה לתלות את מחלוקתם, במחלוקת חכמים ור' יהודה בן לקיש לגבי הצלת המת מפני הדליקה. חכמים אומרים שאסור להציל את גופת המת מפני הדליקה, ור' יהודה מתיר. והגמרא מבארת, שאם יש כיכר או תינוק, ברור שמותר להציל לכ"ע. אך כאן חולקים האם מותר להצילו ע"י טלטול מן הצד. אך הגמרא דוחה, שלא נחלקו שם לגבי טלטול מן הצד, ובאמת "דכולי עלמא טלטול מן הצד שמיא טלטול" ואסור להציל המת, וזהו טעמם של חכמים שאוסרים. אך ר' יהודה בן לקיש מתיר, משום שחושש שאם לא נתיר להוציא את המת מפני הדליקה, "מתוך שאדם בהול על מתו, אי לא שרית ליה אתי לכבויי". ור' יוחנן מכריע שהלכה כר' יהודה בן לקיש². **ויש לברר** מהו טלטול מן הצד, ובמה נחלקו רב ושמואל במת?

סתירת הסוגיות - בתוד"ה 'דכ"ע' כותב, שמשמע מהגמרא כאן, שלמסקנה טלטול מן הצד שמיא טלטול ואסור. שהרי הגמרא דחתה את ההעמדה של מחלוקת חכמים ור' יהודה, שאינם חולקים בטמ"ה, אלא במחלוקת אחרת, ואמרה שלכ"ע "טלטול מן הצד שמיא טלטול". אך לכאורה יכלה הגמרא לומר אחרת, שלכ"ע טמ"ה 'לאו שמיא טלטול', ובאמת מותר להציל המת ע"י טלטול מן הצד. אלא שכאן נחלקו במקרה שאין לו מיטה לטלטל עמה את המת, ואין לו כיצד לטלטל מן הצד. ובכה"ג לר' יהודה מותר לטלטל את המת ממש, כי חוששים שיבוא לכבות, אך חכמים לא חוששים לכך ואוסרים טלטול ממש. אך כיוון שהגמרא לא תירצה כך, אלא אמרה שלכ"ע טמ"ה 'שמיא טלטול', מוכיח התוס' "משום דהלכתא דשמיא טלטול נקט הכי".

ולפי"ז מתקשה תוס', בדברי **הגמרא בקבג**. שנחלקו שם חכמים ור"א בן תדאי, לגבי פגה הטמונה בתבן או חררה הטמונה בגחלים. ומדובר בפגה וחררה שאינם מוקצים אלא ראויים בשבת, שטמנו אותם בדבר המוקצה, כתבן וגחלים. לחכמים, אם הם מגולים מקצתן מעל התבן או הגחלים, מותר לטלטל ולהוציאן מהתבן והגחלים, אך אם לא מגולים במקצת אסור. אך ר' אלעזר בן תדאי מתיר לתחוב בפגה וחררה ע"י מקל וכדומה, ובכך להוציאן מתוך התבן, ואפילו אם הן מכוסות לגמרי. ורב נחמן שם פוסק שהלכה כר' אלעזר. והגמרא אומרת, שמוכח מכאן שסובר רב נחמן, שטלטול מן הצד לאו שמיא טלטול. כי לדעת ר' אלעזר שמתיר לתחוב בהם, זה משום שיש כאן טלטול מן הצד של התבן והגחלים, ו'לאו שמיא טלטול', ולכן מותר³. ומקשה הגמרא, שרב נחמן עצמו סובר לגבי 'פוגלא', שהוא צנן תלוש שהטמין אותו באדמה, שמותר לשלוף אותו מהאדמה רק אם כאשר יוציאו, לא יזיז את העפר מן הצד. ומשמע שסובר רב נחמן, שטלטול מן הצד שמיא טלטול ואסור! והגמרא מתרצת, ש"הדרא ביה רב נחמן מההיא".

ובתוד"ה 'הדר' כותב שמסתבר שרב נחמן חזר בו מדין הפוגלא, ומתיר טלטול מן הצד. ואין כוונת הגמרא שחזר בו ממה שפסק כר' אלעזר, ואוסר טלטול מן הצד. ותוס' מוכיח זאת מה**הגמרא בקמא**. שמבואר שם במשנה, שאם יש קש מוקצה ע"ג המיטה, אסור לנענעו בידיו, "אלא מנענעו בגופו". והגמרא שם מביאה את דברי רב נחמן לגבי פוגלא, שאוסר לטלטל את העפר מן הצד. ומקשה על רב נחמן מדין המשנה, שהתירה לנענע הקש בגופו, "שמע מינה טלטול מן הצד לא

¹ ועיין בריטב"א ששואל, כיצד ייתכן שאין לו שום דבר היתר לתת על המת? ומתוך שאולי אין לו אלא ע"י טורח גדול, או שכוונת הגמרא לומר שהוא אינו רוצה ע"י כיכר או תינוק, אלא ע"י טלטול מן הצד.

² ועיין ברא"ש שמביא, שנחלקו הראשונים מה מתיר ר' יהודה בהצלת המת מפני הדליקה. לר"י מתיר דווקא ע"י טלטול מן הצד, אך לרש"י מתיר אפילו טלטול רגיל (ולא נמצא כך ברש"י לפנינו).

³ ולקמן נבאר את מחלוקת רש"י וריטב"א בדעת חכמים.

שמה טלטול!" ומכך שהקשו על רב נחמן מהמשנה, מוכח שחזר בו מדין הפוגלא, וסובר שטלטול מן הצד לא שמה טלטול ומותר. ולכן פוסק רב נחמן כר' אלעזר בן תדאי, שמותר לתחוב כוש או כרכר בפגה וחררה המכוסים בתבן וגחלים. ואף שאולי מזיז אותם מן הצד, מותר כי טלטול מן הצד לא שמה טלטול.

וא"כ, מוכח מהסוגיות בקכג. וקמא. שנפסק בהם שטלטול מן הצד לא שמה טלטול. ולכן מקשה תוס', מדוע במג: הכריעה הגמרא לגבי מת, שטלטול מן הצד שמה טלטול ואסור? וכן מקשה תוס', מדוע אסרו טלטול מן הצד במת? הרי לגבי חבית שיש עליה אבן, או כר שיש עליו מעות שהן מוקצה, מבואר **בקמב:**, שכאשר אין החבית והכר נעשו בסיס לדבר האסור, מותר לנער את החבית והכר, ובכך להפיל את האבן והמעות מהן, כיוון שאין זה טלטול ממש אלא מן הצד. ומדוע לגבי מת אסור טלטול מן הצד? ונחלקו הראשונים ביישוב הסוגיות.

שיטת תוס' ורוב הראשונים - תוס' במג: מתרץ את הסתירה בין הסוגיות, "דיש לחלק, דהכא עיקר הטלטול לצורך מת, ולא דמי לכל הנהו, שעושה עיקר הטלטול לצורך כר וחבית, ולא לצורך מעות ואבן". וכך כתבו גם רוב הראשונים, שהחילוק הוא שכאשר מטלטל לצורך דבר היתר שאינו מוקצה, מותר טלטול מן הצד. אך טלטול מן צד לצורך המוקצה אסור. ולכן במת אסור, כי האדם מטלטל אותו מן הצד לצורכו ע"י המיטה. וכך מחלק **הרא"ש** בסימן י"ט, "דטלטול דהכא הוי לצורך המת שאסור לטלטלו, ולא לצורך המיטה, ולהכי שמה טלטול". אבל טלטול מן הצד מותר, כאשר "עיקר צורך טלטול בשביל דבר של היתר". וכך מבואר גם **בר"ן**, שיש "תרי גווני טלטול מן הצד". כאשר "עיקר טלטולו משום דבר המותר, ודבר המותר הוא שמטלטל, אלא שא"א לו לטלטל אותו דבר המותר, אא"כ יטלטל עמו דבר האסור בטלטול מן הצד", במקרה זה מותר. ולכן בכל המקרים שהאדם רוצה להגיע לפגה ולחררה, או שרוצה את החבית והכר, האדם רוצה להגיע לדבר המותר, אלא שהוא נאלץ לגרום לטלטול של דבר מוקצה מן הצד, ובכח"ג מותר. אבל במת, שעיקר הטלטול נעשה בשביל המת שהוא מוקצה, אסור אע"פ שמטלטלו מן הצד. וכך פוסק **הרמב"ם** בפרק כ"ה, י"ד-ט"ו.

הר"ן מבאר מהו גדר טלטול מן הצד. אין הכוונה לטלטול בשינוי⁴, אלא טלטול מן הצד נקרא "שעל ידי דבר הניטל, מטלטל דבר שאינו ניטל". כלומר, האדם גורם לטלטול של מוקצה, ע"י שמטלטל דבר שאינו מוקצה. ואין האדם פועל לטלטול ישיר במוקצה, אלא מזיז את המוקצה רק ע"י שמטלטל דבר היתר. **ויש לבאר דרך זו**, מה ההבדל האם עיקר הטלטול הוא לצורך דבר המותר, או לצורך דבר האסור? הרי בכל המקרים האדם גורם לטלטול למוקצה ע"י דבר ההיתר, וכפי שביאר הר"ן, ומה זה משנה האם הוא צריך את האיסור או את ההיתר? ולכאורה יש לבאר⁵, שכאשר עיקר כוונת האדם היא לגרום להזזת הדבר המוקצה, א"כ גם כאשר הוא מזיז ע"י דבר היתר, אי אפשר לומר שהדבר המוקצה טולטל מאליו. אלא הטלטול של המוקצה מיוחס אל האדם, וכאילו האדם ממש טלטל את המוקצה, אף שעשה זאת באמצעות דבר היתר. ולכן במקרה זה תמ"ה "שמה טלטול", כיוון שאף שהוא נעשה ע"י דבר היתר, מ"מ יש כאן מעשה טלטול של מוקצה, המיוחס אל האדם. אך כאשר עיקר כוונת האדם היא להגיע לדבר ההיתר, אז אף שאולי גרם לטלטול המוקצה, נחשב הדבר שהמוקצה טולטל מאליו. ואין זה נקרא שהאדם טלטל את המוקצה, אלא הוא עוסק בטלטול דבר היתר וממילא זו המוקצה. ובכח"ג הטלטול של המוקצה לא מיוחס אל האדם.

ולפי' נראה, שגדר איסור מוקצה הוא לא שאסור שדברים שהם מוקצה יזוזו בגללי, אלא האיסור הוא פעולת הטלטול של האדם שמטלטל את המוקצה. ולכן אם המוקצה זו מאליו, ואינו מיוחס לטלטול האדם, אין כאן איסור מוקצה כלל. וכך משמע מלשון הר"ן, "דבר המותר הוא שמטלטל, אלא שא"א לו לטלטל אותו דבר המותר, אא"כ יטלטל עמו דבר האסור בטלטול מן

⁴ כפי שכותב רש"י במג: וכדלהלן.

⁵ ויתבאר להלן שזוהי דרכו של החזו"א, אך לקמן נבאר שיטה זו באופן אחר.

הצד". כלומר, האדם מטלטל דבר המותר, אך א"א שהמוקצה לא יזוז גם כן. ואין זה נקרא שאני מטלטל את המוקצה, אלא הוא טולטל מאליו. ולדרך זו, יש לבאר את לשון הגמרא ביחס לטמ"ה, האם 'שמיה טלטול' או לא. ונראה שכוונתה לומר, שכאשר עיקר כוונת האדם היא לטלטל את הדבר המותר, טלטול המוקצה באמת 'לאו שמיה טלטול', כיוון שאין פעולת הטלטול מיוחסת לאדם, אלא הוא כאילו טולטל מאליו. אך כאשר כוונת האדם לטלטל את המוקצה ע"י דבר היתר, 'שמיה טלטול', כיוון שכאן הטלטול של המוקצה מיוחס לאדם.

ולפי דרך זו, יש לבאר מה סובר **שמואל**? ומדוע מתיר טמ"ה אף לצורך המת? ונראה ששמואל סובר, שכאשר האדם לא מטלטל את המוקצה באופן ישיר אלא ע"י דבר היתר, לעולם אין זה נקרא שהטלטול של המוקצה מיוחס אל האדם. ולכן אף שמטלטל מן הצד לצורך המוקצה, יהיה מותר טמ"ה, ותמיד 'לאו שמיה טלטול'. כיוון שאין כאן טלטול ישיר, אלא ממילאי.

שיטת הרי"ף וריטב"א - הרי"ף מביא גם כן את הסתירה בין הסוגיות, אך משמע מדבריו שהחילוק שונה מעט מחילוקם של הראשונים הנ"ל. הרי"ף כותב שאסור טמ"ה לגבי מת, כיוון שהוא כמו אבן, "דאינן לצורך שבת דאסור לטלטל". אבל לגבי פגה וחררה שטמונות במוקצה, וכן לגבי פוגלא, "דאוכלין הן, וצריך לאוכלן בשבת, טלטול מן הצד בכל כי האי מילתא לא שמיה טלטול". ונראה מדבריו, שאין כאן הסבר הגדרתי מדוע כשעוסק בדבר היתר אין שמיה טלטול, ואילו כשעוסק במוקצה שמיה טלטול. אלא נראה, שלדעת הרי"ף טמ"ה תמיד שמיה טלטול ואסור. אלא כיוון שמוקצה הוא איסור דרבנן, הקלנו בו "לצורך שבת", כאשר מטלטל מן הצד.

וכך נראה גם מדברי **הריטב"א** במד. שמחלק בין הסוגיות הסותרות, וכותב שלצורך דבר אסור בטלטול, כמו במת, "טמ"ה שמיה טלטול ואסור". אבל "כולהו אידך דאמרי בעלמא, הוה לצורך דבר המותר ולצורך שבת, ולפיכך התירו בו טמ"ה". ומשמע שאין כאן הסבר מדוע כאשר כוונתו לצורך הדבר המותר, אין כאן פעולת טלטול ביחס למוקצה, וכפי שביארנו לעיל. אלא שלצורך שבת התירו לטלטל מן הצד, ויש כאן קולא בדיני מוקצה לצורך שבת, שיכול לטלטל מן הצד לצורך שבת. וכן מבואר בריטב"א בקמא. לגבי נענוע הקש ע"ג המיטה, שמוותר בנענוע ע"י גופו, "ידטלטול מן הצד לצורך עונג שבת לא שמיה טלטול". ונראה שלפי דרך זו, שמואל החולק על רב לגבי מת, ומתיר טמ"ה אפילו שמטלטל לצורך המוקצה, כנראה סובר שהקלו בכל טמ"ה והתירו בכל מצב. ולאו דווקא לצורך שבת או לצורך דברים המותרים. אמנם בדברי **הרשב"א** כאן מבואר, שאולי גם הרי"ף בעצם סובר כדברי כל הראשונים, שיש לחלק בין טמ"ה לצורך המוקצה, לבין טמ"ה לצורך הדבר המותר.

שיטת בעל המאור - בעל המאור כותב, שאין לדייק ממה שאמרה הגמרא במג. שלכ"ע "טמ"ה שמיה טלטול" שכך הלכה, וכפי שדייק תוס'. אלא באמת קיימ"ל שטמ"ה 'לאו שמיה טלטול', וכמו שסובר כאן שמואל לגבי מת. ואין כלל סתירה בין הסוגיות, שבין לגבי מת שהוא דבר מוקצה, ובין לגבי פגה וחררה שהם דבר היתר, בכל מקרה יש כאן טלטול מן הצד שמוותר. ובעל המאור חולק על החילוק שכתב הרי"ף, בין טמ"ה לצורך שבת לבין טמ"ה שלא לצורך שבת, "שכל איסור והיתר, שמטלטל האיסור מצד ההיתר, נקרא טלטול מן הצד". כלומר, בעל המאור מסכים שהגדרת טמ"ה היא שמטלטל את המוקצה ע"י דבר הניטל שאינו מוקצה. אך כיוון שאין זה טלטול ישיר, לעולם אין זה נקרא שטלטול המוקצה מיוחס אל האדם.

שיטת רש"י - רש"י במג: מבאר במחלוקת רב ושמואל לגבי מת, שטמ"ה הוא טלטול "כלאחר יד". **והר"ן** הבין בדבריו, שאינו מפרש שטמ"ה הוא שמטלטל מוקצה ע"י דבר היתר, אלא "אפילו הופך המת ממש, כיוון שהוא מטלטלו כלאחר יד". כלומר, מדובר אפילו שמטלטל את המוקצה ממש, ללא אמצעי של דבר הניטל, אלא שעושה כן בשינוי. וכל טלטול בשינוי הוא טמ"ה לשיטת רש"י. ולגבי פגה שטמנה בתבן, נתבאר שלרבנן מותר להוציאה, אם מגולה מקצתה. ומבאר שם רש"י, שכיוון שסוברים שאסור טמ"ה, אין להוציא את הפגה אם היא מכוסה לגמרי. אך כאשר הפגה מגולה מעט, הוא יכול לקחת אותה. ואף שהעפר שמסיב ינוע מעט, אין זה נקרא טמ"ה

כלל, ולכן מותר לשיטתם. אך לר' אלעזר בן תדאי מותר טמ"ה, ולכן אף אם הפגה לא מכוסה, מותר לתחוב בה כוש או כרכר ולהוציאה מהעפר, ואף שהעפר יזוז.

אמנם **הריטב"א** בקכג. מבאר בדעת רבנן, שגם הם מתירים טמ"ה, כיוון שאף אם מגולה מקצתה, מ"מ כאשר מושך אותה העפר מתנועע, ויש כאן טמ"ה של העפר המוקצה! ולכן מפרש הריטב"א את דעת רבנן, שגם הם מתירים טמ"ה, אך הצריכו שהפגה תהיה מגולה במקצת מטעם אחר. שאם הפגה תהיה טמונה לגמרי, היא תתבטל לתבן המוקצה, ותהפוך להיות גם היא מוקצה בעצמה, ואז יהיה אסור לטלטלה כלל. ונראה שרש"י כאן לשיטתו, וביאר בדעת חכמים שאכן אוסרים טמ"ה, אך בפגה שמגולה מקצתה, וכאשר מוציאה העפר זז מעט, אין זה נחשב טמ"ה של העפר. כיוון שאין גדר טמ"ה שמטלטל מוקצה ע"י דבר היתר, אלא שמטלטל את המוקצה ממש, אבל בשינוי כלאחר יד. אך הריטב"א מבאר בטמ"ה כפי שביאר הר"ן, שמטלטל מוקצה ע"י דבר היתר, ולכן גם לחכמים יש כאן טמ"ה, אלא שסוברים שמותר.

ובשיטת רש"י, נראה שההיתר של טמ"ה הוא משום שזהו טלטול בשינוי, ולא גזרו על טלטול בשינוי כלל, וכפי שיבואר יותר להלן בשיטת הרא"ש לגבי טלטול בגופו.⁶ ונראה שרש"י סובר שאם מטלטל מוקצה ע"י דבר היתר, אין כאן כלל איסור, ואין זה נחשב אפילו טלטול מן הצד! כיוון שכל הזאת מוקצה שנעשית ע"י משהו אחר, אינה נחשבת טלטול המוקצה כלל. ולכן ביאר רש"י, שטמ"ה זהו ממש טלטול המת עצמו, אך בשינוי ולא בידיים ממש.

קש ע"ג המיטה – הראשונים הנ"ל, שחילקו בין טמ"ה לצורך דבר ההיתר, לבין טלטול לצורך המוקצה, התקשו לגבי המשנה בקמא. שמתירה לנענע את הקש שעל המיטה בגופו, אך לא בידו. ולכאורה אין להתיר כאן, כיוון שהמוקצה הוא הקש, והמיטה אינה מוקצה. והאדם כאן מטלטל בגופו את הקש עצמו, ולא מטלטלו ע"י דבר היתר כלל! וא"כ, מדוע הגמרא קוראת לדין זה 'טלטול מן הצד'? וכן אין זה טלטול לצורך הדבר המותר, אלא לצורך הקש לשכב עליו שהוא מוקצה. והאדם מנענע את הקש, כדי שיהיה יותר נח לשכב עליו! אמנם כבר הבאנו לעיל, שלפי **הריטב"א והרי"ף** אין כ"כ קושי. כיוון שלשיטתם כל טמ"ה לצורך שבת מותר, ולכן ביאר הריטב"א שגם נענע הקש זה לצורך עונג שבת, ולכן התירו. אך נחלקו הראשונים האחרים בביאור קושיה זו.

שיטת רש"י – רש"י על המשנה מסביר, שנענע הקש בגופו הוא ממש טמ"ה, וכפי שהגמרא מבארת בעצמה, ומשווה בין דין זה לבין הוצאת פוגלא מהאדמה. ולשיטת רש"י, שטמ"ה הוא בעצם טלטול בשינוי, מובן מדוע גם נענע הקש בגופו חשיב טלטול בשינוי. וכאשר מנענע את הקש ע"י גוף, יש כאן טלטול של המוקצה בשינוי. אמנם לא נתבאר בדעת רש"י למסקנה, מה מותר ומה אסור בטלטול כלאחר יד.

שיטת הרא"ש והרמב"ן – הרא"ש בסימן י"ט כותב, שבדין קש ע"ג המיטה, אין כאן כלל טלטול מן הצד. שהרי כפי שביארנו לעיל ע"פ הר"ן, טמ"ה נקרא כאשר האדם מטלטל את המוקצה ע"י דבר היתר שאינו מוקצה. אמנם כאן הקש הוא המוקצה, ואינו מטלטלו ע"י המיטה, אלא נוגע ממש בקש עצמו! אלא שלגבי קש שע"ג המיטה, מבאר הרא"ש, ש"אינו מטלטל אלא בגופו כלאחר יד". כלומר, כאן אין טלטול המוקצה ע"י דבר היתר, אלא טלטול של המוקצה ממש, אבל כלאחר יד ובשינוי. ומחדש הרא"ש, ש'טלטול כלאחר יד' יותר קל מטמ"ה. ולכן לגבי קש ע"ג המיטה, "אע"ג דלקש שהוא מוקצה הוא צריך, מדמה ליה לטמ"ה שהוא לצורך דבר המותר". כלומר, כאשר מטלטל בגופו כלאחר יד, מותר אפילו אם הוא מתכוון לטלטל את הדבר המוקצה. בניגוד לטמ"ה, שהותר רק כאשר עיקר כוונתו היא לטלטל את הדבר הניטל.

והרא"ש מתקשה כאן, כיוון שבגמרא בקמא. השוו את דין טלטול הפוגלא של רב נחמן, לדין קש ע"ג המיטה. והקשתה הגמרא על רב נחמן, שסבר בהתחלה שטמ"ה אסור, מכך שהמשנה התירה

⁶ אך לא נתבאר לי בדברי רש"י מהו החילוק ליישב את סתירת הסוגיות, וצ"ע.

לנענע את הקש בגופו, ומוכח שטמ"ה לאו שמיה טלטול. ודין הפוגלא הוא אכן טמ"ה, כיוון שמטלטל עפר שהוא מוקצה, ע"י הצנון שאינו מוקצה. אבל נענוע הקש בגופו, אין זה טמ"ה כלל לפי הרא"ש, אלא טלטול כלאחר יד! וכיצד הגמרא השוותה ביניהם?! ולכן הרא"ש נדחק לומר, שהשוו את דין טמ"ה לצורך דבר המותר, לטלטול כלאחר יד, שמותר אפילו שהוא צריך לדבר המוקצה, כיוון שטלטול כלאחר יד יותר קל. אך אין כוונת הגמרא שם לומר שנענוע הקש הוא מדין טמ"ה, אלא הוא טלטול בגופו.

וכדברי הרא"ש מבואר גם **ברמב"ן בקנז**: לגבי דין הגמרא שם, שאומרת שאם הייתה בהמתו טעונה בתבואה, "מניח ראשו תחתיה ומסלקו לצד אחר, והוא נופל מאליו". כלומר, אף שהתבואה הינה מוקצה, מותר לאדם להכניס ראשו תחת התבואה, ובכך להורידה מהבהמה. והרמב"ן שם שואל, שלכאורה התבואה היא מוקצה, וכיצד מותר לו לעשות כן? ובריש דבריו מתרץ הרמב"ן, שרק כאן התירו משום צער בע"ח, וכיוון שזהו טלטול בשינוי, התירו בשביל צב"ח. אך הרמב"ן מבאר, ש"יותר נראה לומר, דמכניס ראשו תחתיה, אפילו בעלמא בליכא צב"ח שרי, משום שטלטול בגופו לא גזרו בו רבנן". ומבואר כדברי הרא"ש, שכיוון שיש כאן טלטול כלאחר יד, דינו קל יותר ולא גזרו בו חכמים, ואפילו לולא הטעם של צב"ח. והרמב"ן מביא, שהמקור לדבריו הוא מדין קש שע"ג המיטה, שמותר לנענוע בגופו.

ונראה בביאור דבריהם, שבטמ"ה עדיין יש עליו שם טלטול, ולכן כאשר כוונתו לצורך המוקצה, הוא בעצם מטלטל ממש את המוקצה ע"י דבר אחר, ולכן אסור. אך הרא"ש כותב, שביטולטול כלאחר יד של הקש בגופו, "התם אף טלטול אין כאן". כלומר, אין על זה שם טלטול כלל, כיוון שאין הוא מזיז את הדבר על ידי הידיים שלו, אלא באיברי גופו. אך בטמ"ה הוא משתמש בידיים כדי לטלטל, אלא שישנו אמצעי, שדרכו מטלטל את המוקצה בידיו. וטמ"ה חמור יותר מטלטול בשינוי, כיוון שהוא נעשה ע"י הידיים. וכן מתבאר מלשון **הלבוש** בסימן ש"א, שכותב "דרכ טלטול שע"י נענועי ידו אסורה, ולא טלטול שע"י הגוף". וכן מבואר **במשנ"ב** ש"ח ס"ק י"ג, "דטלטול מוקצה בגופו אפילו לצורך דבר המוקצה מותר, דזה לא נקרא טלטול כלל".

שיטת הר"ן - הר"ן מתרץ, שאין כוונת המשנה לומר, שהאדם רוצה לנענע את הקש כדי שיהיה נח לשכב עליו⁷, כיוון שאם כן זהו טלטול לצורך המוקצה עצמו! ולכן מבאר הר"ן, "שאינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו, אלא מפני שהוא צריך למיטה, ואי אפשר לו בלא טלטול הקש, ומשום הכי כיוון דלא מטלטל ליה בהדיא, אלא כלאחר יד, שרי". ומבואר מדברי הר"ן, שחולק על חידושו של הרא"ש, שכתב שכל טלטול כלאחר יד מותר, ואפילו לצורך הדבר המוקצה. אלא הר"ן מבאר, שבדין קש ע"ג המיטה, מדובר שהאדם מטלטל לצורך הדבר המותר, והוא המיטה. ובצירוף של טלטול כלאחר יד מותר, כאשר זה לצורך ההיתר. ולכאורה קשה בדבריו, שהרי הר"ן ביאר שטמ"ה, זה כאשר מטלטל את המוקצה ע"י דבר היתר. ואילו כאן האדם ממש מטלטל את הקש שהוא מוקצה, ולא עושה זאת ע"י משהו אחר! וביארנו לעיל, שההיתר הוא משום שכאשר האדם עוסק בדבר ההיתר וכוונתו אליו, הטלטול של המוקצה נעשה מאליו, ולא מיוחס אל האדם. אך נענוע הקש, האדם פועל ממש בקש לטלטלו, וטלטול המוקצה ודאי מיוחס אליו!

במנחת אשר שבת סימן מ"ג מבאר דברי הר"ן, שאכן חולק על דברי הרא"ש, וטלטול בגופו לא הותר לצורך האיסור. אך סובר הר"ן, שישנו חילוק בין טמ"ה של המוקצה ע"י דבר היתר, לבין טלטול המוקצה כלאחר יד בגופו. ומבאר המנחת אשר, שגם כאשר מטלטל המוקצה ע"י גופו בלי דבר היתר, "כיוון דאין דרך לטלטל בגופו, הוי לעולם כטלטול ע"י דבר אחר". כלומר, כאשר האדם מטלטל בידיו מוקצה ע"י דבר היתר, זה נקרא טמ"ה. וכך גם כאשר מטלטל ע"י גופו, תמיד זה נקרא כאילו מטלטל את המוקצה ע"י אמצעי אחר. ונמצא שלפי הר"ן, 'טלטול בגופו' גם הוא בתוך גדר טמ"ה. וכיוון שמטלטל המוקצה ע"י דבר אחר מותר לעשות כן, ובלבד שיתכוון לצורך הדבר המותר. ולכן מצריך הר"ן שתהיה כוונתו לצורך המיטה, ואז מותר אע"פ

⁷ עיין ברש"י בקמא. שביאר כך במשנה.

שהוא ממש נוגע בקש המוקצה. שכיוון שמטלטל את הקש ע"י גופו, זה כאילו מטלטלו ע"י דבר אחר. וא"כ לפי הר"ן, אין גדר חדש של 'טלטול כלאחר יד', וכפי שחידש הרא"ש. אלא כל טלטול כלאחר יד הוא כמו טמ"ה, שנחשב כמטלטל המוקצה ע"י דבר אחר, ותלוי האם כוונתו לצורך דבר המותר או לצורך המוקצה.

ולשיטת הר"ן, דברי הגמרא בקמא. אתי שפיר היטב. שהשוותה הגמרא בין דין הפוגלא, לבין דין קש ע"ג המיטה. ושניהם נקראים טמ"ה, כיוון שלר"ן טלטול ע"י גופו נחשב כמטלטל ע"י דבר אחר. אמנם עדיין צריך ביאור, כיוון שכאשר מנענע הקש בגופו, לא שייכת הסברה שביארנו לעיל, שטלטול המוקצה לא מיוחס אל האדם. שהרי כאן הוא ממש פועל בקש עצמו, ולא מטלטלו ע"י דבר אחר! ויתבאר זה לקמן ע"פ דברי הגרש"ז.

ונמצא א"כ, שישנן שלוש שיטות בראשונים, ביחס בין הביטויים 'טלטול מן הצד' ו'טלטול בשינוי'. **לשיטת רש"י,** טמ"ה הוא בעצם טלטול בשינוי, והכל דבר אחד. שאם מטלטל מוקצה שלא כדרכו, זה נקרא טלטול כלאחר יד. ואם מטלטל מוקצה ע"י דבר היתר, לרש"י זה כלל לא נקרא טלטול המוקצה, ואפילו לא בשינוי. וכפי שביאר רש"י לגבי פוגלא המגולה במקצת לדעת חכמים. **ולדעת הרא"ש,** טמ"ה הוא טלטול המוקצה ע"י דבר היתר, והותר לצורך דבר המותר בלבד. אך טלטול בגופו הוא טלטול כלאחר יד, ודינו קל יותר מטמ"ה, שמותר אף לצורך המוקצה. **ולשיטת הר"ן,** טמ"ה הוא טלטול המוקצה ע"י היתר, וכדעת הרא"ש. אך טלטול בגופו כלאחר יד, גם הוא בעצם נקרא טמ"ה של המוקצה ע"י דבר אחר. ולכן גם טלטול בגופו יהיה מותר רק לצורך היתר.

מסקנת ההלכה - בטור בסימן שי"א פוסק לגבי מת המוטל בחמה, שאסור לטלטלו ממיטה למיטה, וכדברי רב במגן, וכפי שביארנו אותו רוב הראשונים, שמטלטל מן הצד לצורך המוקצה, "שטלטול מן הצד לצורך דבר האסור, אסור". ופוסק הטור, שמותר לטלטל מן הצד לצורך דבר המותר. ולכן מותר לנער מעות ששכח על הכר, וכן להוציא צנן שטמן באדמה. ולגבי 'טלטול בגופו', פוסק הטור כשיטת הרא"ש, שמותר אפילו כשמטלטל לצורך המוקצה עצמו, "אפילו לצורך דבר האסור מותר, הלכך קש שע"ג המיטה מנענעו בגופו". **והבית יוסף** מביא בשם ר' **ירוחם**, שאף שאסרנו טלטול מן הצד במת לצורך הצלתו, כיוון שזה לצורך דבר האסור, מ"מ "אם אינו צריך לכך אלא למקומו, או לדבר שהמת מונח עליו, מותר לטלטלו מן הצד... דלצורך דבר המותר הוא". כלומר, אם מטלטל את המת ע"י מיטה כיוון שצריך למקומו של המת, או שצריך את המיטה, חשיב טמ"ה לצורך דבר המותר. והב"י מסכים עמו, שזה נקרא טמ"ה לצורך דבר המותר.

בשו"ע שי"א, ה' פוסק את דברי ר' ירוחם, ש"אם צריך למקום המת, או לדבר שהמת מונח עליו, מותר לטלטלו מן הצד, דהיינו שהופכו ממיטה למיטה, דלצורך דבר המותר הוא". ובסעיף ח' פוסק השו"ע את דברי הרא"ש, שמותר לטלטל מן הצד לצורך דבר המותר, כמו צנן הטמון בארץ שמותר להוציאו. אמנם "טלטול בגופו, אפילו לצורך דבר האסור מותר". והשו"ע פוסק את דין קש ע"ג המיטה כשיטת הרא"ש והטור, שכיוון שזה נענעו בגופו, מותר אף שזה לצורך הקש המוקצה. **והמג"א** בס"ק כ"ד מקשה, שלפי מה שפסק השו"ע בסעיף ה', כאשר צריך למקומו חשיב לצורך ההיתר, ומדוע ביאר כאן שמותר לנענעו הקש כיוון שזה כלאחר יד? הרי אפשר לומר כאן כשיטת הר"ן, שהאדם רוצה את המיטה ולא את הקש, וממילא זה לצורך דבר המותר, כפי שצריך את מקום המת, וטמ"ה לצורך דבר המותר מותר! ואין צורך להגיע לחידוש של 'טלטול בגופו', שמותר אף לצורך האיסור! ומתוך המג"א, שהשו"ע ביאר את הדין כמו הרא"ש, שהאדם צריך את הקש כדי לשכב עליו, "אם כן הוי כעושה לצורך המוקצה". ולפי"ז מחדש המג"א, שהרא"ש חולק על הר"ן ור' ירוחם. ולפי הרא"ש, כאשר האדם צריך למקומו של המוקצה, אין זה נקרא 'לצורך ההיתר', ואסור טמ"ה בכה"ג. ולכן הרא"ש הוצרך לבאר, שבקש מותר כיוון שזה טלטול כלאחר יד, שמותר אף לצורך המוקצה.

אך לפי עולה, שישנה סתירה בין סעיף ה' בשו"ע, שם פוסק כשיטת הר"ן ור' ירוחם, ואילו בסעיף ח' פוסק כשיטת הרא"ש! ואכן **הלבושי שרד** תמה על המג"א, מדוע סובר שהרא"ש חולק בכך על הר"ן, ו"המעייין ברא"ש יראה שאין כל הכרח לזה!". וניתן לומר שגם הרא"ש מסכים שלצורך מקומו נקרא 'לצורך דבר המותר'. אלא שהרא"ש רק הוסיף דין חדש, שבטלטול כלאחר יד מותר אפילו לצורך האיסור! וכן מתקשה **במחצית השקל**, שאין הכרח לומר שהרא"ש חולק על הר"ן בכך. ומבאר מחצית השקל, שאולי סובר המג"א שכיוון שהרא"ש לא תירץ כמו הר"ן, מוכח שחולק עליו, וסובר שאין להתיר טמ"ה לצורך מקומו.

ונראה שסברת המג"א בדעת הרא"ש, היא ע"פ מה שנתבאר בשיטת הראשונים הנ"ל. שכאשר האדם מטלטל את המוקצה ע"י דבר אחר, אם כוונתו לטלטל את הדבר המותר, ממילא כל הטלטול מיוחס לדבר המותר, והדבר האסור זו מאליו, ואין זה נקרא שהאדם טלטל אותו. אמנם כאשר מטלטל את הקש מע"ג המיטה, אם נבאר כשיטת הר"ן, שצריך את מקומו של הקש ורוצה לסלקו מעל המיטה, קשה לומר במקרה זה, שהטלטול של הקש המוקצה לא מיוחס אל האדם והוא מטלטל מאליו. שהרי האדם ממש פועל בקש המוקצה! ואין זה דומה לפגה הטמונה באדמה, שם ניתן לומר שעיקר הטלטול מיוחס לפגה שהיא מותרת, והעפר זו מאליו. אך כאן, האדם מזיז ממש את הקש מעל גבי המיטה, ומה מועיל בכך שהוא צריך את מקום הקש, וזה נקרא 'לצורך דבר המותר'? הרי כל ההיתר של צורך הדבר המותר, עניינו שבכך אין הטלטול של המוקצה מיוחס אל האדם, וכאן הוא ממש מנענע את הקש! וא"כ, לפי **המג"א בדעת הרא"ש**, אין היתר של טמ"ה לצורך מקומו. כיוון שאף שמטלטל 'לצורך ההיתר', לא שייכת כאן הסברה שטלטול המוקצה לא מיוחס אל האדם. ולכן הרא"ש ביאר אחרת את דין קש ע"ג המיטה, וחדש שכאן יש גדר חדש של 'טלטול כלאחר יד', שאינו חשיב טלטול כלל. ולכן מותר אף אם צריך לדבר האיסור.

אמנם **השו"ע** בסעיף ה' פוסק את דברי ר' ירוחם וכשיטת הר"ן, שלצורך מקומו נקרא 'לצורך ההיתר', ומותר לסלק את המת מהמיטה, אם צריך למקום המת. ונראה מדבריו, שאף שפוסק כרא"ש בסעיף ח', שישנו היתר של 'טלטול כלאחר יד', ואפילו לצורך האיסור, אין זה סותר את ההיתר של טמ"ה לצורך מקומו. וגם הרא"ש מסכים לכך, וכפי שביאר הלבושי שרד. אמנם נתבאר שלכאורה, כאן לא שייכת הסברה שאין טלטול המוקצה מיוחס אל האדם. ואין זה דומה לטמ"ה לצורך ההיתר כמו בפגה וחררה. ולכן יש לבאר דבריהם באופן אחר, וכפי שנבאר להלן ע"פ הגרש"ז.

שיטת החזון איש בטלטול בגופו – ראינו עד כה שלהלכה פוסק השו"ע את שיטת הרא"ש, שיש שני גדרים שונים. 'טלטול מן הצד', שמטלטל את המוקצה בידיו אך ע"י דבר אחר, שבו יש לחלק האם צריך לדבר המוקצה ואסור, או שצריך לדבר ההיתר ומותר. וישנו גדר נוסף של 'טלטול כלאחר יד' בגוף האדם ולא בידיו. ובו לפי הרא"ש, מותר אפילו אם צריך לטלטל את המוקצה לצורכו. ולפי הכרעת השו"ע, פוסק **המשנ"ב** בסימן ש"ח ס"ק י"ג, "ולפי זה, אם מונח איזה דבר מוקצה על הארץ, מותר לדחפו ברגליו כדי שלא יבוא לידי הפסד". ומקור דבריו **בחי אדם**, שכיוון שיש כאן טלטול בגופו ולא בידיו, מותר לכתחילה לטלטלו בגופו, אפילו לצורך שמירת המוקצה.

אמנם **החזון איש** בסימן מ"ז ס"ק י"ב, מבאר את דברי הראשונים בקש ע"ג המיטה באופן חדש. החזון איש מביא את דברי הרא"ש, שחילק בין טלטול מן הצד לבין טלטול בגופו. אך החזון איש סובר, שהרא"ש לא התכוון לחלק כך כלל. ובאמת אין חילוק בין טלטול מן הצד ע"י דבר היתר, לבין טלטול בגופו, "דכי היכי דבטלטול גמור, אין חילוק אי מטלטל ביד או בשאר אבריו... הכי נמי לענין טלטול מן הצד, אין לחלק בין יד לשאר איבר". כלומר, לפי החזון איש, הרא"ש כלל לא חידש קולא, שטלטול בגופו אינו נחשב טלטול כלל. אלא באמת אין הבדל כיצד האדם מטלטל, בידו או בכל איבר אחר, והכל אסור. אמנם לכאורה מבואר ברא"ש, שהתקשה מדין נענוע הקש ע"ג המיטה, וביאר שכיוון שזה 'טלטול כלאחר יד', מותר אף שהוא צריך לקש שהוא מוקצה! אך

החזו"א מבאר דברי הרא"ש ע"פ הסברא שביארנו לעיל, שכאשר אין הטלטול של המוקצה מיוחס אל האדם, מותר לגרום למוקצה שיזוז. ומכאן סברא זו, חילקו הראשונים בטמ"ה האם צריך לדבר המוקצה, או לדבר ההיתר. אמנם לגבי קש ע"ג המיטה, לכאורה הטלטול של המוקצה מתייחס אליו ממש, ואינו מטלטלו ע"י דבר אחר, אלא הוא ממש מונע את הקש!

ולכן **מבאר החזו"א בדעת הרא"ש** את דין הקש באופן מחודש, "שאין עניין שכיבה על הקש שם טלטול הקש, אלא שם תשמיש השכיבה". כלומר, לפי החזו"א, אסור שהאדם יעשה 'פעולת טלטול' במוקצה, אך כאשר האדם מונע את הקש בגופו, אין זו 'פעולת טלטול' כלל, אלא יש כאן 'פעולת שכיבה'. שכאשר האדם שוכב על הקש, אף שגורם בכך לטלטול הקש, אין כאן 'פעולת טלטול' המיוחסת לאדם. אלא טלטול הקש כאן, הוא רק "דבר הנמשך מפעולת השכיבה". כלומר, הקש טולטל מאליו כתוצאה מהשכיבה, אך אין כאן 'פעולת טלטול' בקש. אמנם לגבי טמ"ה, מבאר החזו"א שאין כאן פעולת שכיבה אלא פעולת טלטול, "ולאִיזה מהן שמתכוין, מתייחס אליו עיקר הטלטול". כלומר, אם האדם מתכוון לטלטל את הדבר המותר, אז עיקר 'פעולת הטלטול' מתייחסת להיתר. אך אם מתכוון למוקצה, אזי 'פעולת הטלטול' מיוחסת אל המוקצה. ולפי ביאור החזו"א ברא"ש, אין כלל גדר של 'טלטול בגופו', שמותר לצורך דבר המוקצה. אלא יש כאן מקרה מיוחד של 'פעולת שכיבה', ולכן אף שפועל ממש בקש, אין נעשית בו 'פעולת טלטול', ונחשב שהקש מטלטל מאליו.

והחזו"א מבאר שגם **הר"ן**, שלא תירץ את קש ע"ג המיטה כמו הרא"ש, סובר שבקש ישנה רק 'פעולת שכיבה', ולכן אין כאן 'פעולת טלטול'. ולכן סובר הר"ן, שדין זה הוא כמו טמ"ה, שמותר לצורך ההיתר. ובשני מקרים אלו, אין 'פעולת טלטול' המיוחסת למוקצה. ומסכם החזו"א, "ועפ"ז אין כאן מחלוקת בין הראשונים ז"ל בדבר". ונמצא שלא נחלקו כלל בדין קש ע"ג המיטה, שבין לדעת הרא"ש, ובין לדעת הר"ן, ההיתר כאן הוא מפני שזו 'פעולת שכיבה', ואין 'פעולת טלטול' שנעשית בקש.

ולפי דבריו, חולק החזו"א בס"ק י"ג על דברי המשנ"ב הנ"ל, שהתיר לדחוף מוקצה ברגל כדי לשומרו. והחזו"א אוסר זאת, כיוון שאין ללמוד מהרא"ש שכל 'טלטול בגופו' מותר, ואפילו לצורך המוקצה. שהרי הרא"ש דיבר רק על מקרה מסוים, שיש בו 'פעולת שכיבה', ולכן טלטול הקש נעשה מאליו. אבל כאשר האדם ממש פועל במוקצה, ומזיז אותו ע"י הרגל, אי אפשר לומר כאן שפעולת טלטול המוקצה לא מתייחסת לאדם, כיוון שברור שהאדם פועל במוקצה ממש לטלטלו! והחזו"א מוכיח, שאין הבדל בין טלטול בידו, לבין טלטול בשאר איברים. מבואר שגם טלטול מוקצה ע"י הרגל אסור, והוא הדין בכל איבר. אמנם החזו"א מביא, שמצינו מקרה בו מותר לטלטל מוקצה ברגל. **הגמרא בקכז**. אומרת, שמותר לאדם לעשות שביל בכניסתו לאוצר וביציאתו ממנו, ואף שמזיז ע"י רגליו את התבואה שהיא מוקצה. ורש"י שם בד"ה 'ברגלו', מבאר שאין כאן איסור טלטול, כיוון שהאדם מזיז את המוקצה ב"דרך הילוכו", דלא הוי טלטול". ומדייק החזו"א, "ומשמע דוקא בכניסה ויציאה דרך הילוכו, אבל לא בהדיא". כלומר, גם שם זה כעין הסבר החזו"א לגבי הקש, שיש פעולת שכיבה והקש מטלטל מאליו. וכך גם כאן, האדם הולך כדרכו, והמוקצה זו מאליו, ולכן אין טלטול המוקצה מתייחס אל האדם כלל. אבל כל עוד אין פעולה נוספת שבה האדם עסוק, אלא יש כאן 'פעולת טלטול' ישירה במוקצה, לא שייכת הסברא שהמוקצה מטלטל מאליו, אלא הטלטול מתייחס לאדם. ולכן אוסר החזו"א לטלטל לדחוף מוקצה ברגל כדי לשומרו, כיוון שהוא עסוק ממש בפעולת טלטול במוקצה, ולא בפעולה אחרת.

שיטת החזו"א בטלטול מן הצד - נתבאר א"כ, שהחזו"א מבאר את הסוגייה ע"פ הסברא, שכאשר הטלטול לא מיוחס לאדם, אין איסור לטלטל המוקצה. וכך מבאר החזו"א את החילוק של הראשונים, האם צריך לדבר המותר או לדבר האסור וכנ"ל. אמנם **הגרש"ז** בהערה בסוף ספר שש"כ, מקשה על הבנה זו מדין ניעור האבן שעל החבית, וניעור המעות שעל הכר. שהרי

כתבו הראשונים, שגם זה נקרא 'טמ"ה לצורך הדבר המותר', כיוון שצריך את החבית והכר. וזה מותר כדין טמ"ה לצורך ההיתר. אמנם כאן לכאורה, "בשעה שמנער את האבן מהכלי, הרי ניכר לכל שעיקר מעשהו הוא רק כדי לטלטל את המוקצה!". כלומר, כשאדם לוקח חבית ומנער אותה כדי לסלק את האבן שעליה, ברור ש'פעולת הטלטול' כאן מיוחסת אל האבן. ואף שאולי האדם רוצה את החבית, מ"מ לא שייך לומר כאן שעיקר הטלטול נעשה בחבית, והאבן מטלטלת מאליה. אלא הוא ממש מטלטל את האבן ע"י החבית, וברור שטלטול האבן מיוחס אל האדם! **ובאורחות שבת** פרק י"ט הערה שמ"א מבאר, שצריך לומר בשיטת החזו"א, שכל טלטול מוקצה שנעשה ב'דרך סילוק', ואינו מעוניין במוקצה כלל אלא רק לפנותו, גם זה נחשב 'טלטול קלוש', שלא מגדיר שיש כאן 'פעולת טלטול' במוקצה. ועיקר הטלטול באמת נעשה בחבית שהיא מותרת, ולכן אין טלטול האבן מיוחס אל האדם.

והבאנו לעיל **שהשו"ע** פוסק בשי"א, ה' שמותר לטלטל את המת ע"י המיטה, אם צריך את מקומו של המת, כיוון שזה נקרא טמ"ה ע"י דבר אחר, לצורך דבר המותר. וביארנו **שהמג"א** תמה, שלכאורה דין זה נכון רק לשיטת הר"ן. אך הרא"ש שלא תירץ כמו הר"ן חולק, וסובר שטלטול המת לצורך מקומו אינו נחשב לצורך דבר המותר, כיוון שכאן עיקר הטלטול של האדם מתייחס לדבר המוקצה. ואי אפשר לומר שהמוקצה כאן טולטל מאליה. וביארנו את דבריו ע"פ סברת החזו"א בסוגייה, שההיתר נאמר רק כאשר אין פעולת הטלטול מיוחסת למוקצה. וא"כ נמצא, שהבנת המג"א בשיטת הרא"ש, היא כעין סברת החזו"א. ולכאורה לפי מה שנפסק בשו"ע בסעיף ה', טלטול המת לצורך מקומו מותר, כיוון שנקרא 'לצורך דבר המותר', קשה טובא על החזו"א. שהרי כאן 'פעולת הטלטול' מיוחסת למת ממש, ומה זה משנה שהצורך שלו הוא לצורך מקומו וזה דבר המותר? הרי לפי החזו"א, ההיתר כשצריך לדבר המותר, הוא משום שכך טלטול המוקצה לא מתייחס לאדם, אלא מטלטל מאליה! אך לפי תירוצו האורחות שבת הנ"ל, ניתן לומר שגם במקרה זה, שמטלטל את המת ע"י המיטה כיוון שצריך את מקום המת, גם זה נקרא 'פעולת סילוק' במוקצה. ועיקר הטלטול באמת מתייחס למיטה, שמפנה את המת שעליה. ולכן גם לשיטת החזו"א, ניתן לומר שאין טלטול המת מתייחס לאדם.

שיטת הגרש"ז בטלטול בגופו - בהערה הנ"ל בסוף השש"כ, מבאר הגרש"ז את כל הסוגייה באופן אחר מהחזו"א, וכך עולה גם מדברי הפוסקים. לגבי **טלטול בגופו**, ראינו שהחזו"א סובר שאין כלל גדר כזה, ולא ניתן ללמוד אותו מדברי הרא"ש. אך הגרש"ז דוחה את דבריו, שמפשוט דברי השו"ע בשי"א, ח' מבואר שטלטול בגופו הותר לגמרי, ואפילו לצורך דבר האסור. ולא משום שיש כאן פעולת שכבה, כפי שביאר החזו"א. וכן מוכח מדברי **הרמב"ן** בקנ"ד: הנ"ל, שכותב שלא גזרו כלל על טלטול כלאחר יד בגופו. וכן הבאנו לעיל מלשון המשנ"ב, שטלטול בגופו אינו נחשב 'שם טלטול' כלל, ולכן מותר תמיד ואפילו לצורך המוקצה. **ובביאור דרך זו** מבאר הגרש"ז, "וטעמא דמילתא נראה, דכיוון שאיסור מוקצה הוא גזירה אטו הוצאה, לכן כל שמטלטל בגופו וכלאחר יד, כיוון דבכהאי גוונא בהוצאה פטור מחטאת מפני שאין דרך הוצאה בכך, הוא הדין נמי דלא גזרו בכה"ג איסור מוקצה". כלומר, כיוון שכל איסור מוקצה נובע מאיסור הוצאה⁸, כאשר מטלטל בשינוי אין איסור דוארייתא בהוצאה כזו, ולכן לא גזרו על טלטול בשינוי.

ובפסקי תשובות ש"ח, י"ד מביא שני הסברים נוספים, מדוע טלטול כלאחר יד מותר. דרך אחת ע"פ דברי **האג"ט** באופה ס"ק מ"ד⁹, שמבאר את החילוק בין פטור 'כלאחר יד', לבין שינוי בתוצאת המלאכה. כאשר אדם עושה מלאכה כלאחר יד, בד"כ זה עדיין אסור מדרבנן. כיוון שפטור זה הוא כאשר האדם מגיע לתוצאה של המלאכה, אך עושה אותה בדרך משונה מהרגיל, ולכן אסור מדרבנן. אך כאשר השינוי אינו רק באופן הפעולה, אלא ממש שינוי בתוצאה, אין כאן מלאכה כלל, ואף אין איסור מדרבנן¹⁰. אמנם כל זה נכון לגבי מלאכות שיש להן תוצאה מסוימת,

⁸ עיין שבת קכד: "וטלטול גופיה לאו משום הוצאה היא".

⁹ ועיין בסוגיית ביטול בחמה שהבאנו דבריו.

¹⁰ ולכן לשיטתו מותר ביטול בחמה, כיוון שזו תוצאת ביטול אחרת.

שאז שינוי כלאחר יד גורם שאסורות מדרבנן. אך לגבי טלטול מוקצה, כיוון שכל האיסור הוא בפעולת הטלטול, ואין כאן תוצאה האסורה, ממילא כאשר מטלטל בשינוי, אין זה נקרא טלטול כלל. ולכן באיסור מוקצה, מועיל 'כלאחר יד' אף להתיר לכתחילה. ודרך נוספת ע"פ טעמו של הרמב"ם בפרק כ"ד, י"ב לאיסור מוקצה. שאסור משום כבוד השבת, "ומה אם הזהירו נביאים וצו, שלא הילוכך בשבת כהילוכך בחול.. קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו". וכיוון שלרמב"ם טעם איסור מוקצה הינו כדי שלא תיראה השבת כיום חול בעיניו, ניתן לומר שכאשר האדם עושה טלטול בשינוי, שוב יש כאן היכר לאדם שאין השבת כימות החול, וטלטולו בשבת שונה מטלטולו בחול.

ואמנם ראינו שהחזו"א הוכיח שיש טלטול בגופו, מדברי הגמרא בקיב, שאוסרת לטלטל מנעל ברגלו. אך דוחה הגרש"ז ראייה זו, שכאן אין כלל שינוי בדרך הטלטול, וישאני מנעל, שכן דרך טלטולו". כלומר, שם אין זה נקרא טלטול כלאחר יד בגופו, אלא זו ממש דרך הטלטול של הנעל! וכיוון שלא טלטל כלאחר יד, גזרו כאן שיש טלטול אף על ידי הרגל. והגרש"ז מוכיח דין זה גם מדברי הרמ"א בש"ח, ג' שפוסק, "מותר לטלטל דבר מוקצה ע"י נפוח, דלא הוי טלטול, אלא כלאחר יד ולא מיקרי טלטול". וגם מכאן מוכח, שאם אדם מטלטל בשינוי, כגון ע"י ניפוח באויר פיו, אף שכל מעשה הטלטול פועל רק במוקצה, וברור שטלטול המוקצה מיוחס אל האדם, מותר, כיוון שזה טלטול כלאחר יד שלא גזרו עליו. ומקור דין זה הוא **במהרי"ל** סימן רכ"ז, שמתיר לעשות זאת. וכותב שאין לאסור משום "דהכא תלוי באורחא לטלטל בכהאי גוונא". כלומר, כיוון שאין זו דרך הטלטול הרגילה, אין כאן איסור טלטול, וכפי שביאר הגרש"ז לגבי טלטול נעל ע"י הרגל, ששם אסור טלטול בגופו, כי זו דרך הטלטול של המנעל. והמהרי"ל לומד זאת מדין קש שע"ג המיטה¹¹, שמשם למדנו שכל טלטול כלאחר יד מותר, ואף שפעולת הטלטול מתייחסת ממש אל המוקצה.

שיטת הגרש"ז והפוסקים בטלטול מן הצד - ראינו א"כ בדברי הגרש"ז, ש'טלטול כלאחר יד' מותר לכתחילה, ואף לצורך המוקצה עצמו, כיוון שאין זה טלטול כלל. ולגבי טמ"ה, עד כאן נתבאר שהסברה להתיר כאשר צריך את הדבר המותר, היא משום שעיקר הטלטול מיוחס אל דבר ההיתר, ודבר המוקצה מטלטל מאליו. אמנם מדברי הפוסקים עולה, שהתירו טמ"ה גם כאשר אין סברה זו שייכת. **השו"ע** בש"ח, כ"ז פוסק, שאם ישנן שאריות אוכל שהן מוקצה על שולחן האוכל, ואסור לטלטלם, צריך האדם לנער את השולחן, ובכך המוקצה ייפול ממנו. וכדין אבן שע"פ החבית, שבמקרה שלא נעשתה החבית בסיס לאבן, מותר לנער את האבן. וכפי שביארנו לעיל, זה נקרא טלטול מן הצד, כיוון שהוא צריך את מקום השולחן שיהיה ריק, ויש כאן טמ"ה לצורך דבר המותר. ולעיל נתבאר, שגם לחזו"א ניתן לומר כאן שעיקר טלטולו מתייחס אל החבית או השולחן, ולא למוקצה שמנער. כיוון שזה מעשה של סילוק המוקצה.

אמנם **הט"ז** בס"ק י"ח מוסיף, שאפשר לסלק את המוקצה מהשולחן לא רק ע"י נייעור השולחן, אלא "הוא הדין אם מעבירים ע"י דבר אחר, כגון שהוא מגרר אותם ע"י סכין מן המפה דמות, כיוון דלא נגע בהם הוי טמ"ה ומותר". ומבואר מדברי הט"ז, שכיוון שהוא מטלטל את המוקצה ע"י הסכין, זה כמו טמ"ה, שמטלטל את המוקצה ע"י דבר היתר. וכיוון שצריך את מקום השולחן, זהו טמ"ה לצורך דבר המותר. אך **הבאר היטב** בס"ק ל"ד מקשה על דברי הט"ז, שבסימן שיי"א ס"ק ב' כותב הט"ז שאסור לטלטל מת ע"י קנה, או כל דבר היתר אחר. ומדוע כאן מתיר הט"ז לטלטל את המוקצה ע"י סכין? **והפמ"ג** בשי"א מ"ז ס"ק ב' מתרץ את דברי הט"ז, שלגבי שולחן התיר לטלטל המוקצה ע"י סכין, כיוון שזה לצורך דבר המותר, ולכן התיר הט"ז טמ"ה ע"י סכין. אך בשי"א מדובר על הצלת מת מחמה לצל, וזהו טמ"ה לצורך המת שהוא

¹¹ ועיין בהגהת רע"א על הרמ"א, שכיוון שהרמ"א פסק דין זה של ניפוח המוקצה, לאחר שהביא השו"ע את דין כלי שמלאכתו לאיסור, שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, משמע שסובר הרמ"א שמותר לנפח מוקצה רק לצורך גוי"מ. אך רע"א חולק, כיוון שמקור הדין הוא מקש ע"ג המיטה, ומותר אפילו לצורך דבר האסור ולא רק לצורך גוי"מ. ואכן אין הכרח ברמ"א שסובר כך רק לגבי צורך גוי"מ.

מוקצה, ואסור. והמשנ"ב בש"ח ס"ק קט"ו פוסק כדברי הט"ז, שמותר לטלטל את המוקצה ע"י סכין, "אם הוא צריך להשתמש במקום שמונח שם העצמות והקליפים, דזה מיקרי טמ"ה לצורך דבר המותר". ולכאורה במקרה זה, שמטלטל את המוקצה ע"י סכין, אף שזהו טלטול המוקצה ע"י דבר היתר לצורך מקומו, לא שייכת כאן הסברה שהמוקצה מטלטל מאליו. אלא האדם ממש פועל להזזת המוקצה, אלא שעושה כן ע"י דבר אחר. ואין זה דומה לניעור השולחן או החבית, ששם ביארנו שעיקר הטלטול מתייחס אל דבר ההיתר. ואילו כאן השולחן כלל לא זו מפעולת האדם, אלא האדם מפנה את המוקצה ע"י סכין מהשולחן.

ואכן החזו"א הנ"ל בס"ק י"ד, חולק על דברי הפוסקים שהתירו טמ"ה ע"י סכין¹², "דזה לא מיקרי טמ"ה לצורך דבר המותר, דלא אמרו אלא בשכח אבן בכלי דמטלטל האבן עם הכלי, דשם הטלטול על הכלי". כלומר, כפי שביארנו לעיל, באבן על הכלי עיקר טלטולו של האדם מיוחס אל הכלי, ולא אל האבן! "אבל הכא, עיקר הטלטול בשביל המוקצה", כיוון שהוא מזיז אותו ממש ע"י הסכין. "ואף שכוונתו לנקות השולחן אסור", כיוון שאף שיש כאן 'צורך היתר', מ"מ עיקר טלטולו מיוחס אל המוקצה. ולא התירו טמ"ה לצורך ההיתר, אלא כשעיקר הטלטול מתייחס אל הדבר המותר, והמוקצה מטלטל מאליו. אמנם לפי הפוסקים, נראה שיש לבאר באופן אחר את ההיתר של טמ"ה לצורך ההיתר. ולא כפי שרצינו לומר לעיל בסברת החזו"א, שאין טלטול המוקצה מתייחס אל האדם. שהרי בסכין לא ניתן לומר כך כלל!

ולכן נראה שהחילוק של הראשונים בין טמ"ה לצורך היתר לבין צורך המוקצה, אינו מסברא הגדרתית, שכאן טלטול המוקצה מיוחס אל האדם, וכאן לא. אלא יש כאן קולא בהלכות מוקצה, שהקלנו בטמ"ה כל עוד כוונת האדם היא לצורך דבר היתר. וראינו לעיל שהגרש"ז הקשה על החזו"א, מדין ניעור האבן מהחבית, ששם "ניכר לכל שעיקר מעשהו הוא רק כדי לטלטל את המוקצה". והגרש"ז כותב, שמוכח מכאן שטמ"ה לצורך ההיתר מותר, "אף אם עיקר מעשהו הוא רק לטלטל את המוקצה". וכן מוכיח הגרש"ז מדברי הר"ן, שתירץ את קש ע"ג המיטה, שמדובר בטמ"ה לצורך ההיתר, כיוון שצריך את מקום המיטה. ואף שכל פעולת הטלטול שלו מיוחסת אל הקש, זה עדיין נחשב טמ"ה לצורך דבר המותר. ומסיק הגרש"ז, "ואם כן מוכח, דאע"ג דמשכחת שניכר לכל אדם שתנועותיו הן רק כדי לטלטל את המוקצה, אפילו הכי שרי... הואיל ואינו נוגע בגוף המוקצה ממש בידיו". ומבואר מדבריו, שהקלו בטמ"ה כאשר זה לצורך ההיתר, ואף שכל תנועותיו הן כדי לטלטל המוקצה, משום שאין כאן נגיעה ישירה במוקצה בידים. וכך גם כותב הט"ז הנ"ל לגבי סכין, "כיוון דלא נגע בהם, הוי טמ"ה ומותר".

ובאורחות שבת י"ט הערה שמ"א כותב בביאור דברי הפוסקים, שסוברים כשיטת הריטב"א, שטמ"ה הותר לצורך עונג שבת. ולפ"ז, אולי אין מחלוקת כלל בין כל הראשונים, שחילקו בין צורך היתר לצורך איסור, לבין שיטת הרי"ף והריטב"א, שכתבו שטמ"ה הותר לצורך עונג שבת. וגם הראשונים מסכימים לדברי הריטב"א, שכל החילוק הוא שהקלו בטמ"ה לצורך שבת, ולא משום שכך הטלטול קלוש, ולא מיוחס אל האדם. ואולי דברים אלו הם כעין דברי הרשב"א שהבאנו לעיל, שאין חילוק בין שיטת הרי"ף לשיטת הראשונים.

מסקנת ההלכה - טלטול בדרך הליכתו - ראינו לעיל שהביא החזו"א את דברי הגמרא בקכז, "שמותר ללכת כדרכו באוצר, ואף לעשות שביל לצורך הליכתו. ואף שמטלטל בכך תבואה שהיא מוקצה, ביאר רש"י שמותר, כיוון שזו דרך הליכתו של האדם, ואין כאן טלטול. וביארנו לעיל, שבמקרה זה האדם כלל לא עסוק ב'פעולת טלטול', אלא ב'פעולת הליכה', ולכן הטלטול נעשה מאליו. וכן ביאר החזו"א לגבי קש ע"ג המיטה, שכיוון שעסוק ב'פעולת שכיבה' ולא בפעולת טלטול, הקש מטלטל מאליו. ולפ"ז פוסק באורחות שבת י"ט, רנ"א שמותר ללכת ע"ג עשבים או אבנים או חול, ואע"פ שמנענע אותם, כיוון שזו דרך הליכתו. וכן מותר ללכת בין העצים, אף

¹² ועיין בשו"ע הרב ש"ח, ס' שגם הוא חולק על היתר הט"ז, ואוסר לטלטל המוקצה ע"י סכין. אך לא מטעמו של החזו"א, שיש כאן טלטול ע"י דבר אחר שעיקרו מתייחס את המוקצה, אלא משום שהסכין נחשבת כידא אריכתא של האדם, ויש כאן ממש טלטול בידו, ולא ע"י דבר אחר.

שתוך כדי הליכתו מנענע בגופו את העצים. אבל אסור לנענע את העצים בידיו ממש כדי לפנות לו את הדרך, ורק בגופו מותר. וכן פוסק שם בסעיף רנ"ב, שמותר להושיט ידו לתוך ארון, כדי לקחת דבר היתר שאינו מוקצה. ואף אם תוך כדי הושיטת ידו, הוא פוגע בחפצי מוקצה שנדחפים הצידה, גם זה בגדר טלטול בדרך הליכתו. אך אין להזיז בכוונה עם ידו את חפצי המוקצה. ובכל הדינים האלו, גם לשיטת החזו"א יש להתיר, כיוון שכאן הוא עסוק בפעולה אחרת ולא בפעולת טלטול.

טלטול בגופו - בשש"כ כ"ב, ל"ו פוסק לגבי טלטול בגופו, שמותר לטלטל מוקצה "שלא כדרך שמטלטלין אותו בימות החול". וכגון בנשיפה מפיו כפי שראינו בדברי הרמ"א, וכן בדחיפה ברגלו, במרפקו או באצילי ידיו. ובהערה פ"ו מביא בשם **תוספות שבת**, שדבר שרגילים לטלטלו ביד אחת, והוא נוטל אותו בשתי ידיו, גם נקרא טלטול כלאחר יד, כיוון שאין הדרך לטלטלו כך! ופוסק השש"כ שלא כדברי החזו"א, שטלטול בגופו מותר, גם לצורך הדבר המוקצה עצמו. ולפ"ז פוסק, שאם אדם מוצא **מטבע או שטר כסף ברחוב**, מותר לו לדחוף אותו ברגלו כדי להסתירו, ע"מ שיזכה בהם במוצ"ש. אמנם בהערה פ"ט מביא, **שהפמ"ג** בהקדמתו לסימן ש"ח כותב, שההיתר של 'טלטול בגופו' לא נאמר לגבי מוקצה מחמת חסרון כיס. אך כל הפוסקים חלקו עליו, ולכן מתיר השש"כ לטלטל ברגלו גם שטרות. והבאנו לעיל בשם הגרש"ז, שטלטול בגופו מותר רק כאשר אין הדרך לטלטל דבר זה ברגל גם ביום חול. ולכן אסור לטלטל נעליים ברגלו, כיוון שזו הדרך לטלטלם, וכל ההיתר נאמר רק כשיש שינוי בטלטול. ולפ"ז פוסק **באורחות שבת** י"ט, רנ"ד שאסור לטלטל תנור המונח על הרצפה אפילו ברגלו, כיוון שזו הדרך לטלטלו גם בחול¹³.

ישיבה על מוקצה - המג"א בש"ח ס"ק מ"א לומד מדין קש ע"ג המיטה, שבו התרנו טלטול בגופו אף לצורך המוקצה, שמותר לשבת על גבי אבנים בשבת, אף שהינם מוקצה. ואף אם בישיבתו יזיז מעט את האבנים, מותר כיוון שזהו טלטול בגופו בלבד, וכשם שמותר לנענע הקש בגופו. אמנם מביא המג"א, **שהגהות מרדכי** אוסר לשבת על האבנים, כיוון שבכך הוא מזיז אותם. ומותר לשבת רק כאשר אינו מזיז כלל. **והחזו"א** סימן מ"ז ס"ק י"ב, מבאר את דבריהם לפי שיטתו בסוגיה. שלהגהות מרדכי אסור לשבת על מוקצה אם מנענעו, "כיוון דכוונתו ניכרת לישב על המוקצה, והן מנענעות בגופו ומיתקנות לישב עליהן". כלומר, כיוון שיש כאן 'פעולת טלטול' במוקצה, וניכר שהאדם פועל ממש במוקצה, טלטול המוקצה מיוחס אליו. ואין זה דומה לקש ע"ג המיטה, שם ביאר החזו"א שהאדם עוסק ב'פעולת שכיבה' על המיטה, ואגב זה הקש מטלטל. וכיוון שהאדם עוסק בשכיבה על המיטה, לא איכפת לו האם יש קש או אין קש, ועיקר פעולתו מיוחסת לדבר ההיתר שהוא המיטה, והקש מטלטל מאליו. אבל באבנים, 'פעולת הישיבה' של האדם היא על המוקצה עצמו, ולכן אם ינענעו יש כאן 'פעולת טלטול' המיוחסת לאדם. והחזו"א מבאר את דעת המג"א, שמתיר לשבת אף אם ינענע, "דנהי דמכוון לישב על גבי המוקצה, אבל אינו ניכר שמכוון לנענעו". כלומר, גם כאן יש 'פעולת ישיבה' שבה האדם עוסק, ולא מתכוון כלל לטלטל, ולכן טלטול המוקצה חשיב כנעשה מאליו.

אמנם ראינו שהפוסקים לא הלכו בדרך זו, והתירו טלטול בגופו אף אם כוונתו ממש לפעול במוקצה עצמו. ולכן לכאורה, דברי המג"א נכונים כפשוטם, שכיוון שיש כאן טלטול בגופו, והשו"ע בש"א, ח' פוסק כשיטת הרא"ש, לא גזרו על כך כלל! **ובאורחות שבת** י"ט הערה שני"ח מבאר, שההגהות מרדכי כנראה סובר כשיטת הר"ן שחולק על הרא"ש, וסובר שאין כלל היתר של 'טלטול בגופו'. אלא כפי שביארנו לעיל בשיטת הר"ן, כאשר יש טלטול בגופו זה נקרא טמ"ה, ולכן הותר טלטול בגופו, רק לצורך דבר המותר. וא"כ, כאשר רוצה לשבת ע"ג המוקצה ומזיז

¹³ ועיין באורחות שבת הנ"ל בהערה שס"ד, שמקשה מדוע הפוסקים התייחסו לטלטול ברגל כטלטול כלאח"י שמותר לכתחילה? הרי בכמה סוגיות לא מצאה הגמרא היתר לטלטל כל מיני דברים, ומדוע לא הביאו פיתרון פשוט של טלטול ברגלו! ולכן כותב שאולי יש להחמיר, שכל מה שהתיר הרא"ש טלטול כלאחר יד, הוא דווקא בטלטול בגופו ולא ע"י רגליו, ורק כך אין כאן טלטול כדרכו כלל.

בגופו, זה נקרא טמ"ה לצורך שימוש במוקצה, ולא נחשב 'לצורך דבר המותר', ולכן ההגהות מרדכי החמיר בכך.

ובמשנ"ב ש"ח ס"ק פ"ב פוסק כדברי המג"א, שמותר לשבת על אבנים שהם מוקצה, "ואפילו כשמוזין ע"י ישיבתו... דטמ"ה הוא כל זמן שאינו מזיז בידים". ומביא המשנ"ב בשם **המאירי**, שכותב "במקום שאין צורך, ראוי לפרוש מזה". וכך פוסק גם **בש"כ** כ"ב, ל"ג, שמותר להשתמש בדבר מוקצה כשהוא במקומו, "כגון לשבת עליו, או להניח עליו דבר מה, אך טוב להיזהר מלהזיזו ע"י הישיבה או ההנחה, אם אין צורך". **ובאורחות שבת** הנ"ל תמה על דברי המשנ"ב, מדוע הקל רק במקום הצורך? הרי מדובר כאן על 'טלטול בגופו', שראינו שנפסק שמותר לטלטל כך לכתחילה אפילו לצורך המוקצה! וכך פוסק גם המשנ"ב עצמו בש"ח ס"ק י"ג, לגבי טלטול דבר מוקצה ברגלו. שמותר להזיזו אם רוצה לשמור עליו, ומדוע כאן לא הקל בכך אלא במקום צורך?¹⁴

ובפסקי תשובות ש"ח, ל"ג מוסיף להקשות על המשנ"ב. שגם בסימן ש"ב **בשער הציון** ס"ק ל"ה, פוסק המשנ"ב שאסור לנקות את נעליו באבן מן הלכלוך שעליהן, אם כשעשה כך יזיז את האבן ע"י רגלו. ומתיר שם בשער הציון, "דווקא אם היא אבן גדולה, שלא יתנדנד ע"י קינוח". ולכאורה גם כאן מ"ירי בטלטול בגופו, ומדוע החמיר המשנ"ב שאסור? ובפס"מ מיישב את דעת המשנ"ב, שבקינוח הנעליים מהאבן, כך היא הדרך של בני האדם לנענע את האבן ברגלם, כדי שינקו את היטב את הנעליים. וכיוון שכל ההיתר בטלטול בגופו, הוא משום שעושה שלא כדרך הטלטול, כפי שביארנו לעיל, לכן החמיר בנענוע האבן שדרכה להטלטל כך. ואין זה דומה לנענוע הקש, ששם הדרך לעשות כן היא ע"י הידיים, ואם עושה כן בגופו, ישנו שינוי מדרך הטלטול, ולכן מותר אפילו לצורך המוקצה.

וכן לעניין ישיבה על המוקצה, מבאר הפס"ת שלשון המשנ"ב בס"ק פ"ב היא שאין כאן 'טלטול בגופו', אלא 'טלטול מן הצד הוא, כל זמן שאין מזיז בידים'. וכן מבואר **במחצית השקל** ס"ק מ"א, שכותב שלשית הרא"ש, אכן יש כאן 'טלטול בגופו' שמותר. אך לשית הר"ן, שסובר שאין גדר של 'טלטול בגופו', אלא רק טמ"ה שהותר רק לצורך ההיתר, גם כאן הישיבה נקראת טמ"ה לצורך דבר המותר, כיוון שזה לצורך הישיבה. ומבאר הפס"ת בהערה 299, שהמשנ"ב כאן סובר שמדובר בטמ"ה, כיוון שכאשר מנענע את האבן בישיבתו, זו דרכה לזוז כך. ולכן לא שייך להתיר כאן משום 'טלטול בגופו', שמותר רק כשאין הדרך כך. אמנם "כיוון שאין צריך בנענוע זה, הו"ל הישיבה עיקר והנענוע טפל לו, ודינו כטמ"ה"¹⁵. וכיוון שזה מוגדר כטמ"ה, יש להסתפק¹⁶ האם מדובר כאן בטמ"ה לצורך ההיתר, וכפי שביאר מחצית השקל, שצורך ישיבה על מוקצה זה נקרא 'לצורך היתר'. או שמא מדובר כאן לצורך המוקצה, כיוון שצריך את האבן, ונהנה ממנה בישיבה עליה. וכיוון שיש להסתפק מה הצורך כאן, הכריע המשנ"ב להקל רק במקום הצורך.

טלטול מן הצד - בש"כ כ"ב, ל"ז פוסק, שטמ"ה הוא טלטול המוקצה "שלא באופן ישיר", אלא דוחפו באמצעות דבר היתר, מבלי לנגוע במוקצה בידים. ופוסק כדברי הגרש"ז וכל הפוסקים, שכל טלטול מן הצד לצורך דבר המותר התירו. ואסרו רק טלטול מן הצד לצורך המוקצה, כגון שמטלטלו שלא ייגנב או ייפסד. או אם רוצה את המוקצה במקום אחר, שבכל אלו אסור טמ"ה.

¹⁴ ועיי"ש באורחות שבת, שיתכן לומר שדברי המאירי שמקל רק במקום צורך לא מוסבים על דין זה, אלא על נגיעה במוקצה עצמו.

¹⁵ ולענ"ד יש לעיין מדוע זה נקרא טמ"ה? הרי הפוסקים נקטו שטמ"ה הוא שמטלטל את המוקצה ע"י דבר אחר! ואולי המשנ"ב כאן פסק ע"פ סברת הר"ן, שכל טלטול בגופו חשיב כטלטול ע"י דבר אחר, וכפי שביארנו בשית הר"ן. אך צ"ע, כיוון שנתבאר כבר שהמשנ"ב פסק כשית הרא"ש, שכל טלטול בגופו מותר.

¹⁶ ולענ"ד ספק זה תלוי במחלוקת מג"א ושו"ע הרב, לגבי טמ"ה לצורך שימוש במוקצה, וכפי שנביא לקמן.

ולפי"ז פוסק השש"כ בסעיף ל"ח, שמותר לסלק מהשולחן עצמות וקליפות שאינם ראויים, כאשר צריך את מקום השולחן, ונקרא לצורך דבר המותר. ומותר לעשות כן ע"י ניעור השולחן, וכן ע"י גרירת המוקצה באמצעות סכין או מטלית. וכפי שביארנו לעיל ע"פ ה"ט"ז, אף שהטלטול מתייחס למוקצה ממש, התירו טמ"ה לצורך דבר המותר. וכן מותר לפי"ז לטאטא את ביתו ע"י מטאטא. ואף שאולי מטאטא גם דברי מוקצה כגון עפר, אעפ"כ פוסק **בשער הצינן** בשל"ז ס"ק ז', שאין לחשוש מצד טלטול העפר, "דהוי ליה טמ"ה ע"י דבר אחר לצורך שבת". ולכן אף שהטלטול מתייחס ממש לעפר, מותר כיוון שזה לצורך שבת. ובדין זה גם **החזו"א** בסימן מ"ז ס"ק כ"א מודה שמותר, אך לא משום טמ"ה, שהרי לשיטתו יש כאן טלטול ישיר של המוקצה. אלא מותר כיוון שהעפר והמוקצה שעל הארץ הם דבר בטל, ואין עליהם שם מוקצה כלל.

באורחות שבת י"ט, רמ"ח פוסק, שאם ישנו דבר היתר בארון ביחד עם דברי מוקצה, מותר לאחוז בדבר המותר ולקחת אותו, אף שידחוף וינענע את המוקצה, כיוון שזהו טמ"ה לצורך דבר המותר. וכן מותר להכניס קדירה למקרר, אף שיש בו דברי מוקצה שיידחפו ע"י הקדירה, כיוון שזה לצורך היתר. ואם רוצה לדחוף אותם בכוונה ע"י הקדירה, כדי לפנות מקום לקדירה, דין זה הוא כמו טלטול המוקצה ע"י סכין, ונפסק שמותר כנ"ל.

טמ"ה לצורך שימוש במוקצה - המג"א בסימן רע"ט ס"ק ט' כותב, שיש חילוק בין טמ"ה לצורך שמירת המוקצה, כגון טלטול מת מחמה לצל, שאותו אסרו כיוון שזה טמ"ה לצורך המוקצה. לבין טמ"ה לצורך שימוש במוקצה עצמו, כגון לטלטל שולחן שעליו יש נר דולק¹⁷, ורוצה לטלטל את השולחן כדי להאיר עם הנר במקום מסוים. ודין זה נקרא טמ"ה, כיוון שמטלטל את הנר ע"י שולחן, וזה לצורך דבר המותר ולכן מותר. ולדברי המג"א, רק טלטול מוקצה לצורך שמירה עליו נקרא 'לצורך המוקצה', אך לצורך שימוש במוקצה, נחשב צורך היתר! אמנם **בשו"ע הרב** רע"ו, י' פוסק, שאין להתיר טמ"ה לצורך שימוש במוקצה, כיוון שזה נקרא טלטול לצורך המוקצה, ולא לצורך ההיתר. ונראה שסברת המג"א היא, שאע"פ שברור שעיקר פעולת הטלטול כאן מתייחסת לנר שהוא מוקצה, מ"מ כיוון שהקלנו בכל טמ"ה לצורך השבת, גם זה נקרא לצורך שבת, והותר בכך טמ"ה. ואולי שוי"ע הרב סובר כסברת החזו"א, שההיתר בטמ"ה לצורך דבר המותר, הוא רק כאשר הטלטול מתייחס לדבר המותר, ולא מטלטל את המוקצה באופן ישיר. אך כאן הטלטול מתייחס ממש לנר, ולכן אסור. וכן הבאנו לעיל שהגר"ז חולק על דינו של ה"ט"ז לטלטל ע"י סכין, כיוון שזו ידא ארכיתא של האדם. **ובשש"כ** פרק כ' הערה קצ"ד, מסיק בשם הגרש"י, שיש להתיר כדברי המג"א, שטמ"ה לצורך שימוש במוקצה נחשב לצורך דבר המותר.

נגיעה במוקצה - ברמב"ם פרק כ"ה, כ"ג פוסק, שמותר לתת כלי ע"ג ביצה כדי לשמור עליה. ורק לתת כלי שתופל הביצה לתוכו, אסור משום ביטול כלי מהיכנו. **והראב"ד** מביא בשם **הירושלמי** ביצה ה', א', שאע"פ שמותר לכפות כלי על הביצה, מ"מ אסור לגעת בביצה כאשר כופה עליה הכלי. **והמגיד משנה** שם תמה על הירושלמי, "ולא ידעתי טעם!". שהרי מדוע אסור לגעת במוקצה, כל עוד לא מטלטל אותו?! וכותב המ"מ, "ואפשר, שמא ינענע הביצה ע"י הכלי". כלומר, איסור נגיעה במוקצה, הוא שמא יבוא לנענע אותו.

בשו"ע ש"י, ו' פוסק כדברי הירושלמי, שמותר לכפות כלי על מוקצה, "ובלבד שלא ייגע בו". **ובמחצית השקל** שם מביא את דברי המגיד משנה. וכותב שלטעם המ"מ, שאסור לנגוע כדי שלא יבוא לטלטל, "אינו אסור כי אם בביצה או במנורה התלויה באויר". ורק בהם ישנו חשש, שאם ייגע בהם יגרום לטלטול, כיוון שהם מתנדנדים בקלות, ובעצם כל נגיעה בהם היא טלטולם. ולדברי המ"מ, אין כאן גדר חדש באיסור מוקצה. אלא באמת האיסור הוא רק טלטול המוקצה, אלא שבדברים הקלים לנדנד, כל נגיעה קטנה בהם מביאה לטלטול.

אמנם **בבית יוסף** ש"י, ו' מביא טעם אחר בשם **תרומת הדשן** ח"א סימן ס"ז, שאסור לנגוע במוקצה, כאשר עושה זאת לצורך המוקצה. ולכן אסור לגעת בביצה כאשר בא לכסותה, כיוון

¹⁷ באופן שאין השולחן נעשה בסיס לדבר האסור.

שזו נגיעה לצורך הביצה שהיא מוקצה, "אבל כשההנחה והתשמיש אינו אלא לצורך דבר שאינו מוקצה, כי נגע ע"י הנחה במוקצה שרי". ומתבאר בדבריו, שיש חילוק בין נגיעה במוקצה לצורך המוקצה שאסורה, לבין נגיעה שאינה לצורך המוקצה שמותרת. **והט"ז** בש"י ס"ק ג' מקשה על השו"ע בש"י, ו', שפוסק שאסור לנגוע במוקצה. שהרי בסימן ש"ח, מ"ב פוסק **השו"ע**, "דבר שהוא מוקצה מותר ליגע בו, ובלבד שלא יהא מנענע אפילו מקצתו". והט"ז מתרץ ע"פ דברי תה"ד, שכאשר נוגע במוקצה "לצורך דבר המותר", אין איסור נגיעה במוקצה, וזו כוונת השו"ע בש"ח. אך בסימן ש"י, "אבל הכא, הנגיעה היא לצורך דבר המוקצה", ולכן אסור לגעת במוקצה. וכן **המג"א** בש"י ס"ק ה', מביא את דברי תה"ד.

ובביאור הגר"א בש"י ס"ק י"ח כותב, שהחילוק של תה"ד בין נגיעה לצורך המוקצה, לנגיעה לצורך ההיתר, מקורו בסוגיית טלטול מן הצד. שהראשונים שם חילקו בין טמ"ה לצורך המוקצה שאסור, ואילו טמ"ה לצורך ההיתר מותר. וכך מפורש גם בתרומת הדשן עצמו, שלמד חילוק זה מדברי הראשונים לגבי טמ"ה. אמנם הגר"א דוחה שיטה זו, שהרי מבואר במשנה בקנא, שמותר לסוך בשמן את גופו של המת, וכך נפסק בשו"ע שי"א, ז'. ומוכח מכאן, שמותר לגעת במוקצה אף שזה לצורך המת!¹⁸ ולכן מכריע הגר"א, "והעיקר כתירוצו המגיד משנה, שלא ינענע הביצה". אמנם **בלבושי שרד** שי"א ס"ק כ"ה מתרץ את קושיית הגר"א, שאף שנגיעה במוקצה לצורך המוקצה אסורה, "במת לא החמירו בזה". אך הגר"א עצמו כותב שאין לתרץ כך, כי במת מצינו שהקילו רק לגבי הדין שמותר לטלטל ע"י כיכר או תינוק, אך לא הקלנו בשאר דברים.

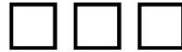
ובביאור סברת תרומת הדשן, מבאר **במשנת השבת** ענייני מוקצה עמוד כ"ז, שמצינו שלדברי ר' יצחק¹⁹, ישנו איסור לטלטל כלי היתר לצורך דבר שהוא מוקצה. ולכאורה גם בנגיעה במוקצה, ישנו איסור ששייך להלכות מוקצה, אך אינו קשור כלל לטלטול החפץ המוקצה עצמו! ולמדנו מדברי ר' יצחק, שאיסור מוקצה אינו רק האיסור לטלטלו, אלא יש איסור 'להתעסק במוקצה'. ולכן גם אסור לטלטל בשבילו כלי שאינו מוקצה. ואולי גם איסור נגיעה במוקצה שייך לגדר זה, שאף שאינו מטלטל כלל את המוקצה, מ"מ בנגיעה בו יש 'עיסוק במוקצה'. ואף שאין הלכה כר' יצחק למסקנה, מ"מ גם החולקים עליו, וסוברים שאין איסור כזה, נחלקו רק כשאינו נוגע ממש במוקצה, אלא מטלטל כלי בשבילו. שבטלטול כלי הניטל, אין כאן שייכות והתעסקות ממש במוקצה. "אבל כשנוגע במוקצה, ודאי חשיב התעסקות במוקצה ואסור". ולדרך זו, שיטת תרומת הדשן היא שאסור רק כאשר הנגיעה היא לצורך המוקצה, אבל אם נוגע במוקצה לצורך דבר המותר, אין איסור נגיעה. ומבואר בתה"ד, שלומד את החילוק לעניין נגיעה מדברי הראשונים שחילקו בטמ"ה. ולפי דרכו של **החזו"א**, ניתן לומר שכאשר נוגע לצורך היתר, עיסוקו אינו במוקצה, אלא בדבר מותר. אך **לשאר הפוסקים**, נתבאר בשיטתם שאין כאן חילוק מהותי ע"פ סברא, אלא שכאשר צריך לדבר היתר, הקלנו והתירו טלטול מן הצד. ונראה שגם כאן, יש בנגיעתו במוקצה עיסוק בו, אלא שאם עושה כן לצורך ההיתר, הקלו איסור נגיעה במוקצה.

מסקנת ההלכה בנגיעה במוקצה - במשנ"ב בש"ח ס"ק י"ז מביא את שתי השיטות, גם של המג"א בשם תה"ד, וגם של הגר"א בשם המ"מ. אך בסימן ש"י ס"ק כ"ב, מביא רק את דברי הגר"א, שאסור לנגוע רק במקרה שיש חשש שיבוא לנענע, וכגון בביצה. **ובשש"כ** כ"ב, ל"ג פוסק, שמותר לנגוע במוקצה בידיים, אך בלבד שלא יזוז המוקצה ע"י כך. ונראה שפוסק כדברי המגיד משנה, שאף שנוגע לצורך המוקצה, מותר כל עוד לא מנענעו. וכפי שנראה מהמשנ"ב, שפוסק כעיקר את שיטת הגר"א והמ"מ. ובהערה ע"ו מביא השש"כ נפק"מ נוספת בין תה"ד למגיד משנה. במקרה שאדם רואה מוקצה שמתגלגל, ורוצה לעצור אותו בידיו מבלי לנענעו. לפי המ"מ יהיה מותר, כיוון שאינו מטלטלו, אלא עוצר אותו. אך לפי תה"ד יהיה אסור, כיוון שיש כאן נגיעה במוקצה לצורך המוקצה. **ובאורחות שבת** י"ט קצ"ח פוסק ע"פ הנ"ל, שאם רוצה לכסות

¹⁸ ועיין באורחות שבת י"ט הערה רס"ח, שמוכיח מדברי הגר"א, שאף שאולי ממעך קצת את בשר המת, אין זה נקרא טלטול, אלא עדיין בגדר נגיעה בעלמא ומותר.

¹⁹ שבת מג.

בשבת מכשיר חשמלי כגון טלפון או מחשב, אם עושה כן לצורך כבוד שבת, ולא לצורך המוקצה לשמור עליו, מותר לכסותו אף אם יצטרך לגעת במחשב. ובכה"ג מותר לדברי המגיד משנה, כיוון שאינו מנענע את המוקצה כלל. וכן לדברי תרומת הדשן מותר, שהרי אינו נוגע לצורך המוקצה, אלא לצורך כבוד השבת. ואף אם עושה כן לצורך שמירה על המוקצה בלבד, לפי המשנ"ב שפוסק כעיקר את שיטת המ"מ, יהיה מותר לכסות ע"י נגיעה במוקצה, כיוון שאינו מנענעו כלל.



יסוד איסור מוקצה, מוקצה בטעות

יש לברר ולהגדיר, מהו בדיוק איסור מוקצה? חכמים אסרו לטלטל דברים בשבת מכל מיני טעמים, ויש דברים שהם מוגדרים כ'מוקצה', ואותם אסרו לטלטל. אך כיצד נגדיר האם החפץ נהיה מוקצה או לא? האם חפץ מוגדר מוקצה כיוון שזו הגדרתו של החפץ, והחפצא הזה הוא מוקצה מבני אדם? או שמא הגדרת חפץ כ'מוקצה' תלויה בדעתו של האדם, האם מקצה דעתו מלהשתמש בו, ולכן נעשה מוקצה. ונראה שישנם דברים שברור לכל שהם מוקצה, כגון אבנים. כיוון שגם מצד החפצא, הם לא ראויים לשימוש האדם. וגם אם נאמר שמוקצה תלוי בדעת האדם, יש דברים שמסתמא אין דעת האדם נתונה עליהם, ולכן גם מצד הגברא חפץ זה מוגדר כמוקצה.

בגמרא **בביצה כו:** אומר רב כהנא, ש"מוקצה שיבש, ואין הבעלים מכירין בו, מותר". כלומר, מדובר על גרוגרות וצימוקים, שבגמרא בשבת מה. נאמר שהאדם מעלה אותם לגג, ושם הם מתקלקלים ונעשים לא ראויים לאכילה, עד שיתייבשו בחזרה ונעשים ראויים. ומחדש רב כהנא, שאם העלה לגג גרו"צ, והם נעשו מוקצה כיוון שנקלקלו, אך לאחר מכן הם התייבשו ונעשו ראויים. וגם אם האדם עדיין לא יודע שהתייבשו, אין הם מוקצים כלל, ומותר לטלטלם, כיוון שהחפץ נעשה ראוי. ולכאורה מוכח מכאן, שאין גדר מוקצה תלוי בדעת האדם, אלא בהגדרת החפצא מצד המציאות, האם הוא ראוי לשימוש או לא. שהרי כאן האדם הקצה מדעתו את הפירות, ואין דעתו עליהם כלל. ובכל זאת כיוון שהם ראויים מותר לטלטלם, אף שהאדם עדיין מקצה אותם מדעתו.

ודין זה נפסק ב**שו"ע ש"י, ד'**. **והלבוש** בסימן ש"י מסביר דין זה, שאף שהאדם הקצה את הפירות מדעתו, זה נקרא "מוקצה בטעות". כיוון שבאמת הפירות ראויים ואינם 'מוקצה' כלל, ואין גדר מוקצה תלוי באדם אלא בהגדרת החפץ. וכן מבאר **הלבוש** **שד"ך** בס"ק ח', שאף שהבעלים לא ידעו, "אפילו הכי שרי, דהוה ליה מוקצה בטעות". וכך גם כותב **החזו"א** בסימן מ"ט ס"ק י"ג, "ונראה דה"ה בסבור שהוא איסור, ואח"כ נתגלה שהוא טעות, אין כאן מוקצה", ומציין לסימן ש"י, ד' לדין מוקצה שיבש.

שיטת רש"י - רש"י בביצה כו: מבאר דין זה ע"פ **השאלות דרב אחאי**, שאף שלא ידע הבעלים שהגרו"צ נעשו ראויים, מותר לטלטלם "דכי אסקיה מעיקרא, לא אקצייה אלא לייבש, והרי יבש והוכן מבעוד יום". ולכאורה משמע בלשונו, שאין כאן מוקצה, כיוון שאף שהאדם הסיח דעתו, והעלה הפירות לגגו כדי שיתייבשו, מ"מ העלתו לגג הייתה על דעת זה, שכאשר יתייבשו ויהיו ראויים יוכל לאכול אותם. ולכן כאשר נעשו יבשים, מותר לטלטלם אף שלא יודע שנעשו ראויים. כיוון שזה לא נקרא שהקצה אותם מדעתו במקרה זה. וא"כ עולה מדברי רש"י, שדין זה הוא משום שהגדרת מוקצה תלויה בגברא, האם הקצה מדעתו או לא.

אמנם אף שרש"י הביא את דברי השאלות, בעל השאלות עצמו לא מפרש כדברי רש"י. **בשאלות פרשת בשלח** דן בדברי הגמרא לגבי גרו"צ שיבשו ולא ידע הבעלים. ונראה שמסתפק בגוף החקירה של מוקצה, "מי אמרינן בתר דעתיה אזלינן, וגברא הוה מקצן מדעתיה, או דילמא בתר אוכלא אזלינן, ואכלא הא איתחזי". כלומר, האם איסור מוקצה תלוי בדעת האדם שמקצה, או לפי המציאות, האם הדבר ראוי או לא. ומסיק השאלות מדברי הגמרא בביצה כסיעת הלבוש, "אלמא בתר אוכלא אזלינן, וכן הלכתא". כלומר, מוקצה תלוי במציאות, האם החפץ ראוי או לא. ואף שהגברא הקצה אותו, אם הוא ראוי בפני עצמו מותר לטלטלו. אמנם לכאורה ברש"י מבואר להיפך, שאזלינן בתר דעת הגברא. וא"כ קשה, מדוע הביא רש"י, ש"כך פירש רב אחאי בשאלות שלו"? **בנעם שבת** סימן ט"ו הערה ז' מתרץ, שכנראה כוונת רש"י אינה לומר שסובר כשאלות. אלא רש"י רק פירש כמותו את מהלך הסוגיה, שמדובר בגרו"צ שכבר יבשו בבה"ש, והבעלים לא ידע מכך. וכוונתו לאפוקי מפירוש אחר שאפשר לבאר בסוגיה, וכפי שמביא שם הנצי"ב **בהעמק שאלה**.

ועכ"פ רש"י לכאורה נחלק על רב אחאי, וסובר שמוקצה אינו תלוי במציאות החפץ, אלא בהקצאת הבעלים. וכך למד הפמ"ג בשי"י מ"ז ס"ק ד' בשיטת רש"י, שדווקא במקרה זה אין מוקצה, למרות שהבעלים לא ידע שנעשו ראויים, "דכל עצמן של בעלים העלוהו לגג ליבש, וכל שעה עומד ומצפה לכך". כלומר, כיוון שהאדם מצפה שהפירות יתייבשו, אינו מקצה אותם מדעתו לגמרי, ולכן אינן מוקצה. אך מבאר הפמ"ג, שאם נפל דבר איסור לתבשיל, ואין בו שישים כדי שיתבטל שם, התבשיל אסור באכילה. ואם לאחר מכן בא חרש, שוטה או קטן, והוסיפו בתבשיל כד שהאיסור בטל בשישים, והבעלים לא ידע מכך שהתבשיל נהיה מותר, "יש לומר, הואיל ולא שייך 'עומד ומצפה' אסור!". כלומר, במקרה זה, הבעלים הקצה את האיסור מדעתו לגמרי, ולא ציפה לכך שיהיה מותר. ולכן אף שנעשה מותר אח"כ, מ"מ כיוון שהוא הקצה מדעתו את התבשיל, התבשיל מוקצה. שהרי הגדרת מוקצה תלויה בגברא, ואם מסיח דעתו ומקצהו ממנו, אסור התבשיל בטלטול. אך הפמ"ג מביא את דברי הלבוש, ומבאר שלשיטתו אין מוקצה בטעות, ולכן גם במקרה זה יהיה מותר. כיוון שלדעת הלבוש, מוקצה תלוי בהגדרת החפצא מצד המציאות, האם ראוי לאדם או לא. ולכן במקרה זה, הלבוש יתיר לטלטל את התבשיל שתוקן.

וכן **במשנ"ב** ש"י ס"ק י"ז מביא את דברי רש"י בביצה, וכך מבאר את דין מוקצה שיבש. שאף שלכאורה הבעלים הקצה את הפירות מדעתו, "והוא אמינא דמחמת זה חל עליהו שם מוקצה", מ"מ התחדש כאן שאין הקצאה מדעת הבעלים, "דהרי הוא לא הסיח דעתו מהם, אלא כדי שיתייבשו, והרי כבר נתייבש והוכן מבעוד יום". ונראה מדעת המשנ"ב שפוסק כרש"י, שהכל תלוי בהקצאת הגברא.

אמנם **בש"כ** כ"ב, י"ח פוסק כדברי הפוסקים הנ"ל, ש"מוקצה בטעות אינו מוקצה". ואף שהסיח דעתו ממנו בבין השמשות בגלל טעותו, ואז נתברר לו שטעה, אין זה מוקצה, ומותר לטלטלו. ובהערה ל"ה מביא בשם הגרש"ז, שאף שמדברי רש"י משמע, שרק במקרה של גרו"צ שיבשו ולא ידע מכך, אמרין שאין זה מוקצה, כיוון שהעלה אותם על דעת כך. מ"מ נראה, דאפילו בכה"ג שטעה, וחשב שאסורים באכילה והקצה אותן מדעתו, אפילו הכי אם נתברר אח"כ שטעה, הרי הם מותרים". כלומר, גם במקרה שלא ניתן לומר שבאמת הייתה דעתו על זה, וטעה והסיח דעתו לגמרי מדבר זה, עדיין אין זה מוקצה, כיוון שהולכים לפי המציאות של הדבר.

והגרש"ז מבאר את דברי רש"י, שאין כוונתו לומר שדווקא במקרה זה, שניתן לומר שדעת האדם על כך לא יהיה מוקצה. אלא כוונת רש"י היא, "דנתכוין רק לומר, שההקצאה הייתה רק מפני שלא ידע שיבשו". כלומר, האדם באמת הקצה אותם מדעתו לגמרי, ולא ידע שיבשו כלל. אך אם היה יודע שיבשו, כבר לא היה מקצה מדעתו. ולכן גם במקרה אחר, שבו טעה לגמרי, והקצה כי חשב שהדבר אסור, כיוון שאם היה יודע לא היה מקצה, זהו מוקצה בטעות ומותר, כיוון שאזלינן בתר החפצא שראוי לו. **ולפ"ז פוסק הש"כ** בסעיף י"ט, שאם האדם חשב שפירות מסוימים הם ערלה ואסורים באכילה, ובשבת נודע לו שטעה, אין הפירות מוקצים ומותר לאוכלם.

במנחת אשר שבת סימן מ"ח אות ב', גם כן מיישב את שיטת רש"י, כך שאין מדבריו קושיה, אף אם נאמר שמוקצה תלוי בחפצא. באמת דין מוקצה מוגדר לפי מציאות החפץ, ולא לפי הקצאת האדם, "כל דיני מוקצה, אף ששורש דינם הוא בהקצאת הדעת, מ"מ אין דין מוקצה אלא במה דלא חזי לאדם... ואם באמת חזי ליה, אינו מוקצה כלל". ומה שכתב רש"י, שגרו"צ שיבשו ולא ידע מכך מותרים, כיוון שעל דעת זה העלה, זה נכון דווקא במוקצה זה של גרו"צ. ומבאר המנחת אשר, שגרו"צ זה סוג מוקצה מיוחד, "שכל כולו הוי משום הקצאת הבעלים". כיוון שבאמת גרו"צ הם ראויים לאכילה לאדם לפני שמעלן לגג. ואינם מוקצה כלל, אלא רק משום שהאדם החליט להעלותם לגג, ודחה אותם בידיים, וזו הסיבה שנעשו מוקצה. ולכן בגרו"צ יש מקום לומר, שתמיד תלוי הדבר בדעת האדם, ו"יש סברא דכל זמן שלא ידעו הבעלים שיבשו, עדיין לא פסק הדיחוי, והוי מוקצה". ובזה חידש רש"י, שכיוון שמעיקרא האדם העלה אותם כדי שיתייבשו, לכן גם כשאינו יודע שיבשו הם מותרים, ולא נחשב שהאדם עדיין מקצה אותם. אמנם

באמת, "בשאר כל דיני המוקצה, אין הדבר תלוי אלא בחפצא, ואם פסק סיבת המוקצה לפני השבת, לא הוי מוקצה כלל".

מוקצה בטעות בנדר ובכור- בגמרא **בשבת מו:** מבואר, שלדעת ר' שמעון מותר להישאל על הנדר בשבת לחכם כדי שיתיר אותו. וכגון שאדם נדר על מאכל מסוים שאינו אוכלו, ונעשה מוקצה בשבילו בשבת, אם החכם מתיר לו את הנדר, המאכל מותר בטלטול ואכילה בשבת. והגמרא מבארת, שאף שלכאורה אין זה היה בדעתו, כיוון שלא מצוי שימצא חכם שיתיר לו את הנדר. מ"מ כיוון שאם אין חכם ניתן להתיר ע"י שלושה הדיוטות, זה נקרא שדעתו הייתה על המאכל, שאולי לא יהיה מוקצה אם יתיר את נדרו. אמנם לגבי בכור, בד"כ הוא קדוש ואסור באכילה, אך אם יש בו מום, מותר לשחוט אותו ביו"ט. אך ר' שמעון סובר, שמותר רק אם המום היה ניכר מערב יו"ט, כיוון שאז היה בדעתו לשחוט אותו, אבל "כל שאין מומו ניכר מעיו"ט, אין זה מן המוכן". והגמרא מבארת, שלר"ש אם בע"ש האדם לא יודע שיש לו מום, הבכור הוא מוקצה. כיוון שאין בדעתו כלל שהבכור יהיה ראוי, ואין האדם חושב שפתאום ייפול בו מום. וגם אם אכן ייפול בו מום, לא בטוח שיהיה זה מום קבוע. וגם אם כן, לא בטוח שימצא חכם שיבדוק מום זה.¹

ושואל שם **השפת אמת**, מדוע לגבי נדר הגמרא הסבירה שאין זה מוקצה, כיוון שבדעתו שיימצא שלושה הדיוטות שיתירו את הנדר? הרי גם בלי סברא זו, לכאורה לא שייך מוקצה בנדר שהותר, "כיוון דחכם עוקר נדר מעיקרו, א"כ איגלאי מילתא למפרע דלא איתקצי כלל!". כלומר, כיוון שהנדר מופר למפרע, נמצא שהמאכל שנדר ממנו אינו היה מוקצה כלל, ובאמת היה מותר לו לאכול אותו. וכפי שנתבאר בכל מוקצה בטעות, "למשל, כשיטעה אדם ויסבור על איזה דבר שהוא מוקצה, ואח"כ יתברר שלא היה מוקצה, פשיטא דע"י טעותו לא נעשה מוקצה!". וכפי שביארנו לעיל, מוקצה תלוי בהגדרת החפצא, האם ראוי לאדם או לא, ואף אם מקצה אותו בטעות אין זה מוקצה כלל.

וכן יש להקשות על דעת ר' שמעון בביצה כו. שאומר שאם נפל מום בבכור מעיו"ט, אך לא בדקו חכם, בבין השמשות הוא אסור מספק, עד שיורה החכם האם זה מום קבוע, וכך יהיה מותר. ולדעת ר"ש, שאסור לראות מומין ביו"ט, אפילו אם עבר החכם על האיסור, ובדק את הבכור ומצא שיש בו מום קבוע ומותר לשוחטו, עדיין מוקצה הוא, ואסור לשוחטו לר"ש. וגם זה נלמד מדברי ר"ש במשנה בביצה, ש"כל שאין ניכר מומו מעיו"ט, אין זה מן המוכן". ולכאורה, אם בדק החכם ומצא שמותר לשחוט, הרי נתברר למפרע שגם בבה"ש היה מום קבוע, ומותר לשחוט אותו ביו"ט, ומדוע נעשה מוקצה לר' שמעון? הרי זה מוקצה בטעות! ולכאורה ניתן להוכיח מכאן, שדין מוקצה תלוי בדעת הגברא להקצות את הדבר. ולכן מסתבר שבבכור ונדר², כיוון שאין בדעתו של האדם שדבר זה יהיה מותר לו בשבת, נאסר ונעשה מוקצה. שהרי לר"ש שאסור לבדוק מומים ביו"ט, ברור שאין דעת האדם נתונה על בכור זה בבה"ש³, ומקצה אותו מדעתו לגמרי. ואם אזלינן בתר דעת הגברא, מובן שזה מוקצה. אך אם מוקצה תלוי במציאות החפץ, הרי לכאורה יש כאן מוקצה בטעות!

בנעם שבת סימן י"ד מתרץ⁴, שגם כאשר אנו אומרים שמוקצה תלוי במציאות החפץ האם ראוי לאדם, "אין לנו לדון על החפץ מצד עצמו, אלא על החפץ כמו שהוא מוכן לבעליו". כלומר, כל חפץ נקרא 'מוכן' ו'ראוי', רק אם יש לאדם תועלת ושימוש בו. ובזה ביארנו לעיל, שאם האדם לא יודע כלל שהחפץ ראוי לו, זהו מוקצה בטעות שאינו מוקצה. אבל אם ישנה סיבה אמיתית שגומרת לכך שהחפצא לא ראוי לשימוש האדם, אז לא שייך לדון את החפץ בפני עצמו. ולכן אף

¹ ועיין בתוד"ה 'מי', שגם אם יש רק 'מי יימר' אחד, זה מוקצה לר"ש, ולא צריך דווקא שלושה 'מי יימר'.

² אמנם בנדר מסקנת הגמרא היא שזה אכן בדעתו.

³ ובסוגיית מחלוקת ר"י ור"ש, יתבאר מדוע לר"ש אמרינן כאן מיגו דאיתקצאי לכל השבת.

⁴ ועיין בשפת אמת שמביא תירוץ נוסף. ועיין בנעם שבת שמקשה על דבריו.

שבנדר אולי יתברר למפרע שכלל לא היה נדר, מ"מ אי אפשר לומר שהמאכל שנדר עליו, היה מוכן מבע"י לשימוש האדם. כיוון שכל עוד הנדר לא הותר, באמת היה אסור לאדם לאכול מאכל זה. וכל עוד הנדר לא הותר יש על האדם איסור אמיתי לאכלו, ולא בגלל שטועה וחושב שזה אסור. ודין מוקצה בטעות נאמר רק כשהאדם טעה וחשב שזה מוקצה, והתברר לבסוף שלא. אך אם ישנה סיבה אמיתית שהדבר היה מוקצה, אין כאן כלל טעות, ובאמת נעשה מוקצה.

וכן יש לבאר גם לגבי בכור, שכיוון שלר"ש אסור לראות מומין ביו"ט, אז אפילו אם בשבת נודע שהיה בו מום קבוע בבה"ש, אין זה נקרא מוקצה בטעות. כי בבה"ש של יו"ט, חל איסור על האדם לברר ולבדוק את הבכור. ולכן יש עליו שם מוקצה באמת, ולא משום שטעה, וחשב שאין הבכור ראוי לשחטו. ואף שלכאורה היה ניתן לומר לגבי בכור, שאין כאן ספק אמיתי, האם יש מום קבוע ומותר לשחוט או שמא לא. אלא זהו רק 'חסרון ידיעה' איזה מום יש כאן, וכאשר החכם יבדוק את המום, יתברר לנו האם מום זה קבוע או לא. ואם נאמר שזהו רק חסרון ידיעה, ולכן האדם הקצה את הבכור מדעתו בבה"ש, אז לכאורה זה מוקצה בטעות! כיוון שאין כאן סיבה אמיתית לכך שהבכור לא ראוי לאדם, אלא רק חוסר ידיעה, האם מותר לשחוט או לא. אך כיוון שלר"ש ישנו איסור לראות מום ביו"ט, נמצא שיש עליו איסור לברר את הספק ולפשוט את הדין. ולכן יש כאן הקצאה מסיבה אמיתית, והוא מקצה מדעתו באמת, ולא מצפה שיתוקן ביו"ט. וגם לאחר שנתברר שהיה מום קבוע, אין זה מוקצה בטעות שהתברר שכלל לא היה מוקצה, כיוון שבאמת הקצה אותו מדעתו, מחמת ספק שלא יכול לברר.



מחלוקת ר"י ור"ש במוקצה

בגמרא במד. נחלקו ר' יהודה ור' שמעון לגבי טלטול נר ישן. לדעת ר' יהודה, יש מוקצה מחמת מיאוס, ולכן אוסר לטלטל נר שהדליקו בו, כיוון שהוא מחרס ונעשה מאוס. אך ר' שמעון מותר לטלטל נר ישן. ור' שמעון אוסר לטלטל, רק "את הנר הדולק בשבת"¹. וכן נחלקו חכמים ור' שמעון לגבי "מותר השמן" שנשארו בקערה או בנר, לאחר שהנר כבה, האם מותר לטלטל את השמן שנשארו. לחכמים אסור, אך לר' שמעון מותר. ולשון הגמרא בכמה מקומות הוא, שלר' שמעון "לית ליה מוקצה", אך לר' יהודה "אית ליה מוקצה". **ויש לברר** מהי מחלוקתם? וכן רואים שכלל זה בדעת ר' שמעון לא מדויק, וגם לר' שמעון ישנם כמה דברים שמודה לר"י שהם מוקצה, ויש לברר מתי ומדוע ר"ש מודה שישנו מוקצה.

מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון, שיטת רע"א והגרש"ז - בגמרא במד. מבואר, שנחלקו ר' יהודה ור' שמעון לגבי נר ישן, האם יש מוקצה מחמת מיאוס או לא. במד: מביאה הגמרא משנה בכלים, שאומרת שמוכני, גלגל של עגלה², אם הוא נשמט ולא מחובר באופן קבוע, אלא ניתן לשמטו מהעגלה, "אין גוררין אותה בשבת בזמן שיש עליה מעות"³. ומדייקת הגמרא, שאף אם היו עליה מעות בבין השמשות, ונעשתה בסיס לדבר האסור בבה"ש, מ"מ אם נפלו המעות מהמוכני, מותר לטלטל את המוכני. והגמרא אומרת שמשנה זו, "ההיא ר' שמעון היא, דלית ליה מוקצה". ומבואר מדברי הגמרא, שלר"ש אין כאן מיגו דיתקאצאי לבין השמשות, איתקאצאי לכולי יומא. וזו גם המחלוקת של ר' שמעון ור' יהודה לגבי מותר השמן שבנר. לר' יהודה, כיוון שהנר הוא מוקצה בבה"ש, נעשה מוקצה לכל השבת כולה. אך לר"ש אין דין מיגו דאיתקאצאי, ולכן מותר.

בגמרא **בביצה כח:** אומר שמואל, ששיפוד שצלו בו בשר, "אסור לטלטלו ביו"ט". ורש"י מסביר, שאסור משום "שנמאס ומוקצה". והגמרא אומרת, שמותר רק להניח אותו בקרן זווית ע"י טלטול מן הצד, כדי שלא יזיק לרבים. **והר"ן** שם כותב, שיש מביאים ראייה מדין זה, ששיפוד אסור בטלטול משום מאיסותו, שהלכה כדעת ר' יהודה לגבי יו"ט, ואסור לטלטל מוקצה מחמת מיאוס ביו"ט. ואף שלעניין שבת הלכה כר' שמעון במוקצה, ביו"ט הלכה כר' יהודה לגבי מוקצה מחמת מיאוס. אמנם הר"ן דוחה, שאין כלל קשר בין גמרא זו לבין מחלוקת ר"י ור"ש. ומסביר הר"ן, שר"י ור"ש נחלקו דווקא בנר ישן, שבבה"ש הוקצה כיוון שהוא מאוס. וכיוון שהנר מאוס, האדם לא כ"כ רוצה להשתמש בו לדברים המותרים בשבת. ואף שהנר עצמו אכן ראוי להשתמש בו לדברים נוספים, מ"מ משום מאיסותו האדם לא מעוניין בכך. ולדעת ר' יהודה, "דאית ליה מוקצה, אע"פ שרוצה עתה להשתמש ממנו באמצע שבת, ואינו חושש למאיסותו". כלומר, אם האדם עכשיו חפץ להשתמש בנר הישן אע"פ שהוא מאוס, לכאורה כיוון שרוצה להשתמש בנר,

¹ רש"י כאן מסביר, שר"ש אוסר לטלטל נר דולק, שמא יכבה את הנר. וכך מבואר בהו"א בגמרא מו: , אך למסקנת הגמרא במד: , ר"ש אוסר משום שר' דולק הוא בסיס לדבר האסור, כלומר לשלחבת. וכן מבואר בתוד"ה 'ואין' במד: שהשמן שבנר מוקצה, משום שאסור להסתפק ממנו בשעה שהנר דולק, כיוון שבכך גורם לכיבוי הנר יותר מהר. וכן מבואר במה. שלר"ש אסור בשעה שדולק, משום מוקצה מחמת מצווה. וא"כ מצינו שלושה טעמים לאיסור מוקצה בנר הדולק. ועיין בה"ל 'מותר' ברע"ט שמביא נפק"מ בין הטעמים. שבנר שאינו לשם מצוות הדלקת נר שבת ויו"ט, אין מוקצה למצווה. וכן ביו"ט אין כלל בסיס לדבר האסור, כיוון שהשלחבת היא דבר המותר ביו"ט. אך עדיין יש בהם איסור כיבוי להסתפק מהשמן. אך בנר שעווה אין איסור להסתפק מהשעווה, ואין בכך איסור של גרם כיבוי. ולפי"ז בנר שעווה ביו"ט, שאינו לשם המצווה, יהיה מותר לטלטלו אף כשהוא דולק.

² לשיטת רש"י מיירי בגלגל. אך ר"ת בתוד"ה 'ואין' מפרש, שמוכני הוא בסיס של שידה.

³ ועיין בתוד"ה 'אין' במד: שמבאר, שיש איסור לטלטל המוכני עם המעות, רק בזמן שהיא נשמטת מהעגלה, כיוון שאז נחשבת כלי לעצמה. אך אם אינה נשמטת ומחוברת לעגלה, אף אם יש עליה מעות מותר לטלטלה. כיוון שהמוכני בטל לעגלה, והעגלה היא עיקר הכלל, וכיוון שאין על העגלה מעות, לא נאסרה העגלה מדין בסיס אם יש על גלגליה מעות. אך בתוס' רא"ש חולק, שכן נאסרה העגלה בכה"ג שיש על גלגליה מעות. ולכן מפרש שאם המוכני לא נשמטת ומחוברת לעגלה לגמרי, אז נחשבים המוכני והעגלה כלי אחד. וכיוון שמשותמא יש דבר היתר על העגלה, מותר לטלטלם מדין בסיס לדבר האסור והמותר. ועיין בביאורנו לסוגיית בסיס לדבר האסור.

"הרי הוא עכשיו כאילו נסתלקה הקצאתו!" וכיוון שכעת האדם מעוניין להשתמש בנר למרות מאיסותו, והנר אכן ראוי לתשמישים אלו, לכאורה יהיה מותר! אך אעפ"כ, כיוון שלר' יהודה 'אית ליה מוקצה', "אסור מכיוון שהוקצה בבין השמשות". כלומר, כיוון שהנר היה מוקצה מדעתו בבה"ש, אין הרצון שלו להשתמש כעת מועיל לו. אך לר' שמעון, "דלית ליה מוקצה, כיוון דהשתא חזי ליה, אין הקצאתו שמערב שבת אוסרתה". ונראה מדבריו, שמחלוקת ר"י ור"ש בנר ישן היא האם אמרינן מיגו דאיתקצאי, כאשר רוצה להשתמש בנר בשבת.

והר"ן מוסיף, שאין מחלוקת זו קשורה לשיפוד. שהרי בעיו"ט השיפוד לא היה מאוס כלל, ונעשה מאוס רק ביו"ט עצמו. ומדובר במקרה שאין האדם יכול להשתמש בשיפוד יותר, כיוון שנעשה מאוס כל כך, "דלא חזי כלל, כאילו אין תורת כלי עליו, עד שהרוצה להשתמש בו בטלה דעתו". ולכן גם לר"ש יש מוקצה בשיפוד זה, בניגוד לנר ישן, שהאדם כן עשוי להשתמש בו למרות מאיסותו.

בשבת קנז. מבואר, שנפסק להלכה כר' שמעון במוקצה מחמת מיאוס. אך במוקצה מחמת איסור, של נר שהיה דולק בבה"ש ונאסר לכל השבת, נפסק כר' יהודה. וכך פוסק הרמב"ם בפרק כ"ה, "י"א כלי המוקצה מחמת מיאוסו, כגון נר ישן של נפט... מותר לטלטל בשבת, אם הוצרך לה". **ובהגהות רע"א** הנדפס על הרמב"ם, מדייק מלשון הרמב"ם, שמותר לטלטל נר ישן, רק "אם הוצרך לה". ומשמע שמותר רק לצורך גופו של הכלי להשתמש בו עצמו. אבל אם רוצה לטלטל נר ישן לצורך מקומו, יהיה אסור! ומבאר רע"א, שהרמב"ם למד את המחלוקת של ר"י ור"ש כדברי הר"ן. ששורש המחלוקת הוא, "אם אמרינן מיגו דאיתקצאי בה"ש מחמת מיאוס". ומבאר רע"א, שלפי הר"ן באמת לר' שמעון ישנו מוקצה מחמת מיאוס, וגם הוא סובר שר' ישן נחשב 'מוקצה'. אלא שר' שמעון סובר, שאם בשבת האדם מעוניין להשתמש בנר למרות שהוא מאוס, כיוון שבאמת הנר ראוי לכך, האדם בעצם מבטל את ההקצאה של הנר, והופך את הנר למותר בטלטול. כיוון שגילה שלא מקפיד על מיאוסו, והנר אכן ראוי לו לשימוש! ולכן סובר רע"א, שלרמב"ם מותר לטלטל נר ישן רק לצורך גופו, כיוון שאז מעוניין להשתמש בנר, ומבטל בכך את הקצאתו. אבל אם רק צריך למקום הנר, "לא חזינן דאינו חושש למאיסותו, לא נסתלקה הקצאתו ולא חזי ליה". כלומר, הנר עדיין מוגדר כמוקצה, כיוון שעדיין האדם לא חפץ להשתמש בו!

ועולה מדברי רע"א, שכל מחלוקת ר"י ור"ש אינה בהגדרת החפץ, האם הוא מוקצה או לא מוקצה. אלא באמת גם לר"ש נר ישן הוא מוקצה, כל עוד לא רוצה להשתמש בו. ונחלקו רק לגבי דין מיגו דאיתקצאי, האם האדם יכול להחליט, שרוצה להשתמש בנר ולבטל את הקצאתו מבה"ש. או שכיוון שהוקצה בבה"ש, אי אפשר לאדם לבטל את ההקצאה. וכך כותב רע"א על **השו"ע** ברע"ט, ו', "דפלוגתייהו דר"י ור"ש במוקצה מחמת מיאוס היינו אם אמרינן מיגו דאיתקצאי". לר"ש שאין לו מוקצה, "משעה שרוצה להשתמש בזה, ואינו חושש למאיסותו, אזדא הקצאתו ולא אמרינן מיגו... אלא דלר' יהודה אסור משום מיגו דאיתקצאי". ומוסיף רע"א, שגם לר"ש ישנו מוקצה בנר ישן, "כל זמן שאינו נוטל להשתמש בו, קיימא הקצאתו".

ולפי' תמה הרע"א על דברי המג"א שם בס"ק י"ב, שכותב שמותר לטלטל נר ישן, "דווקא לצורך גופו או מקומו". שהרי לפי מה שביאר רע"א את המחלוקת ע"פ הר"ן, לר"ש מותר לטלטל נר ישן רק אם רוצה להשתמש בנר לצורך גופו, ובכך מבטל את הקצאתו. אך אם רק צריך את מקומו של הנר, לא ביטל בכך את הקצאתו, וכפי שכתב רע"א בדברי הרמב"ם: אך מבאר רע"א, שאולי ניתן לומר שלר"ש מותר לטלטל נר ישן גם לצורך מקומו. ולמרות שעדיין לא צריך את גוף הנר, ולא ביטל את הקצאתו, "מכל מקום, כיוון דבידו לסלק הקצאתו ולהשתמש בו, מותר לצורך מקומו". כלומר, כיוון שהאדם יכול להחליט להשתמש במוקצה, 'ובידו לעשות כן, לכן לא נאסר אף לצורך מקומו. ולא נתברר לי מה הסברא בכך.

וכדברי רע"א, מבואר גם בדברי הגרש"ז **בשולחן שלמה** סימן ש"י אות ח'. "נלענ"ד, דלא פליגי אלא במיגו דאיתקצאי... כגון חיטים שזרעו בקרקע, אע"ג דאם היה בא לטלטל את החיטים

בעודם טמונים בקרקע, אפשר דמודה דאסור מפני שעדיין הם מוקצה, אבל כשהוציאם ונמלך, ובעינן למיסר מטעם מיגו דאיתקצאי, לכן סובר ר"ש דשרי... ור"י אוסר בכל עניין. ולדבריהם, בכל מקום שנאמר שלר"ש אין מוקצה, פירוש הדבר הוא, שאם האדם יחליט להשתמש בדבר, אז תבטל הקצאתו. אך כל עוד לא עשה כן, גם לר"ש החפץ מוקצה.

ולפי דרך זו, **במקומות שבהם מודה ר"ש** לר"י שיש מוקצה, אין הכוונה שמודה לר"י, שאכן חפץ זה מוגדר כ'מוקצה'. שהרי לר"ש גם מוקצה מחמת מיאוס הוא אכן 'מוקצה', כל עוד לא רוצה להשתמש בו! אלא כאשר מודה ר"ש לר"י, הוא בעצם מודה שיש מקומות שאמרינן 'מיגו דאיתקצאי'. ואף אם תעבור סיבת ההקצאה, והאדם ירצה להשתמש בדבר שהיה מוקצה, עדין יהיה אסור משום מיגו דאיתקצאי בבה"ש. לדוגמה, בגמרא במה. אומר שמואל, שלר"ש יש מוקצה בגרוגרות וצימוקים. שהם כעת ראויים לאכילה, אך האדם מעלה אותם לגג שיתייבשו, ובגג הם מתקלקלים, וכאשר מתייבשים חוזרים ונעשים ראויים. **והר"ן** שם מבאר, שכאן ר"ש מודה שכיוון שבזמן בה"ש הגרו"צ הסריחו והתקלקלו, ונמצא שכשנכנס שבת היו מוקצות לגמרי. ולכן אף אם במהלך השבת יתייבשו, ויחזרו להיות ראויים לאכילה, עדיין הם יהיו מוקצה לר"ש, "אע"פ שנתייבשו בחצי היום, אסורות". ומבאר מדברי הר"ן, שהחידוש כאן אינו בכך שלר"ש הגרו"צ הן מוקצה, בזמן שבו לא היו ראויות לאכילה. שדבר זה פשוט גם לר"ש, שכאשר הדבר אינו ראוי הוא מוקצה! אלא שהיה מקום לומר, שכמו במוקצה מחמת מיאוס, אם האדם מחליט להשתמש בו, הוא מבטל את הקצאתו, כך גם בגרו"צ. אם בטלה סיבת הקצאתו, וכבר יבשו ונעשו ראויות, היינו אומרים שלר"ש מותר! וקמ"ל, שכאן מודה ר"ש שאסורות משום מיגו דאיתקצאי, וכאן מודה שנאסרות משום ההקצאה בבה"ש.

קושיות על דרך זו – לפי מה שנתבאר עד כה, ר"י ור"ש נחלקו רק לגבי מיגו דאיתקצאי, ולא נחלקו לגבי דברים מסוימים, האם חל עליהם 'שם מוקצה' או לא. והמחלוקת היא בדברים שהם מוקצה לכ"ע, האם ניתן לבטל את הקצאת בה"ש. ובעצם נחלקו, האם ישנו דין 'מיגו דאיתקצאי'. אך מוכח מכמה סוגיות שמחלוקת ר"י ור"ש אינה רק לגבי מיגו, אלא נחלקו על חפצים מסוימים, האם נקראים מוקצה או לא. ומחלוקתם היא גם לפני שהאדם החליט להשתמש בחפצים אלו, ולבטל את הקצאתם.

במשנה בקנו. נאמר, שמותר לפנות קופות של תבן "מפני האורחים ומפני ביטול בית המדרש, אבל לא את האוצר". ובגמרא שם מבוארות שתי דרכים לבאר את דברי המשנה, מדוע אסרה לפנות את האוצר. לפי שיטת ר' יהודה במוקצה, אסור להתחיל לפנות את האוצר מפני האורחים, כיוון שהאוצר הוא מוקצה, כל עוד לא התחיל להסתפק ממנו מבע"י למאכל. אך לר"ש דלית ליה מוקצה, האוצר אינו מוקצה כלל, והאיסור הוא שלא יפנה את כל האוצר, משום טרחא. ומבואר כאן, שנחלקו ר"י ור"ש האם האוצר הוא מוקצה או לא. ואין מדובר כאן במקרה שרוצה להשתמש באוצר, ובכך מבטל את הקצאתו מבה"ש. שהרי מיירי שרוצה לפנות את מקום האוצר מפני האורחים, או כדי שיהיה מקום לתלמידים לדרשה! ומוכח מכאן, שלר"ש אין 'שם מוקצה' על האוצר. ואף שאינו רוצה להשתמש בו כרגע, מ"מ אין שם מוקצה על הפירות, אלא אסור רק משום טרחא. אך לר"י, יש 'שם מוקצה' על פירות האוצר. ולא נחלקו בדין מיגו דאיתקצאי, אלא האם פירות אלו נחשבים מוקצה או לא.

וכן קשה על דרך זו, מדברי **הגמרא בלו**. לגבי חצוצרות. הגמרא מביאה שתי ברייתות סותרות, האחת אומרת שמותר לטלטל חצוצרות, והשנייה אומרת שאסור. והגמרא מתרצת, שלר"ש מותר לטלטל חצוצרות, אך לר"י אסור לטלטלן. **ובתו"ה** 'הא ר"י מבאר, שחצוצרות הם כלים שעיקר שימושם לאיסור, אך ראויים קצת לשימושי היתר, "דלא חזי למלאכת היתר אלא מעט". ולר"י אסור לטלטל חצוצרות כלל, ואף לא לצורך גוי"מ. אך לר"ש מותר לטלטל לצורך גוי"מ. ומבואר מכאן, שר"י ור"ש נחלקו האם יש 'שם מוקצה' על חצוצרות, ולא נחלקו רק במיגו

דאיתקצאי. ולדעת ר"ש, אין כלל 'שם מוקצה' על חצוצרות, ואף אם לא החליט להשתמש בהם לשימוש היתר בשבת.⁴

וכן יש להקשות על דרך זו, שבגמרא במד: אומר רב, שמיטה שהיו עליה מעות בבה"ש, נאסרה לכל השבת משום מיגו דאיתקצאי. והגמרא מנסה להוכיח, שרב אכן סובר כשיטת ר' יהודה במוקצה. **ובתוד"ה 'הכי נמי'** במה. שואל, מדוע הגמרא מחפשת להוכיח שרב סובר כר"י? הרי מצינו לגבי כמה דברים במוקצה, שרב סובר כר' יהודה! ומתוך תוס', "אלא דבעי לאוכוחי, דסבר כר' יהודה במיגו דאיתקצאי בין השמשות". ומבואר מדברי תוס', שהמחלוקת בין ר"י לר"ש אינה רק לגבי מיגו דאיתקצאי, אלא נחלקו גם האם יש שם מוקצה בכל מיני דברים. ולכן אף שידעה הגמרא שרב סובר כר"י לענין מוקצה, מ"מ חיפשה להוכיח שרב סובר כר"י גם בדין מיגו דאיתקצאי. ואילו שתי מחלוקות שונות.

וכן מדייק **הנעם שבת** בסימן י"ג מדברי הרמב"ם בפרק כ"ו, י"ד, שפוסק כר' שמעון, "שאין שם אוכל שהוא מוקצה בשבת כלל, אלא הכל מוכן הוא, חוץ מגורגרות וצימוקים". ודבריו כוללים גם **חיטים שזרעו בקרקע**, שהגמרא במה. תלתה דינן במחלוקת ר"י ור"ש, האם נחשבים מוקצה. ומשמע שלדעת ר"ש, דברים אלו אינם מוקצה כלל, ואף לפני שהחליט להשתמש בהם ולבטל את הקצאתן. וכן מוכיח הנעם שבת מדברי הגמרא **בקנז**, שאומרת שאף לר"ש שלית ליה מוקצה, מודה הוא במוקצה מחמת **חסרון כיס** שהוא מוקצה. ולכאורה לפי שיטת הגרש"ז ורע"א, כוונת הגמרא כאן לומר, שבאמת לר"ש אסור לטלטל מוקצה מחמת ח"כ. וכאשר יימלך האדם מהקצאתו, וירצה להשתמש בו לשימוש אחר המותר בשבת, לדעת ר"ש בשאר דברים אכן זה כבר לא נחשב מוקצה, ומותר לטלטל. אך במוקצה מחמת ח"כ, מודה ר"ש שאינו יכול לבטל את ההקצאה, כיוון שכאן יש מיגו דאיתקצאי⁵, וכמו שביארנו לעיל לגבי גרו"צ. אך בגמרא בקנז. לא משמע שדנים על מקרה, שבו האדם נמלך להשתמש במוקצה לדבר אחר, ור"ש מודה שאסור משום מיגו. אלא משמע שדנים על עצם חלות 'שם מוקצה' בדבר שיש בו חסרון כיס, האם יש 'שם מוקצה' על דבר זה או לא. שהרי הגמרא שם מוכיחה את דבריה, מהמשנה בריש כל הכלים, שאומרת ש"כל הכלים ניטלים בשבת, חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרישה". שהם מוקצה מחמת ח"כ, ולכן אסור לטלטלם. ואין המשנה עוסקת במקרה שהדבר היה מוקצה, ונמלך להשתמש בו. אלא האם כלים אלו הם 'מוקצה' או לא.

וכן מה שהוכיח רע"א מדברי הרמב"ם, שמוקצה מחמת מיאוס מותר לטלטלו רק לצורך גופו, כיוון שבכך מבטל את הקצאתו, נראה שאין ראיה משם לשיטתו. שהרי **הפמ"ג** ברע"ט, א"א ס"ק י"ג כותב, שכוונת הרמב"ם שכתב "אם הוצרך להן", היא שצריך את הנר בין לצורך גופו ובין לצורך מקומו, ובשניהם מותר לטלטלו. ודין מוקצה מחמת מיאוס הוא ככל כלי שמלאכתו לאיסור, שאין עליו כלל 'שם מוקצה' לר"ש. ואין כוונת הרמב"ם שגר ישרן הוא מוקצה, אך אם צריך לגופו מבטל את הקצאתו. **ובמנחת אשר** שבת סימן מ"ד כותב, שלולי דברי הפמ"ג, היה נראה לפרש את דברי הרמב"ם באופן אחר. שמה שכתב "אם הוצרך להן", כוונתו למה שכתב שם בהלכה ג'. שכלי שמלאכתו להיתר, מותר לטלטלו לשלושה צרכים, "בין בשביל עצמו של כלי, בין לצורך מקומו, בין לצורך גופו". וגם נר מאוס, הוא בעצם כלי שמלאכתו להיתר, שמותר

⁴ אמנם ניתן לתרץ את כל הקושיות האלו, ע"פ מה שכתב רע"א, שמותר לטלטל נר ישן אף לצורך מקומו, כיוון שבכל מקום ש'בידו' לבטל את סיבת ההקצאה, אמרינן שמותר לטלטלו לצורך מקומו, וגם אם לא ביטל בפועל, ולא השתמש במוקצה לצורך גופו. אך מ"מ מדברי הראשונים נראה שלא כדרך זו.

⁵ ומגמרא זו צ"ע על רע"א, שהרי בריש סימן ש"ח כותב רע"א לגבי מוקצה מחמת ח"כ, "אם בשבת רצונו שלא להחזיק עוד הסכין למילה, אלא להחזיקו כשאר סכינים לכל דבר, יש לומר דבזה נסתלקה הקצאתו ומותר, למה דקיימ"ל בשבת כר"ש, דלא אמרינן מיגו". ולפי דבריו, לא שייך לומר בקנז. שר"ש מודה לר"י במוקצה מחמת ח"כ. שהרי לפי מה שכותב כאן רע"א, לר"ש האדם יכול לבטל את ההקצאה של ח"כ, בדיוק כמו במוקצה מחמת מיאוס! וא"כ במה הודה ר"ש לר"י במוקצה מחמת ח"כ? וצ"ע.

לטלטלו לאחד משלושת הצרכים האלו, ואינו מוקצה כלל. וא"כ אין ראייה מדברי הרמב"ם לשיטת רע"א.

מחלוקת ר"י ור"ש, שיטת ערוך השולחן - מחמת כל קושיות הנ"ל, נראה שיש לבאר את מחלוקת ר"י ור"ש באופן אחר. שנחלקו בכל מיני חפצים האם יש בהם חלות 'שם מוקצה'. ויש להבין כיצד מחלוקת זו, קשורה גם למחלוקתם לגבי דברים שיש בהם מיגו דאיתקצאי. וקודם שנבאר את נקודת המחלוקת ביניהם, יש להקדים ולבאר, שברור שגם לר"ש ישנם דברים שהם מוקצה, ואסורים בטלטול בשבת כיוון שאינם ראויים כלל לשימוש האדם. וחל עליהם 'שם מוקצה', כיוון שאינם מוכנים לשימוש האדם בשבת. וכך מבואר בגמרא במו. לגבי **צורות ואבנים**, שכיוון שאין עליהם 'תורת כלי' כלל, הם מוקצה גם לר"ש. כיוון שאבנים במהותם, הם חפצים שלא ראויים לשימוש האדם. אמנם מבואר שם בגמרא, שאף שניתן להשתמש בהם לכסות בהם כלים, מ"מ כיוון שאין עליהם 'תורת כלי' דינם כמוקצה. ונראה שבאבנים וכדומה שאינם כלים, הם אינם מיועדים כלל לשימוש האדם, ורק מה שיש עליו 'תורת כלי', יש לו ייעוד של שימוש. וא"כ, אף שאולי אפשר לעשות שימוש מסוים באבנים, מ"מ הם 'מוקצה', ולא נחשבים ראויים לשימוש. אך באמת גם באבנים, אם האדם בע"ש מייחד אותם לשימוש מסוים, יהיה מותר לטלטלם בשבת, כיוון שהגדיר האדם שחפץ זה יש לו שימוש ב'.

וכן הבאנו לעיל מדברי הגמרא בקנז, שר"ש מודה **במוקצה מחמת חסרון כיס** שאסור לטלטלו. ונראה שגם מוקצה מחמת ח"כ דומה לאבנים. שהאדם מייחד כלי זה לשימוש מסוים, ולא עושה בו שימוש אחר כלל. ולכן כלי זה מוגדר כדבר שאינו ראוי לשימוש האדם כרגע. ואף שאבנים מוגדרות כך מעצם טבעם, ואילו בח"כ, הגבירא הוא זה שמגדיר את הכלי כמיוחד לשימוש זה. מ"מ לאחר שהגבירא הגדיר את הכלי כך, הוא נעשה לא ראוי כלל לשימוש בשבת, ולכן גם לר"ש הוא מוקצה.

וא"כ, לגבי דברים שאינם ראויים לשימוש ברור שגם לר"ש חל 'שם מוקצה'. וכפי שכותב **ערוך השולחן** בסימן ש"ח, ז', "כללו של דבר, כל דבר שאינו ראוי לשבת כלל, כמו בעלי חיים ומעות ונורות, וכל מיני מתכות שאינם כלים, וכן מה שיחוס עליהן לבלי להשתמש בהם רק בדברי איסור המיוחדים להם, כמו סכין של שחיטה ומסר הגדול וכיוצא"ב, וזה נקרא מוקצה מחמת ח"כ... בכולהו מודה ר"ש". וכך מתבאר בדברי **רש"י** במה. על דברי הגמרא, ש"אין מוקצה לר"ש, אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק, הואיל והוקצה למצוותו הוקצה לאיסורו". ומוסיף שם רש"י על דברי הגמרא, "אין מוקצה לר"ש **בדבר הראוי**, אלא וכו'", ומשמע מדבריו, שכל דעת ר"ש שאין מוקצה בדברים מסוימים, היא בדברים שאכן ראויים לשימוש, וכפי שנבאר להלן. אך בדברים שאינם ראויים כלל, פשיטא שיש מוקצה לר"ש!

בנעם שבת סימן י"ד, מבאר את יסוד הדברים בסוגיין, ע"פ **שורש איסור מוקצה**. שמצינו בראשונים כמה טעמים לאיסור טלטול מוקצה, כגון חשש הוצאה וטלטול כדרך חול. אך עדיין יש לברר מהו גדרו של האיסור, ולא רק 'מדוע' תיקנו, אלא 'מה' תיקנו באיסור מוקצה. ומבאר הנעם שבת, שיסוד איסור מוקצה הוא, שלכל צורכי שבת צריך הכנה מבע"י, וכפי שכתוב 'והיה ביום השישי והכיני את אשר יביאו'⁷. ובגמרא **בפסחים מז**: מבואר, שיש מאן דאמר שמפסוק זה לומדים שאיסור מוקצה הוא מדאורייתא. אמנם אף שלא קיימ"ל כך, ומוקצה הוא איסור מדרבנן, מ"מ מתבאר מכאן שיסוד איסור מוקצה הוא, שדברים שאינם הוכנו מע"ש לשימוש בשבת, מוגדרים כ'מוקצה', ואסורים בטלטול⁸. ובגדר זה אין כלל מחלוקת בין ר"י לר"ש, וכולם

⁶ וכפי שיתבאר בסוגיית ייחוד מוקצה.

⁷ שמות ט"ז, ה'.

⁸ ובנעם שבת מבאר סברא זו לפי טעמי האיסור. דבר שהוכן מבע"י לשימוש בשבת, אין בו טלטול כדרך חול, אך אם אינו מוכן, אסרו כי זהו טלטול כדרך חול. ולפי הטעם של חשש הוצאה, ניתן לומר שבדבר שאינו מוכן יש חשש שיוציא. או שאולי אם האדם יחשוב בכל טלטול, האם חפץ זה מוכן או לא, ייזהר ולא יבוא להוציאו.

מודים שבעיני הכנה של הדבר לשימוש בשבת⁹, אלא שנחלקו במהות הכנה זו וגדרה. ועפ"ז מובן, מדוע גם ר"ש מודה בדברים שאינם ראויים לשימוש כלל, שהם מוקצה. כיוון שהם מחוסרים כל הכנה לשימוש בשבת, ולכן חל עליהם 'שם מוקצה'.

וא"כ, ר"ש ור"י לא נחלקו בדברים שאינם ראויים כלל, ולכ"ע דבר שלא ראוי כלל הוא מוקצה. אלא נחלקו בדבר שאכן ראוי מצד עצמו לשימוש, אך השאלה האם הוא נקרא 'מוכן' לשימוש בשבת או לא. וכך כותב **ערוך השולחן** הנ"ל בסעיף ח', "אלא מהו זה המוקצות שנחלקו בו ר"י ור"ש, והלכה כר"ש? זהו בדבר שראוי לתשמיש עתה, אלא שיש עליו שם מוקצה בפועל או בשם". כלומר, מדובר על דבר שראוי לשימוש בשבת, אלא שישנה סיבת הקצאה כלשהי של האדם לדבר זה. ובה נחלקו ר"י ור"ש, האם הדבר נחשב מוכן.

וכך יש לבאר לגבי **פירות שבאוצר**, שמבואר בגמרא בקכו. שלר"י הם מוקצה, אך לר"ש אינם מוקצה. ופירות אלו אכן ראויים לאכילה בשביל האדם, אלא שהאדם הקצה אותם והניחם באוצר. ובמקרה זה נחלקו ר"י ור"ש. ודעת ר"ש פשוטה, שכיוון שפירות אלו ראויים לאכילה מצד עצמם, אין שום חיסרון בכך שהם מונחים באוצר, שהרי כל דבר שהוא ראוי לשימוש האדם, לר"ש אינו מוקצה. אמנם לר"י, פירות שבאוצר הם מוקצה, כיוון שאף שהם ראויים, האדם הקצה אותם והניחם באוצר. **ובהרי קדם** סימן נ"ד מבאר כפי שכתבנו לעיל, שנחלקו ביסוד הכנה מע"ש¹⁰, שלר"י פירות שבאוצר הם מוקצה, "דבעינן מעשה הכנה מצד הגבירא ממש, ועל כן בעינן הכנה מפורשת". ולכן סובר ר"י שפירות שהניחם באוצר, אף שאולי הם ראויים, מ"מ האדם הקצה אותם, ולא הכין אותם ממש לשימוש בשבת. אך לר"ש, "יסגי לדין הכנה במה שהחפצא מוכן מעצמו... ומצד עצמם הם ראויים לאכילה, וייתכן שיאכל מהם, א"כ החפצא מוכן מעצמו". כלומר, לר"ש מעשה הכנה לא צריך להיות אקטיבי וחיובי ממש, אלא די בכך שהחפצא ראוי לשימוש בשבת, וזה כבר נחשב הכנה.

וכך יש לבאר גם את מחלוקתם ב**מוקצה מחמת מיאוס**. לדעת ר"ש, אף שהדבר מאוס, ולא רוצה להשתמש בו כך, מ"מ הנר עצמו הוא חפצא שראוי להשתמש בו לדברים המותרים בשבת. ולכן נחשב מוכן לשבת, אף שהאדם הקצה אותו מחמת מאיסותו, ולא חל עליו שם מוקצה. אך לר"י, כיוון שהאדם לא רוצה להשתמש בו מרוב מאיסותו, אף שהוא ראוי, אינו נחשב 'מוכן' מצד הגבירא לשימוש בשבת. וכן לגבי **חצוצרות**, לר"י הם מוקצה, וכפי שמבאר תוס' בלו, "אסור משום דכיוון דלא חזי למלאכת היתר אלא מעט, מקצה ליה לגמרי ממלאכת היתר". כלומר, אף שהחצוצרה ראויה לעשות בה גם שימוש המותר, מ"מ כיוון שעיקר שימושה לאיסור, האדם מקצה אותה לכך. ולכן לר"י אין כאן הכנה לשימוש המותר בשבת. אך לר"ש, אף שהאדם מקצה אותה לשימוש מסוים שאסור, מ"מ כיוון שעדיין ראויה למלאכת היתר, נחשבת כמוכנה לשבת¹¹. וחצוצרות אינן דומות למוקצה מחמת ח"כ, שבו ר"ש מודה שאסור, כיוון שבח"כ האדם לא משתמש בו כלל למלאכת היתר.

וכן מבאר את מחלוקת ר"י ור"ש ב**מנחת אשר** הנ"ל. אך מדבריו מתבאר הצד השני של מטבע מחלוקתם. שביארנו עד כה שנחלקו, איזו הכנה נדרשת לחפץ שייחשב מוכן לשבת. והצד השני של עניין זה הוא, שכל מה שלא נקרא 'מוכן' נחשב כ'מוקצה', ובעצם נחלקו גם מתי חפץ נקרא

⁹ עיין שבת קנו: במשנה, שמבואר שם שבהמה שנתנבלה לר"י היא מוקצה, "לפי שאינה מן המוכן". וכן בדעת ר"ש מצינו לשון זו, שצריך שהדבר יהיה 'מוכן' לשבת. בגמרא מו: לגבי בכור, שמודה ר"ש שהוא מוקצה, כיוון ש"אין זה מן המוכן". וכן במשנה במב: לגבי השמן המטפטף מהנר "שאינו מן המוכן". ועיין בתוד"ה 'ואין', שניתן לפרש את המשנה גם לדעת ר"ש.

¹⁰ ושם מבאר לעניין תמרים שעומדים לסחורה, שגם בהם נחלקו ר"י ור"ש כמבואר בגמרא ביט: אך הוא הדין לפירות שבאוצר.

¹¹ ועיין שם בתוס', שזה הביאור במחלוקת ר"ש ור"י גם לעניין מיטה שייחדה למעות במד:; שלר"י מיוחדת לשימוש איסור, ואף שראויה גם לשימוש היתר, כיוון שהקצה אותה אינה מוכנת. אך לר"ש, כיוון שראויה לשימוש היתר, היא מוכנת. וכן הוא הדין לקינה של תרנגולים, שגם בזה נחלקו בגמרא במה:

'מוקצה'. ומבאר המנחת אשר, "דלר"ש אין דין מוקצה, אלא במה שהאדם מקצה דעתו ממנו הקצאה מוחלטת וגמורה, ולעולם לא מקצה דעתיה לגמרי ממידי דחזי ליה". כלומר, כיוון שלר"ש כל דבר הראוי נקרא 'מוכן', ממילא מתבאר שלר"ש יהיה מוקצה, רק בדבר שמקצה מדעתו לחלוטין. אך ר"י סובר, ש"אזלינן בתר עיקר מחשבתו, וכיוון שהוא מקצה דעתו מעיקר שימוש, אף שעצם החפץ חזי ליה, די בהקצאה זו לחדש דין מוקצה". וא"כ נחלקו ר"י ור"ש, מתי הדבר ייקרא 'מוקצה'. לדעת ר"ש, "בעינן הקצאה מוחלטת ללא סייג ושיור", אך לר"י, "כל הקצאה מחדשת דין מוקצה".

מחלוקת ר"י ור"ש בנר שכבה, מיגו דאיתקצאי - עד כה ביארנו את מחלוקת ר"י ור"ש לגבי חפצים מסוימים שראויים לשימוש בשבת, אך האדם הקצה אותם. לר"י אין הם נחשבים כמוכנים, כיוון שבעיני הכנה חיובית מצד הגברא לשימוש בשבת. אך לר"ש, כיוון שחפצא זה ראוי לשימוש בשבת, יש בו הכנה לשבת מצד החפצא, ולא צריך הכנה חיובית. אמנם כל זה נאמר, בדברים שלא השתנו כלל מזמן בין השמשות ועד לשבת עצמה, ובהם נחלקו האם חל עליהם 'שם מוקצה'. אך לגבי נר שדולק בבין השמשות, גם ר"ש מודה שאסור לטלטלו בזמן שהוא דולק, ורק לאחר שכבה מותר לטלטלו. ואילו ר"י סובר, שגם לאחר שכבה הנר אסור לטלטלו, משום שהיה מוקצה בבה"ש, ומיגו דאיתקצאי בבה"ש, הוקצה לכולי יומא. ודין זה לר"י נקרא בגמרא במד. 'מוקצה מחמת איסור'. וכיוון שאסור לטלטל את הנר משום איסור כיבוי, או משום הוא בסיס לדבר האסור, חל עליו 'שם מוקצה' בבה"ש, והוקצה לכל השבת. ומבואר בגמרא, שלדעת ר"ש אף שבשעה שהנר דולק הוא אכן 'מוקצה', מ"מ אין לו דין מיגו, שאסור בטלטול לכל השבת. ויש להבין במה נחלקו לגבי נר, ומהו גדר מיגו דאיתקצאי, והאם ר"ש סובר שאין כלל דין מיגו כזה?

בגמרא במד. מבואר, שר"ש מתיר לטלטל נר שכבה, "אבל כוס, קערה ועששית לא יזיזו ממקומם". ובכלים אלו ר"ש מודה, שאם הדליק בהם אש, גם לאחר שכבתה האש אסור לטלטל כלים אלו. והגמרא שואלת, מה החילוק בין כלים אלו לבין נר? ומדוע לגבי נר, ר"ש סובר שאם כבה מותר לטלטלו? ומבאר מר זוטרא, "כי קשרי ר"ש, בנר זוטא דדעתיה עלויה, אבל הני דנפשי לא". כלומר, בנר ר"ש מתיר לטלטלו לאחר שכבה, כיוון שהנר קטן, ודעתו נתונה לכך שהנר יכבה מהר, ואז יוכל להשתמש בנר לכשיכבה. אך בכלים גדולים, אין דעת האדם שיכבו כלל במהלך השבת, ולכן לר"ש הם מוקצה. וכן סובר ר"ש לגבי מותר השמן שבנר. שלאחר שהנר כבה, מותר לטלטל את השמן שנשאר ולהסתפק ממנו, כיוון שהנר קטן. אך בקערה גדולה, ר"ש אוסר לטלטל את מותר השמן לאחר שכבתה האש. וא"כ מתבאר, שלדעת ר"ש נר שכבה מותר, כיוון שדעתו הייתה עליו, אך בנר גדול שאין דעתו עליו, יש 'שם מוקצה' גם לר"ש.

וכך מתבאר גם בדברי הגמרא **במו:** שמקשה, מדוע לר"ש מותר השמן שבנר מותר לאחר שכבה, ואילו בכור שאין מומו ניכר מעיו"ט, אינו נחשב מוכן לר"ש והוא מוקצה? הרי שניהם היו דברים שאסורים בטלטול בבה"ש, ולאחר מכן נעשו מותרים! ומתוצאת הגמרא, שבנר "אדם יושב ומצפה אימתי תכבה נרו". אך בבכור, אין האדם יושב ומצפה "מתי ייפול בו מוס", כיוון שזה דבר רחוק מאוד, ולא מצוי שיפול בו מוס קבוע, וגם שיזדקק לחכם שיבדוק אותו. וא"כ עולה מגמרות אלו, שבדברים שאינם ראויים לשימוש בבה"ש, ישנו חילוק בדעת ר"ש. אם דעתו עליהם, שיוכל להשתמש בהם לאחר שתבטל סיבת הקצאתם, אינם נחשבים מוקצה. אך אם אינו יושב ומצפה לכך שהקצאתם תבטל, גם לר"ש הם מוקצה לכל השבת, ואף שבסופו של דבר הקצאתם בוטלה, וכעת הם ראויים. ואף שביארנו עד כה שלר"ש כל דבר שראוי לשימוש בשבת אינו מוקצה, מ"מ מוכח מכאן, שגם לר"ש אם הדבר אינו ראוי בבה"ש, הוא נעשה מוקצה לכל השבת, ואף שיעשה ראוי לאדם בשבת! ויש לברר האם כשמודה ר"ש במקומות אלו, זה משום דין מיגו דאיתקצאי או מטעם אחר.

מיגו דאיתקצאי לר' שמעון, שיטת הרמב"ן - בפשטות נראה לבאר, שגם לר"ש ישנו הכלל של 'מיגו דאיתקצאי בבה"ש איתקצאי לכולי יומא', ולכן ישנם דברים, שבהם ר"ש מודה לר"י שישנו מיגו. וכך מבואר בדברי הרמב"ן במה., לגבי סוכה בשמיני עצרת. מבואר **בברייתא במה.**,

שאסור להסתפק מקישוטי הסוכה "עד מוצאי יו"ט האחרון". וכיוון שהקישוטים הוקצו למצוות סוכה, ובבה"ש של שמיני עצרת עדיין הסוכה מוקצית למצוותה, לכן מיגו חל עליה לכל יום שמיני עצרת, וקישוטיה אסורים בטלטול כל היום השמיני. **ובתנוד"ה** 'עד' מביא **שר"ת הקשה**, מדוע יש כאן מיגו? הרי הגמרא מבארת שברייתא זו היא כדעת ר"ש. ולר"ש ראינו בגמרא במד: לגבי מוכני, שאף שהיו עליה מעות בבה"ש, אם נפלו המעות בשבת מותר לטלטלה, ולא נאסרה מדין מיגו דאיתקצאי! ולכן מבאר ר"ת, שהסיפא של הברייתא לגבי קישוטי הסוכה, שמוקצים גם בשמיני עצרת, לא אתיא כר"ש, כיוון שלר"ש לא נאסרים מדין מיגו!

אך **הרמב"ן** חולק על ר"ת, וסובר שהברייתא אכן כדעת ר"ש, וגם ר"ש מודה שיש כאן מיגו דאיתקצאי. שהרי כשם שמודה ר"ש בקערה ועששית שנאסרו לכל השבת, משום שאינו יושב ומצפה' כמו בנר. כך גם לגבי סוכה, "ליכא למימר אדם יושב ומצפה שתפול ביום השמיני, עד השתא לא נפלה והשתא נפלה בשמיני דווקא?". כלומר, כיוון שחייב לשבת בסוכה בבה"ש, לא שייך לומר שהוא יושב ומצפה' שהסוכה תיפול. ולכן סובר הרמב"ן, שגם ר"ש מסכים שבסוכה אומרים מיגו דאיתקצאי, "ועל כורחו הוקצה נמי לבין השמשות דשמיני, ואיתקצאי נמי לכולי יומא". אמנם לגבי מוכני שיש עליה מעות בבה"ש, סובר ר"ש שאין מיגו דאיתקצאי. ומבאר הרמב"ן, "דסבר אדם מצפה, אימתי ינטלו מעות מעל המוכני, כטעמא דנר, ולא הוה כקערה ועששית". ומבאר מדברי הרמב"ן, שהסיבה שמודה ר"ש בקערה ועששית, שאסור לטלטלן לכל השבת, היא משום שכאן לא שייך לומר שיושב ומצפה' שיכבו, ולכן כאן ר"ש מודה שיש מיגו דאיתקצאי. ור"ש באמת מסכים, שיכול להיות דין זה של מיגו. אך סובר ששייך מיגו דווקא במקום שאינו יושב ומצפה', כמו בסוכה. אך לדעת ר"י, תמיד אמרין מיגו דאיתקצאי, ואף בדבר שיושב ומצפה' שיוכל להשתמש בו, כמו בנר קטן שדעתו עליו.

ונראה שזו הסיבה שמודה ר"ש גם לגבי **גרוגרות וצימוקים** במה. שראינו בדברי הר"ן, שאפילו אם הגרו"צ ייעשו ראויים בשבת עצמה¹², לר"ש יהיה אסור לטלטלם. ונראה שגם כאן, מודה ר"ש שיש מיגו דאיתקצאי, כיוון שהגרו"צ לא היו ראויים לאכילה בבה"ש, והאדם מסיח דעתו לגמרי, ולא יושב ומצפה' שיהיו מוכנים בשבת. ולכן יש כאן חיסרון בהכנה הדבר בבה"ש, וחל כאן דין מיגו גם לר"ש. וכיוון שהאדם מסיח דעתו מהם לגמרי, אינם נחשבים 'מוכנים' לשבת. וכן נראה גם בדין **בכור**, שמבואר בגמרא במו: שבכור הוא מוקצה גם לר"ש. והגמרא מסבירה, שזה משום שבכור אינו יושב ומצפה', ולכן מודה ר"ש. וכיוון שהבכור אינו ראוי לשחיטה בבה"ש, משום שעוד לא ראה אותו חכם, ולא יודעים האם יש בו מום קבוע או לא, משום כך הוקצה לכל השבת כולה מדין מיגו. ואף אם בשבת עבר החכם וראה אותו, ונמצא בו מום קבוע, ויהיה מותר לשוחטו ביו"ט. מ"מ כיוון שהאדם אינו יושב ומצפה' שזה יקרה, מודה ר"ש שיש כאן מיגו, ונאסר לכל השבת.

ויש לביר, כיצד מחלוקתם לגבי נר שכבה, קשורה לעיקר מחלוקתם לגבי מוקצה? **בהרי קדם** הנ"ל מבאר, שסיוסוד עניין מיגו דאיתקצאי הוא כפי שביארנו לעיל. שכל דבר שאינו 'מוכן' לשימוש בשבת, הוא נקרא 'מוקצה'. ואם בבה"ש הדבר 'מוקצה', והאדם לא הכין אותו לשבת מבע"י, יש בו חסרון בהכנת שימושו לשבת¹³. וכיוון שלא הוכן לשימוש בבה"ש, החפץ נהיה מוקצה לכל

¹² שהרי לכאורה פשוט, שאם בבה"ש כבר היו מסריחות, הם מוקצה לר"ש, כיוון שאינם ראויים כלל, וכמו בצרורות ואבנים. והחידוש כאן הוא, שלר"ש אמרין כאן מיגו לכל השבת, כיוון שאינו יושב ומצפה'. אך עיין בחזו"א סימן מ"ד ס"ק ו', שכותב שהחידוש בדין זה לר"ש הוא, שאפילו כאשר הניח להתייבש בבה"ש, ועוד לא נעשו מסריחין, והתקלקו רק במהלך השבת, עדיין אסורים לר"ש. ואף שבבה"ש עצמו עוד היו ראויים, "כיוון דסופן להשתבח לאכילה, מסח דעתיה מלאכול השתא". ולפי"ז, יש מוקצה לר"ש גם בדבר שראוי בזמן בה"ש, אך כיוון שמסיח דעתו לגמרי ודוחהו בידים, נחשב מוקצה גם לר"ש. ועיין להלן במה שכתבנו בשיטת הר"ן ורש"י, בדין בהמה ששחטה בשבת.

¹³ ועיין ברש"י בביצה כו: ד"ה 'ואי דלא אחזו', שכותב שדבר שלא ראוי בבה"ש "ודאי אסורין, דאין כאן הכנה מבע"י, ומאן דאית ליה מוקצה הכנה מבע"י בעי, כדכתיב ביום השישי והכינו את אשר יביאו". ולכאורה משמע מדבריו, שרק לר"י בעינן הכנה מבע"י! אך נעם שבת מפרש בדוחק, שצ"ל שכוונתו היא שרק לר"י בעינן הכנה חיובית, שהרי מוכח שגם לר"ש בעינן הכנה.

השבת, כיוון שלא הוכן כלל. וכך גם מבואר ב**חיי אדם** כלל ס"ו, א' שמביא את הפסוק "והכינו את אשר יביאון", ומבאר שאף שלא קיימ"ל שמוקצה דאורייתא מפסוק זה, "מכל מקום סמך גדול סמכו על פסוק זה, שלא לטלטל אלא מה שהוא מוכן מע"ש... וזהו הטעם לעצמו דאמרינן מיגו דאיתקצאי לבה"ש וכו', דכיוון דלא היה מוכן מע"ש נשאר באיסורו". ומבואר מדבריו, שהיסוד של מיגו דאיתקצאי, הוא משום שכל דבר שאינו מוכן לשימוש בשבת נקרא 'מוקצה', ובעיני הכנה מבעוד יום דווקא. וכן כותב **המשנ"ב** בסימן ש"י ס"ק ט"ז, על דברי השו"ע בסעיף ג', ש"דבר שהוקצה בין השמשות, אסור כל היום". ומבאר המשנ"ב את יסוד דין מיגו דאיתקצאי כפי שביארנו, "שעיקר הכנה מבע"י בעי, כדכתיב והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו, וזה הלא בתחילת כניסת היום הוקצה מלהשתמש בו".

ומבאר בהררי קדם, **שליטת ר' יהודה**, בכל דבר שאינו ראוי לשימוש בבה"ש, נאמר שיש בו מיגו דאיתקצאי. שהרי לר"י צריך הכנה חיובית של הגברא לשימוש בשבת, ולכן לר"י, "כל שבתחילת השבת הוא מוקצה, א"כ מצד הגברא בודאי אסח דעתיה מיניה, ואין כאן הכנה מצד הגברא". ומשום כך סובר ר"י, שגר שדולק בבה"ש, ואסור בטלטול בזמן זה, אין בו הכנה לשימוש בשבת כלל, ונאסר לכל השבת. ואף שאולי האדם 'יושב ומצפה' לכך שהגר יכבה, אין זו הכנה חיובית מספיקה לדעת ר"י. אמנם לר"ש, ביארנו לעיל שלא צריך הכנה חיובית מצד הגברא, ודי בכך שהחפצא מוכן בפני עצמו. ולכן בנר סובר ר"ש, שאף שבבה"ש הוא אסור ומוקצה מהאדם, מ"מ כיוון שיושב ומצפה' שייכבה, נחשב הנר כ'מוכן' לשימוש, בזמן שבו יכבה ויהיה ראוי.

והיה ניתן לומר, שלר"ש הסברא של 'יושב ומצפה', היא עצמה ההכנה של האדם של הנר לשימוש בו כשיכבה. אך כפי שביארנו לעיל, לר"ש לא צריך כלל הכנה מצד הגברא, אלא צריך שהחפצא יהיה ראוי! וכן מקשה **במנחת אשר** הני"ל, שאין לומר שכוונת הגמרא בסברת 'יושב ומצפה', היא שהוא מכין בדעתו. שהרי כשאדם מדליק נר, כיצד ייתכן לומר שהוא כבר עכשיו 'יושב ומצפה' שהוא ייכבה?! ולכן ברור שכוונת הגמרא ב'יושב ומצפה' היא, שזהו סימן לכך שהאדם לא הקצה את דעתו לגמרי משימוש בנר זה. ולכן לר"ש, הוא עדיין נחשב ראוי לשימוש, בזמן שייכבה. ומשום שיש כאן פוטנציאל עתידי של שימוש, החפצא של הנר נחשב 'מוכן' לשבת. וכך כותב בהררי קדם, שסברת יושב ומצפה "אין זה גופא החפצא של ההכנה, אלא הוא תנאי בעלמא, דאימת חשבינן ליה כמוכן לאחר זמן, רק אם לא אסח דעתיה מיניה לגמרי". כלומר, כיוון שאין הסחת דעת גמורה מהנר, הוא נחשב כ'מוכן' לשבת בזמן שיהיה ראוי. ולכן לר"ש, אין כאן מיגו דאיתקצאי שאומר שהחפץ לא מוכן, אלא יש כאן הכנה מספיקה לר"ש. וכיוון שיושב ומצפה' אין פירושו הכנת האדם, מובן מדוע לדעת ר"י אין זה מספיק שהאדם 'יושב ומצפה'. וזה לא נקרא הכנה חיובית מצד הגברא, שע"י ש'יושב ומצפה' שהנר יכבה, הוא מכין אותו לשימוש מבע"י. ולכן לדעת ר"י, שייך דין מיגו דאיתקצאי אף בדברים שהאדם יושב ומצפה להשתמש בהם, כיוון שאין זו הכנה מספיק טובה. אך לר"ש מספיקה הכנה מצד החפצא, ו'יושב ומצפה' זה סימן לכך שישנו פוטנציאל שימוש בחפץ בעתיד.

ובמנחת אשר מבאר, שבאמת גם ר"ש מודה בדין מיגו. אך כאשר ישנה סברת 'יושב ומצפה', "אין הקצאתו מוחלטת, ולא איתקצאי לכולי יומא". אמנם בקערה ועששית, שבהם אין סברת 'יושב ומצפה', האדם מסיח דעתו מהן לגמרי. ולכן גם לר"ש, נחשב הדבר כ'לא מוכן' כלל לשבת בבה"ש, וממילא חל עליו דין מיגו, שנאסר לכל השבת כיוון שלא הוכן מבע"י. וכך מבאר הגרי"ד, "אבל אם אסח דעתיה מיניה ככוס קערה ועששית, בכהאי גוונא גם החפצא אינו חשוב כמוכן למחר כלל", ולכן גם ר"ש מודה שיש כאן מיגו.

אמנם נתבאר לעיל, שר"ת סובר שבקישוטי סוכה אין מיגו דאיתקצאי לר"ש. ונחלק בכך עם הרמב"ן, שביאר שבסוכה לא שייך לומר 'יושב ומצפה', ולכן יש מיגו דאיתקצאי לר"ש. ולכאורה ניתן להוכיח **מדברי ר"ת**, שלר"ש אין כלל דין מיגו דאיתקצאי, ואפילו אם לא 'יושב ומצפה'! אמנם **בנעם שבת** סימן י"ד הערה י"ז כותב, שר"ת לא חולק על הרמב"ן בכך, וגם הוא מסכים שיש לר"ש דין מיגו. אלא שסובר ר"ת לגבי סוכה, שאע"ג שבבין השמשות הוא חייב בסוכה, מ"מ

שייך לומר כאן שהאדם 'יושב ומצפה' שתיפול לאחר בה"ש, שאז כבר לא חייב בישיבתה. וכיוון שיש כאן 'יושב ומצפה' שהסוכה תיפול, אין האדם מסיח דעתו מהקישוטים, ואכן דעתו להשתמש בהם בזמן שיותר. וכיוון שדעתו על הקישוטים, נמצא שהם נחשבים כמוכנים לשימוש כבר עכשיו, ולכן אין כאן מיגו לדעת ר"ש. אך לדעת הרמב"ן, בסוכה אין 'יושב ומצפה', כי לא שייך לצפות שתיגמר המצווה כשהוא עדיין בתוך המצווה. ואין דעתו יכולה להיות נתונה למצב של נפילת הסוכה, ולכן גם לר"ש יש כאן מיגו. וא"כ לפי דרכו של הרמב"ן, גם לר"ש קיים המושג 'מיגו דאיתקצאי'. כיוון שהכוונה בד"ה זה היא, שכל דבר צריך הכנה לשימוש בשבת, ובמקומות שר"ש מודה שאין הכנה מבע"י, יהיה מיגו ואסור לכל השבת, וכגון בקערה ועשית.

שיטת הריטב"א במיגו דאיתקצאי - בדברי הריטב"א מבואר שחולק על שיטת הרמב"ן. בבאור הדין של קערה ועשית, מבאר הריטב"א, שגם ר"ש מודה שהם מוקצה לאחר שכבו, "ולאו משום מיגו, אלא דכיוון שהם גדולים וראויים להדליק כל השבת, אסח לדעתיה מנייהו לכולי יומא". ומבואר מדבריו, שר"ש אין כלל דין זה של מיגו דאיתקצאי. ובקערה ועשית מודה שאסור והם מוקצה, אך לא מדין מיגו. ונראה שאין הריטב"א חולק על כל היסוד הנ"ל, ומסכים למה שנתבאר בדעת ר"ש, שגם ר"ש מודה שבעיני הכנה מע"ש לשימוש בשבת. ולר"ש די בהכנה של החפצא שראוי מצד עצמו, ולא בעיני הכנה חיובית. וכן נראה מדברי הריטב"א לגבי קערה ועשית, שר"ש מודה כאן, משום ש"אסח לדעתיה מנייהו". כלומר, הוא לא הכין אותם לשבת, ולכן לא נחשבים ראויים לשימוש! אך סובר הריטב"א, שאין לפרש את המושג 'מיגו דאיתקצאי' כפי שביארנו לעיל, ואין זה דין בהכנה של הדבר לשימוש לשבת, שאם לא הוכן נעשה מוקצה לכל השבת. אלא סובר הריטב"א שזהו דין מחודש, שכל חפצא שהיה אסור לשימוש בבה"ש, חל עליו איסור לכל השבת. ודין זה הוא דווקא לדעת ר"י, אך לר"ש אין כלל דין זה של מיגו. ולכן ביאר הריטב"א, שר"ש מודה בקערה ועשית משום שמסיח דעתו לגמרי ואין הכנה, אך לא משום דין מיגו.

וא"כ, גם הריטב"א מודה לכל הנ"ל, שמחלוקת ר"י ור"ש היא האם בעיני הכנה חיובית של הגברא, או שדי בכך שהחפץ מוכן מעצמו. אלא שלפי מה שביארנו בדברי הרמב"ן, יסוד מחלוקת זה הוא גם שורש המחלוקת לגבי מיגו דאיתקצאי בנר. האם בדברים שיושב ומצפה להם ישנה הכנה. אך לפי הריטב"א, נחלקו בגדרי ההכנה כנ"ל, ונחלקו גם במחלוקת נוספת לגבי דין מיגו. אך מיגו אינו דין בהכנה לשימוש כלל, ולכ"ע בעיני הכנה מבע"י. אלא זהו דין חדש שסובר ר"י, ולר"ש אין כלל דין זה. **ויש לעיין** לפי הריטב"א, מה הסברא בדין מחודש זה לר"י.

בערוך השולחן רע"ט, ב', נראה שמבאר את דין מיגו דאיתקצאי כשיטת הריטב"א, "וזהו כלל גדול במוקצה, מפני שבה"ש שהוא התחלת השבת והוא עיקרו של שבת, אם חלה עליו אז איסור המוקצה, אמרינן מיגו דאיתקצאי לבה"ש איתקצאי לכולי יומא, וזהו כמו קניית שביתה דעיקרו הוא בבה"ש". ומבואר מדבריו, שדין מיגו אינו מצד ההכנה של האדם, אלא זהו דין מחודש בחלות 'שם מוקצה' בזמן בה"ש. וכשם שלעניין תחומין, מקום השביתה של האדם מוגדר לפי מקומו בבה"ש, כך 'שם מוקצה' חל על החפץ בבה"ש ואינו משתנה. ולקמן יתבאר שערך השולחן סובר כשיטת הריטב"א, שדין מיגו שייך רק לר"י. אך לר"ש אין כלל מיגו דאיתקצאי, ודלא כדברי הרמב"ן.

תנאי במוקצה - בגמרא במה. מבואר לגבי קישוטי סוכה, שאף שהם מוקצים מחמת מצוות סוכה, "אם התנה עליה, הכל לפי תנאו". כלומר, אם האדם מתנה לפני זמן המצווה, שהוא רוצה להשתמש בקישוטים לצורכו, אין הקישוטים נעשים מוקצה כלל. **ונחלקו הראשונים**, האם יועיל תנאי גם במוקצה מחמת איסור, של נר הדולק בבה"ש? והאם לדעת ר"י, שסובר שהנר נאסר לכל השבת משום מיגו דאיתקצאי, אולי אם יתנה על כך מראש, כבר לא יהיה מוקצה או שלא? וכן לדעת ר"ש, שסובר שהנר מוקצה רק בשעה שדולק, האם יועיל תנאי כדי שלא יעשה מוקצה אפילו בזמן שדולק? הראשונים מביאים את דברי הירושלמי, ששואל מיהו התנא ששנה את הברייתא לגבי קישוטים "אם התנה עליה הכל לפי תנאו"? ומבאר הירושלמי, שלגבי נר שדלק

בבה"ש וכבה, לר' מאיר שסובר שישנו מוקצה מחמת איסור, "אפילו התנה אסור"¹⁴, ולר' מאיר לא מועיל תנאי בנר. וא"כ, אין התנא של הברייטא בסוכה כשיטת ר' מאיר. ולשיטת ר' יהודה, "נר מאוס הוא, ואין אדם יכול להתנות על דבר מאוס שלא יהא מוקצה"¹⁵. ולכן אין הברייטא כדעת ר' יהודה. ולשיטת ר"ש, "אפילו לא התנה יהא מותר!"¹⁶. כלומר, כיוון שר"ש מתיר לטלטל נר לאחר שכבה, לא צריך כלל תנאי! וא"כ לכאורה, דין התנאי של הברייטא אינו כאף אחד מהתנאים! ומתוך הירושלמי, שהברייטא היא כדעת ר"ש, ומדובר בכוס, קערה ועששית, שבהם מודה ר"ש שאסורים בטלטול אף לאחר שכבתה האש, וכפי שנתבאר לעיל. וחידשה הברייטא, שאף שלר"ש הם מוקצה, מ"מ אם התנה עליהם, מותר לטלטלם לאחר שכבו. ונחלקו הראשונים בהבנת הירושלמי, מהו דין תנאי בנר.

שיטת הרמב"ן - הרמב"ן לומד ממסקנת הירושלמי, שביאר שלר"ש מועיל תנאי בקערה ועששית, שהוא הדין גם לדעת ר"י בנר ממתכת שכבה. ואף שלר"י ראינו שיש דין מיגו דאיתקצאי, וכיוון שהיה אסור בבה"ש נאסר לכל השבת, מ"מ אם מתנה על כך מראש, שישתמש בנר לאחר שיכבה, אין הנר נעשה מוקצה. והירושלמי העמיד שתנאי מועיל רק לדעת ר"ש ולא לר"י, כיוון שבירושלמי דיבר על נר חרס, שלר"י יש בו מוקצה מחמת מיאוס, ולכן לא מועיל בו תנאי גם לאחר שיכבה. אך מדויק מכך, שבנר מתכת, שאינו נעשה מאוס לאחר שיכבה, גם לדעת ר"י יועיל בו תנאי, שלא ייעשה מוקצה כשיכבה.

במשנת השבת עמוד ק"ד, מבאר שהרמב"ן כאן אזיל לשיטתו בביאור המושג מיגו דאיתקצאי. כפי שנתבאר לעיל, הרמב"ן סובר שמיגו חל כאשר יש חסרון בהכנה בבה"ש, והחפץ נאסר לכל השבת, כיוון שאינו הוכן מבע"י. ואין מחלוקת בין ר"י לר"ש האם יש דין מיגו דאיתקצאי, אלא נחלקו מתי נקרא שישנה הכנה. וגם ר"ש מודה, שאם יש חסרון בהכנה מצד החפצא, יהיה כאן דין מיגו, והחפץ יהיה מוקצה לכל השבת. ולכן סובר הרמב"ן, שבמקרה שמתנה מראש שרוצה להשתמש בדבר לכשיהיה ראוי, גם ר"י מודה שאין כאן מיגו דאיתקצאי. כיוון שכאשר האדם מתנה מראש שרוצה להשתמש בדבר, אין חסרון בהכנה, שהרי האדם עושה הכנה חיובית לשימוש בשבת ע"י התנאי. ובירושלמי מבואר, שלדעת ר"ש תנאי מועיל להתיר טלטול בכוס קערה ועששית. וראינו שהרמב"ן ביאר בדעת ר"ש, שבקערה ועששית ישנו דין מיגו דאיתקצאי. שכיוון שאינו 'יושב ומצפה' שיהיו ראויים לשימוש, אין כאן כלל הכנה לשימוש אף לר"ש. אך אם האדם מתנה שאכן ישתמש בקערה ועששית לאחר שיכבו, יש כאן הכנה, ומועיל התנאי כדי שלא יהיו מוקצה. ולומד מכאן הרמב"ן, שהוא הדין לדעת ר"י, במקרה שישנו מיגו דאיתקצאי בנר מתכת. שאף שר"י סובר ש'יושב ומצפה' אינו נחשב הכנה טובה, כיוון שבעיני הכנה חיובית, מ"מ אם מתנה מראש, שפיר יש כאן הכנה טובה אף לר"י, ולא חל כאן דין מיגו כלל. ורק בנר חרס, שלדעת ר"י יש בו גם מוקצה מחמת מיאוס, לא יועיל בו תנאי כלל, וכדברי הירושלמי.

שיטת הריב"ש - הריב"ש בתשובה צ"ג¹⁶ חולק על דברי הרמב"ן, וסובר שלדעת ר"י לא יועיל תנאי כלל בנר מתכת. וסובר הריב"ש, שבכל מקום שישנו מיגו דאיתקצאי, אי אפשר להתנות שרוצה להשתמש בדבר לאחר שתבטל סיבת ההקצאה. והריב"ש מוכיח זאת מהירושלמי, שמבואר שם שתנאי מהני רק לר"ש בכוס קערה ועששית. אך לדעת ר"י, כשיש דין מיגו

¹⁴ ומסביר הירושלמי, שלדעת ר"מ "כל המיוחד לאיסור אסור", ולכן לר"מ לא מועיל תנאי כלל, וצ"ע מדוע.

¹⁵ ובמשנת השבת עמוד ק"ב מבאר סברא זו, שתנאי יועיל רק במוקצה מחמת איסור, שלאחר זמן תסתלק סיבת ההקצאה. כיוון שהאדם מתנה שבזמן שכבר לא תהיה סיבת ההקצאה, הוא רוצה להשתמש בו, ובכך מכין אותו לשימוש, ולא נאסר מדין מיגו. אך במוקצה מחמת מיאוס אי אפשר להתנות, כיוון שהדבר לא ישתנה בעתיד, ולא תסתלק סיבת הקצאתו לר"י, שהרי הוא עדיין יישאר מאוס! ומדברי הי"ם כאן, קשה על דברי רע"א הני"ל, שסובר שניתן לבטל את ההקצאה במוקצה מחמת מיאוס. שהרי ב"ם מבואר שלא מועיל תנאי, ואילו לרע"א, למה לא יועיל תנאי במוקצה מחמת מיאוס, אם מתנה שרוצה להשתמש בו למרות מאיסותו? וצ"ע.

¹⁶ מובא גם בבית יוסף בסימן רע"ט.

דאיתקצאי, אין תנאי מועיל כלל. אמנם הרמב"ן הוכיח מהירושלמי להיפך, ששם מדובר רק על נר של חרס, ומשמע שבנר מתכת אכן יועיל תנאי גם לר"י. אך הריב"ש מדייק לא כך, ולדעת ר"י אין כלל תנאי. כיוון שאם היה מועיל תנאי גם לר"י, מדוע לא העמיד הירושלמי את הברייטא בנר של מתכת וכו"ל?!

במשנת השבת מבאר את שיטת הריב"ש, שסובר כשיטת הריטב"א הנ"ל בביאור המושג 'מיגו דאיתקצאי'. שאין זה דין בחסרון הכנה לשימוש בשבת, כאשר האדם מקצה אותו מדעתו. אלא זהו דין מחודש בחפצא, שכל חפצא שהיה אסור בבה"ש, נאסר לכל השבת. ולשיטת הריטב"א והריב"ש, דין זה נכון רק לר"י, אך לר"ש אין כלל דין זה. ולכן ביאר הריטב"א בקערה ועששית, שר"ש מודה לא משום דין מיגו, אלא משום שמסיח דעתו לגמרי, ואין כאן הכנה. וממילא סובר הריב"ש, שתנאי במוקצה יועיל רק לר"ש. ובקערה ועששית שהם מוקצה גם לר"ש, אם מגלה מראש שאינו מסיח דעתו מהם, אינם מוקצים לכל השבת, כיוון שדעתו עליהם. אבל לר"י שסובר שיש דין מיגו, וזהו דין בחפצא, אם היה אסור בבה"ש, נאסר לכל השבת. ואין מועיל תנאי של האדם שדעתו להשתמש בנר לכשיכבה, כיוון שדין מיגו דאיתקצאי עדיין חל החפצא, ודעת הגביר לא יכולה לשנות דין זה.

שיטת תוס' - בתוד"ה 'שבנר' במד. שואל, האם כשם שבסוכה מהני תנאי, להתיר לטלטל את הקישוטים, כך גם יועיל תנאי לר"י בנר לאחר שיכבה? וכן האם יועיל תנאי לר"ש להסתפק מן השמן המטפף בשעה שדולק? ותוס' מבאר שהתנאי בקישוטים מועיל רק לגבי סוכה רעועה, כיוון שבבה"ש של החג "אינו בודל ממנה, ויושב ומצפה מתי תיפול". אבל לגבי נר שמדליק בע"ש לא מועיל תנאי כלל, ואפילו לר"ש לא יועיל, כיוון ש"עיקר הקצאתו הוא בה"ש, ודחייה בידיים לצורך שבת, וחמיר טפי ולא מהני ביה תנאי". וא"כ לשיטת התוס', בנר לא מועיל תנאי כיוון שדוחה אותו בידיים, ובודל ממנו בבה"ש. בניגוד לסוכה רעועה שמועיל בה תנאי, כיוון שיושב ומצפה שתיפול. **ובתוס' ישנים, וכן בתוס' רא"ש** מחלקים באופן אחר. בסוכה אכן מועיל תנאי כמבואר בברייטא, אך בנר לא מועיל תנאי, כיוון שנה הוא בסיס לדבר האסור. וכפי שמבארת הגמרא במז. שנה, שמהן ופתילה הם בסיס לדבר האסור. ויש לברר, מדוע לתוס' התנאי לא מועיל, אם האדם דחה את המוקצה בידיים? וכן מדוע לא מועיל תנאי לגבי בסיס לדבר האסור? הרי התנאי הוא שיוכל להשתמש בנר לאחר שיכבה, שאז כבר אינו בסיס לשלחבת!

במשנת השבת מבארים בשיטת תוס', שהתוס' מודים לשיטת הריב"ש והריטב"א, שדין מיגו דאיתקצאי הוא דין בחפצא שנאסר לכל השבת. ולא מועיל תנאי של האדם שישתמש בו, כיוון שעדיין חל איסור על החפצא. אך לשיטת תוס', גדר התנאי שונה ממה שביארנו לעיל. שאין האדם מתנה על כך שיוכל להשתמש בדבר, כאשר תסתלק סיבת ההקצאה. אלא התנאי הוא שהאדם כבר עכשיו מגדיר, שחפץ זה לא יהיה כלל מוקצה. וכך מדויק מלשון התוס' לגבי סוכה, שתנאי מועיל בה, כי "עתה בבה"ש אינו בודל ממנה". כלומר, כבר עכשיו האדם לא מקצה את הסוכה מדעתו, ולכן אינה נעשית מוקצה מלכתחילה. אמנם ברור שכל עוד הסוכה לא נפלה בפועל, אסור להרוס אותה משום איסור סותר. אבל כיוון שמיידי בסוכה רעועה, אין האדם מקצה אותה מדעתו, ולכן לאחר שנפלה היא מותרת, כיוון שלא נעשתה מוקצה כלל. אמנם בסוכה בריאה, לא שייך לומר שהאדם אינו מקצה אותה מדעתו, שהרי אין סיבה שתיפול! ולכן בסוכה בריאה לא יועיל תנאי לתוס', כי היא נעשית מוקצה, ואינו יכול לשנות עובדה זו ע"י תנאי.

ולפי"ז מובן, מדוע לשיטת תוס' אם האדם דוחה בידיים את הדבר משימוש בבה"ש, לא מהני תנאי. כיוון שכאשר דוחה בידיים, הוא עכשיו ממש מקצה את הדבר ובודל ממנו. ואי אפשר לומר שהוא מתנה שלא יעשה מוקצה, שהרי התנאי מועיל רק במקום שאינו מקצה את הדבר! וכיוון שהוא מקצה עכשיו את הנר, חל עליו דין מיגו דאיתקצאי. ואין האדם יכול להתנות עליו שרוצה להשתמש לאחר שיכבה, כיוון שלתוס' דין מיגו הוא דין בחפצא, וכשיטת הריב"ש. ונראה שכן יש לבאר גם בדעת התוס' ישנים והתוס' רא"ש, שתנאי לא מועיל בבסיס לדבר האסור. כיוון שהתנאי מלמד, שהדבר לא נעשה מוקצה כבר עכשיו, אך בבסיס יש כאן כבר דבר האסור בשימוש

בשבת, ואי אפשר להתנות עליו שלא נעשה מוקצה! ולכן בנר שדולק כעת, אי אפשר להתנות שהשלהבת לא תהיה מוקצה, כיוון שהיא כבר עכשיו אסורה בשימוש. ואף לדעת ר"ש לא יועיל תנאי בנר הדולק בבה"ש, שיוכל לטלטלו בעודו דולק.

מסקנת ההלכה בתנאי- הבית יוסף בסימן רע"ט מביא את מחלוקת הרמב"ן והריב"ש, וכותב שהריב"ש בעצמו מודה לדברי הרמב"ן, משום ש"כבר הורה זקן". והביי מכריע לעניין הלכה, "דכיוון דמוקצה דרבנן, כדאי הם הנך רבוותא דשרו לטלטל ע"י תנאה לסמוך עליהם". וכך פוסק בשו"ע רע"ט, ד' כשיטת הרמב"ן¹⁷, "אם התנה מע"ש על נר זה שיטלטלו משיכבה, מותר לטלטלו לאחר שכבה". אך הרמ"א מחמיר כשיטת הריב"ש, "ויש אומרים דלא מהני תנאי, וכן נוהגין במדינות אלו". אמנם הרמ"א מתיר לטלטל את הנר שכבה ע"י גוי.

טבל- בתוד"ה 'טבל' במג. שואל, מדוע אומרת הגמרא שטבל "מוכן הוא אצל שבת, שאם עבר ותיקנו מתוקן". כלומר, אף שטבל הוא מוקצה, ואינו ראוי לאכילה מחמת איסורו, מ"מ אם עבר על איסור דרבנן של הפרשת תרו"מ בשבת, הטבל מותר ואינו מוקצה יותר. ומקשה התוס', מדוע לא אמרין כאן מיגו דאיתקצאי? שהרי בבה"ש הטבל היה מוקצה, וא"כ יהיה מוקצה לכל השבת כולה! אך תוס' לא מתרץ קושיה זו. **ובריטב"א** גם מקשה קושיה זו, מדוע בטבל אין מיגו? "ואפילו לר"י¹⁸, שאוסר מוקצה מחמת איסור, מכיוון דאיתקצאי לבין השמשות, מודה בזה שאם עבר ותיקנו מתוקן... וקשה לי, מאי שנא ממוקצה מחמת איסור?". כלומר, מדוע לגבי נר שכבה סובר ר"י שיש מיגו דאיתקצאי, ולגבי טבל לא? ומתרץ הריטב"א, "דשאני טבל שאין איסורו מחמת שבת... כי הוא בעצמו ראוי לאכילה, ואין איסורו אלא מפני שם טבל, ואף בחול היה אסור, אלא שהשבת גורם שלא לתקנו, לפי שאסור לעשר בשבת, ואריא הוא דרביע עלה". ועולה מדבריו, שיש מקומות שבהם גם ר"י מודה שלא אמרין מיגו דאיתקצאי. ואף שלעיל נתבאר, שלר"י בעינן הכנה חיובית לשבת, ולכן אוסר כל דבר שהיה אסור בבה"ש לכל השבת, כיוון שהוא מחוסר הכנה חיובית בבה"ש. מ"מ ישנם דברים שלר"י אין בהם דין מיגו, ורק בדברים שהיו אסורים בבה"ש בגלל איסור שבת, "שהשבת הביא האיסור", אז נאמר שיש בהם דין מיגו דאיתקצאי.

ומקור דברי הריטב"א הוא בדברי הרמב"ן במלחמות בביצה¹⁹, שמבאר בדין טבל, "כיוון דטבל ראוי ועומד לאדם הוא קודם שתיקנו כלאחר שהוא מתוקן". כלומר, המאכל הזה באמת ראוי ומוכן לאכילת האדם, וההבדל בין לפני שתיקנו לאחר שמתקנו, אינו במהות האוכל, האם הוא ראוי לאדם או לא. אלא לפני שתיקנו, יש עליו רק שם איסור "שהוא טבל, ואפשר לאותו איסור שיפקע בשבת, מוכן הוא". וא"כ גם לר"י, באמת טבל הוא דבר שראוי לאכילה, וכבר מוכן לשימוש בשבת. אלא שכיוון שיש עליו איסור, "אריא הוא דרביע עלה", לכן אינו יכול לאכלו כרגע, אך אין זה גורע מהגדרת המאכל כ"מוכן לשבת". וכיוון שטבל "מוכן הוא אצל שבת", לכן לא חל בו דין מיגו דאיתקצאי, ולא הוקצה לכל השבת, ואפילו לר"י.

הכרעת הסוגיה- בגמרא בקנז. נחלקו רבינא ורב אחא, מה הוכרע למסקנה במחלוקת ר"י ור"ש. חד מהם אומר, שבכל דבר הלכה כר"ש, "לבר ממוקצה מחמת מיאוס, ומאי ניהו? נר ישן". כלומר, הלכה כר"ש במוקצה, חוץ ממוקצה מחמת מיאוס, שבו הלכה כר"י שהוא מוקצה. וחד אומר, שגם במוקצה מחמת מיאוס הלכה כר"ש שמותר. ובכל דבר הלכה כר"ש, "לבר ממוקצה מחמת איסור, ומאי ניהו? נר שהדליקו בו באותה שבת". וא"כ, למ"ד השני הלכה כר"ש במוקצה, חוץ מנר²⁰ שהיה דולק בבה"ש והיה מוקצה בזמן זה. שלר"ש מותר לטלטלו לאחר שכבה, כיוון

¹⁷ ועיין במג"א ס"ק ו' שמקשה, מדוע לעניין יו"ט השו"ע בסימן תקי"ח לא הזכיר שמהני תנאי בסוכה.

¹⁸ והריטב"א מוסיף, "ואילו לר"ש פשיטא". כלומר, לר"ש ברור למה אין מיגו גבי טבל! והריטב"א לשיטתו, שלר"ש לא שייך כלל דין מיגו, ולכן פשוט מדוע אין מיגו בטבל.

¹⁹ דף כ. בדפי הרי"ף.

²⁰ מדובר בין בנר מתכת שאינו מאוס, ובין בנר חרס שמאוס. ואע"פ שבמוקצה מחמת מיאוס קיימ"ל שמותר כר"ש, מ"מ יש כאן גם מוקצה מחמת איסור, ומיגו שדולק בבה"ש נאסר לכל השבת.

ש'יושב ומצפה' שיכבה. אך להלכה נפסק כר"י, שיש בו דין מיגו דאיתקצאי, ואסור לטלטלו לכל השבת.

הרי"ף במד. פוסק, שבכל מקום שנחלקו רבינא ורב אחא, "הלכה כדברי המקל, הלכך נר שהדליקו בו באותה שבת, אע"פ שכבה אסור לטלטלו, דמוקצה מחמת איסור הוא". וא"כ נפסק כר"י, שבנר שדלק בבה"ש יש בו דין מיגו דאיתקצאי. וכן פוסק הרי"ף לגבי מותר השמן, שבנר "שהדליקו בו באותה שבת, אסור לטלטלו ולהסתפק ממנו באותה שבת". כיוון שגם השמן היה מוקצה בבה"ש, ונאמר בו דין מיגו דאיתקצאי לר"י. וכן פוסקים **הטור והשו"ע** ברע"ט, א', שר שהדליקו אותו בע"ש, אסור לטלטלו אף לאחר שכבה. וכן לגבי מותר השמן שנשאר בנר שכבה, אסור לטלטלו ולהסתפק ממנו בשבת. **ובמשנ"ב** רע"ט ס"ק א' מבאר, שבבה"ש הנר היה מוקצה משום בסיס לדבר האסור, כלומר לשלהבת, ולכן נאסר לכל השבת במיגו דאיתקצאי, "וזהו הנקרא בגמרא מוקצה מחמת איסור"²¹, דקיימא לן ביה לאיסורא.

ובס"ק ג' מבאר המשנ"ב לגבי מותר השמן, שכיוון שבבה"ש היה אסור להסתפק ממנו ולקחת אותו משום כיבוי, לכן הוקצה לכל השבת, "שלא להסתפק ממנו אף אחר שכבה". ועד כאן ביאר המשנ"ב, מדוע אסור לקחת את השמן מתוך הנר. אך מוסיף המשנ"ב, שאסור גם לטלטל את השמן, אף אם לא מסתפק ממנו, "וכיוון שאסור להנות ממנו כל יום השבת, ממילא גם אסור לטלטלו, דאינו ראוי לכלום". כלומר, כיוון שאסור לקחת את השמן משום כיבוי, נמצא שהשמן נעשה מוקצה מחמת גופו שלא ראוי לכלום. ולכן הוא אסור בטלטול לגמרי. וכן מוסיף המשנ"ב, שהשמן נאסר בטלטול לא רק משום מוקצה מחמת גופו, אלא כיוון שהשמן היה בבה"ש בסיס לשלהבת, ומיגו שהוקצה בבה"ש הוקצה לכל השבת.

ולגבי **מוקצה מחמת מיאוס**, פוסק **השו"ע** ברע"ט, ו' שקיימ"ל בו כר"ש, שמותר לטלטלו. **ובמשנ"ב** ס"ק י"ט כותב, שמותר לטלטלו דווקא לצורך גופו או מקומו, וכדין כלי שמלאכתו לאיסור. כלומר, גם לדעת ר"ש, שאין מוקצה מחמת מיאוס, מ"מ דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, שמותר לטלטלו דווקא לצורך גו"מ. ולפי מסקנת ההלכה, מותר לטלטל נר שלא הודלק באותה שבת, כיוון שאין בו מוקצה מחמת איסור, ואין מיגו דאיתקצאי לכל השבת. ואפילו אם הנר היה מאוס, מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו. אך **כותב ערוך השולחן** ברע"ט, א', שכל הדינים בסימן זה "זהו הכל בנרות שלהם, שהייתה כלי ככל הכלים ונתנו בו שמן והדליקוהו, ואם לא ההדלקה הייתה כלי היתר". כלומר, רק בזמנם היה מותר לטלטל נר שלא דלק בבה"ש, כיוון שהיה להם שימושים נוספים בנר זה, כמו בשאר כלים. "אבל בנר שלנו... או פמוטות... המה בעצמן מוקצים, מטעם שאינם ראויים לשום תשיש, רק להדליק בו, והוא מלאכתו לאיסור שאינו ראוי למלאכת היתר כלל, והיא מוקצה גמורה אף כשלא הדליקו בה כלל". ומסכם הערוה"ש, שכיוון שיש לטעות בכך "לכן כתבנו זה, דנרות פמוטות שלנו לעולם אסורים בטלטול בשבת". ומדבריו נראה, ש**פמוטות** שלנו הן מוקצה מחמת חסרון כיס, כיוון שאין משתמשים בהם כלל אלא לצורך הדלקת נרות, ומקפיד עליהם לא לעשות בהם שימוש אחר. אמנם **בפסקי תשובות** רע"ט, ה' מביא, שיש פוסקים הסוברים שפמוטות אינם מוקצה מחמת ח"כ, אלא דינם ככלי שמלאכתו לאיסור, ומותר לטלטל לצורך גו"מ. אך מכריע שם שהדבר תלוי בהגדרת הבעלים וביוקר הפמוטים, עד כמה האדם מקפיד עליהם שלא לטלטלם הרבה כדי שלא יישברו. ועל כן ראוי להחמיר, ולדון אותם כמוקצה מחמת חסרון כיס.

והעולה מהנ"ל הוא, שלגבי נר שדלק בבה"ש, והיה מוקצה מחמת איסור, קיימ"ל להלכה כר"י, שאומרים בו מיגו דאיתקצאי, ואסור בטלטול לכל השבת. ואין הלכה כר"ש, שסובר שכיוון

²¹ ומבואר מדברי המשנ"ב, שבסיס לדבר האסור נקרא 'מוקצה מחמת איסור'. וכן מבואר בדברי הרי"ף במד. לגבי מיטה שיש עליה מעות, שנקראת מוקצה מחמת איסור. וכן בבעל המאור בקכג., וכן בדברי הרמב"ם כ"ה, י' שכותב "כל כלי שהוקצה מחמת האיסור אסור לטלטלו", ומביא כדוגמא נר שהודלק בשבת, וכן שולחן שיש עליו מעות, שנקראים לפי הרמב"ם 'מוקצה מחמת איסור'. וענין ביאור עניין זה בהררי קדם סימן ס"ב. ויתבאר יותר בביאורנו לסוגית בסיס לדבר האסור.

ש'יושב ומצפה' שיכבה הנר, נחשב כמוכן ולא אמרינן בו מיגו, וכפי שנתבאר לעיל. אך יש לעיין בדברי הגמרא בקנז. שאמרה שבמוקצה מחמת איסור הלכה כר"י, וביארה הגמרא שכוונתה לנר שהדליקו בו בשבת. האם זו רק פסיקה מקומית לגבי נר הדולק בבה"ש, שבו הלכה כר"י ולא כר"ש? או שמא הגמרא כאן אמרה דין כללי יותר, שבכל 'מיגו דאיתקצאי' הלכה כר"י? ונראה שנחלקו בכך הפוסקים, ומחלוקתם תלויה ביסוד המחלוקת לגבי גדר מיגו דאיתקצאי. נתבאר לעיל בשיטת הרמב"ן, שגם ר"ש סובר שישנו מיגו דאיתקצאי, כאשר אינו 'יושב ומצפה'. כיוון שמיגו קשור לחסרון הכנה בע"ש של הדבר לשימוש בשבת, וכפי שנתבאר לעיל ע"פ החיי אדם והמשנ"ב. אך לשיטת הריטב"א והריב"ש, דין מיגו הוא הגדרה בחפצא, שאם היה אסור בראשית השבת, זה מוגדר כמצבו לכל השבת כולה, וכפי שנתבאר ע"פ ערוך השולחן. ולשיטתם, דין מיגו נאמר רק לר"י ולא לר"ש. ועניין זה יתבאר מתוך הסוגיה בחולין טו: לגבי השוחט בהמה לחולה בשבת.

שוחט לחולה בשבת - בחולין טו: מבאר רב יצחק בר אדא בשם רב, שאף כאשר אין איסור משום מעשה שבת, וכגון ששוחט ומבשל בשבת לצורך חולה שיש בו סכנה, שהותר משום פיקוח נפש. מ"מ ישנם מצבים, שהדבר שנעשתה בו מלאכה מותר רק לחולה, משום פיקוח נפש. אך לבריא הדבר יהיה אסור מדין מוקצה, כיוון שלא היה 'מוכן' בשבילו מע"ש. למשל, אם האדם נעשה חולה רק בשבת, וכעת צריכים לשחוט ולבשל בשבילו בהמה. בכה"ג רק לחולה מותר לאכול משום פיקוח נפש, אך לבריא אסור, כיוון שהבהמה הייתה מוקצה בע"ש, ולא הוכנה בשבילו לשימוש בשבת. אמנם, אם ישנו חולה כבר מע"ש, אז מע"ש האדם מכין את הבהמה לשחיטה בשבת עצמה. ובכה"ג גם לבריא יהיה מותר לאכול מהשחיטה, כיוון שהבהמה לא הייתה כלל מוקצה בבה"ש. וכן אם יש חולה שנחלה בשבת עצמה, והיה לו בשר חי שכבר שחוט מע"ש, ובשבת מבשל אותו לצורך החולה. בכה"ג מותר גם לבריא לאכול מהתבשיל, כיוון שהבשר היה ראוי לאכילה ע"י הדחק כבר מע"ש. ולכן אף שנתבשל בשבת, הוא אינו מוקצה לאדם הבריא.

רב דימי בגמרא שם פוסק לגבי בישול לחולה, שאסור לבריא תמיד לאכול ממנו, 'גזירה שמא ירבה בשבילו'. כלומר, חוששים שהבריא יוסיף אוכל בתבשיל גם בשביל עצמו, ויעבור על מלאכת בישול שלא לצורך פיקוח נפש. אך אם שוחט בשבת לחולה, מותר לבריא לאכול את הבשר כשהוא חי. ואין חשש שמא ישחוט בשבילו, "כיוון דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, כי קא שחית אדעתא דחולה שחית". כלומר, כיוון שהוא חייב לשחוט את כל הבהמה בשביל החולה, אין חשש שיוסיף שחיטה נוספת בשביל עצמו. **ודנו הראשונים** בפסיקתו של רב דימי, כיצד מתיר לבריא לאכול מהבשר השחוט שנשחט לחולה? ומדוע לא נאמר שהבהמה הייתה מוקצה בבה"ש, מחמת האיסור לשחוט אותה? וא"כ גם כאשר שוחט לצורך חולה, מ"מ לבריא יהיה אסור לאכול, כיוון שאין זה דבר המוכן בשבילו, ונעשה מוקצה בבה"ש והוקצה לכל השבת!

שיטת הרי"ף וסיעתו - הרי"ף בשבת לח: מביא רק את דברי רב דימי במסקנת הגמרא. **והרא"ש** בחולין סימן כ' מבאר, מדוע השמיט הרי"ף את דברי רב יצחק. כיוון שלדברי ר' יצחק, מותר לבריא לאכול מהשחיטה, רק כאשר החולה היה חולה כבר בע"ש, ואז הבהמה נחשבת כמוכנה מע"ש גם לבריא, ואינה מוקצה בשבילו. אך הרי"ף פוסק כרב דימי, שסובר שאפילו אם החולה נחלה בשבת עצמה, ובבה"ש הבהמה הייתה מוקצה מחמת איסור לבריא, אעפ"כ מותר לבריא בשבת לאכול מהשחיטה. ולכאורה אם נחלה בשבת עצמה, אמור להיות כאן דין מיגו דאיתקצאי, שהבהמה הייתה אסורה לבריא בבה"ש, וממילא אסורה לכל השבת! אך מבאר הרא"ש שלא אמרינן כאן מיגו דאיתקצאי, כיוון שקיימ"ל שהלכה כר"ש, "דלית ליה מוקצה מחמת איסור אלא בנר שהדליקו בשבת"²² דדחייה בידיים, וגרירת וצימוקים וכיוצא בהם". כלומר, הרי"ף סובר שאף כשנחלה בשבת, ובבה"ש הבהמה הייתה מוקצה לבריא, מ"מ כיוון שהלכה כר"ש, אין כאן מיגו דאיתקצאי. וכאשר נעשה חולה בשבת, הבהמה נעשתה ראוייה משום פיקוח נפש, ואינה מוקצה גם לגבי הבריא. ומבואר מדברי הרא"ש, שהרי"ף למד את הגמרא בקנז. שאין הכוונה

²² עיין בט"ז שע"ט ס"ק א' שמגיה בדברי הרא"ש "אלא בנר הדולק בשבת".

שנפסקה הלכה כר"י בכל דין מיגו דאיתקצאי. אלא שרק לגבי נר הדולק בשבת, פוסקים כר"י שיש מיגו, ואסור לכל השבת. ודלא כר"ש, שסובר שבנר 'יושב ומצפה' ולכן אין בו מיגו.

וכן כותב המגיד משנה על הרמב"ם בפרק ב', ט'. הרמב"ם פוסק בסתמא, "השוטט לחולה בשבת, מותר לבריא לאכול ממנו בשר חי". ומסתימת דבריו משמע, שאפילו אם החולה נחלה בשבת עצמה, ובבה"ש הבהמה הייתה מוקצה, מ"מ מותר לבריא לאכול ממנה. ומבאר המ"מ, "דלדין דקיימ"ל כר"ש, אין מוקצה בשבת אלא מוקצה מחמת איסור שדחאו בידיים, אבל אם לא דחאו בידיים מותר. ואע"פ שהבהמה הייתה מוקצה מחמת איסור שחיטה, לא דחאה הוא בידיים". וכן כותב תוד"ה 'לבר' בקנז, שהגמרא אומרת שלגבי מוקצה מחמת איסור, אין הלכה כר"ש. ומבאר התוס', שכלל זה אינו מוחלט. אלא אין הלכה כר"ש רק במקרה מסוים, "וכגון איסור דדחייה בידיים, כגון נר שהדליקו בו באותו שבת".

והביאור בשיטה זו הוא, שבאמת גם ר"ש מודה שישנו דין 'מיגו דאיתקצאי', כיוון שדין זה קשור לחסרון בהכנה לשימוש בשבת, וגם ר"ש מודה שבעין 'הכנה' לשבת. אמנם לגבי נר שדולק בבה"ש, סובר ר"ש שכיוון שהאדם 'יושב ומצפה' שייכבה, הוא כבר נחשב 'מוכן' כפי שנתבאר, ולכן אין דין מיגו בנר הדולק בבה"ש. אמנם לכאורה משמע בפוסקים כאן, שלדעת ר"ש, בכל מקום שהאדם דחה בידיים את הדבר משימוש בו בבה"ש, גם ר"ש מודה שיש מיגו דאיתקצאי! ולמדו זאת הראשונים מדין גרו"צ, שבו גם ר"ש מודה בו שהוא מוקצה, כיוון שהוא אינו ראוי ודחאו בידיים²³. ומכאן לומדים, שלר"ש ישנו מיגו דאיתקצאי בדבר שדחה אותו בידיים. וא"כ, מדוע לגבי נר הדולק בבה"ש סובר ר"ש שאין מיגו, ומותר לטלטלו לאחר שכבה? הרי הוא דוחה אותו בידיים כאשר מדליקו בע"ש! ומה ההבדל בין גרוגרות וצימוקים שהם מוקצה לר"ש, לבין נר שמדליק בע"ש שאינו מוקצה כשייכבה?

ויש לבאר זאת ע"פ תוד"ה 'היכא' במה, שכותב שאף שר שהדליק אותו בע"ש נקרא 'דחוי בידיים', מ"מ ר"ש סובר שאינו נעשה מוקצה, "כיוון שכבר פסק דחוי שלה". כלומר, ר"ש סובר שהדחוי בידיים בהדלקת הנר אינו מספיק חזק ומשמעותי, כיוון שהנר יכבה במהלך השבת. וכיוון שהדחוי בידיים כאן חלש, לא נאמר שיהיה בו דין מיגו דאיתקצאי. ולכן סובר ר"ש, שלאחר שכבה הנר מותר לטלטלו, ואין כאן מיגו לכל השבת. אמנם בגרו"צ, האדם דוחה אותם בידיים למשך זמן ארוך, והדחוי אינו נגמר במהלך השבת, ולכן יש בהם מיגו דאיתקצאי. אך ר"י חולק על ר"ש לגבי נר, וסובר שגם בנר חל דין מיגו לכל השבת, כיוון שגם הוא נקרא דחוי בידיים. והגמרא בקנז. הכריעה בנקודה זו כר"י ולא כר"ש. שבנר הדולק בבה"ש יש דין מיגו, כיוון שהוא כן נחשב דחוי בידיים במידה מסוימת.

וא"כ מסקנת ההלכה לדרך זו, שבאמת הלכה כר"ש במוקצה, ובכל מקום שהאדם דוחה בידיים מע"ש, מודה ר"ש שישנו מיגו דאיתקצאי, ונאסר לכל השבת. אך יוצא מן הכלל הוא נר הדולק בבה"ש, שבו סובר ר"ש שהדחוי בידיים אינו מספיק. ובזה לא קיימ"ל כר"ש, אלא הוא כן נחשב כדחוי בידיים, ולכן יש מיגו לכל השבת. ואף שלעיל ביארנו בדעת ר"ש, שבכל דבר שאינו 'יושב ומצפה' להשתמש בו, חל דין מיגו, מתחדש כאן שכדי שיהיה מיגו דאיתקצאי בעין גדר נוסף. ולא מספיק רק שאינו 'יושב ומצפה', אלא בעין גם 'דחייה בידיים', ורק כך יהיה לר"ש מיגו לכל השבת. ולכן לדרך זו, סוברים הר"ף והרא"ש, שאכן הבהמה הייתה מוקצה מחמת איסור שחיטה בבה"ש, וגם מסתמא אינו 'יושב ומצפה' שיהיה לו חולה ויצטרך לשחוט אותה בשבת. אך אעפ"כ אין כאן דין מיגו לכל השבת לר"ש, כיוון שבע"ש האדם לא דחה את הבהמה בידיים משימוש בשבת. ולכן כאשר נעשה חולה בשבת עצמה, הבהמה נעשית ראוייה לשימוש, ואין בה מיגו דאיתקצאי.

ולפי דרך זו, יש לדון בדברי הגמרא במה: שנחלקו שם האמוראים בדעת ר"ש, לגבי **בהמה שמתה**, ונעשית נבלה בשבת. מבואר **במשנה בקנז**: שר"ש סובר שמותר לתת את הנבילה לאכול

²³ עיין רש"י מה: ד"ה 'אלא בגרו"צ'.

לפני הכלבים בשבת, ואף אם היא מתה בשבת עצמה, ובע"ש הייתה מוקצה. אך נחלקו האמוראים במה: האם דין זה נכון לר"ש דווקא בחיה שהייתה בבה"ש מסוכנת. וכיוון שדעת האדם הייתה עליה שתמות בשבת, כדי שישתמש בה לאכילה לכלבים, לכן אינה נעשית מוקצה לר"ש. אך לגבי בהמה בריאה, שאין דעתו עליה שתמות בשבת, מודה ר"ש שהיא מוקצה בבה"ש. ואף אם במקרה היא מתה בשבת, עדיין אסור לתת אותה לכלבים, כיוון שאינו יושב ומצפה שתמות, וחל עליה דין מיגו דאיתקצאי. וזו דעת מר בר אמימר, ש"מודה היה ר"ש בבע"ש שמתו, שאסורין". אך מר בריה דרב יוסף סובר, שאפילו בבהמה בריאה, שאין דעתו עליה כלל שתמות בשבת, סובר ר"ש שאם היא מתה בשבת, אינה מוקצה ומותר לתת אותה לכלבים. ו"חלוק היה ר"ש אפילו בבע"ש שמתו, שהם מותרים".

ולכאורה, לפי מסקנת הר"ף ותוס' הנ"ל, לר"ש יש מיגו דאיתקצאי רק במקום שגם דוחה בידיים, וגם אינו יושב ומצפה. ולכן ביאר, שבהמה ששחטה לחולה בשבת אינה מוקצה לבריא, כיוון שלא דחאה בידיים. ונראה שלשיתם, הוא הדין גם לגבי בהמה בריאה שמתה בשבת, שאינה מוקצה לאחר שמתה, וכדעת מר בריה דרב יוסף. שהרי גם כאן, האדם לא דחה אותה בידיים בבה"ש, ואף שאינו יושב ומצפה שתמות, מ"מ אין כאן דין מיגו לר"ש. ואם הבהמה מתה היא אינה מוקצה, בדיוק כמו בבהמה ששחטה לחולה²⁴. ואכן מדברי השו"ע, נראה שסובר ששני דינים אלו שווים הם. **בסימן ש"ח**, ב' פוסק כשיטת הר"ף, שבהמה ששחטה לחולה, מותרת לבריא ואינה מוקצה. וכן **בסימן שכ"ד**, ז' פוסק המחבר שמותר לחתוך בהמה לפני הכלבים, "אפילו נתבלה היום, בין שהייתה מסוכנת בין שהייתה בריאה". ואף שבבה"ש לא הייתה ראויה כלל, מ"מ אינה נחשבת מוקצה, כיוון שלא דחה בידיים את הבהמה. ולקמן תתבאר יותר מסקנת ההלכה בדין זה.

ויש לבאר מה סברתם של ראשונים אלו, מדוע לר"ש דין מיגו דאיתקצאי חל רק כאשר גם דוחה בידיים, ולא מספיק שאינו יושב ומצפה. **בנעם שבת** סוף סימן י"ד מבאר שיטתם, שלמדו בדעת ר"ש, שכל חפץ שיש איזוהו ציור שיהיה מתוקן וראוי לשימוש בשבת, נקרא שהוא כבר 'מוכן' לשימוש בשבת. ולכן, אפילו בהמה בריאה לגמרי, שאינו יושב ומצפה כלל בדעתו שתמות, מ"מ כיוון שישנו מצב כלשהו שהיא יכולה להיות ראויה, נחשבת כ'מוכנת' לשבת. ורק אם האדם דוחה בידיים בע"ש את הדבר מלהשתמש בו, אז הדחייה גורמת שיש חסרון בהכנה לר"ש. ורק כך החפץ אינו מוכן לשימוש בשבת, וחל עליו דין מיגו שנאסר לכל השבת.

שיטת הרא"ש - ראינו בדברי הרא"ש בחולין, שמבאר שלר"ש יש מיגו דאיתקצאי במוקצה מחמת איסור, רק אם דוחה בידיים. ולכן בהמה ששחטה לחולה מותרת לבריא, ואפילו אם החולה נחלה בשבת עצמה, כך שבבה"ש לא הייתה הבהמה מוכנת לכך, כיוון שלא דחאה בידיים. אמנם לגבי בהמה שנתבלה ומתה בשבת, **הרא"ש בפרק כירה** סימן כ"א פוסק כמר בר אמימר. שר"ש מודה בבע"ש שמתו בשבת שהם מוקצה²⁵, ור"ש מתיר לכלבים רק בהמה שהייתה מסוכנת בבה"ש, שדעתו הייתה עליה שתמות. ולכאורה יש סתירה בדבריו, כיצד פוסק שבהמה בריאה שמתה בשבת, נחשבת מוקצה לר"ש לכל השבת? הרי בחולין ביאר הרא"ש, שאין מיגו דאיתקצאי לר"ש אלא אם דחייה בידיים. וביארנו לעיל, שלכן נפסק להלכה כמר בריה דרב יוסף, שבהמה שמתה אינה מוקצה, ואפילו אם הייתה בריאה, כיוון שהאדם כלל לא דחאה בידיים בע"ש! וכך מקשה על הרא"ש **בביאור הגר"א** שכ"ד ס"ק ח', "צריך עיון ממה שפסקו, דאפילו בשוחט לחולה

²⁴ ויש לעיין לפי זה, כיצד יבארו את שיטת מר בר אמימר, שסובר שר"ש מודה שבהמה בריאה שמתה היא כן מוקצה! והרי לא דחאה בידיים בבה"ש, ומודע חל כאן מיגו: ואולי יש לבאר, שבכך נחלקו בגמרא בדעת ר"ש, האם בעינן לדון מיגו גם דחייה בידיים או רק שאינו יושב ומצפה. והר"ף פוסק שצריך דחייה בידיים, ולכן מכריע כמר בריה דרב יוסף.

²⁵ אמנם הרא"ש לא כותב כך בהדיא, אלא ששאלה שם הגמרא, מדוע ר"ש מודה בקינה של תרגוליס שאסור! והגמרא תירצה שיש בה אפרוח מת. אך תירוצו זה נכון רק למר בר אמימר, שר"ש מודה בבהמה שמתה היא מוקצה. והרא"ש הביא תירוצו זה להלכה, ומשמע שמכריע כמר בר אמימר.

שנחלה בשבת מותר, דלית ליה מוקצה אלא דדחייה בידיים, א"כ כ"ש מתה מאליה". ומדוע פסק הרא"ש בבהמה שמתה מאליה, שהיא מוקצה אף שלא דחייה בידיים? והגר"א נשאר בצ"ע.

בחזו"א סימן מ"א ס"ק ד' מבאר שיטת הרא"ש. בחולין פוסק הרא"ש, שלעניין שחיטת בהמה, היא נחשבת כלא דחוייה בידיים. כיוון שעיקר ייעודה של הבהמה היא שעומדת לשחיטה, ורק אם דוחה אותה בידיים בפועל, אז הוא מוציאה מייעודה ושימושה המקורי. אבל כל עוד לא דוחה אותה בידיים, עיקר ייעודה של הבהמה הוא לשחיטה, ולכן היא נחשבת כימוכנה לשבת לעניין שחיטה. ואפילו אם אין חולה מע"ש, אלא נחלה רק בשבת עצמה, ואינו יושב ומצפה לשוחטה, מ"מ הבהמה תמיד נחשבת 'מוכנה' לעניין שחיטה, אם במקרה תישחט בשבת. וכלשון החזו"א, "דבר שעומד לאדם לאכילה ולתשמיש, אלא שבשבת אינו ראוי לתשמיש מחמת איסור, בזה כיוון דנסתלק האיסור שרי אף שלא היה עומד להסתלק". ולדעת ר"ש יש כאן הכנה מספיקה לשבת, כיוון שהבהמה היא ראויה לשחיטה, ואם אכן תישחט היא מותרת. ולר"ש לא בעינן הכנה חיובית בפועל, כפי שנתבאר לעיל. אך לעניין בהמה שמתה ונעשית נבילה, ייעודה המקורי אינו שתהיה נבילה, ולא עומדת לכך כלל! ולכן מודה ר"ש שהיא נחשבת מוקצה, ושייך בה מיגו לכל השבת, אף שלא דחאה בידיים. ובהמה לעולם לא נחשבת 'מוכנה' לעניין נבילה, ולכן גם כאשר היא אכן מתה, יש כאן חסרון בהכנה לשימוש בנבילה. ולכן היא מוקצה לר"ש לכל השבת, אף שלא דחאה בידיים מע"ש. וא"כ לשיטת הרא"ש ישנו חילוק דק, שבהמה נקראת מוכנה לעניין שחיטה, ורק שם בעינן דחייה בידיים כדי לבטל את ההכנה. אך לעניין נבילה, אין הבהמה נחשבת מוכנה לעולם, ונחשבת מוקצה גם כאשר לא דחאה בידיים.

שיטת רש"י, ראב"ד ור"ן-רש"י בחולין מבאר בדברי רב דימי, שפוסק שאם שוחט בהמה לחולה מותר לבריא לאוכלה, שזה נכון דווקא בחולה שנחלה מע"ש. ולכן הבהמה כלל לא הייתה מוקצה בבה"ש, ואפילו לבריא. וכן משיג **הראב"ד** על הרמב"ם ה"ל, שסתם והתיר את הבשר לבריא בכל מצב. והראב"ד מוסיף, "והוא שיהיה לו חולה מבע"י". ורק כך אין הבהמה נחשבת מוקצה לגבי הבריא. וכן שיטת **הר"ן** על הרי"ף ה"ל, שההיתר נאמר רק בחולה מע"ש, שאז אין הבהמה מוקצה. **והבית יוסף** בשי"ח, ב' מקשה על הר"ן, מדוע לא מסכים עם כל הראשונים האחרים? הרי מוכח מדברי ר"ש לגבי גרו"צ, שיש מוקצה לר"ש רק אם דחינהו בידיים! וכן קיימ"ל להלכה שיש מיגו דאיתקצאי רק בנר שדחאו בידיים, "וכיוון דהאי בהמה לא דחאה הוא בידיים, היכי קאמר דאית ביה משום מוקצה?". והב"י מתרץ, שהר"ן חולק על הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם, וסובר שבהמה היא מוקצה למרות שלא דחאה בידיים. ולכן יהיה בה דין מיגו דאיתקצאי, שנאסרת לכל השבת גם לר"ש.

והב"י מבאר, שזו גם שיטת **רש"י בביצה** כד:, שמבאר לגבי **עשבים** שהיו מחוברים בבה"ש, והיו מוקצה מחמת איסור לתולשם. וגם אם נתלשו העשבים בשבת, הם עדיין מוקצה מדין מיגו דאיתקצאי. ורש"י מבאר שגם לר"ש יש כאן מיגו, משום ש"מחובר כגרו"צ דמי, מדלא ליקטן מאתמול, אקצינהו מדעתיה". כלומר, עשבים שהיו מחוברים ולא תלש אותם מע"ש, דינם כמו גרו"צ שדחה בידיים. כיוון שבשניהם ישנה הסחת דעת גמורה של האדם מלהשתמש בהם, ואינם נחשבים מוכנים לשבת²⁶. והב"י מוסיף ע"פ **בעל המאור** בביצה שם, שכותב שאף לולא הטעם של רש"י, שמדלא ליקטן מוכח שמסית דעתו מהם, עדיין יהיה מוקצה לר"ש. כיוון שלדעת ר"ש, כל דבר שאין דעתו עליו, ואינו יושב ומצפה להשתמש בהם, כל עליהם דין מיגו דאיתקצאי. וכפי שנתבאר לעיל, מודה ר"ש בכוס קערה ועששית, שמשום שאינו יושב ומצפה יש בהם מיגו. וכן בבכור²⁷ שמצאו בו מום ביו"ט, אין דעתו על כך בבה"ש שיהיה מותר בשבת, ולכן חל דין מיגו

²⁶ ועיין בבית יוסף שמסביר באורך, מה דין עשבים לשיטת הרי"ף והרא"ש. שאולי באמת אינם מוקצה לר"ש, כיוון שאינם דחויים בידיים, והאיסור בביצה אינו משום מוקצה, אלא גזירה שמא יעלה ויתלוש עוד עשבים. אך ברא"ש בביצה סימן ב' כותב שעשבים הם מוקצה, ועיין בב"י שמבאר מדוע נחשבים לרא"ש כדחויים בידיים.

²⁷ ומדין בכור קשה על שיטת הרי"ף וסיעתו, שהרי יש בו מיגו דאיתקצאי לר"ש אף שאינו דחוי בידיים! אך הרמב"ן במלחמות ביצה יג. בדפי הרי"ף מבאר, שכיוון שלר"ש יש איסור שאין רואין מומין ביו"ט,

לר"ש. וא"כ לדרך זו, לדעת ר"ש כלל לא צריך 'דחייה בידיים' בשביל שיהיה מיגו. אלא כפי שנתבאר מתחילה בדעת ר"ש, מספיק שאין האדם 'יושב ומצפה', בשביל שיחול דין מיגו וייאסר. וכאשר אינו 'יושב ומצפה', יש כאן חסרון בהכנה של הדבר לשימוש בשבת, ולא צריך תנאי נוסף של 'דחייה בידיים'.

אמנם **הרא"ש והמגיד משנה** הנ"ל הוכיחו מדין גרו"צ, שיש מוקצה לר"ש רק אם דוחה אותו בידיים. ולכן ביארו, שיהיה מיגו דאיתקצאי לר"ש רק אם דוחה בידיים. אך נראה שלרש"י והר"ן, אין להוכיח מגרו"צ שבעינין לר"ש דחייה בידיים בכל מוקצה. כיוון שדחייה בידיים נצרכת דווקא בגרו"צ, כדי שיעשו מוקצה לר"ש. ונראה לבאר סברתם ע"פ **החזו"א** בסימן מ"ד ס"ק ו'. שכותב שהחדוש בדין גרו"צ לר"ש הוא, שכאשר הניחן בגג להתייבש בבה"ש, הם עדיין לא נעשו מסריחין, ורק במהלך השבת הם עתידים להתקלקל. ואף שבה"ש עצמו עוד היו ראויות, עדיין הם מוקצים לדעת ר"ש, "כיוון דסופן להשתבש לאכילה, מסח דעתיה מלאוכלן השתא". כלומר, בגרו"צ יש מוקצה לר"ש, אף שהם בעצם עדיין ראויים בבה"ש, ובכל זאת חל בהם דין מיגו לכל השבת! ואף לאחר שיתייבשו ויחזרו להיות ראויים, עדיין יש עליהם שם מוקצה, וכפי שראינו לעיל ע"פ הר"ן במה: ולפ"ז מובן, שהצורך בדחייה בידיים הוא דווקא בדין גרו"צ. שכדי שגם לר"ש יהיו מוקצה, בעינין שידחה אותם בידיים, שהרי הם עדיין ראויים בבה"ש! אך כיוון שדוחה אותם בידיים משימוש, הם מוקצה לר"ש אף בעודם ראויים. אך בשאר מוקצה, לר"ש לא בעינין דחייה בידיים. והכל תלוי האם 'יושב ומצפה' או לא, שביאנו יושב ומצפה יש דין מיגו דאיתקצאי לר"ש.

מסקנת ההלכה בבהמה - בשו"ע שי"ח, ב' פוסק את דין הגמרא בחולין כשיטת הר"ף והרא"ש. שאם שוחט בשבת לחולה, אפילו אם חלה בשבת עצמה, "מותר הבריא לאכול ממנו חי". אך לענין בישול לחולה בשבת אסור לבריא, "דחיישין שמא ירבה בשבילו". **והמג"א** בס"ק ד' מבאר כדברי הרא"ש והמגיד משנה, שאע"פ שהבהמה הייתה מוקצה מחמת איסור שחיטה בבה"ש, "מ"מ שרי, דקיימ"ל כר"ש דאין מוקצה מחמת איסור אלא כשדחאו בידיים, כגון נר שהדליקו עליו", וכפי שפוסק השו"ע ברע"ט, א'. וכן **במשנ"ב** ס"ק ח' מבאר, שהלכה כר"ש דלית ליה מוקצה "אלא היכי דדחייה בידיים, כגון נר שהדליקו עליו באותה שבת, דדחייה בידיים שלא להשתמש בו באותה שבת כיוון שהדליק בו, אבל גבי בהמה לא דחייה בידיים". וכן מבואר **בשו"ע שכ"ד**, ז' לענין **בהמה שמתה**. שמותר לתת אותה לכלבים, אפילו אם הייתה בריאה בבה"ש²⁸. וכפי שנתבאר לעיל, גם כאן אין דין מיגו לר"ש, כיון שלא דחה את הבהמה בידיים מע"ש.

וא"כ נפסק להלכה **כשיטת הר"ף** וסיעתו, שהלכה כר"ש במוקצה, וגם הוא מודה שיש דין מיגו דאיתקצאי, כיוון שישוד דין זה הוא ההכנה לשבת. אך סובר ר"ש, שיש מיגו רק כאשר 'דחייה בידיים'. ואף **שהגמרא בקנז**. אמרה שאין הלכה כר"ש במוקצה מחמת איסור, לשיטת הר"ף כוונתה רק לענין נר שהדליק בע"ש. שאמנם לר"ש מותר לטלטלו כשייכבה, כיוון שאין כאן דחייה גמורה בידיים, והדחייה תיפסק באמצע השבת. אך מ"מ בזה לא קיימ"ל כר"ש, ויש מיגו אף בנר, ונחשב כדחוי בידיים.

וכן **לשיטת הר"ן ורש"י**, ר"ש סובר שישנו דין מיגו דאיתקצאי, כיוון שישודו בהכנת הדבר לשימוש. אלא שנחלקו על הר"ף והרא"ש, וסוברים שלר"ש יש מיגו דאיתקצאי גם כשלא דחה בידיים. ולכן סוברים בבהמה ששחטה, שיש בה מיגו דאיתקצאי לר"ש, אף שאינה דחוי בידיים.

וכן מי יימר שימצא חכם שיתיר לו באיסור. ובמשנת השבת מבאר כוונתו, שאף שהצריכו דחייה בידיים, זהו דווקא בקערה ועששית או בבהמה וכיוצ"ב, ששייך שיתלק מהם האיסור גם בלי שהאדם יעשה עבירה, וייתכן שיכבו מאליהן, או שהבהמה תמות מאליה. אך בבכור לא ייתכן שיתלק האיסור, וא"כ יעבור החכם על איסור, ובה לא מצריך ר"ש דחייה בידיים. וא"כ בכור הוא יוצא דופן לשיטת הר"ף, שבו ר"ש סובר שיש מיגו אף כשלא דחה בידיים.

²⁸ אמנם עיין בשו"ע תקי"ח, ו' לענין יו"ט שהדין שונה, ורק אם הייתה מסוכנת בע"ש מותר לתת אותה לכלבים כשמתה.

ולשיטתם הבהמה מותרת לבריא רק אם החולה היה חולה כבר בע"ש, שאז הבהמה כבר הייתה מוכנה בשבילו. ולפי דרכם, **הגמרא בקנז**. אומרת שאין הלכה כר"ש במוקצה מחמת איסור. וכוונתה לומר, שלגבי דברים שהאדם יושב ומצפה להם, לא נפסק כר"ש, ולא אמרין שהדבר כבר נחשב 'מוכן' לשבת. וכל מה שנפסק כר"ש, הוא רק לגבי דברים שכבר ראויים עכשיו לשימוש, אך האדם הקצה אותם, שבהם נחשב שכבר ישנה הכנה מצד החפצא. ואע"פ שהגברא הקצה אותו, הוא נחשב כמוכן, ולא צריך לר"ש הכנה חיובית. אבל לגבי דבר שמוקצה רק בבה"ש, ויושב ומצפה לכך שהוא יהיה ראוי, נתבאר לעיל שר"ש סובר שזה נקרא שהחפצא כבר מוכן ללאחר זמן, ולכן אין בו מיגו דאיתקצאי. אמנם בזה לא קיימ"ל כר"ש אלא כר"י, שתמיד יש בו מיגו כיוון שאין זו הכנה חיובית, וכאן בעינן הכנה חיובית. ולפי דרכם נמצא, שתמיד ישנו מיגו דאיתקצאי בשבת, ואף בדברים שיושב ומצפה להתשמש בהם כמו בנר. אמנם השו"ע לא פסק כך, אלא כשיטת הרי"ף, שלא תמיד נאמר לר"ש מיגו דאיתקצאי, אלא רק בדברים שדוחה בידיים.

שיטת הט"ז וערוך השולחן - בט"ז בשי"ח ס"ק ב', מבאר באופן שונה את דין השוחט לחולה בשבת. כפי שראינו עד כה, לשיטת הרי"ף וסיעתו הבהמה היא מוקצה מחמת איסור שחיטה בבה"ש, אך אין בה מיגו שאסורה לכל השבת, כיוון שלא דחאה בידיים. וכך הביאו להלכה המג"א והמשנ"ב. אמנם בט"ז מקשה על הב"י, שהרי לא קיימ"ל כר"ש לגבי נר, "ואנו אוסרים נר שהדליקו בו באותה שבת וכבתה... א"כ קשה, למה פסק כאן להתיר בבהמה שנשחטה בשבת לחולה כשנחלה בשבת?". והט"ז מתעלם מהחילוק של כל הפוסקים, בין דבר שדחה בידיים ללא דחה. ומבאר הט"ז ביאור חדש לדין השוחט בהמה, שבאמת אין כאן כלל מיגו דאיתקצאי.

כותב הט"ז, שלא קיימ"ל כר"ש ב"היתר שבא מחמת שנסתלק האיסור". כלומר, בדבר שהיה מוקצה בבה"ש, ונסתלקה סיבת ההקצאה במהלך השבת, שזהו דין מיגו דאיתקצאי, אין הלכה כר"ש שמותר לטלטל דבר זה, ולכן אסרנו לטלטל נר שדלק בבה"ש וכבה. אך דין זה נאמר, רק בדברים כמו נר שכבה, שנעשה כאן דבר המותר בטלטול "מחמת שינוי, שנשתנה האיסור מכמות שהיה". כלומר, המוקצה הותר בטלטול כיוון שנעשה שינוי בחפץ עצמו, והוא נעשה ראוי לשימוש. וכגון בנר, שבבה"ש היה דולק, ולאחר שכבה נעשה בו שינוי, שכעת מותר לטלטלו. ובדין זה נפסק שאין הלכה כר"ש, אלא "כיוון שהיה דולק בה"ש, הוה ליה כאילו דולק עדיין, ולא משגחין בהשינוי שנעשה בנר". כלומר, אין מתחשבים בשינוי שנוצר בנר, אלא מתייחסים אליו כאילו הוא עדיין דולק, ועדיין אינו ראוי לשימוש. וכן מבאר הט"ז לגבי מעות על הכר, שהיו שם בבה"ש ונפלו, ש"אנו רואים כאילו מונח עדיין". ובכל הדברים האלו, להלכה יש בהם מיגו דאיתקצאי. ודין מיגו מחדש, שהמצב שהיה בבה"ש כאילו נמשך לכל השבת. ולכן אף לאחר שנסתלקה ההקצאה, הדבר עדיין מוגדר כמוקצה, כיוון שרואים אותו כאילו לא השתנה כלל!

אך לגבי שוחט בהמה לחולה, מבאר הט"ז שלא שייך בו דין מיגו, "דבהמה כמות שהיא וכמו שהייתה בה"ש בחיים, כן היא עדיין, רק שנתחדש מצד אחר שנחלה אדם אחד, והתירה לו התורה משום פיקוח נפש". כלומר, כאן ההיתר לטלטל את הבהמה לא הופיע בעקבות שינוי בדבר עצמו, שהיה אסור וכעת הותר. אלא ההיתר לטלטל נובע מסיבה צדדית, שהאדם נחלה, וממילא מותר לשחוט בשבילו את הבהמה. ולכן מבאר הט"ז, שאם החולה כבר נחלה בבה"ש, הבהמה גם כן הייתה מותרת מלכתחילה, ואין עליה שם מוקצה כלל. אך כאשר החולה נחלה בשבת עצמה, לגבי הבהמה לא שייך דין מיגו, "לא אמרין מיגו דאיתקצאי וכו", אלא מצד שהאדם מקצה דעתו ממנה על כל השבת ולא חשב עליה, בזה קיימ"ל כר"ש דמוקצה מותר".

ובלבושי שרד מבאר כוונתו, שבד"כ מיגו דאיתקצאי גובר על כך שהדבר השתנה במהלך השבת, ואנו אומרים שהמבט עליו לא השתנה. אך בנידון דידן אין כלל שינוי בבהמה עצמה, והמבט עליה נשאר בדיוק אותו דבר. וכיוון שאין כאן שינוי במוקצה עצמו, לא שייך כאן דין מיגו דאיתקצאי, שנאמר רק במקרה שיש שינוי במוקצה, ואמרין שלא מתייחסים לשינוי זה. אלא שעדיין ישנו דין של מוקצה בבהמה, מצד הכנת האדם. שכיוון שלא ידע בע"ש שיהיה לו חולה בשבת, הקצה

את הבהמה מדעתו, ולא הכין אותה לשימוש בשבת. ודין מוקצה זה, הוא בעצם מחלוקת ר"י ור"ש לגבי דברים שהם אכן ראויים לשימוש, אך האדם מקצה אותם. ובה קיימ"ל כר"ש, שנחשב דבר זה כ'מוכנ', ולכן הבהמה נחשבת 'מוכנה' לשבת, ואף אם החולה נחלה בשבת עצמה.

ונראה שלפי ה"ז, מיגו דאיתקצאי אינו דין בהכנה לשימוש בשבת, וכפי שביארנו עד כה. אלא כפי שנתבאר **בשיטת הריטב"א**, זהו דין בחפצא, שאם בבה"ש היה מוקצה, "לא משגחין בהשינוי שנעשה". ורואים כאילו המצב ממשיך במשך כל השבת, כפי שהוא היה בבה"ש. ומלבד המחלוקת לעניין הכנה, האם בעינן הכנה חיובית של הגברא, או שדי בהכנה מצד החפצא, נחלקו ר"י ור"ש גם בדין זה, האם יש דין כזה או לא.

וכך נראה גם מדברי **ערוך השולחן** ברע"ט, ב' שהוזכר לעיל, "מפני שבה"ש, שהוא התחלת השבת והוא עיקרו של שבת, אם חלה עליו אז איסור המוקצה, אמרינן מיגו דאיתקצאי לבה"ש איתקצאי לכולי יומא, וזהו כמו קניית שביתה דעיקרו הוא בבה"ש". וכן מתבאר בדברי ערוה"ש בסימן ש"ח, ט' שישנו דבר אחד במוקצה שלא נפסק בו כר"ש, "והיינו במוקצה דבין השמשות, כגון נר שדלק בבה"ש וכבה, דס"ל לר"י מיגו דאיתקצאי וכו', ור"ש ס"ל כשנסתלקה המוקצה מותר, ובה הלכה כר"י". ומשמע מדבריו, שבכל דין מיגו דאיתקצאי הלכה כר"י, ור"ש כלל לא מודה לדין מיגו דאיתקצאי. וכן עולה מדבריו בסימן שי"ח, י"ג, שמקשה על מסקנת השו"ע, שהתיר בהמה ששחטה לחולה, ואין בה מוקצה כיוון שלא דחיה בידים. "ולכאורה אינו מובן, דהא במוקצה דבע"ח גם ר"ש מודה! ועוד שהרי כבר נתבאר בסימן ש"ח, ט' דבמוקצה דמיגו דאיתקצאי לבין השמשות וכו' קיימ"ל כר"י ולא כר"ש, והא הכא אתקצאי לבה"ש כיון דחלה בשבת". ומוכח מדבריו, שלר"ש אין כלל דין מיגו דאיתקצאי. ובדין מיגו נפסק כר"י, שתמיד אמרינן מיגו, ולכן מתקשה ערוה"ש, מדוע השו"ע כאן מתיר לבריא את הבהמה, אף כשנחלה בשבת! הרי בבה"ש הבהמה הייתה מוקצה, וקיימ"ל כר"י שיש מיגו דאיתקצאי, ואסורה לכל השבת!

וערוה"ש מביא את דברי ה"ז, שכאן "לא שייך לומר מוקצה דבע"ח, ולא מיגו דאתקצאי". כיוון שמיגו שייך לומר רק בדבר שהיה באופן מסוים והשתנה, כמו נר שכבה, "אבל מוקצה זה, הרי גם עתה אינה ראויה". כלומר, הבהמה לא השתנתה בעצמה והפכה לראויה לשימוש, אלא ש"התורה התירה השחיטה מפני פיקוח נפש". וגם אם היה חולה בבה"ש, הבהמה הייתה מותרת לשחיטה, ולכן לא שייך כאן מיגו. אך כיוון שאין דעת האדם נתונה על כך שיהיה לו חולה בשבת, הגענו למחלוקת ר"ש ור"י במוקצה, לגבי דברים ראויים לשימוש, שהאדם מקצה אותם מדעתו. "דלר"י נאמר עכ"פ, שלא היה דעתו על זה, ואין זה אלא כמוקצה קלה דפליגי ר"י ור"ש, וקיימ"ל כר"ש". וא"כ הבהמה נחשבת כ'מוכנה' לשימוש החולה בשבת, כיוון שהיא הותרה לשחיטה משום פיקוח נפש. אלא שהאדם בדעתו לא חשב על כך, ולכן הקצה את הבהמה מדעתו לשימוש בשבת. וכיוון שהלכה כר"ש, אנו אומרים שהבהמה נחשבת כדבר ראוי, שכבר מוכן לשבת, ויש כאן הכנה מצד החפצא. ואף שהגברא הקצה אותה מדעתו, ולא הכין אותה לשימוש באופן חיובי, לדעת ר"ש לא צריך הכנה כזו, אלא די בהכנה מצד החפצא.

וא"כ לשיטת ה"ז וערוה"ש, אין ההיתר בבהמה משום שכאן לר"ש אין מיגו כי לא דחה בידים²⁹. אלא באמת לר"ש לעולם אין דין מיגו, וכאן הותר מסיבה אחרת כפי שנתבאר. ונראה שלדרכם, הביאור **בגמרא בקנז**. הוא, שאף שהלכה כר"ש במוקצה, זה נכון לעניין מחלוקתם בדברים הראויים, שהאדם הקצה אותם לשימוש, וכפי שביאר ערוה"ש בש"ח. אלא שנחלקו ר"י ור"ש במחלוקת נוספת לעניין מיגו דאיתקצאי. האם מסתכלים על החפץ כפי שהיה בבה"ש

²⁹ אמנם צ"ע בדעת ערוה"ש, שבסימן ש"ח, ז' כותב, שר"ש מודה במוקצה שדוחה בידים שאסור. אך לא מיירי שם לעניין מיגו, אלא האם חל עליו יש מוקצה. וכן יש לעיין בדבריו בסימן שכ"ד לגבי בהמה, שכותב שגם בהמה בריאה שמתה בשבת אינה מוקצה לר"ש, כיוון שאף שבבה"ש הייתה אסורה, לא דחה אותה בידים, ולכן אין מיגו. וכתב שם כשיטת השו"ע שנפסקה להלכה, ולא כדבריו בש"ח. וצ"ע.

לאורך כל השבת, או שלא. וזוהי ביארה הגמרא, שאין הלכה כר"ש בנר שהדליקו בו באותה שבת. אלא אמרין בו מיגו, שהוא עדיין נחשב כדלוק, וכדעת ר"י, וכפי שכתב ערוה"ש בש"ח, ט'.

מסקנת ההלכה במיגו דאיתקצאי – ראינו שהשו"ע בש"ח, ב' פוסק כשיטת הר"ף והר"ש בחולין, שהלכה כר"ש במוקצה, וגם לר"ש יש מיגו דאיתקצאי במקום שדוחה בידים. ולכן בבהמה אין מיגו, ואם נשחטה לחולה מותר לבריא לאכול ממנה, אפילו אם נחלה בשבת, ולא היה מיועד לכך בבה"ש. וכן הכריעו המג"א והמשנ"ב, וסיעת ה"י וערוה"ש לא נתקבלה למעשה. וכך פוסק **בש"כ** כ"ב, א', שמיגו דאיתקצאי נאמר "כשסיבת המוקצה היא תוצאה ממעשה האדם, שדחה בידים את השימוש בדבר בבה"ש... אבל דבר שהיה מוקצה בה"ש בעל כורחו של האדם, ולא כתוצאה ממעשיו, לא הוקצה לכל היום כולו, ומותר לטלטלו אחרי שהסתלקה סיבת המוקצה, ואינה קיימת עוד".

ולפי"ז פוסק בסעיף ג', **שבגדים שהיו רטובים** לגמרי בבה"ש, כיוון שהאדם כיבס אותם, שאסור לטלטלם כלל אף לאחר שנתייבשו, "שכן הם לא היו ראויים ללבישה בבה"ש". וכיוון שהבגדים היו מוקצה בבה"ש ע"י שהאדם דחה אותם בידים וכיבסם, אף שהתייבשו ונעשו ראויים לשבת, אסור לטלטלם משום מיגו דאיתקצאי. ובהערה ב' דן הגרש"ז, באדם **שאכל בשר לפני כניסת שבת**, ובבה"ש אסורים עליו באכילה מאכלי חלב, "למה אינו נאסר לכל השבת משום מיגו דאיתקצאי?". ולכאורה יהיה אסור לו לאכול מאכלי חלב במשך כל השבת, כיוון שנחשב שדחה בידים את מאכלי החלב! אך מבאר הגרש"ז, "דכיון שזה רק מחוסר זמן, דממילא קאתי, ויודעים ברור שאח"כ יהיה מותר, שפיר חשיב כמוכן מע"ש עבור שבת לכשיגיע הזמן". כלומר, מאכלי חלב נחשבים 'מוכנים' מצד האדם, לזמן שבו יהיה מותר בהם, ולכן אינם נעשו מוקצה. ומבאר הגרש"ז שזה שונה מנר שכבה, שלכאורה גם שם זה רק עניין של זמן שיהיה שוב ראוי, "דמכל מקום צריך שינוי של כיוונו". כלומר, שם הדבר יהיה ראוי לשימוש כיוון שיקרה שינוי בנר עצמו, ואילו במאכלי חלב לא יקרה שום שינוי, אלא רק יעבור הזמן. וסברא זו היא כפי שנתבאר לעיל לגבי טבל, שכיוון שאין החפץ עצמו נחשב כלא מוכן, אלא רק האיסור שרובץ עליו, הוא נחשב מוכן לשבת, אם יעבור מעליו האיסור.

מוקצה מחמת ח"כ שנשבר – המג"א בש"ח ס"ק י"ט כותב, ש"כלים המוקצים שנשברו בשבת, אע"ג דעכשיו אין מוקצים אסורים". **ובלבושי שרד** ס"ק כ"ט מבאר, שכוונתו למוקצה מחמת ח"כ שנשבר בשבת. שבבה"ש האדם מקפיד עליו שלא להשתמש בו אלא לדבר מסוים האסור בשבת, ולכן הוא מוקצה בבה"ש. אך לאחר שנשבר כלי זה, "שוב אין מקפיד שלא לעשות בהם תשימש אחר", וכעת הוא כבר לא מוקצה, וראוי לדברים מסוימים. אך אעפ"כ פוסק המג"א שאסור לטלטל שברי כלי זה, כיון שבבה"ש היה אסור לטלטלו, ואמרין מיגו דאיתקצאי לכל השבת. אמנם **רע"א** שם חולק על המג"א, שכיוון שכעת השברים עומדים למלאכה אחרת המותרת, "לא הוי מוקצה אלא לר"י מטעם מיגו.. אבל לר"ש שרי".

ובש"כ כ' הערה פ"ג מבאר, שלדעת רע"א³⁰, אף שהמוקצה מחמת ח"כ היה מוקצה בבה"ש, מ"מ מותר לאחר שנשבר, "דאין זה חשיב כדחינהו בידים". וסובר רע"א שלר"ש אין כאן מיגו, כיוון שנפסק להלכה שלר"ש יש מיגו רק במוקצה שדחאו בידים. ורק לר"י יהיה כאן מיגו, שסובר שתמיד יש מיגו, וגם כשלא דחאו בידים. ובדעת המג"א צריך לומר, שמוקצה מחמת ח"כ תמיד נקרא דחוי בידים. **המשנ"ב** בש"ח ס"ק ל"ה פוסק כדברי המג"א, שמוקצה מחמת ח"כ שנשבר אסור לטלטלו. ולמרות ש"עכשיו אינם מוקצים.. אפילו הכי אסורין משום מיגו". וכן פוסק **הש"כ** כ', כ"ד, שאף שנשבר ו"בעליו אין מקפיד שלא להשתמש כל שימוש אחר, מכל מקום אסור לטלטלו בו ביום".



³⁰ אמנם לכאורה ניתן לבאר בדברי רע"א, שחולק כאן על המג"א ע"פ שיטתו לעיל, שכל המחלוקת בין ר"י ור"ש היא לגבי מיגו, ולר"ש אין אומרים מיגו, וכפי שנתבאר לעיל.

בסיס לדבר האסור

בגמרא במז. אומר רבא, שגם ר' שמעון ד'לית ליה מוקצה', מודה הוא בנר שדולק שהינו מוקצה, כיוון שהנר, השמן והפתילה¹ נעשו בסיס לדבר האסור. כלומר, השלהבת היא מוקצה מחמת גופה, וכל אחד מהם נעשה בסיס לה, ונאסר בטלטול. **ויש לביר**, מדוע מודה ר"ש בבסיס לדבר האסור שהוא מוקצה?

המשנה בקמב: אומרת שאבן שעל פי החבית, מותר להטות את החבית על צידה, ולנער את האבן ממנה. וכן אם ישנן מעות ע"ג הכר, מותר לנערן מהכר. ומוסיפה המשנה, שאם לא יוכל לנער את האבן מהחבית, כיוון שישנן עוד חביות מסביבה וחושש שיישברו, מותר להרים את החבית עם האבן שעליה, ולסלקה למקום אחר, ושם ינער את האבן. **ובגמרא** מבואר לגבי מעות שעל הכר, שמותר לנערם רק כאשר צריך את גוף הכר כדי לשכב עליו. אך אם צריך למקום שבו נמצא הכר, מותר לטלטלו עם המעות שעליו למקום אחר. ואומר רב בגמרא, שדין המשנה נאמר דווקא בשוכח את האבן או המעות על הכר, "אבל במניח, נעשה בסיס לדבר האסור". כלומר, אם מניח מדעתו את האבן על החבית, אסור לו לנער את החבית כלל. ודין ניעור החבית והכר בשוכח מותר משום שזהו טלטול מן הצד, וכפי שביארנו בסוגית טלטול מן הצד. **ויש לביר** מהו גדר בסיס לדבר האסור? שהרי לכאורה, הבסיס אינו מוקצה כלל, והוא דבר המותר בטלטול, ומדוע כאשר נעשה בסיס למוקצה נאסר בטלטול? וכן מדוע במקרה שלא נעשה בסיס, כגון בשוכח, מותר לנער ע"י טלטול מן הצד את המוקצה מהבסיס, אך כאשר נעשה בסיס אסור אפילו לנער?

במשנה במט. נאמר, שמותר לטמון קדירה בתוך גיזי צמר שהם מוקצה, אך אסור לטלטל את גיזי הצמר. והמשנה שואלת, שאם טומן בגיזי צמר המוקצים, לכאורה כיצד יוכל ליטול משם את הקדירה? ומבאר המשנה "כיצד הוא עושה? נוטל את הכיסוי והן נופלות". **ובגמרא בנא.** נאמר, שאם טמן את הקדירה וכיסה אותה בדבר שהוא מוקצה ואינו ניטל, או אפילו אם טמן בדבר שאינו מוקצה, אך כיסה בדבר שהוא מוקצה, כך שכיסוי הקדירה בין כך ובין כך אינו ניטל, "אם היה מגולה מקצתו, נוטל ומחזיר, ואם לאו אינו נוטל ומחזיר". כלומר, כיוון שכיסה את הקדירה בדבר שהוא מוקצה, אינו יכול להוציא את הקדירה אלא אם היא מגולה מקצתה, ואז יכול ליטול אותה ולקחתה. **ונחלקו הראשונים**, האם יש כאן בסיס לדבר האסור, כיוון שהקדירה לכאורה מונחת מתחת לכיסוי שהוא מוקצה, ונעשית בסיס לדבר האסור.

שיטת רש"י ובעל המאור בהגדרת בסיס- רש"י במז. מבאר את דברי רבא, שנר הדולק הוא בסיס לדבר האסור, "שהכלי טפל לשלהבת בעודה בו". וכן בהמשך הגמרא שם, רש"י מבאר, שכלכלה שיש בה אבן, כיוון שנעשית בסיס לאבן "וטפילה לו, ובטל תורת כלי דידה". ומשמע מדברי רש"י, שבסיס לדבר האסור עניינו, שהבסיס הופך להיות חלק מהמוקצה שעליו ממש. והבסיס נעשה טפל אל המוקצה, ולכן הוא בעצמו הופך למוקצה. וניתן לבאר, שהבסיס למוקצה הוא כעין ידית המשמשת את המוקצה, וברור שנחשבת חלק מהמוקצה ממש. ולכן הבסיס עצמו נאסר בטלטול, וגם הוא נעשה מוקצה מחמת גופו.

וכן נראה בדברי **בעל המאור** בקכג, שמבאר את דין הגמרא בנא, שאם טמן קדירה וכיסה אותה בדבר שהוא מוקצה, כאשר מגולה הקדירה במקצת, מותר לקחת אותה. ולמרות שכשלווקח את הקדירה הוא מנער ממנה את הכיסוי המוקצה, מותר לעשות כן, כיוון שאין הקדירה בסיס לכיסוי, "שהטמנה וכיסוי הם תשמישים לקדירה, ואין הקדירה תשמיש להטמנה ולכיסוי, לפיכך אין נעשה בסיס". כלומר, הקדירה לא נחשבת כבסיס לכיסוי המוקצה, כיוון שהכיסוי משמש

¹ ועיין תוד"ה 'הנח' שצריך שגם השמן והפתילה יהיו נחשבים בסיס לשלהבת, שאם לא כן הנר נעשה בסיס לדבר המותר והאסור.

אותה לצורך ההטמנה ונטפל אליה², ולא להיפך. ומבואר מדבריו, שבסיס לדבר האסור שייך, רק כאשר הבסיס משמש את המוקצה שמעליו, והדבר המוקצה נצרך לבסיס שימש אותו. אך אם זה להיפך, שהמוקצה משמש את הבסיס, אין כאן דין בסיס לדבר האסור. ונראה שבעל המאור סובר כשיטת רש"י, שבסיס נאסר כיוון שהוא נעשה טפל למוקצה שמעליו. ומסתבר שהבסיס נהיה טפל למוקצה, רק כאשר הוא משמש את המוקצה שעליו. אך אם המוקצה משמש את הבסיס, א"כ המוקצה נטפל אל הבסיס המותר!

וכן מבאר רש"י את המשנה במט., שאם טמן בגיזי צמר שהם מוקצה, "נוטל את הכיסוי והן נופלות". כלומר, הוא לוקח את הכיסוי של הקדירה, שעליו מונחים גיזי הצמר, והגיזים ננערים ממנו. ולכאורה, מדוע אין כיסוי הקדירה בסיס לגיזי הצמר שמעליו, שהם מוקצה? ומבאר רש"י על המשנה, שכיסוי הקדירה "תורת כלי עליה, ואע"ג שהן עליה לא איכפת להן, דלא נעשית בסיס להן, שאין עשוי אלא לכסות קדירה". ומבואר מדבריו, שהכיסוי של הקדירה הוא דבר הניטל, ואינו נעשה בסיס לגיזי הצמר שמעליו. משום שאין הכיסוי משמש את הגיזים שמעליו כלל, אלא גיזי הצמר הן אלו שמשמשים את הקדירה, ומכסים אותה לצורך ההטמנה. ודין בסיס לדבר האסור שייך דווקא כאשר הבסיס משמש את המוקצה, ואז נעשה טפל אליו, ולא להיפך. ובעל המאור מבאר כך גם את דין הגמרא בקכג., לגבי פוגלא ופגה שטמנה בתבן. וכן בדין הגמרא בנ: לגבי הטומן לפת באדמה. בכל המקרים האלו, אין הפרי נעשה בסיס לאדמה שטמן אותו בה, "לפי שההטמנה היא צורך הלפת והצנון, וכתשמיש שלהן היא, ואין הלפת והצנון תשמיש להטמנה". כלומר, האדמה היא אמנם מוקצה, אך הפרי שטמן בה לא משמש אותה כלל, ולכן אינו נעשה טפל לאדמה. אלא להיפך, המוקצה כאן משמש את הפרי, שהאדמה משמשת ככיסוי לפרי שטמן בה.

אמנם לכאורה קשה על דרך זו, מדברי הגמרא בקמב: לגבי אבן ע"פ החבית. שמבואר שם, שבמניח את האבן מדעתו על החבית, החבית נעשית בסיס לאבן ואסור לנערה. וכאן קשה לומר שהחבית משמשת את האבן, ולכן נעשית טפילה אליה! וכך שואל הריטב"א על דברי המשנה במט., ומביא את שיטת רש"י במשנה שם, שאין הכיסוי בסיס לגיזי הצמר, כיוון שהוא משמש את הקדירה ולא אותם. ומקשה הריטב"א מאבן שע"פ החבית, "והא התם כי האבן לכיסוי הונחה, ואפילו הכי חשבי החבית בסיס לדבר האסור!". כלומר, הריטב"א מבין שמדובר במקרה שמניח את האבן ע"פ החבית, כדי שתשמש ככיסוי לחבית, וא"כ מדוע החבית נעשית בסיס לאבן? הרי כאן המוקצה משמש את ההיתר, והאבן טפילה אל החבית! וכיצד נאמר שהחבית טפילה לאבן, ונעשית בסיס לאבן כיוון שמשמשת אותה? ומתוך הריטב"א, שצריך לבאר אחרת את אבן על החבית, שאין האדם מניח אותה רק ככיסוי לחבית, אלא "התם מיירי באבן הצריך לו, שהניחו שם גם להצניעו, ולא לכסות החבית בלבד". ומדובר במקרה שהאדם רוצה לשמור על האבן, ולכן מניח אותה על החבית. ובכח"ג ניתן לומר, שהחבית משמשת את האבן, ולכן נעשית בסיס אליה³.

ולדרך זו מובן היטב, מדוע כאשר החבית נעשית בסיס למוקצה, אין היתר לנערה ע"י טמ"ה. שהרי ביארנו בסוגיית טמ"ה, שהגדרת טמ"ה היא שמטלטל את המוקצה ע"י דבר המותר בטלטול. והותר לעשות כך לצורך דבר המותר, כיוון שאינו נוגע בידיו ממש במוקצה, אלא ע"י דבר אחר. אך כאשר הבסיס נעשה טפל למוקצה, ונחשב חלק ממנו ממש, א"כ הוא בעצמו נהיה דבר המוקצה. וממילא לא שייך כאן כבר טמ"ה, כיוון שאין כאן טלטול של המוקצה ע"י דבר היתר, אלא כאשר נוגע בבסיס, הוא ממש מטלטל את המוקצה עצמו. וכך נראה מדברי רש"י בקמב: על דברי הגמרא, שבמניח נעשית החבית בסיס לדבר האסור, "ואסור להטותה, שאף

² ועיין לקמן הערה 5 שבעל המאור מפרש שה'כיסוי' בגמרא בנא. אינו המכסה של הקדירה, אלא הדברים שבהם טומן את הקדירה.

³ ובדבריו מתחדש, שאע"פ שיש גם שימוש של האבן אל החבית, מ"מ כיוון שישנו שימוש של הבסיס אל המוקצה, נחשבת החבית כבסיס לאבן.

החבית מוקצה". וא"כ, אין כאן היתר של טלטול ע"י דבר המותר, כיוון שהחבית כבר לא נחשבת דבר המותר, אלא אף היא נעשית כמוקצה.

ולדרך זו, מובן החילוק בין שוכח למניח. שרק במניח מדעתו את המוקצה על הבסיס נעשה בסיס לדבר האסור, כיוון שאז האדם מגדיר, שהחבית והכר משמשים את המוקצה שעליהן. אך אם שכח שם את המעות או האבן, אין לומר שהבסיס משמש את המוקצה וטפל אליו, ולכן אין הבסיס נעשה מוקצה. אמנם ניתן לומר, שישנם מקרים שאע"פ ששוכח מוקצה על הבסיס ולא הניחו מדעתו, בכל זאת יהיה כאן בסיס לדבר האסור. וכך נראה מדברי הראב"ד⁴, שכותב לגבי המשנה בקמא: שמתירה לטלטל כלכלה שיש בה אבן. והגמרא בקמב. מקשה, מדוע מותר לטלטל ואין כאן בסיס לדבר האסור? ותירצה הגמרא, שמדובר בכלכלה מליאה פירות, כך שנעשית בסיס לדבר האסור ולדבר המותר. והראשונים התקשו, מדוע לא תירצה הגמרא שמדובר במקרה ששכח את האבן בכלכלה, ולכן הכלכלה לא נעשית בסיס לאבן! והראב"ד כותב, שאי אפשר לתרץ כאן שמיירי בשוכח, "דסתם כלכלה נעשית בסיס לדבר האסור, ואפילו בשוכח, דכיוון שהיא עשויה לקבל מה שנותנים בתוכה, ותשמישה בכך, הרי היא בטילה למה שבתוכה". ומבואר מדבריו, שגדר בסיס לדבר האסור, הוא שנעשה טפל למוקצה שעליו. ולכן ישנם דברים, שכיוון שעשויים ומיועדים לקבל את המוקצה, הם תמיד מתבטלים למוקצה שעליהם, ואפילו אם אין האדם הניח שם את המוקצה מדעתו, אלא שכח אותו שם.

ונראה שלדרך זו, מובן מדוע מודה ר"ש בבסיס לדבר האסור שהוא מוקצה. שכיוון שיש על הבסיס מוקצה מחמת גופו, כאבן או מעות או שלהבת, הבסיס נעשה טפל אליהם, וגם הוא מוגדר כעת כמוקצה מחמת גופו. וגם ר"ש מודה במוקצה זה, כפי שביארנו בסוגיית מחלוקת ר"י ור"ש.

שיטת ר"ת - בגמרא בנא: מבואר, שאם כיסה את הקדירה בדבר שהוא מוקצה, מותר לו ליטול את הקדירה רק אם היא מגולה מקצתה. ורש"י בד"ה 'הרי זה' מפרש, שהקדירה נחשבת כבסיס לכיסוי המוקצה שעליה⁵. ולכן אף אם בצידי הקדירה ישנו דבר שאינו מוקצה, כך שיכול להגיע לדופן הקדירה ולנער את הכיסוי ממנה, אעפ"כ אסור לנער. כיוון שהקדירה היא בסיס לכיסוי, ומדובר כאן ב'מניח' את המוקצה על הבסיס, ולא ב'שוכח'. אך אם הקדירה מגולה במקצת מותר לקחת אותה, ואף שהכיסוי המוקצה ייפול מאליו, מבאר רש"י ש"אין זה טלטול, שמצדדו והכיסוי נופל מאליו⁶. אך בתוד"ה 'או' מקשה על רש"י, שאם מדובר כאן במניח, מדוע מותר לטלטל אם הקדירה מגולה במקצתה? הרי רק בשוכח מותר לנער, ולא במניח! ולכן מבאר תוס' בשם ר"ת, שאין דין בסיס לדבר האסור בכיסוי הקדירה, "דלא חשיב כמניח, כיוון שדעתו ליטלו בשבת⁷". ומבואר מדברי ר"ת, שהוא מתייחס לקדירה כבסיס לדבר האסור, כיוון שהכיסוי שמעליה הוא מוקצה. אך סובר ר"ת, שדין בסיס לדבר האסור שייך, רק כאשר האדם מניח את

⁴ מובא בריטב"א בקמב.

⁵ ולכאורה קשה, מדוע לרש"י הקדירה נחשבת בסיס לכיסוי המוקצה? הרי רש"י עצמו במט. ביאר, שכאשר גיזי הצמר מכסים את הקדירה אין היא נעשית בסיס להם, כיוון שהמוקצה הוא זה שמשמש את ההיתר, ולכן אין זה בסיס לדבר האסור! אך נראה שרש"י בנא. מפרש, שלא מירי שטומן את הקדירה והמכסה שלה בתוך דבר המוקצה, אלא מיירי שכיסוי הקדירה עצמו הוא מוקצה. וכך מדויק מלשונו בנא. שמפרש בדברי הגמרא "וכיסה", "על פיה", ומשמע שהכיסוי שסותם את הקדירה הוא עצמו המוקצה. ולכן יש חילוק בין הגמרא בנא. לבין המשנה במט. שכאשר הקדירה והמכסה שלה מוטמנים תחת גיזי צמר שהם מוקצה, הם אינם משמשים את המוקצה אלא להיפך, ולכן אין זה בסיס לדבר האסור. אך כאשר המכסה של הקדירה עצמו הוא מוקצה, צ"ל שהקדירה משמשת ומחזיקה אותה, ולכן נעשית בסיס אליו. אמנם לעיל הבאנו שבעל המאור מפרש את דברי הגמרא בנא. כפי שביאר רש"י במט., שה'כיסוי' אינו המכסה של הקדירה, אלא הדברים בהם טומן את הקדירה. וכאשר הקדירה טמונה בתוך דבר המוקצה, אין היא נעשית בסיס אליו, כיוון שהמוקצה משמש אותה לצורך הטמנתה.

⁶ ומבואר שאם הקדירה מגולה במקצתה, סובר רש"י שמותר לקחת את הקדירה. ואף שלכאורה היא בסיס לכיסוי המוקצה, ואסור לנער כפי שהקשה תוס', צ"ל ששיטת רש"י היא שמותר לנער בסיס לדבר האסור. וכל האיסור הוא רק לטלטל את הבסיס למקום אחר ולנער שם (עיי' רש"י ק: ד"ה 'אבל מניח'). וצ"ע.

⁷ ועיי' בתוס' מה שתירצו ליישב את קושיית רש"י, מדוע אי אפשר לנער את הקדירה מהכיסוי המוקצה.

המוקצה על הבסיס, ודעתו שהמוקצה יישאר עליו במשך כל השבת. ולכן כאשר אין האדם רוצה שהכיסוי יהיה על הקדירה במשך כל השבת, אין הקדירה נעשית בסיס לכיסוי.

וכן שיטת **תוס' בקכג**. לגבי פגה שטמנה בתבן. ששואל שם בתוד"ה 'האי', מדוע אין הפגה בסיס לתבן ומותר לקחת אותה? ומסביר תוס' שאין כאן בסיס, שהרי "מיירי שהניחה שם על מנת ליטלה, אבל אם הניחה שם לכל השבת, הוי בסיס לדבר האסור". ומבואר מתוס' שנחלקו על שיטת בעל המאור, ולא ביארו כאן שאין בסיס, כיוון שאין הפגה משמשת את התבן. ונראה שסוברים תוס' ור"ת, שאף במקרה שאין הבסיס משמש את המוקצה ממש, ואינו נעשה טפל אל המוקצה, עדיין יש כאן דין בסיס לדבר האסור, אם הוא מניח את המוקצה לכל השבת. **ובמנחת אשר** סימן נ"ב מבאר שיטתם, שדין בסיס אינו אומר שהבסיס הופך להיות חלק מהמוקצה ממש, ודלא כפי שנתבאר בדעת רש"י ובעל המאור. ואין זו הגדרה חדשה בחפצא של הבסיס, אלא זהו דין בהקצאת הגברא. שהרי האדם מקצה דעתו מהמוקצה עצמו, וכאשר המוקצה מונח על דבר מסוים, האדם מקצה דעתו גם מהבסיס שלו. ו"קבעו חז"ל שאם הניח במתכוון מוקצה ע"ג דבר, הוי הבסיס מוקצה, דמסתמא הקצה דעתו מן הבסיס, כמו שהוא מקצה דעתו מגוף המוקצה".

וכיוון שיסוד דין בסיס לפ"ז הוא בהקצאת האדם, סובר ר"ת שצריך שהאדם יניח את המוקצה, על מנת שיישאר על הבסיס במשך כל השבת. ורק כאשר מניח את המוקצה על הבסיס במשך כל השבת, אז האדם מקצה דעתו לגמרי מהבסיס. ואם בדעתו לקחת את המוקצה בשבת, לא הקצה דעתו מהבסיס לגמרי, וא"כ הבסיס לא נעשה בסיס לדבר האסור. והקצאה גמורה של הבסיס תהיה, רק כשמניח את המוקצה לכל השבת ולא לחלק מהשבת. אמנם הקצאת הבסיס שייכת רק כאשר מניח מדעתו את המוקצה על הבסיס, שאז האדם מקצה את הבסיס מתוך דעת. אך אם שוכח שם את המוקצה, אין הבסיס נעשה מוקצה. כיוון שבשוכח אין האדם מקצה כלל את הבסיס מדעתו, אלא הוא רק שכח שם את המוקצה!

ולדרך זו מובן, שאף במקרה שמניח מוקצה על בסיס, באופן שאין הבסיס משמש את המוקצה שעליו ונטפל אליו, אעפ"כ נעשה בסיס לדבר האסור. כיוון שכל עוד המוקצה נמצא על בסיס המותר בטלטול, האדם מקצה את הבסיס מדעתו. ולכן אף בפגה שטמנה בתבן, שייך לומר שהפגה נקראת בסיס לתבן שמעליה, למרות שהיא כלל לא משמשת את המוקצה. אלא להיפך, האדמה המוקצית משמשת את הפגה, שהיא טמונה בתוכה. וכן קדירה שיש מעליה כיסוי מוקצה, אף שהכיסוי משמש את הקדירה ולא להיפך, מ"מ הקדירה נחשבת כבסיס לכיסוי, כיוון שיש מוקצה מעליה. וגם לדרך זו נראה לבאר, שכיוון שהבסיס הפך בעצמו למוקצה, אין בו היתר של טמ"ה. כיוון שאינו מטלטל מוקצה ע"י דבר היתר, אלא הוא נוגע ממש במוקצה, ואין זה טמ"ה. אלא שלדרך זו, הבסיס נעשה מוקצה כיוון שהגברא הקצהו מדעתו, ולא כי נעשה חלק מגופו של המוקצה שמעליו.

שוכח ומניח לזמן - נתבאר לעיל **שתוד"ה 'האי'** בקכג. סובר כדברי ר"ת, שכאשר מניח את המוקצה על הבסיס לזמן מסוים ולא לכל השבת, דינו כשוכח, ואינו נעשה בסיס לדבר האסור. אך מבאר התוס', שיש חילוק בין שוכח את המוקצה על הבסיס, לבין אדם שמניח את המוקצה לזמן מסוים. כאשר שכח את המוקצה על הבסיס, מבואר בגמרא בקמב: שמותר להרים את הבסיס עם המוקצה שעליו, אם צריך למקומו של הבסיס. אך אם מניח את המוקצה מדעתו לזמן קצר, מותר לו רק לנער את המוקצה מהבסיס, אך לא להרים אותם ביחד למקום אחר. וכך למד בתוס' **רע"א** בהגהות על השו"ע בש"ט, ד', שיש לחלק ביניהם. במקרה ששוכח את המוקצה על הבסיס, מותר להגביה החבית עם האבן אם צריך למקומה. אך אם מניח את המוקצה לזמן, מותר רק לנער את המוקצה, ולא להרים את הבסיס עם המוקצה. **ובבה"ל** 'כדי שיטלס בשבת' בש"ט, מביא את דברי רע"א להלכה.

ובביאור חילוק זה נראה, שכאשר הוא מניח מוקצה על הבסיס לזמן, אכן אינו נעשה בסיס לשיטת ר"ת, כיוון שלא מניח על מנת שיישאר שם לכל השבת, ואין כאן הקצאה גמורה מהבסיס, כפי שנתבאר לעיל. אך מ"מ כאשר מניח מדעתו את המוקצה על הבסיס, יש כאן מעין קנס, שלא

התירו לו לטלטל בהדיא את הבסיס עם המוקצה, כיוון שהוא פשע, והניח מוקצה על דבר היתר בכוונה. אך **במשנת השבת** עמוד קפ"ב מבאר באופר אחר. לשיטת תוס' אכן אין כאן יצירת בסיס לדבר האסור, וכשאין נעשה בסיס לכאורה מותר לטלטל מן הצד ולנער את המוקצה, כמבואר בגמרא בקמב: , אך כאן הדין שונה. כיוון שכאשר האדם מניח מדעתו את המוקצה על הבסיס, ומטלטל את שניהם להדיא, כבר לא ניתן לומר שטלטול המוקצה אינו מיוחס לאדם. אלא כיוון שהניח אותו שם ומרים אותם יחד, הטלטול של האדם מתייחס גם למוקצה שלמעלה, ואף שהבסיס לא נאסר מדין בסיס לדבר האסור⁸.

מוקצה מחמת איסור - בהרי קדם סימן ס"ב מביא, שהראשונים כותבים לגבי דין בסיס לדבר האסור, שהוא מכונה 'מוקצה מחמת איסור'. כך מבואר בלשון **הרי"ף** במד: , לגבי מיטה שיש עליה מעות בבה"ש, "מיגו דאיתקצאי בה"ש אתקצאי לכולי יומא, והוה ליה מוקצה מחמת איסור, הלכך אסור לטלטלה". וכן מפורש בדברי **הרמב"ם** כ"ה, י' "כל כלי שהוקצה מחמת האיסור, אסור לטלטלו, כגון נר שהדליקו בו בשבת, והמנורה שהיה הנר עליה, ושולחן שהיו עליו מעות". ומבואר מדבריו, שדין בסיס לדבר האסור נקרא 'מוקצה מחמת איסור'. וכן לשון **המשנ"ב** ברע"ט ס"ק א', שמבאר שגר הוא בסיס לדבר האסור, והוקצה לכל השבת, "וזהו הנקרא בגמרא מוקצה מחמת איסור". ושואל הגרי"ד, מדוע לא אמר הרמב"ם שנעשו בסיס לדבר האסור? ולמה הבסיס מכונה 'מוקצה מחמת איסור', ואילו המוקצה שעליו הינו 'מוקצה מחמת גופו', כאבנים ומעות?

ולפי מה שביארנו בשיטת רש"י ובעל המאור, דין הבסיס הוא כדין המוקצה שעליו, וגם הוא נעשה כ'מוקצה מחמת גופו'. אך מבאר הגרי"ד, שאין גדר בסיס לדבר אסור "שהוא טפל למוקצה שעליו", וכפי שנתבאר בשיטת רש"י. אלא לבסיס לדבר האסור ישנו גדר אחר. ומסביר הגרי"ד, ש'מוקצה מחמת איסור' דומה ל'מוקצה מחמת מיאוס', שכיוון שהדבר מאוס בעיני האדם, "האדם בודל ממנו מחמת מיאוסו". וכך גם לגבי בסיס לדבר האסור, הבסיס התייחד "למעשה איסור בשבת, הוא מאוס מחמת איסורו, וממילא הוא מוקצה מחמת איסור". כלומר, הבסיס נקרא 'מוקצה מחמת איסור', כיוון שהאדם בודל ממנו, משום שהקצה אותו לכך שישמש לדבר שהוא מוקצה. וכאשר הבסיס משמש לדבר מוקצה, "אם כן הבסיס נתייחד למלאכת איסור, לשמש את המוקצה... וזה גופא דוחה את הבסיס מהכנה, ומשוי ליה מוקצה". כלומר, כיוון שהאדם מייחד את הבסיס שיהיה משמש למוקצה, הוא הקצה את הבסיס מלהיות 'מוכך' לשימוש בשבת, ולכן הבסיס עצמו נעשה מוקצה. **ונראה** שזו גם שיטת ר"ת, שהאדם מקצה מדעתו את הבסיס כאשר מניח מוקצה עליו, ובכך הוא מבטל את ההכנה שהייתה לו לשבת ועושהו מוקצה.

ולפי הסבר הגרי"ד, מובן **מדוע ר"ש מודה** בבסיס לדבר האסור שהוא מוקצה. שהרי לכאורה לדעת ר"ש, הבסיס הוא דבר שראוי לשימוש האדם בשבת. וביארנו בסוגיית מחלוקת ר"י ור"ש, שגם אם האדם מקצה דבר הראוי מלהשתמש בו בשבת, כגון פירות שבאוצר, אעפ"כ לר"ש כיוון שהחפצא ראוי בפועל לשימוש האדם, הוא נקרא 'מוכך' לשימוש בשבת. ולר"ש לא מתחשבים בהקצאת האדם, אלא האם החפץ ראוי מצד עצמו לשימוש. ולכאורה גם בדין בסיס, מיירי בדבר שהאדם הקצה אותו משימוש בשבת כאשר מניח עליו מוקצה, ומודע מודה ר"ש? אמנם הגרי"ד ביאר, שכאשר אדם מייחד דבר לאיסור לפני שבת, הוא ממש מבטל את ההכנה שלו לשימוש בשבת. ובכה"ג גם ר"ש מודה שאין זה נחשב מן המוכן. וכשם שמודה ר"ש במוקצה מחמת ח"כ,

⁸ ועיין בביאורנו לסוגיית טמ"ה, שהסברא שהותר טמ"ה לצורך דבר המותר לשיטת החזו"א, היא שאין פעולת הטלטול של האדם מיוחסת אל המוקצה, אלא הוא כמטלטל מאליו. ופעולת הטלטול מיוחסת רק אל הדבר המותר. אך לשיטת הגרש"ז ושאר הפוסקים, ביארנו שאין זו הסברא בטמ"ה, אלא שיש קולא בדיני מוקצה שהתירו טמ"ה לצורך היתר, אף אם פעולת הטלטול מתייחסת ממש אל המוקצה. ודברי משנת השבת נכונים רק ע"פ סברת החזו"א.

שהאדם מייחד אותו רק לשימוש מסוים, ולכן נקרא מוקצה אף שאולי ראוי גם לשימושי היתר. וכך גם בבסיס שמייחדו לשמש את האיסור, מודה ר"ש שנעשה מוקצה.

בסיס בנר לשיטת ר"ת - הרשב"א בנא. מקשה על שיטת ר"ת, שסובר שבסיס נוצר רק כאשר מניח את המוקצה על דעת שיישאר על הבסיס במשך כל השבת. שהרי הגמרא במז. אומרת, שנר הוא בסיס לשלהבת שהיא מוקצה. והרי השלהבת תיכבה במהלך השבת, ומוכח שהנר נחשב בסיס לדבר האסור, "ואע"פ שאין הנר בסיס לכל היום, אלא לצורך מקצת הלילה!" ומדוע יש כאן בסיס, אם המוקצה לא נמצא עליו בכל השבת? ומצינו כמה דרכים ביישוב קושיה זו. ובדברי הרשב"א בביצה ב. מבוארים שני תירוצים לקושיה.

תירוצ א' - מבאר הרשב"א בביצה בתירוצו הראשון, שנר הוא יוצא מן הכלל בשיטת ר"ת, והוא נעשה בסיס לדבר האסור אע"פ שדרכו להיכבות באמצע השבת, ואין המוקצה נמצא שם כל השבת. "כיוון שאינו מסור בידו, דאינו יודע מתי תיכבה נרו, ואפילו נצרך לו, אינו יכול לכבותו ולא לנערו כדי שיכבה... אבל בגיזי צמר... שסילוקן תלוי בדעתו, ודעתו לנערם בכל עת שירצה". כלומר, ישנו חילוק בשיטת ר"ת הוא. בבסיס שהאדם אינו יכול לנער ממנו את המוקצה כלל, נעשה תמיד בסיס לדבר האסור, ואף אם המוקצה שעליו הונח רק לזמן מסוים. וזהו דין נר שדולק, שאינו יכול כלל לנער או לכבותו, משום איסור כיבוי. אמנם בבסיס שהאדם יכול לנער את המוקצה בכל רגע, מעת שהונח המוקצה על הבסיס, שם בעינן שיהיה דעתו להניח את המוקצה במשך כל השבת, ורק כך יהיה בסיס לדבר האסור.

ונראה שחילוק זה מובן, לפי מה שנתבאר בשיטת ר"ת. לר"ת הבסיס נעשה מוקצה, כיוון שהאדם הקצה אותו מדעתו בכך שהניח עליו מוקצה. וביארנו שרק אם מניח את המוקצה לכל השבת, אז ישנה הקצאה גמורה של דעת האדם מהבסיס. אך מסתבר לומר, שבדברים שאין האדם יכול כלל לנער, כגון נר הדולק, אף אם המוקצה אינו מונח שם במשך כל השבת, עדיין ישנה הקצאה גמורה של האדם בשעה שהוא דולק. וכיוון שאינו יכול לעשות כלום בזמן זה, הנר נעשה מוקצה מדעתו, ואף שבמשך השבת המוקצה יוסר ממנו. ורק בדברים שהאדם יכול לנערם בכל רגע, בעינן שיניח על דעת שיישאר שם כל השבת, וכך תהיה הקצאה גמורה לבסיס. וכך מבואר גם בדברי הפמ"ג בש"ט מ"ז ס"א א', שדווקא באבן על החבית בעינן שיניח לכל השבת, "דאי בעי מנער בין השמשות, מה שאין כן נר לא שייך זה, דצריך בלילה נר שבת חובה, ושפיר איתקצאי לכולי יומא".

תירוצ ב' - הרשב"א בתירוצו השני מבאר, שכל מה שאמרנו שנר נעשה בסיס, זה רק אליבא דר' שמעון. שהרי רצתה הגמרא לבאר, מדוע לר"ש אסור לטלטל נר בזמן שהוא דולק. אך לפי ר' יהודה, ניתן לומר שהסיבה שאסור לטלטל נר לאחר שכבה, "לאו משום בסיס הוא, אלא משום מוקצה מחמת איסור... משום גזירה דדלמא בהדי דנקיט לה כבתה, והילכך כיוון דאיתקצאי לבה"ש איתקצאי לכולי שבת". ומבואר מדבריו, שלר"י אכן הנר אינו כלל בסיס לדבר האסור. והאיסור לטלטלו הוא רק בשעה שהוא דולק, משום גזירה שמא יכבנו. והסיבה שאסור לטלטלו אח"כ, היא משום מיגו דאיתקצאי, שהוקצה מחמת איסור כיבוי⁹. ואולי לפ"ז, לדעת ר"ת אכן אין בסיס לדבר האסור בנר, משום שאין המוקצה נמצא שם במשך כל השבת. והנר הוא מוקצה לכל השבת מטעם אחר, ולא מדין בסיס לדבר האסור¹⁰.

תירוצ ג' - תירוצ נוסף מובא בבה"ל רע"ט 'אפילו לצורך גופו'. שכותב בשם התוספות שבת, שמבאר מדוע בנר הוא בסיס לדבר האסור, אף שהמוקצה עליו רק לזמן. ומבאר הבה"ל, שמה

⁹ אמנם עדיין צ"ע בתירוצ זה, מדוע לר"ש הנר הוא בסיס בשעה שדולק? הרי הנר עומד להיכבות! ועיין ברשב"א, שמתרץ זאת בדומה לתירוצו הראשון, שכיוון שאינו יכול לנער בזמן שדולק, הוא בסיס אף שהמוקצה יוסר ממנו. ועיין במשנת השבת עמוד קכ"ז בביאור דבריו.

¹⁰ ועיין בביאורנו לסוגיית מחלוקת ר"י ור"ש, שאכן בנר הדולק בכניסת שבת, נפסקה הלכה כר"י שהוא מוקצה לכל השבת כולה.

שאמר ר"ת, שבמניח המוקצה לזמן מסוים לא נעשה בסיס לדבר האסור, "הוא איירי בדעתו לסלק האיסור מעל הבסיס בשבת, ולכך לא נתבטל הבסיס לגבה". כלומר, ר"ת סובר שבסיס לא נעשה מוקצה, כאשר דעת האדם היא לסלק את המוקצה מהבסיס במהלך השבת, שאז באמת נמצא, שלא מקצה לגמרי את הבסיס מדעתו. אבל בנר שדולק, "אין דעתו כלל לסלק, אפילו ע"י אינו יהודי, הנר מן המנורה עד שיכבה, ממילא נעשית המנורה בסיס להנר מתחילת השבת". וכיוון שאין דעת האדם לסלק את המוקצה מעל גבי הנר, הנר נעשה בסיס אפילו כאשר המוקצה שמעליו יסתלק.

וקצת משמע מדברי הבה"ל, שגדר בסיס לדבר האסור הוא שהבסיס 'מתבטל' את המוקצה שמעליו, וכשיטת רש"י ובעל המאור. אמנם הבסיס מתבטל למוקצה, דווקא אם מניח את המוקצה על מנת שישאר שם. אך אם בדעתו לסלק אותו משם, הבסיס לא נעשה טפל אל המוקצה. אמנם לעיל ביארנו בשיטת ר"ת, שאין הבסיס נהיה טפל אל המוקצה, אלא רק הגברא מקצה דעתו מהבסיס, וצ"ע.

תירוץ ד'- בחזו"א סימן מ"ח ס"ק ח' מתרץ, שגם לשיטת ר"ת, שמצריך שהמוקצה יהיה שם במשך כל השבת, מודה בנר שהוא בסיס לדבר האסור. וכיוון שהנר הוא מקומה המיוחד של השלהבת המוקצית, חל על הנר דין בסיס, אפילו שאין השלהבת תהיה שם במשך כל השבת. **ובאורחות שבת** י"ט הערה ת"א מבאר, שכיון שהנר הוא מקומו המיוחד של המוקצה, אין זו נקראת הנחת עראי, אלא הנחה ממש. ולכן גם לר"ת יש כאן הקצאה גמורה של דעת האדם מהבסיס.

היתר המשמש לאיסור שמתחתיו- הפמ"ג במ"ז בהקדמתו לסימן ש"ח כותב, שיכול להיות דין בסיס אפילו כשהדבר המותר הוא למעלה מהמוקצה, אם ההיתר משמש את המוקצה. ולכן סובר, שפשוט שהוא מוקצה, אם מניח עליו כלי היתר כדי לתת לו שיווי משקל שלא ינטה לצד מסוים, הכלי נעשה בסיס לפשוט, "דלאו דווקא מונח תחתיו, כל שמשמש לאיסור, הרי הוא כאיסור". וכן מבואר **בשש"כ** כ' הערה ק"פ, שכותב, "דמצינו בסיס אפילו בהניח ההיתר על האיסור", וכדברי הפמ"ג הנ"ל. וכותב השש"כ שלפ"ז, אם יש לו בגדים שכובסו, שהם מוקצה בבה"ש כיוון שרטובים, "גם המקלות שבהם מהדקים את הכבסים אסורים בטלטול, שהרי הם משמשים דבר שאסור בטלטול".

ומבואר מדבריהם, שלמדו את דין בסיס כדברי בעל המאור, שבסיס לדבר האסור שייך, רק כאשר הוא משמש את המוקצה שמעליו. ורק אז נאמר שהבסיס נעשה טפל אל המוקצה, ונעשה למוקצה בעצמו. ולכן זה לאו דווקא אם הבסיס מתחת לאיסור, אלא כל עוד הוא משמש את המוקצה, הוא נעשה טפל אליו, ויש עליו שם של חלק מהמוקצה. אמנם לשיטת ר"ת, ברור שאין זה מוקצה כלל. כיוון שביארנו שהבסיס נעשה מוקצה לשיטתו, כיוון שיש מוקצה מעליו, ולכן האדם מקצה דעתו גם מהבסיס, כיוון שאינו יכול לטלטלו. ולפי זה ברור, שאם ההיתר מונח מעל המוקצה, אין שום מניעה לאדם מלטלטל את ההיתר ולקחת אותו, ובכה"ג אין הגברא מקצה את הדבר המותר מדעתו.

במנחת אשר הנ"ל, מקשה על דברי הפמ"ג והשש"כ, שפשטות המושג 'בסיס', הוא דווקא כאשר הוא מונח מתחת למוקצה. וגם לשיטת בעל המאור, שבסיס הוא דווקא כאשר משמש את המוקצה, אין זה אלא כשהוא משמש אותו מלמטה, ורק אז נקרא 'בסיס'. ומוכיח זאת מדברי הגמרא בקנ"ד: "האומרת שאם יש כלי מוקצה על הבהמה, מותר להתיר את החבלים הקושרים אותם, ואז הכלים נופלים מהבהמה. ולכאורה לפי דברי הפמ"ג, החבלים שקושרים את המוקצה משמשים את כלי המוקצה, וקושרים אותם אל הבהמה, ומדוע מותר לגעת בהם ולטלטלם? הרי הם משמשים את המוקצה ונעשים טפלים אליו! ולכן סובר המנחת אשר, שודאי שאין דין בסיס אלא כאשר הוא משמש את המוקצה מתחתיו, ונשאר בצ"ע על דברי הפמ"ג.

הנחה באקראי - בתרומת הדשן ח"ב סימן קצ"ג שואל השואל, האם כאשר אדם מניח באקראי מוקצה, על חפץ שאינו מוקצה, האם התחתון נעשה בסיס? והשואל רוצה להוכיח מדברי רש"י בקמב: , שם שוכח האבן על החבית ש"לא מדעת", אין החבית נעשית בסיס. ומכאן מוכח "דלא נעשה שום דבר בסיס, אלא אם כן הניח על דבר מוקצה, בשביל שיהיה מתיישב עליו בטוב. אבל מה שמניחים בדרך אקראי, כמו שרגילים להשים בתיבה חפצים אלו על אלו, מפני שאין לו ריוח לפנות לכל חפץ מקום בשולי התיבה לעצמו, כה"ג לא חשיב מניח אלא שוכח". אבל תה"ד דוחה סברא זו, וסובר שאפילו אם מניח מוקצה באקראי, "הואיל ויודע שהמוקצה יהא נח על החפץ בשבת, גם החפץ נעשה מוקצה, מפני שמקצה דעתו ממנו".

ונראה ששאלה זו תלויה במחלוקת הראשונים, בגדר בסיס לדבר האסור. אם בסיס נעשה מוקצה, כיוון שהוא נטפל אל המוקצה שעליו, וכפי שנתבאר בדברי בעל המאור, ברור שבעינין שהמוקצה "ייתישב עליו בטוב", כדברי השואל. ורק כך הבסיס משמש את המוקצה, ונעשה טפל אליו. אך אם מניח באופן אקראי מוקצה על דבר היתר, אין כאן כלל בסיס. כיוון שאין הבסיס משמש את המוקצה, אלא סתם נמצא עליו, ואין הבסיס נעשה בכך טפל למוקצה. אמנם אם גדר בסיס אינו שהבסיס נטפל אל המוקצה, אלא כפי שנתבאר בשיטת ר"ת, שהגברא מקצה מדעתו דבר שיש עליו מוקצה, מובן שגם כאשר מניח מוקצה באקראי על הבסיס, אף אם אין הוא "יושב עליו בטוב", מ"מ יש כאן הקצאה של הבסיס מדעת הגברא. וכך נראה מלשון תה"ד, שכל עוד האדם מניח מוקצה מדעתו על הבסיס, הוא "מקצה דעתו ממנו". ויש כאן הקצאת הגברא, שעושה את הבסיס למוקצה.

ולמסקנת ההלכה, נחלקו הפוסקים בדין זה. **הט"ז** בש"ט ס"ק א' מצדד שהלכה כדברי תה"ד, ולכן "אפילו במניח דרך אקראי, כדרך שמניחים חפצים בתיבה אלו על אלו, מיקרי מניח". אך המג"א בס"ק ו' כותב, "נראה לי פשוט כדברי השואל", שאין דין בסיס לדבר האסור כאשר מניח את המוקצה באקראי. **ובמשנ"ב** ס"ק י"ח כותב שהלכה כמג"א, אך כיוון שהט"ז מחמיר כדברי תה"ד, מכריע המשנ"ב שיש לחוש לדברי תה"ד. אך כותב המשנ"ב, ש"במקום הצורך יש להקל", שאין הנחת מוקצה באקראי נחשבת בסיס לדבר האסור, וכדברי המג"א. וכן **בשש"כ** כ', נ"ד פוסק, שבסיס נאסר בטלטול רק כאשר "הוא רוצה שהדבר המותר ישמש את המוקצה", וכשיטת בעל המאור והמג"א. וכגון שולחן שיש עליו פמוטות, השולחן הוא בסיס כיוון שמשמש את הפמוטות שעליו. וכן פוסק השש"כ במקרה הפוך, שם המוקצה משמש את ההיתר, כגון שמניח אבן על דפי נייר כדי שלא יעופו ברוח, "מותר לטלטל את הדבר המותר" ע"י ניעור. ולגבי בסיס באקראי, מבאר השש"כ שמדובר במקרה שלא ההיתר ולא המוקצה משמשים זה את זה, "כמו המניח חפץ של מוקצה במגירה על דבר המותר, כי אין לו מקום פנוי בתחתית המגירה". ופוסק השש"כ כדברי המשנ"ב, שבשעת הצורך יש מקום להקל בכך, ולטלטל את הדבר המותר.

בסיס באוכלין - בשו"ע שי"א, ח' פוסק את דין פוגלא שטמנו בארץ. ואם מקצת עליו מגולין, מותר לקחת אותו, "ואע"פ שבנטילתו מזיז עפר ממקומו", כיוון שזהו טלטול מן הצד לצורך דבר המותר. **והרמ"א** מוסיף בשם **הכלבו**, "ואפילו הניחו שם מבע"י להיות שם כל השבת, דאין באוכלין משום בסיס לדבר האסור". ואף שמניח את הצנון באדמה למשך כל השבת, אין הצנון נעשה בסיס לעפר כלל. ובביאור דברי הרמ"א, ש"אין באוכלין משום בסיס", נחלקו הפוסקים.

שיטת המג"א והמשנ"ב - המג"א בס"ק כ"ג מבאר דברי הרמ"א, ע"פ שיטת בעל המאור, "כלומר, דלא הייתה כוונתו שיהא האוכל משמש לעפר, אדרבה העפר משמש לאוכל". כלומר, הצנון אינו משמש את העפר, אלא להיפך, העפר משמש את הצנון ומכסה אותו. וכיוון שהמוקצה כאן משמש את ההיתר, אין האוכל נעשה בסיס. שהרי לבעל המאור רק כאשר הבסיס משמש את המוקצה הוא בסיס לדבר האסור. והמג"א כותב, שזה דומה לדין קדירה שטמן אותה בגיז צמר, שאין כיסוי הקדירה נעשה בסיס, כמבואר **בשו"ע רנ"ט**, א'. וגם שם ביאר המג"א בס"ק ו', "ידהא אין הכיסוי תשמיש להצמר, אדרבה הצמר משמש לקדירה לחממו". ולפי"ז, מבאר המג"א בשי"א, ש"באמת אין חילוק בין אוכלין לכלים", והכלל שאמר הרמ"א ש"אין אוכלים

נעשים בסיס' אינו מדויק, אלא תלוי מתי הבסיס משמש למוקצה ומתי לא. וגם בכלים ייתכן שאינם יהיו בסיס, אם אינם משמשים את המוקצה.

וכן **המשנ"ב** בשי"א ס"ק כ"ט, מבאר את דברי הרמ"א ע"פ המג"א, "דבאוכלין אלו לא שייך בסיס, דהלא לא הייתה כוונתו בהטמנה שיהא האוכל משמש להעפר". וכן כותב המשנ"ב בסימן רנ"ט ס"ק ט', לגבי הטמנה בגיזי צמר. ונראה שהמג"א והמשנ"ב פסקו את שיטת בעל המאור להלכה, שבסיס נעשה בסיס לדבר האסור, רק כאשר הוא משמש את המוקצה. וכך גם נראה מדבריהם לגבי בסיס באקראי, וכפי שנתבאר לעיל. אלא שלגבי בסיס באקראי, חשש המשנ"ב לכתחילה לשיטת הט"ז ותה"ד, והקל רק במקום הצורך.

שיטת הט"ז - בסימן שי"א ס"ק י' הט"ז חולק על המג"א. ומקשה על דבריו, שהרי **תוס' בקכג**. כותב בפירוש בד"ה 'פגה', שישנו דין בסיס באוכלין, אלא שבפגה שטמנה באדמה, מיירי שהניח אותה על מנת ליטלה בשבת. ואין הפגה נעשית בסיס לדבר האסור, כיוון שהמוקצה לא נשאר עליה לכל השבת. ומוכח מדברי התוס', שיתכן שיהיה דין בסיס גם בפירות שטומן באדמה, והפרי נעשה בסיס לדבר האסור, אף שאינו משמש את המוקצה¹¹. ולכן מבאר הט"ז את דברי הרמ"א, שאין כוונתו לומר ש'אין באוכלים בסיס', אלא שכיוון שמדובר כאן שמניח מוקצה על אוכלים, "ודאי נתכוון לאכול מהם כל זמן שירצה". כלומר, כיוון שמסתמא האדם מתכוון לאכול את הבסיס, אין כאן דין בסיס לדבר האסור. שהרי המוקצה לא מונח עליו במשך כל השבת, ובדעתו ליטול את הבסיס במשך השבת, ולשיטת ר"ת אין זה בסיס. "אבל מי שגומר בדעתו בבירור שלא יאכל מהם בשבת... נראה דאסור אפילו בטלטול מן הצד, וכדברי התוס', דהוי כמניח אבן ע"פ החבית, כנלע"ד".

ומבואר מדברי הט"ז, שנוקט כעיקר את שיטת ר"ת, שאין בסיס לדבר האסור אלא אם מניח את המוקצה עליו למשך כל השבת. וכפי שנתבאר לעיל, רק כך ישנה הקצאה גמורה של הגברא מהבסיס. ולכן מבאר הט"ז, שאין דין מיוחד באוכלים, שאינם נעשים בסיס. אלא שבד"כ כוונת האדם שמניח מוקצה על אוכלים, היא ליטול משם את המוקצה בשבת, כיוון שרוצה לאכול את האוכל בשבת, ולכן אין האוכל נעשה בסיס. אבל באמת אם כוונתו להניח מוקצה על האוכל למשך כל השבת, אכן האוכל יהיה בסיס לדבר האסור. וגם מדברי הט"ז שהבאנו לעיל לגבי בסיס באקראי, שפוסק כשיטת תה"ד שיש דין בסיס גם בהנחה באקראי, נראה שנוטה יותר לשיטת התוס' בדין בסיס, ולא כשיטת בעל המאור.

שיטת האור שמח - בפרק כ"ה, ט"ו על הרמב"ם, מבאר האור שמח את דברי הרמ"א, שבאוכלים אין אף פעם דין בסיס לדבר האסור, "כיוון דאמרו דכל מידי דחזי לאיניש לא מקצי דעתיה מיניה, לא שייך דיהא נעשה בסיס לדבר האסור". ונראה שהאור שמח גם סובר כשיטת ר"ת, שגדר בסיס הוא הקצאה של הגברא, ולכן בדברים שראויים לאדם, לעולם לא שייך שיקצה אותם מדעתו. וזו הסיבה שאין בסיס לדבר האסור באוכלין, כיוון שהם תמיד ראויים לאדם, ולעולם לא מקצה דעתו מאוכלין. ומבאר האור שמח, שבסיס לדבר האסור יכול להיות "רק בכלים ולא באוכלים", כיוון שאין דרך האדם להקצות אוכלים משימוש. אמנם לפי דברי המג"א והמשנ"ב, אין הרמ"א התכוון לקבוע כלל ברור, ש'אוכלים אינם נעשים בסיס', אלא תלוי האם הבסיס משמש את המוקצה שמעליו וטפל אליו. וכן לשיטת הט"ז, אין כוונת הרמ"א לחדש כלל מוחלט לגבי אוכלין, אלא תלוי האם מקצה את האוכל לכל השבת או לא.

¹¹ ועיין ערוך השולחן שי"א, כ"ב שמתרץ את שיטת המג"א, שתוס' אמרו שאוכל יכול להיות בסיס רק לגבי פגה וחררה, שאינם בשלים כל צורכם, וכיוון שאינם ראויים עדיין לאכילה "התבן אצלם כקרקע לזרעים", ולכן נעשים בסיס למוקצה. אבל צנון שטומן בארץ הוא כבר מבושל כל צורכו, ומטמין אותו כדי לשומרו, ובכ"ה אין הצנון נעשה בסיס לעפר "שהרי העפר שומרו, והשומר בטל להאכל ולא האוכל לשומר, וזהו סברא טובה ונכוחה בסייעתא דשמיא".

זמן יצירת הבסיס - נחלקו הראשונים בדין בסיס לדבר האסור, לכמה זמן צריך שיהיה בדעתו להניח את המוקצה על הבסיס, ובכך ייווצר בסיס לדבר האסור. וכן נחלקו באיזה זמן נעשה הבסיס לבסיס לדבר האסור כשיניח עליו מוקצה, והאם ניתן ליצור בסיס באמצע השבת.

שיטת רש"י והטור - הבית יוסף בסימן ש"ט, לומד מדברי רש"י בנא. שיש דין בסיס לדבר האסור, גם כשאין דעתו של האדם להניח את המוקצה עליו לכל השבת, ודלא כשיטת ר"ת שם. שהרי רש"י ביאר, שכאשר מכסה את הקדירה בדבר המוקצה, אף שדעתו ליטול את הקדירה בשבת, הקדירה היא בסיס לכיסוי המוקצה, וכפי שנתבאר לעיל. אך ר"ת סובר שאין הקדירה נעשית בסיס לדבר האסור, כיוון שאין דעתו שהמוקצה יישאר עליה במשך כל השבת. ומדייק הב"י, שלרש"י "כל שהניח על דעת שיישארו שם בכניסת השבת, אע"פ שדעתו ליטול בשבת, מיקרי מניח". וכמבואר בגמרא בקמב: "כאשר האדם נחשב כימניח את המוקצה על הבסיס, ואינו 'שוכח' אותו שם, אז נוצר בסיס לדבר האסור. וכן פוסק **הטור** בש"ט, "ופירוש 'מניח', כשהניח על דעת שישארו שם בכניסת השבת". וא"כ, לשיטת רש"י והטור, אם בדעת האדם ליטול את המוקצה מהבסיס מבע"י, לפני שנכנסה השבת, אז נחשב כ'שוכח', ואין הבסיס נאסר. ולפי שיטה זו, אין צורך שהמוקצה יהיה על הבסיס לאורך כל השבת, אלא די בכך שהמוקצה היה עליו בזמן בין השמשות וכניסת השבת, ובכך הבסיס נעשה מוקצה.

שיטת ר"ת וספר התרומה - הבאנו לעיל מדברי ר"ת בנא., שדווקא אם מניח את המוקצה על מנת שיישארו על הבסיס לכל השבת, רק אז נעשה בסיס. אך אם בדעתו לסלק את המוקצה במשך השבת, אין זה בסיס לדבר האסור. וכן מביא הטור בשם בעל התרומה, שאם מניח את המוקצה על הבסיס, "לא מיקרי 'מניח', אלא כשהניח על דעת שיישארו שם כל אותה השבת". אך אם בדעתו לסלק את המוקצה במשך השבת, חשיב כ'שוכח', ואין הבסיס נעשה בסיס לדבר האסור.

בסיס באמצע השבת - המחלוקת הנ"ל עסקה בכמה זמן צריך שהמוקצה יהיה על הבסיס, בכדי שייקרא בסיס לדבר האסור. לרש"י מספיק שהמוקצה יהיה עליו בזמן בה"ש, ולר"ת וספר התרומה בעיני שניח את המוקצה על הבסיס, ובדעתו שיישארו עליו במשך כל השבת. אמנם עדיין יש לדון, באיזה זמן האדם מניח את המוקצה על הבסיס, והאם ניתן ליצור בסיס דווקא בבה"ש, או גם באמצע השבת.

שיטת בעל המאור - בגמרא בקנז: נאמר, שאם יש על הבהמה כלי זכוכית שהם מוקצה, האדם יכול להניח תחת הבהמה כרים וכסתות, להתיר את החבלים, וכך הכלים ייפלו עליהם. ואח"כ מותר לו לנער את הכרים מכלי הזכוכית, ואין כאן איסור ביטול כלי מהיכנו של הכרים והכסתות¹². ובעל המאור כותב שם, שאין בהנחת המוקצה על הכרים יצירת בסיס לדבר האסור, כיוון שהמוקצה לא היה על הכרים והכסתות במשך זמן בין השמשות. ומבואר מדבריו, שניתן ליצור בסיס לדבר האסור, רק כאשר המוקצה מונח על הבסיס בזמן בה"ש. אך אם מניח את המוקצה באמצע השבת, אין זה נקרא בסיס לדבר האסור, ויהיה מותר לנער ממנו את המוקצה.

שיטת שאר הראשונים - בתוד"ה 'יש' במד: מבאר, שאם מניח מעות על המיטה בשבת, אינו יכול לנער את המיטה כלל, כיוון שנעשית בסיס לדבר האסור. ולכן אומר רב בגמרא, שאם יש על המיטה מעות אסור לטלטלה כלל, ואפילו לא לנערה. ומבואר מדברי התוס', שאפילו אם מניח את המוקצה על הבסיס בשבת עצמה, יש כאן דין בסיס לדבר האסור, ואסור לנער ממנו את המוקצה. ותוס' מסביר, שמירי שהמוקצה הונח שם ע"י גוי או קטן לדעת היהודי, ולכן זה נקרא 'מניח' מדעתו. ואף שמניח את המעות באמצע השבת, נעשית המיטה לבסיס לדבר האסור. אמנם תוס' מוסיף, שמדובר כאן במקרה שהגוי "הניחם לדעת ישראל כדי להסירם לאחר שעה". ומשמע מדבריו, שאע"פ שהוא מניח את המוקצה על דעת להסירו במהלך השבת, מ"מ חל כאן

¹² עיין בהרחבה בביאורנו לסוגיית ביטול כלי מהיכנו.

דין בסיס על המיטה¹³. ודבריו דלא כשיטת ר"ת, שבעינן שיהיה בדעתו לא להסיר את המוקצה כלל, ורק אז חשיב בסיס לדבר האסור.

וכן שיטת תוד"ה 'וב"ה' בביצה ב. שמקשה, מדוע בגמרא בקמג. נאמר, שאם אכל בשבת ונשארו קליפות שהם מוקצה על השולחן, "מסלק את הטבלא כולה ומנערה". ומקשה התוס', שלכאורה השולחן הוא בסיס לדבר האסור, ואסור לנער ממנו את הקליפות! ומבואר מקושייתם, שסוברים שהשולחן הוא בסיס לדבר האסור, גם כאשר מניח עליו את המוקצה באמצע השבת. ומתריצים התוס' ע"פ שיטת ר"ת, שאין כאן בסיס לדבר האסור, כיוון שבדעתו לנער את הקליפות בהמשך, ובסיס לדבר האסור נוצר רק בדעתו להניחם שם כל היום. ומבואר מדברי התוס' בביצה, שאף ששיטת ר"ת היא שבעינן שהמוקצה יונח על מנת שישאר שם לכל השבת, מ"מ עדיין ניתן ליצור בסיס באמצע השבת. וכאשר מניח מוקצה על הבסיס, ואין דעתו לסלקו משם, נוצר בסיס לדבר האסור אף בשבת עצמה. וכן שיטת הרשב"א והרמב"ן בקמג., שאין השולחן נעשה בסיס לקליפות, כיוון שכאשר הניח את המוקצה היה בדעתו לסלקו משם. אבל אם מניח את המוקצה בשבת על מנת ליטלו משם, אין השולחן נעשה בסיס בשבת.

מסקנת ההלכה בזמן הבסיס – לגבי השאלה לכמה זמן צריך שיניח את הבסיס, נחלקו בכך רש"י והטור עם ר"ת ובעל התרומה. והשו"ע בש"ט, ד' מביא את שתי השיטות. לשיטת רש"י, "אם הניח עליהם מדעתו, על דעת שישארו שם בכניסת שבת, אסור להטות ולנער". כיוון שאם המוקצה מונח על הבסיס בכניסת השבת, לרש"י זה כבר נקרא בסיס לדבר האסור. אך "יש אומרים, דאפילו הניחם שם על דעת שישארו שם בכניסת שבת כדי שיטלם בשבת, מותר להטות ולנער בשבת, ולא אסרו אלא במניחם על דעת שישארו שם כל השבת", וכשיטת ר"ת וספר התרומה.

הט"ז בס"ק א' מצדד, שהלכה כשיטת ר"ת והתרומה. וכפי שראינו בשיטת הט"ז גם לגבי הנחה באקראי ולגבי בסיס באוכלין, גם בדין זה נוקט כעיקר את שיטת ר"ת. ולכן רק אם מניח את המוקצה על הבסיס, ע"מ שישארו שם לכל השבת¹⁴, אז אמרינן שהגברא מקצה דעתו מהבסיס, והבסיס נעשה מוקצה. **והמג"א בס"ק ז'** פוסק, שבמקום הפסד יש לסמוך על שיטת ר"ת המקילה יותר, שאף אם המוקצה היה על הבסיס במשך בה"ש, אם היה בדעתו לסלקו במהלך השבת, אין זה בסיס לדבר האסור ומותר לנער ממנו המוקצה. **ובפמ"ג א"א ס"ק ז'** מבאר דבריו, שבאמת השו"ע הכריע בשיטת רש"י¹⁵, שאף כשמניח המוקצה רק בזמן בה"ש, נעשה בסיס לדבר האסור, אך במקום פסידא ניתן לסמוך על שיטת ר"ת והתרומה. וכן פוסק גם **במשנ"ב ס"ק כ"א**, ש"במקום פסידא, יש לסמוך על דעה זו" של ר"ת וספר התרומה.

וכן **בש"כ כ'**, נ"ה פוסק, שאין בסיס נאסר בטלטול אא"כ "הניח את המוקצה על הדבר המותר לפני בה"ש, על דעת שישארו שם כל בה"ש". אך במקום הפסד "יש להקל, ולסמוך על דעת המקילים גם אם הניח את המוקצה על הדבר המותר על דעת להשאירו שם כל בה"ש, אלא

¹³ ועיי' בהגהות רע"א בסימן רס"ה, על דברי המג"א ס"ק ב', שמקשה על תוס' מהגמרא בקנ"ד: , שמבואר שאין הכרים בסיס לדבר האסור, כיוון שבדעתו לנער מהם את המוקצה מיד. ואילו לדברי התוס' במד: , יש דין בסיס באמצע השבת, אפילו כשדעתו לנער את המוקצה לאחר מכן! ובמשנת השבת עמוד פ', מביא בשם אור החיים הקדוש, שוכתב בספרו חפץ ה', שבקנ"ד: מייירי שאין האדם רוצה כלל שהכלים המוקצים יהיו מונחים על הכרים, אלא רק רוצה שלא יישברו, ולכן הניח תחתם כרים, ובכה"ג ברור שאין דין בסיס לדבר האסור כלל. אך כאשר האדם רוצה שהמעוות יהיו מונחים על הכר לזמן מה, אף שבדעתו לסלקם אח"כ, יש כאן דין בסיס לתוס'.

¹⁴ ועיי' בט"ז שמקשה מדין נר, שנקרא בסיס לשלחבת אע"פ שהמוקצה לא נשאר עליו במשך כל השבת. והט"ז נדחק לומר, שהשו"ע ברע"ט, א' פוסק כשיטת רש"י לגבי נר, שיש בסיס גם כשהמוקצה עליו רק בבה"ש. אך כבר הבאנו לעיל כמה תירוצים, מדוע נר הוי בסיס לדבר האסור גם לשיטת ר"ת.

¹⁵ ואולי המג"א והמשנ"ב כאן לשיטתם, שהכריעו כעיקר כשיטת רש"י ובעל המאור. אך בכל עניין מחלוקת זו, לא נתברר לי האם יש קשר בין המחלוקת בנוגע לזמן שבדעתו להניח המוקצה על הבסיס, לבין המחלוקת ביסוד דין בסיס לדבר האסור. וצ"ע.

שכוונתו הייתה שהוא ינערו במשך השבת". ולכן יש להקל לנער הבסיס, אם בדעתו היה לסלק ממנו את המוקצה במהלך השבת. אמנם מבאר השש"כ בהערה רכ"ב, שגם לדעה זו של ר"ת והתרומה, בנר שהיה דולק בבה"ש ישנו דין בסיס לדבר האסור, אע"פ שאין המוקצה היה עליו במשך כל השבת. וכפי שנתבאר לעיל ע"פ הבה"ל ברע"ט, משום שאינו יכול כלל לנער את המוקצה בבה"ש, וכן משום שלא התכוון כלל לנער ולסלק את המוקצה. וכן מביא שם את תירוצ החזו"א, שמוקצה שמניח אותו על בסיס שזהו מקומו המיוחד לו, גם ר"ת מודה שלא בעינן הנחה לכל השבת. ולכן לגבי **פמוטות** שהדליקו בהן נרות בבה"ש, אין לסמוך על דעה זו לטלטלם לאחר שכבו, ואפילו במקום פסידא.

בסיס באמצע השבת להלכה - המג"א בש"ח ס"ק נ', שואל על דין ניעור השולחן שיש עליו מוקצה, מדוע מותר לנערו ואין זה בסיס לדבר האסור? ומביא את תירוצ התוס' בביצה הנ"ל, שהאדם התכוון לסלק את המוקצה מהשולחן, ולא שיהיה מונח שם לכל השבת, ולכן לא נעשה בסיס לדבר האסור. אך למסקנה, מכריע המג"א שאין כאן כלל בסיס, משום "דלא הוי בסיס, אלא אם כן היו עליו בה"ש", וכשיטת בעל המאור. וכן פוסק המג"א ברס"ו ס"ק י"ד, וכן ברס"ה ס"ק ב'. וכן נראה שזו דעת **המשנ"ב**, שכותב ברס"ו ס"ק כ"ו, לגבי כלי זכוכית על כרים וכסתות, "ולא נאסרו מטעם בסיס לדבר האסור, כיוון שלא היו עליהן בין השמשות", וכדברי בעל המאור בקנ"ד. וכן פוסק **בבה"ל**¹⁶ בש"י, ז' מטה שיש עליה, שמביא את דברי המג"א לגבי מיטה שהניחו עליה מעות בשבת, "שדעתו נוטה דלא נעשה בסיס, כיוון שלא היו עליה בין השמשות".

אמנם במשנ"ב ש"ט ס"ק י"ח, פוסק את דין **הגמרא במה**: שאומרת שקנה של תרנגולים שיש בה ביצת אפרוח, אסור לטלטלה. **ובתוד"ה** 'דאית' מבאר, שכיוון שהקינה עשויה לכך שתקבל ביצת אפרוח, "אין זה כשכח, אלא כמניח ואסור". כלומר, כיוון שמאות הקינה היא לקבל את הביצה לתוכה, אף שלא הניח את הביצה ממש מדעתו, אלא היא נולדה שם בשבת והיא מוקצה, מ"מ זה נחשב כ'מניח' ולא כ'שוכח', והקינה נעשית בסיס לדבר האסור. וכעין הסברא שהבאנו לעיל בשם הראב"ד, שבכל בסיס שמיועד לתת עליו את המוקצה, אין חילוק בין 'מניח' ל'שוכח'. וכך פוסק המשנ"ב, שהקינה נעשית בסיס לביצה, "וכן בכל מקום כיוצא בזה, בדבר שדרכו להיות המוקצה עליו, בודאי הוי כמניח".

אמנם לכאורה קשה, שבדין זה מדובר שהביצה נולדה בשבת עצמה, ורק בשבת הקינה נעשית בסיס לביצה. והרי המשנ"ב הכריע כדעת בעל המאור, שלא ניתן ליצור בסיס לדבר האסור באמצע השבת, אלא רק אם המוקצה היה עליו בבה"ש! **ובחזו"א** מ"ח, ס"ק ח' מבאר, שכיוון שהקינה מיוחדת לקבל את הביצה, "מודה הרז"ה דהוי בסיס אף בהונח בשבת". ומבאר מדבריו, שגם לשיטת בעל המאור יכול להיות בסיס באמצע השבת, במקרה שהבסיס מיועד לקבל את המוקצה וזו מהותו. וסברא זו מתאימה לשיטת בעל המאור, שביארנו לעיל שסובר שגדר בסיס לדבר האסור הוא, שהבסיס משמש את המוקצה שעליו. ולכן מסתבר לומר, שאם הבסיס משמש את המוקצה, אפילו אם המוקצה הונח בשבת, יהיה כאן בסיס לדבר האסור. ולפי גדר זה, פוסק **באורחות שבת** י"ט, רפ"א, שפח אשפה שהיה ריק מזבל בבה"ש, והניחו בו בשבת זבל, נעשה הפח בסיס לזבל אפילו באמצע השבת ואסור לטלטלו. כיוון שזהו ייעודו ותפקידו של הפח, והוא מקומו של המוקצה.

אמנם **בערוך השולחן** ש"ט, ט"ו, מבאר אחרת את דין קינה של תרנגולים. וכותב ערוה"ש, שאע"פ שאין זה נחשב כ'שוכח' אלא כ'מניח', וכפי שכתבו התוס' במה: מ"מ מדובר כאן במקרה "שהיה יודע שבהכרח תיפול המוקצה בתוך הכלי בבה"ש". כלומר, באמת לשיטת בעל המאור בעינן

¹⁶ ועיין באורחות שבת י"ט הערה ת"ז שתמה, מדוע פסקו המג"א והמשנ"ב כדעת בעל המאור כנגד כל הראשונים! וכן בחזו"א סימן מ"ח, ס"ק ח' כותב, שבעל המאור הוא דעת יחיד בסוגיה זו! ולכן כותב באורחות שבת שלכאורה יש מקום להחמיר בזה לפי רוב הראשונים, שאם מניח מוקצה באמצע השבת, נוצר בסיס לדבר האסור ואסור לנערו. ורק אם מניח את הבסיס באמצע שבת, וגם בדעתו לנער המוקצה במהלך השבת, אז לא יהיה בסיס באמצע השבת.

שהמוקצה יהיה על הבסיס בזמן בה"ש, ורק כך נוצר בסיס לדבר האסור. ועולה מדבריו, שאף שהקינה מיועדת לקבל את הביצה, אין דין בסיס לדבר האסור באמצע השבת כלל. וכאן הקינה נעשית בסיס לביצה, משום שהאדם ידע שהביצה תיפול שם כבר בבה"ש, ולא באמצע השבת.

בסיס למוקצה שאינו חשוב- בגמרא בביצה כא: מבואר, שמותר לטלטל כוסות שנשארו בהם שיורים מיין של נכרי, ואף שהשיורים הם מוקצה מחמת מיאוס, מותר לטלטלם. **ובתוד"ה 'הוה'** בשבת מז. מבאר, "דשיורי כוסות לא חשיבי למיהוי כוס בטל לגבייהו". כלומר, כיוון שאין כל חשיבות לשיורי היין, אין הכוס נחשבת כבסיס המשמש את המוקצה, אלא המוקצה בטל לגבי הכוס, וכאילו יש כאן רק דבר המותר, שניתן לטלטלו. וכן מבואר בדברי **הרשב"א בביצה ב.**, ששואל מדוע אין השולחן נעשה בסיס לקליפות ושאריות האוכל שהם מוקצה? ולעיל ביארנו שתירץ הרשב"א בקמג, שכיוון שמניח אותם על דעת לסלקם במהלך השבת, אין זה נעשה בסיס לדבר האסור. אך בדברי הרשב"א בביצה ישנו תירוץ נוסף. מבאר הרשב"א, "שאין אומרים נעשה בסיס, אלא בנר שיש לו חשיבות... אבל עצמות וקליפים דלא חשיבי, ואינו מצניעם כלל, לעולם אין להם תורת בסיס".

באורחות שבת י"ט הערה ת"ל כותב, ששאר הראשונים לא תירצו כך בדין השולחן. וכנראה סוברים הראשונים, שכיוון שיש כמות גדולה של פסולת על השולחן, דנים את השולחן כמשמש את הפסולת וטפל אליה, ולכן יש לו דין בסיס לדבר האסור. ולכן כתבו הראשונים תירוץ אחר, שכיוון שדעתו לסלק את המוקצה בהמשך, אין כאן יצירת בסיס לדבר האסור, וכפי שנתבאר לעיל. אך **בש"כ כ' הערה רכ"ד** פוסק בדברי הרשב"א, שעצמות וקליפים המונחים על צלחת, אפילו אם היו עליה בבה"ש, כיוון שאין להם חשיבות אין נוצר כאן בסיס לדבר האסור. "לא נעשית הצלחת בסיס לדבר האסור, ומותר לנער את הצלחת ולהשתמש בצלחת, או מותר לפנות את הצלחת עם העצמות ממקומה, אם הוא זקוק למקום". וכן פוסק **המשנ"ב** בסימן ש"י ס"ק ל"א, ע"פ **החיי אדם** בכלל ס"ז, י, שאם ישנה מגירה בשולחן, או בגד שיש עליהם רק מעט פרוטות, הפרוטות "בטלים לגבי הבגד והשולחן, דאין אדם מבטל בגדו ושולחנו בשביל איזה פרוטות". וכיוון שאין חשיבות למוקצה, לא נוצר בסיס לדבר האסור.

בסיס לדבר האסור והמותר- בגמרא בקמב. מבואר, שמותר לטלטל כלכלה שיש בה אבן שהיא מוקצה, כיוון שיש בה גם פירות שאינם מוקצה. ורש"י מבאר בד"ה 'מליאה פירות', שעיקר הבסיס כאן הוא לצורך הפירות, "הלכך אבן מטלטלת אגב כלי ופירות שהוא מותר". אמנם הגמרא מסייגת, שאעפ"כ צריך קודם לנער את האבן מהכלכלה. וגם כשהבסיס הוא לדבר המותר ג"כ, מ"מ לכתחילה צריך לנער ממנו את המוקצה. אך הגמרא אומרת שכאשר אי אפשר לנער, כגון בפירות שייטנפו אם ינערו, אזי מותר לטלטל לגמרי בסיס לדבר האסור והמותר. וכן **בגמרא במז.** מבואר שמותר לטלטל "כנונא אגב קיטמא". כלומר, מחתה שיש עליה אפר שאינו מוקצה, כיוון שראוי לכסות בו רוק או צואה. ואע"ג שיש על המחתה ג"כ שברי עצים שהם מוקצה, מ"מ מותר לטלטלה, כיוון שהיא בסיס לדבר האסור והמותר.¹⁷

אך הגמרא במז. אומרת, שבגלילא אסור לטלטל את הנר לאחר שכבה, ואפילו לר"ש, כיוון שיש בו שברי פתילה שהם מוקצה, והנר נעשה בסיס להם. **רש"י בד"ה 'בגלילא שנו'** מבאר, שכיוון שבגלילא היו עניים ולא היו להם בגדי פשתן, שברי הפתילה היו חשובים להם, "הלכך לא בטלי, ונעשה הנר בסיס להן". אך **ר"ת בתוד"ה 'בגלילא'** חולק על רש"י, ומבאר שבגלילא היו עשירים והיה להם הרבה שמן, ולכן השמן, שהוא הדבר המותר שבנר, לא מספיק חשוב ביחס לשברי פתילה, "ולהכי לא בטלי שברי פתילה אגב שמן". **הטור בש"י, ח' פוסק,** שהיתר בסיס לדבר האסור והמותר, נאמר דווקא במקרה "שדבר המותר חשוב מדבר האסור, אבל אם דבר האסור חשוב יותר מדבר המותר, בטל אצלו ואסור לטלטלו". **והבית יוסף** מסביר, שלמד זאת מדברי

¹⁷ כך ביאור הגמרא לפי רש"י ותוס'. אך ברמב"ן מפרש, שהאפר שבמחתה גם הוא מוקצה וכן שברי העצים, אך עדיין מותר לטלטל המחתה, כיוון שהאפר והשברים בטלים ואין להם חשיבות. וכפי שנתבאר לעיל, שבמוקצה שאין לו חשיבות לא נעשה בסיס לדבר האסור.

הגמרא לגבי שברי פתילה, שכיוון שהם מוקצה והם דבר חשוב יותר מההיתר, אסור לטלטלם. ומשמע שההיתר נאמר, רק כאשר ההיתר חשוב מהאסור¹⁸.

הבית יוסף בסימן ש"י מביא בשם **תשובת הרא"ש**, שגם בכנונא אגב קיטמא, לכאורה היה צריך לנער את האיסור לפני שמטלטל את הבסיס לאיסור והיתר, וכשם שאמרה הגמרא לגבי כלכלה שיש בה אבן ופירות, שלכתחילה צריך לנער את האבן. אך בכנונא אי אפשר לנער את שברי העצים מהבסיס, כיוון שהם מעורבבים בתוך האפר המותר, ואי אפשר לטלטל את האפר מבלי לטלטל גם אותם. והב"י מוסיף שלפ"ז, אם צריך רק את גוף המחטה עצמו, ולא את האפר שמעליו, "ינער האפר ושברי העצים במקומם ויטול הכנונא, ולא יטלטלנה כמות שהיא". כיוון שגם כאשר התירו בסיס לדבר האסור והמותר, זה רק כאשר אי אפשר לטלטל רק את הדבר המותר מבלי האיסור. אך אם כל כוונתו היא לטלטל את הבסיס בלבד, ולא צריך את הדבר המותר שמעליו, ינער מהבסיס גם את המוקצה וגם את הדבר המותר, ולא יטלטלם יחד.

בשו"ע ש"ט, ג' פוסק את דין כלכלה ובה פירות ואבן, שאם הם פירות שאי אפשר לנער "יטול אותה כמו שהיא". ומבאר **המשנ"ב** בס"ק ט', שאף שיש גם אבן בכלכלה, "נעשית הכלכלה בסיס לאיסור ולהיתר, וההיתר חשוב יותר ובטל האיסור לגבה, והוי כאילו אינו בסיס רק להיתר". ו**בשו"ע ש"י, ח'** פוסק כדברי הטור, שמותר לטלטל בסיס לדבר האסור והמותר, אך דווקא "שדבר המותר חשוב מדבר האסור". ויש **לברר** מה יסוד ההיתר של בסיס לדבר האסור והמותר?

חלות על השולחן - המשנ"ב ברע"ז ס"ק י"ח כותב, שאם בבה"ש היו מונחות על השולחן חלות, "או שאר דברים הצריך לשבת", אז אף אם יש על השולחן נרות דולקים, "פשיטא דהם חשובים יותר מן הנר... ונעשה בסיס לגביהם... דהיכי דהוא בסיס להיתר ולאיסור וההיתר חשוב יותר, דהוא בטל לגבי ההיתר". כלומר, החלות יותר חשובות מהנרות, ולכן השולחן הוא בסיס לאיסור ולהיתר ומותר לטלטלו. אמנם **הפמ"ג** ברע"ז א"א ס"ק י"ד כותב, שגם כאשר ישנו בסיס להיתר ולאיסור, אם האדם לאחר מכן מסלק את ההיתר מהבסיס, אסור לטלטל את הבסיס. ולפי דבריו, רק כאשר החלות עדיין מונחות על השולחן יהיה מותר לטלטל את השולחן אע"פ שיש עליו נרות, אך כאשר יסיר את החלות יהיה אסור לטלטל את השולחן. אמנם **בשו"ע הרב** רע"ז, ו' מבואר שנחלק עליו, וסובר שכיוון שהחלות היו על הבסיס בע"ש בה"ש, ובבה"ש השולחן היה בסיס לשניהם, מותר לטלטל את השולחן גם לאחר שאכל את החלות, ונשאר רק המוקצה על השולחן. וכן משמע גם מסתימת דברי המשנ"ב, שכתב ברע"ז "אם היה מונח על השולחן בה"ש", ומשמע שאף שאכל את החלות לאחר מכן, עדיין אין השולחן נעשה בסיס.

ובמנחת אשר סימן נ"ב אות ג' מבאר, שנחלקו ביסוד ההיתר של בסיס לאיסור ולהיתר, האם היתר זה מחדש שכלל לא נעשה כאן בסיס מלכתחילה, או שיש כאן בסיס גם להיתר וגם לאיסור. ומקשה המנח"א על הפמ"ג, שהרי אם בשבת לקח את ההיתר מעל הבסיס, ואז נוצר בסיס לדבר האסור, לכאורה קיימ"ל שאין דין בסיס באמצע השבת כפי שנתבאר לעיל, וכיצד נוצר כאן בסיס באמצע השבת? ומתרץ המנח"א, שלפי הפמ"ג הבסיס אכן היה בסיס גם להיתר וגם לאיסור כבר בבה"ש, והבסיס שימש את שניהם יחד. ולכן כאשר ההיתר הסתלק, הבסיס חוזר לשמש רק המוקצה, ונעשה בטל למוקצה שעליו בלבד "מכח היותו בסיס לדבר האסור מערב שבת". וזה לא נחשב שנעשה בסיס למוקצה בשבת, כיוון שהבסיס כבר שימש את המוקצה בבה"ש. אך לדעת שו"ע הרב והמשנ"ב, כאשר ישנו דבר המותר על הבסיס בבה"ש, אין זה אומר שהוא בסיס לשניהם יחד. אלא בבה"ש כלל לא נוצר בסיס לדבר האסור, והבסיס כלל לא נטפל אל המוקצה. ולכן אף שבמשך השבת הסתלק ההיתר, וכעת יש רק מוקצה על הבסיס, מ"מ מותר לטלטלו כיוון שהוא לא היה בסיס למוקצה בבה"ש, ואינו נעשה בסיס למוקצה בשבת עצמה.

¹⁸ ועיין בב"י שסובר, שהטור הכריע כפירוש ר"ת בגמרא לגבי שברי פתילה, ולא כפירוש רש"י. ועיין בנשמת אדם כלל ס"ז ס"ק ב' שמבאר מניין הב"י למד כך בדברי הטור.

ונראה לענין, שיסוד ההיתר של בסיס לאסור ולמותר תלוי בהגדרת דין בסיס. לדעת בעל המאור, נתבאר שהבסיס צריך לשמש את המוקצה, ובכך נטפל אליו ונעשה חלק ממנו. ולדרך זו מסתבר, שכאשר יש גם דבר היתר על הבסיס, הבסיס משמש גם אותו, וא"כ אין הבסיס נטפל רק למוקצה אלא גם לדבר המותר, וממילא הבסיס אינו נעשה חלק מהמוקצה! אמנם כאשר כבר אין דבר היתר על הבסיס, הבסיס משמש כעת רק את המוקצה, ולכן נעשה טפל רק אליו וכדברי הפמ"ג. וההיתר של בסיס לדבר האסור והמותר, שייך רק כל זמן שהבסיס אכן משמש גם את ההיתר, ורק אז אינו נטפל אל המוקצה ונעשה חלק ממנו. אמנם לשיטת ר"ת, נתבאר לעיל שאין הבסיס נעשה טפל אל המוקצה, אלא כאשר יש מוקצה על הבסיס, האדם מקצה דעתו גם מהבסיס שלו. ולדרך זו, נראה שיסוד ההיתר בבסיס לאיסור ולהיתר הוא, שכאשר ישנו דבר היתר על הבסיס, אין האדם מקצה דעתו כלל מהבסיס, ולכן הבסיס כלל לא נעשה מוקצה מעולם. ולפי"ז נראה, שגם אם יוסר ההיתר במהלך השבת, כיוון שבבחי"ש האדם לא הקצה מדעתו את הבסיס, אין הוא נעשה בסיס כלל לאורך כל השבת, וכדברי הגר"ז¹⁹.

במנחת אשר הנ"ל מביא את דעת הגאון ר' **משולם איגרא** בשו"ת או"ח סימן ז', שדעתו להחמיר יותר בדין בסיס לדבר האסור והמותר, שרק כאשר דעת האדם היא שהדבר המותר יהיה על הבסיס במשך כל השבת, אז אמרינן שאין הבסיס נאסר. וכשם שבשיטת ר"ת, אין נעשה בסיס לדבר האסור אלא אם האיסור יונח עליו על מנת שיישאר שם כל השבת, כך גם לגבי ההיתר, בעיני שיונח שם ע"מ שיישאר כל השבת. ובמנח"א מבאר דבריו, שההיתר של בסיס לדבר המותר והאסור הוא לא רק שהבסיס משמש את שניהם, אלא צריך שהבסיס יוגדר כ"בסיס לדבר המותר", ולא מספיק רק שיהיה עליו דבר המותר. ואולי סובר שבעינין שהבסיס יתבטל לגמרי אל הדבר המותר, כשם שבסיס לדבר האסור לדעת בעל המאור מתבטל אל הדבר האסור.

איסור והיתר שווים - בשו"ע ש"י, ח' נפסק שצריך שהדבר המותר יהיה יותר חשוב מהמוקצה. **ובלבושי שרד** ש"י ס"ק כ' כותב על דברי השו"ע, "ואם שניהם שווים אסור". וכן פוסק **המשנ"ב** בש"י ס"ק ל"ג. אמנם **בערוך השולחן** ש"י, ט"ו חולק עליהם, וסובר שאף אם שניהם שווים "אינם בטילים זה לזה", ומותר לטלטל את הבסיס. וערוה"ש כותב, שכך מוכח מדברי רש"י ור"ת לגבי שברי פתילה בגלילא. לפי רש"י יש כאן בסיס לדבר האסור, כיוון שהאיסור חשוב. ולפי ר"ת יש בסיס לדבר האסור משום שאין ההיתר חשוב להם. ומדייק ערוה"ש, שרק משום שהאיסור יותר חשוב מההיתר נעשה בסיס לדבר האסור, אך אם הם שווים אינו נעשה בסיס לדבר האסור, אלא הוא בסיס לדבר האסור והמותר. **ובמנחת אשר** הנ"ל מבאר, שגם מחלוקת זו תלויה ביסוד ההיתר של בסיס לאיסור ולהיתר. לשיטת בעל המאור שבסיס לדבר האסור הוא משמש את המוקצה, בכדי להתיר את טלטול הבסיס, בעינין שהבסיס ישמש את ההיתר, וכך המוקצה נעשה טפל ומתבטל. וכך מבואר בדברי **המשנ"ב** הנ"ל, לגבי כלכלה עם אבן ופירות, שכאשר "ההיתר חשוב יותר ובטל האיסור לגבה, והוי כאילו אינו בסיס רק להיתר". וממילא מסתבר שההיתר צריך להיות יותר חשוב מהמוקצה, כיוון שרק אז הבסיס משמש בעיקרו להיתר החשוב, והמוקצה נעשה טפל ובטל. אך אם שניהם שווים, מדוע נאמר שהבסיס משמש דווקא את ההיתר ולא את האיסור?! ועדיין אי אפשר להתיר את טלטול הבסיס. אך אם נאמר שגדר בסיס הוא בהקצאת האדם, אין צריך דווקא שהבסיס ישמש את ההיתר בעיקרו, והאיסור נעשה טפל לשניהם. אלא כל עוד ישנה חשיבות לדבר המותר כמו האסור, אין האדם מקצה דעתו לגמרי מהבסיס, ולכן אינו נעשה בסיס לדבר האסור כלל. ולכן אף כששניהם שווים, אין האדם מקצה דעתו מהבסיס.

¹⁹ ובדעת המשנ"ב יש לעיין, שהרי ביארנו לעיל שהביא להלכה את דברי בעל המאור שהבסיס צריך לשמש את האיסור. ולגבי בסיס לאיסור ולהיתר, משמע מלשונו בש"י ס"ק ט', וכן ברע"ז ס"ק י"ח שכיוון שההיתר יותר חשוב האיסור מתבטל אליו, ולכן אין נעשה בסיס לאיסור. וא"כ צ"ע מדוע אם ההיתר כבר לא נמצא עדיין אינו נעשה בסיס לדבר האסור.

בסיס לאסור ומותר המיוחד לאיסור- בשו"ע רע"ט, ג' מביא שתי שיטות שנחלקו, האם מועיל לתת לחם על נר בבה"ש, וכך יעשה בסיס לדבר האסור והמותר, גם לשלהבת וגם ללחם. השיטה המתירה היא דעת הריב"ש בתשובה בסימן צ"ג, שסובר שיש כאן בסיס לדבר האסור והמותר, כיוון שהלחם יותר חשוב מהשלהבת²⁰, וכדין כל בסיס לדבר האסור והמותר שמותר לטלטלו. אך השו"ע פוסק "ואין לסמוך עליו", ואין להתיר הנר ע"י שנותן עליו לחם. **המג"א** בס"ק ה' מבאר את דברי השו"ע, שאין להתיר הטלטול ע"י שמניח לחם על הנר, כיוון שרש"י במז. כותב שהנר טפל לשלהבת, ולכן הנר נעשה בסיס. וכוונת רש"י היא, "דידוע דהמנורה טפל לשלהבת ועשויה לכך, ולא עשוי ללחם, ולכך לא מהני לחם". וכן **במשנ"ב** רע"ט ס"ק י' מביא את דברי המג"א, שהמחבר החמיר בכך "דכיוון דהמנורה עיקר עשייתה בשביל השלהבת, לכן נעשית תמיד טפל ובסיס להשלהבת ולא ללחם ושאר דברים אחרים, אף שהם חשובים יותר". ומבואר מדברי המג"א והמשנ"ב, שאפילו במצב שההיתר יותר חשוב מהמוקצה, אם הבסיס מיועד ועשוי בשביל לקבל את המוקצה, הוא תמיד נעשה טפל למוקצה. ובכה"ג אין מועיל לתת על הבסיס דבר היתר, ולא משנה כמה הוא חשוב!

ונראה שסוברים, שיסוד ההיתר בבסיס לדבר האסור והמותר הוא שכעת הבסיס כבר לא בסיס רק לאיסור, אלא נעשה טפל להיתר ובכך המוקצה מתבטל, וכמבואר לעיל בלשון המשנ"ב. וממילא מסתבר, שאם מוכח שהבסיס עדיין טפל למוקצה, אין זה מועיל שיש בו דבר היתר כלל, שהרי הבסיס עדיין טפל למוקצה. ולכן נר שיש עליו שלהבת תמיד יהיה טפל אליה, ולא יועיל לתת עליו לחם, כיוון שהנר עשוי בשביל השלהבת, ותמיד משמש אותה. ורק לגבי שולחן שיש עליו מנורה ולחם, אז אמרינן שהשולחן נעשה בסיס לדבר האסור והמותר, כיוון שהשולחן עשוי להניח עליו לחם ונרות כאחד. וכיוון שהלחם יותר חשוב, הבסיס נעשה טפל אליו ולא לנרות. ולפי"ז פוסק **בשש"כ** כ', ס"ד שאם ישנו מגש המיוחד להניח עליו פמוטות, הוא מוקצה, ויהיה אסור לטלטלו "גם אם הניח עליו דבר היתר חשוב, שנחוץ לו לשבת". ובהערה רנ"ט מבאר, שזה משום שהמגש מיועד דווקא לפמוטות, וכשם שהנר מיועד לשלהבת ולא ללחם, ולא מועיל להניח עליו דבר המותר.

אמנם **בערוך השולחן** רע"ט, י"ב מצדד בדברי הריב"ש, שיועיל לתת לחם על הנר מערב שבת, "דאם רק יש חשיבות בהלחם, מה לנו מה שצריך עתה להשמן והשלהבת:!". וערוה"ש דוחה את ראיית המג"א מדברי רש"י לגבי נר שטפל לשלהבת, "לא הבנתי, דודאי הוא דשם ליכא דבר המותר, דגם השמן טפל לשלהבת... ואין זה עניין ללחם!". כלומר, רש"י דיבר במקרה של בסיס לדבר האסור בלבד, שהנר והשמן שניהם בסיס לשלהבת המוקצית, ולכן ברור שהנר נעשה טפל לשלהבת. אך כאשר יש גם דבר המותר על הנר, ניתן לומר שאין הוא מתבטל רק לשלהבת! ולכן מכריע ערוה"ש שמועיל לתת לחם על הנר, ומצטרף להתיר זאת, שכאשר נותן לחם על הנר, זה כעין תנאי שרוצה להשתמש בנר. והשו"ע פוסק ברע"ט, ד' שמועיל תנאי להשתמש בנר לאחר שכבה. ואף שהרמ"א שם חולק שלא מועיל תנאי, כותב ערוה"ש ש"מכל מקום יש לצרף גם הבסיס". וכפי שהוכיח שכיוון שיש כאן לחם והוא יותר חשוב, הרי הנר נעשה בסיס לדבר האסור והמותר, ובצירוף שיטת השו"ע לגבי תנאי יש להתיר.

ונראה לענ"ד שערוה"ש אזיל לשיטתו, שההיתר בבסיס לדבר האסור והמותר הוא, משום שכאשר נותן דבר היתר על הבסיס, אין האדם מקצה דעתו מהבסיס כלל, ולא משום שכעת הבסיס משמש גם את ההיתר. ולכן לעיל נתבאר בדבריו, שכאשר האיסור וההיתר שווים מותר לטלטל הבסיס. וכך גם בעניין זה, סובר ערוה"ש שאף שהבסיס מיוחד לדבר המוקצה, כל עוד מניח עליו דבר היתר, אין כאן הקצאה של דעת האדם מהבסיס. אך המשנ"ב והמג"א לשיטתם, שהכריעו כעיקר את שיטת רש"י ובעל המאור, שיסוד המוקצה בבסיס לדבר האסור הוא שנעשה טפל למוקצה שעליו, וממילא יסוד ההיתר של בסיס לדבר האסור והמותר, הינו שהבסיס נטפל

²⁰ בריב"ש עצמו כותב שהלחם יותר חשוב מהשמן, אך המג"א ס"ק ה' מבאר שהשמן עצמו הוא בסיס לשלהבת, וצ"ל שכוונתו שהלחם יותר חשוב מהשלהבת.

להיתר ולא לאיסור. ולכן לשיטתם מובן שאם הבסיס מיועד לשמש דווקא את המוקצה, לא יועיל כלל שיניח עליו דבר היתר, ואפילו שהוא יותר חשוב מהמוקצה, כיוון שעדיין הבסיס משמש וטפל למוקצה.

שכח דבר היתר - בשש"כ כי הערה רכ"ח מביא בשם הגרש"ז, שאם יש בסיס לדבר האסור, והאדם תכנן לתת עליו מע"ש גם דבר המותר שהוא חשוב יותר, אך לבסוף שכח ולא הניח אותו, כך שבבחי"ש היה בסיס רק למוקצה, אין הבסיס נחשב בסיס לדבר האסור, ומותר לנערו בשבת! "דמסתבר דמכיון שאינו רוצה שהבסיס יהיה בסיס למוקצה בלבד, אלא גם לדבר המותר... דינו שפיר כשכח". אמנם מקשה הגרש"ז, שלכאורה היתר בסיס לדבר האסור והמותר מועיל, רק אם בפועל מניח את ההיתר, כיוון שאז "המוקצה בטל לגבי ההיתר"! אך מבאר שאעפ"כ אין כאן דין בסיס, "משום שבשעה שהניח את המוקצה, לא רצה לעשותו בסיס למוקצה בלבד, ובטיל גם עכשיו לגבי הבסיס שהוא מותר". ונראה שכוונת דבריו היא, שדין בסיס הוא הגדרה של הקצאת האדם, ולכן אם אין כוונתו לעשותו בסיס לאיסור ורצה לתת עליו דבר היתר, אף אם בפועל לא עשה כן, אין כאן דין בסיס לדבר האסור. כיוון שהאדם לא הקצה דעתו מהבסיס, וכלשונו שם "לא רצה לעשותו בסיס למוקצה בלבד".

אמנם **באג"מ** ח"ג סימן נ"א חולק על הגרש"ז, וכותב שאם שכח לתת את ההיתר על הבסיס, הבסיס אכן נאסר משום המוקצה שעליו, "שאם היה עושה כן היה מותר אף שהוא בסיס לאיסור, מטעם שהוא בסיס גם להיתר, הא עכ"פ לא הניח ההיתר!". ומשמע מדבריו, שההיתר בבסיס לדבר האסור והמותר הוא, משום שבפועל הבסיס משמש גם את הדבר המותר וגם את האסור. וכיוון שההיתר יותר חשוב, האיסור בטל לגביו, וכפי שביארנו לעיל בדעת המשנ"ב. וממילא מסתבר שלא מועילה כוונת האדם להניח דבר היתר על הבסיס, אלא צריך שבפועל ישמש הבסיס את הדבר המותר.

ובשש"כ כי הערה רכ"ט, כותב לכאורה היפך דבריו בהערה רכ"ח. ומביא בשם הגרש"ז, שאם האדם רצה מע"ש לקחת את ההיתר מעל הבסיס, כך שבשבת יהיה עליו רק מוקצה, אך לבסוף שכח להסיר את ההיתר, ושניהם היו על הבסיס בבחי"ש, "אפילו הכי לא נעשה בסיס לאיסור לבדו". ודינו כבסיס לדבר האסור והמותר, שמותר לטלטלו. ולכאורה אם דין בסיס תלוי בהקצאת האדם, וכפי שביארנו בדברי הגרש"ז בהערה רכ"ח, א"כ בכח"ג שרצה להסיר את ההיתר ושהבסיס ישמש רק למוקצה, לכאורה הקצה דעתו מהבסיס בשבת, והבסיס יאסר! אך בהערה רכ"ט מבואר שהכל תלוי במציאות, האם יש היתר על הבסיס או לא, ואם הוא בפועל משמש גם את ההיתר לא נעשה בסיס! וכך מקשה **במנח"א** הנ"ל על הגרש"ז, שלכאורה שתי קולות אלו "יתרתי דסתרי, דאם אזלינן בתר מחשבתו, היה לנו לאסור בשכח להוריד את ההיתר! ואם אזלינן בתר מציאות הדברים בפועל, היה לן לאסור בשכח להניח את ההיתר!", וצ"ע²¹.

הגדרת חשוב - נתבאר לעיל שבדין בסיס לדבר האסור והמותר בעינן שההיתר יהיה יותר חשוב מהאיסור לשיטת המשנ"ב, ולדברי ערוה"ש אפילו שניהם חשובים באותה מידה. אך יש לברר כיצד מגדירים שהדבר חשוב יותר? **במשנ"ב** ש"י ס"ק ל"ג כותב, שאזלינן בתר הבעלים של הדבר, מה יותר חשוב לו, ולא לפי אנשים אחרים. **ובשש"כ** כי הערה רל"א מוסיף, שהולכים לפי החשיבות "בעיני הבעלים באותה שעה". ומוכיח זאת ממה שכתבו הפוסקים, ששולחן שיש עליו חלות ומנורה הוא בסיס לדבר האסור והמותר, והחלות נחשבות לחשובות יותר מהמנורה. ואף שברור ששוויה הכספי של המנורה הוא הרבה יותר מהחלות, מ"מ החלות יותר חשובות "מכיוון

²¹ ועיי"ש בתירוץ המנח"א, שיסוד ההיתר של בסיס לדבר האסור והמותר, הוא לא שהבסיס משמש את ההיתר, אלא שאין הבסיס נאסר כלל מלכתחילה. ומכאן זה נתחדשו שתי קולות, שאם שכח דבר היתר, אין הבסיס נטפל לאיסור כלל. וכן אם רוצה להניח עליו היתר ושכח, אינו נעשה בסיס, כיוון שלא היה בדעתו לעשות בסיס לאיסור, ולכן אין האיסור חשוב בעיניו כלל עד שנאמר שהבסיס נטפל אליו. ומשמע מדבריו, שעיקר דין בסיס הוא שנעשה טפל למוקצה, ולכן אם שכח דבר היתר אין כלל בסיס לדבר האסור. ואף אם רצה להניח היתר ושכח, האיסור לא נחשב, והבסיס לא טפל אליו.

שצריך את הלחם לסעודת שבת", וכרגע זה הדבר החשוב בשבילו. ולפי מוסיף בהערה הנ"ל, שאם ישנו סכום כסף יחד עם דבר היתר על השולחן, "לא אמרינן שנלך אחרי כמות הכסף וערכו, אלא אמרינן מה חשוב לאדם יותר באותה שעה".

אמנם באורחות שבת י"ט הערה תי"ד מביא בשם הגרש"ז, שהחשיבות מוגדרת לפי מה שהאדם היה מעדיף לוותר עליו מתוך שני הדברים. כלומר, לא הולכים לפי החשיבות של הבעלים באותה שעה בשבת כדברי השש"כ, אלא בחשיבותו בימות החול. לדוגמה, אם יש על השולחן סכום כסף ומשקפיים, וההפרש בשווים אינו גדול, ואם היה צריך לוותר על אחד מהם, היה מעדיף לוותר על הכסף ולא על המשקפיים, אז לא חל כאן דין בסיס לדבר האסור. כיוון שהמשקפיים הן דבר היתר, שחשוב לו יותר מהכסף המוקצה. אך אם ההפרש ביניהם גדול, באופן שהאדם היה מעדיף את סכום הכסף, הכסף יותר חשוב מהמשקפיים, וחל כאן דין בסיס. אמנם באג"מ ח"ה ס"ו חולק, וכותב שהולכים לפי השימוש הנצרך לאדם, ולא לפי הערך הכספי. ולכן אם יש חפץ של היתר ששימושו חשוב לאדם כמו משקפיים, זה יותר חשוב לו מסכום כסף גדול. אמנם מבואר שם, שאם יש לו זוג משקפיים נוסף, אזי סכום כסף גדול יהיה לו יותר חשוב, ובכח"ג נאסר הבסיס. ומבואר באורחות שבת, שגם לפי דעת הגרש"ז, נראה שבשולחן שיש עליו פמוטות יקרים וחלות בבה"ש, עדיין החלות נחשבות חשובות יותר ואין כאן בסיס לדבר האסור. ואף שלכאורה היה מעדיף לוותר על החלות, ולא היה זורק את הפמוטות, מ"מ כיוון שהחלות נחוצות לו, ועיקר השולחן מיועד לסעודת שבת, לכן נחשב השולחן בסיס להם.

בסיס הטפל לכלי גדול, מוכני - בגמרא במד : מובאת משנה לגבי מוכני, שהיא כמו שידה העומדת על בסיס²², שבזמן שהיא נשמטת, ואינה מחוברת לשידה עצמה, אם יש על המוכני מעות המוקצים בשבת אסור לטלטלה. אך אם אינה נשמטת, ומחוברת לגמרי לשידה, מותר לטלטל את השידה אף אם יש על המוכני מעות. ובתוד"ה 'אין' מבאר, שכאשר המוכני נשמטת ואינה מחוברת לשידה, "היא כלי בפני עצמה". ולכן כאשר יש על המוכני מעות אסור לטלטלה, שהרי היא בסיס לדבר האסור. אך אם אינה נשמטת, ומחוברת לשידה, מותר לטלטל את השידה אפילו כשיש על המוכני שלה מעות, "דכיון שאינם על השידה שהיא עיקר הכלי שרי". כלומר, המוכני נעשה טפל לכל השידה, ואין השידה נחשבת בסיס לדבר האסור בגלל שיש מעות על המוכני שלה. **ובריטב"א** כאן מקשה על תוס', שאע"פ שמותר לטלטל את השידה כאשר המוכני נשמטת, מ"מ מדוע מותר לטלטל את המוכני עצמה כאשר יש עליה מעות? ולמה המוכני בטילה לגבי השידה, ואינה נעשית בעצמה בסיס למעות? "דאטו אם נתנו מעות על בית יד של מחבת, לא יהא אסור לטלטל כל המחבת!". ופשוט לדבריו, שאם יש מוקצה על ידי המחבת, כל המחבת נחשבת בסיס לדבר האסור! ומתוך הריטב"א לשיטת התוס', ש"התם הכל כלי אחד ממש", ולכן המחבת כולה נעשית בסיס למוקצה ואסור לטלטלה. אבל במוכני ושידה, "שני כלים הם, ואין השידה מתבטלת למוכני, אדרבה המוכני משתרי אגב השידה". כלומר, כיוון שיש כאן שני כלים שונים, שהאחד מהם טפל לחבירו, אין המוקצה שעל המוכני גורם ליצור בסיס לדבר האסור, אלא שניהם טפלים לכלי הגדול.

אמנם בתוס' רא"ש מקשה על תוס', "ודבר תימה הוא! שאם יש דבר אחד מחובר לכלי ויש בו מעות שיהא מותר לטלטלו, דאף הכלי עצמו נראה דאסור לטלטלו, כיוון שיש מעות במה שהוא מחובר לו". ומבואר מדבריו שחולק על התוס', וסובר שאם יש מוקצה על חלק מסוים המחובר לכלי, הכלי כולו נעשה בסיס לדבר האסור ואסור בטלטול. ולכן מבאר התרא"ש, שכאשר המוכני אינה נשמטת והיא מחוברת לשידה, מסתמא יש בשידה דברים המותרים. ואז נחשבת השידה יחד עם המוכני לבסיס לדבר האסור והמותר, ולכן מותר לטלטלה. אך אם המוכני נשמטת ויש עליה מעות, כיוון שהיא כלי בפ"ע שיש עליו מוקצה, אין הדברים המותרים שנמצאים בשידה מתירים את המוכני בטלטול.

²² לפי דעת ר"ת בתוד"ה 'ואין' במד : , אך לרש"י הכוונה לגלגל של עגלה.

מסקנת ההלכה במוכני, כיס בבגד- הרמ"א בש"י, ז' פוסק, שאם יש לאדם מעות בכיס הבגד, "הואיל ועיקר הבגד עומד ללבוש, אם הוציא המעות משם מותר ללבוש הבגד, דהכיס בטל אצלו". ומבאר הגר"א בס"ק כ"ה, שמקור הרמ"א הוא מדברי התוס' במד' : שהתירו לטלטל השידה אף כשיש מעות על המוכני, כיוון שהמוכני מחוברת לשידה וטפילה אליה. ולמד הרמ"א, שכך גם בכיס המחובר לבגד, אף שיש בכיס מעות שהן מוקצה, אין הבגד נעשה בסיס למעות, כיוון שהכיס מחובר וטפל אל הבגד. אך המג"א בס"ק ז' כותב, שזהו דווקא כאשר פי הכיס תפור בבגד, והכיס עצמו תלוי באוויר. ובכה"ג רק הכיס נחשב כבסיס למעות, ולא הבגד. אך כיוון שהכיס טפל לבגד הגדול, מותר לטלטל הבגד כולו. אבל אם הכיס "תפור כולו בבגד, אמרינן דכל הבגד נעשה בסיס". כלומר, כאשר הכיס תפול מעל הבגד, כך שדופן הכיס עצמו היא הבגד, נמצא שהמעות שבכיס מונחות ממש על הבגד, ובכה"ג כל הבגד נעשה בסיס למעות.

ולגבי כיס התלוי בבגד, שאין הבגד נעשה בסיס למעות בכה"ג, כותב הרמ"א ש"אם שכח בו מעות, מותר לטלטל הבגד, דלא אמרינן נעשה הבגד בסיס למעות". ומדייק המג"א, שאין כוונתו לומר שדווקא אם שכח את המעות בכיס אין הכיס נעשה בסיס, אלא "אפילו הניח עליה מעות בכוונה מותר לטלטל". וכשם שבמוכני, אם הניח עליה מדעתו מעות מותר לטלטל השידה, כיוון שאין המעות על עיקר הכלי, כך גם בכיס התפור בבגד, מותר לטלטל את כל הבגד עם המעות שבכיס, אף שהניח את המעות שם מדעתו²³, כיוון שהכיס טפל לבגד כולו. וכן במשנ"ב ש"י ס"ק כ"ט מביא את דברי המג"א, שגם כאשר מניח את המעות בכיס על מנת שישארו שם במשך כל השבת, "אף דהכיס נעשה בסיס למעות, מ"מ מותר לטלטל הבגד אף בעוד שהמעות מונח בכיס, דהבגד לא נעשה בסיס, הואיל ואינם על עיקר הבגד", כיוון שהכיס תלוי באוויר ורק שפתיו תפורות לבגד. אך מוסיף המשנ"ב, שאף שמותר לטלטל את הבגד כשיש בכיס מעות, אסור להכניס ידו אל הכיס, שהרי הכיס עצמו כן נעשה בסיס למעות. ואפילו לאחר שהוציא את המעות מהכיס, עדיין אסור לגעת בכיס, כיוון שבבה"ש היו בו מעות, ומיגו דאיתקצאי בבה"ש הוקצה לכל השבת.

וא"כ נמצא, שבכיס התלוי בבגד, אין הבגד נעשה בסיס למעות שבכיס, ולכן מותר לטלטל את הבגד. אמנם המג"א מביא בשם הרמב"ם בפירוש המשנה של המוכני, שאף כאשר המוכני בטילה אל השידה, ובכה"ג מותר לטלטל השידה, מ"מ צריך לכתחילה לנער את המעות מהמוכני, ורק אז מותר לטלטל את השידה. ורק אם אי אפשר לעשות כן, יטלטל את השידה עם המעות שעל המוכני. ולפי דברי הרמב"ם, גם בבגד שיש בכיסו מעות, יש קודם כל לנער את המעות מהבגד, ואז יהיה מותר לטלטל את הבגד, וכן פסק במשנ"ב הני"ל²⁴. המשנ"ב בס"ק ל' מביא את דברי המג"א, שאם הכיס תפור על הבגד עצמו, ולא רק פיו מחובר לבגד, אזי כל הבגד עצמו נעשה בסיס למעות שבתוך הכיס. ואף אם שכח שם את המעות, ולא הניחן מדעתו, צריך לכולי עלמא לנער את המעות מהבגד. וכפי שנתבאר בסימן ש"ט, ד' שגם כאשר שכח את המוקצה על הבסיס, אין לטלטל את שניהם יחד, אלא עליו לנער את המוקצה מהבסיס. אך לגבי כיס התלוי בבגד, רק לפי הרמב"ם יש לנער את המעות מהכיס.

מוקצה בכיס להלכה- בש"כ כ', ע"ד פוסק ע"פ דברי המג"א, שיש לחלק בין כיס שהבגד עצמו משמש כדופן לכיס, כגון **כיס חולצה**, שאם מניח בו מוקצה נעשה הבגד כולו לבסיס, ואסור לנער. ואף לאחר שיוסר ממנו המוקצה, יהיה אסור לטלטל הבגד. אך אם שכח בו את המוקצה, מותר לנער הבגד כדין בסיס ששכח עליו מוקצה. אמנם כיס שרק שפתיו תפורות אל הבגד, ואין הבגד משמש כדופן הכיס, כמו **כיס מכנסיים** וחליפות, בהם אין המוקצה שבכיס הופך את הבגד כולו למוקצה, אלא רק הכיס עצמו נעשה בסיס, ולכן אסור להכניס ידיו לכיס. ואם צריך לטלטל את הבגד כדי ללבושו, ינער אותו קודם מהמעות שבכיס, וכפי שכתבו המג"א והמשנ"ב ע"פ הרמב"ם. אך כשמנער הבגד ייזהר שלא יהפוך את הכיס עצמו, כיוון שהוא עצמו מוקצה. ואם אינו יכול לנער את המוקצה מהכיס, כגון שחושש שיאבד המוקצה, או שכבר לבש את הבגד ומתבייש

²³ ועיין בשער הציון ס"ק כ"ב בביאור דברי הרמ"א, מדוע כתב דווקא בשכח.

²⁴ אך בשער הציון ס"ק כ"ז הביא בשם רע"א, שמוכיח מדברי תוס' ורשב"א שאין צריך לנער בכה"ג כלל.

לפושטו, או אפילו אם מתבייש לנער את המוקצה במקום מסוים, בכל אלו מקרים מותר לו לטלטל את הבגד כפי שהוא. אך כאשר יגיע למקום בו יוכל לנער המוקצה מהבגד, ינערו שם. ובסעיף ע"ה פוסק השש"כ, שאדם שמצא מוקצה בכיס בגדי השבת שלו, אין צריך לחשוש לדון בסיס, כיוון שמסתמא התכוון להסיר את המוקצה ממנו לפני שבת, ודינו כ'שוכח' שמותר לו לנער את המוקצה מהכיס. ואם חושש שיאבד, או שמתבייש מהבריות לנער את המוקצה מכיסו, מותר לטלטל את הבגד כשהמוקצה בכיסו, וינערו במקום שיוכל לעשות זאת.

אמנם בהערה רע"ה מביא בשם הגרש"ז, שלכאורה בבגדים של ימינו, גם אם הכיס תפור לבגד רק בשפתיו, ואין הבגד עצמו נעשה דופן לכיס, "מכל מקום מכיוון שכל בגד יש לו כיס, ובלעדיו הוא נחשב לפגום, אפשר דדין הכיס כדין הבגד עצמו, וצ"ע". ולפי דבריו, נפל היתר זה של מוכני לגבי כיסים בזמנינו, כיוון שכבר אין להגדיר את הכיס כטפל אל הבגד כמו מוכני שטפל אל השידה, אלא הכיס הוא חלק משמעותי בבגד, ובלעדיו הבגד נחשב כפגום! אמנם **באורחות שבת** י"ט הערה תמ"ב מביא, שהגרש"ז במכתב בספר מאור השבת כותב "שלא נתכוון אלא להעיר, אך לדינא יש להקל, ולדון זאת כדבר הטפל לבגד".

במנחת אשר סימן נ"ב אות ה' מקשה על כל דברי הפוסקים, שהרי לפי מה שביאר הריטב"א בדעת התוס', ההיתר במוכני שייך רק בכה"ג שהם שני כלים המחוברים זה לזה, שהאחד נטפל לשני. אך בכלי אחד, כגון מחבת עם ידית, ברור שהמוקצה שעל הידית הופך את המחבת כולה לבסיס. ולפי דברי הריטב"א, נראה שגם כיס המחובר לבגד אינו דומה למוכני כלל, אלא הוא כעין הידית של המחבת, והבגד עם הכיס נחשבים ככלי אחד ודבר אחד, "ולעולם אין דרך לנתק את הכיס מהבגד". וזאת בניגוד למוכני ושידה, שלפעמים עשויים לפרקם אחד מהשני, ולכן נחשבים כשני כלים. אמנם מבאר המנח"א, שיש לחלק בין כיס הבגד לידיית המחבת. שכאשר הבית יד משמש את המחבת, אי אפשר להשתמש במחבת ללא הידית שלה, ולכן הם נחשבים ככלי אחד. אבל כיס אינו משמש את הבגד, וניתן ללוש את הבגד גם בלי הכיס עצמו, ולכן אף שהם מחוברים יחד, אין הם נחשבים כלי אחד אלא כשני דברים שונים. ולכן נראה שכיס דומה למוכני, שגם שם אפשר להשתמש בשידה ללא המוכני, ולכן אין השידה נעשית בסיס למעות שעל המוכני, אלא המוכני טפילה אל השידה. וכך גם הכיס טפל לבגד, כיוון שניתן להשתמש בבגד גם בלי הכיס. אבל בידיית של מחבת אין לומר שהיא טפילה למחבת עצמה, כיוון שאין שום משמעות למחבת ללא הידית שלה.

מגירה בשולחן- במג"א ש"י ס"ק ז', וכן **במשנ"ב** ש"י ס"ק ל"א, מדמים את דין כיס הבגד ששפתיו תפורות לבגד, והכיס טפל לבגד, שהוא הדין גם לגבי מגירה שמחוברת לשולחן ויש בתוכה מעות. שאם אי אפשר להוציא את המגירה מהשולחן, המגירה "נתבטל לעיקר השולחן", ואין השולחן כולו נעשה בסיס למוקצה, אלא רק המגירה. אבל אם ניתן להוציא את המגירה מהשולחן²⁵, המגירה נחשבת לכלי בפני עצמה, ואינה בטילה אל השולחן. וכן הדין גם בכיס של הבגד, שאם אינו תפור בשפתיו לבגד, אלא הוא עומד בפני עצמו וקשור בחוט אל הבגד, נחשב הכיס לכלי בפני עצמו, ואינו בטל לשאר הבגד. ודין הכיס והמגירה בכה"ג, הוא כמו המוכני בזמן שהיא נשמטת מהשידה, שאם יש עליה מעות אסור לטלטלה. כיוון שבמקרה זה, כבר לא שייך לומר שהמוכני בטילה אל השידה, אלא היא כלי בפ"ע שיש עליו מוקצה, ונעשית בסיס לדבר האסור. וכן לגבי כיס ומגירה, כאשר הם עומדים בפ"ע ולא מחוברים לכלי הגדול, אם יש עליהם מעות הם בסיס בפני עצמם, וכבר לא טפלים לשולחן ולבגד. ובמקרה זה פוסק המשנ"ב, ש"אסור לטלטל הבגד והשולחן". כלומר, לא רק שהכיס והמגירה נעשו כאן בסיס לדבר האסור, אלא אסור לטלטל אף את השולחן והבגד! כיוון שמדובר שהמגירה והכיס מחוברים אליהם, אך אינם טפלים להם, וכאשר מטלטל את הבגד והשולחן, הוא מטלטל גם את המגירה והכיס שנעשו בסיס

²⁵ ועיין בפסקי תשובות ש"י, י"ד שמבאר כוונתו, שיש לבחון האם דרך האדם בשימוש במגירה היא שמוציאים אותה מהשולחן ומשתמשים בה בפ"ע, או שהיא נתונה בשולחן בפסי מתכת, ואין הדרך להוציאה כלל, שאז נחשבת כבטילה אל השולחן.

לדבר האסור. אמנם אם שכח את המעות בכיס או במגירה, יהיה מותר לנערם קודם ואז לטלטל את הכיס והמגירה.

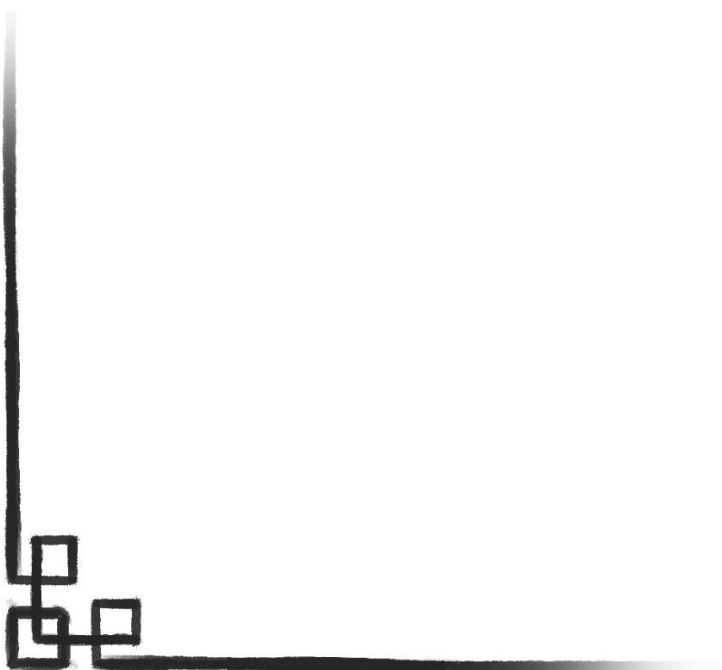
ומביא המשנ"ב בשם **החיי אדם** כלל ס"ז, י"א, שכל דין זה נכון, רק במקרה שהמגירה שבשולחן מיוחדת תמיד להניח בה מעות או שאר מוקצה, ואז אם יש בה מעות והיא לא מחוברת ממש לשולחן, השולחן כולו אסור בטלטול כאשר המגירה עליו. אבל אם המגירה מיועדת בדרך כלל להניח בה חפצי היתר, ואירע במקרה שהניח בה מוקצה, אז אפילו אם כרגע אין בה חפצי היתר כלל, א"כ המגירה עצמה אכן נעשית בסיס לדבר האסור, כיוון שיש בה מעות כרגע, "אבל מותר לטלטל השולחן, שהרי גם הטישקעסטיל (מגירת שולחן) הוא בעצם כלי שמלאכתו להיתר, וא"כ נעשה השולחן בסיס לאיסור ולהיתר". כלומר, כיוון שהמגירה עצמה מיועדת לדברי היתר, היא נחשבת לדבר המותר²⁶, והשולחן שמחזיק אותה נחשב בסיס להיתר בגלל המגירה שעליו, וכן השולחן הוא גם בסיס לאיסור בגלל המעות. אך מותר לטלטל השולחן כיוון שהוא בסיס לאיסור ולהיתר! **ובשש"כ** כ' הערה רס"ה הביא את דברי המשנ"ב, וביאר שלמגירה עצמה ישנה חשיבות, ולכן הדבר המותר הוא יותר חשוב מהמעות. ומוסיף שם בשם **הגרש"ז**, שגם אם ישנה בשולחן מגירה נוספת, ויש בה דבר היתר שיותר חשוב מהמעות שבמגירה השניה, השולחן כולו הוא בסיס לאיסור ולהיתר ומותר לטלטלו, ואף אם אין המגירות מיוחדות לתת בהם דבר היתר.



²⁶ ולעני"ד צ"ע, שהרי אם הגדרת בסיס למוקצה היא שהבסיס נעשה טפל ומשמש למוקצה, מדוע נחשבת המגירה ככלי היתר? הרי כרגע יש בה מעות והיא טפילה אליהם ונעשית מוקצה ממש! (וגם המשנ"ב בעצמו נשאר בצ"ע על כך). וב"ה מצאתי בפסקי תשובות סימן ש"י הערה 99, שמבאר שאף שהמגירה אולי נחשבת מוקצה כיוון שהיא בסיס למעות, מ"מ לגבי השולחן היא נחשבת כלי היתר שנמצא עליו. ולכן יש על השולחן גם כלי היתר וגם מוקצה, ונעשה השולחן בסיס לדבר האסור והמותר.

פרק כל הכלים

□□□



גזירת כלים, כלי שמלאכתו לאיסור

במשנה בקבב: נאמר, שמותר לטלטל קורנס (פטיש) כדי לפצוע בו אגוזים, וכן מותר לטלטל מחט כדי להוציא איתה את הקוץ וכדומה. ובגמרא נחלקו רב יהודה ורבה בביאור המשנה, לרב יהודה אסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו, וא"כ המשנה דיברה דווקא על קורנס של אגוזים שמיוחד למלאכת היתר, ולכן מותר לפצוע בו¹. אבל קורנס של נפחים הוא כלי שמלאכתו לאיסור, ואסור לפצוע בו אגוזים, כיוון שאסור לטלטלו אפילו לצורך גופו. אך רבה חולק, וסובר שמותר אפילו ליטול קורנס של נפחים כדי לפצוע בו אגוזים, כיוון שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו.

בברייתא בקבב: מבואר, שבימי נחמיה בן חכליה הנביא היו פרוצים בהלכות שבת, ולכן גזרו על טלטול כלים בשבת, "כדי לגדור גדר להחמיר באיסורי שבת, מפני שהיו מקילין בה", כלשון רש"י בד"ה 'ג' כלים'. והברייתא מבארת, שבתחילה היה מותר לטלטל רק שלושה כלים בשבת, "מקצוע של דבילה, וזוהמא ליסטרן של קדירה, וסכין קטנה שע"ג השולחן". רש"י מסביר שעליהם לא גזרו איסור טלטול, "דהני תדירים בתשמיש". **ובתוד"ה** 'מקצוע' מוסיף, שפשוט הדבר שלא גזרו גם על כלי קיבול אחרים כמו כוסות, קערות וצלוחיות. והברייתא מבארת, שלאחר שגזרו על כל הכלים חוץ משלושת הנ"ל, "התירו, וחזרו והתירו, וחזרו והתירו". ובגמרא נחלקו האמוראים מה בדיוק התירו חכמים למסקנה. **לשיטת אב"י**, במסקנת הגזירה התירו לטלטל כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו וכן לצורך מקומו, אך כלי שמלאכתו לאיסור התירו לטלטלו רק לצורך גופו ולא לצורך מקומו. וכן בכל מה שהתירו, מותר לטלטל אפילו בשתי ידיים. **ולשיטת רבא**, מסקנת הגזירה היא שכלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, וכן מותר להצילו מחמה לצל. אך כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטל רק לצורך גוף, ואסור לטלטלו מחמה לצל. ומוסיף רבא שכל מה שמותר לטלטל, מותר אפילו ע"י שני בני אדם. ובגמרא בקבב: מבואר שרב סובר כשיטת רבא, שמותר לטלטל כשמל"א לצורך גוף, **וכן נפסקה הלכה בטור ושו"ע** ש"ח, ג' שמותר לטלטל כשמל"א לצורך גוף, אך אסור לטלטלו מחמה לצל.

במשנה בקבב: נחלקו רבנן ור' נחמיה. לרבנן "כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך, אך לר' נחמיה אין ניטלין אלא לצורך". ונחלקו בפירוש המשנה רבה ורבא. **לרבה**, ת"ק מתיר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו, וזו כוונת המשנה "לצורך". וכן התירו לטלטל כלי שמלאכתו להיתר לצורך מקומו, וזו כוונת המשנה "שלא לצורך". ור' נחמיה סובר, שכלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו רק לצורך גופו, אך לא לצורך מקומו. ולגבי כשמל"א, סובר רבה כמו אב"י לעיל, שמותר רק לצורך גופו ולא לצו"מ. **ורבא** מקשה על רבה, שפירש שצורך מקומו נקרא 'שלא לצורך', "לצורך מקומו 'שלא לצורך' קריית ליה?". כלומר, ברור שצורך מקומו נקרא 'צורך', ולא רק צורך גופו! ולכן מבאר רבא, שלת"ק מותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר בין לצו"ג ובין לצו"מ, כיוון ששניהם נקראים "לצורך". וכן סובר רבא, שמותר לטלטל כשמל"א מחמה לצל, וזו כוונת ת"ק במשנה "שלא לצורך", שאינו צריך כעת את הכלי, אלא רק מצילו מהחמה. אך בדעת ר' נחמיה סובר רבא, שכלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו רק לצורך גופו ומקומו, ולא מחמה לצל. ולגבי כלי שמלאכתו לאיסור, רבא אזיל לשיטתו בקבב: שמותר לטלטלו בין לצו"ג ובין לצו"מ, ורק מחמה לצל אסור. **ויש לברר** מהו גדר גזירה זו של נחמיה, והאם שייכת לדין מוקצה הכללי שנאסר בשבת?

שיטת תוס' וריטב"א- בגמרא בלו. מבואר, שנחלקו ר"י ור"ש לגבי חצוצרות, האם הם מוקצה או לא. ומבאר **תוד"ה 'הא'**, שלר"י חצוצרות הם מוקצה ואסור לטלטלם, כיוון שהם ראויים בעיקר למלאכת איסור, "ולא חזי למלאכת היתר אלא מעט". וכיוון שכך, האדם "מקצה ליה

¹ ועיין בתרא"ש שביאר, שהחידוש במשנה לרב יהודה הוא שמדובר על כלי שמלאכתו לאיסור, אך האדם ייחד אותו למלאכת היתר, ולכן מותר לטלטלו.

לגמרי ממלאכת היתר". כלומר, חצוצרות הן כלי שניתן לעשות בו מעט שימוש המותר בשבת, אך עיקר שימושו הוא לדבר שאסור לעשותו בשבת, ולכן האדם מקצה אותו מדעתו, והוא מוקצה לר' יהודה. ותוס' מסביר שהוא הדין גם לגבי מיטה שייחדה למעות² וקינה של תרגולים³, שהם נחשבים מוקצה לדעת ר"י, אך לר"ש אינם מוקצה. וביארנו בסוגיית מח' ר"י ור"ש, שמחלוקתם היא לגבי דברים שאכן ראויים לשימוש מסוים בשבת, אך האדם הקצה אותם מדעתו, ולא מתכנן להשתמש בהם בשבת. לר"י בעיני הכנה חיובית של הגברא, ולכן אם האדם הקצה את החצוצרות משימוש, אינם 'מוכנים' לשבת ונחשבים מוקצה. אך לר"ש, אף שהאדם מקצה אותם, מ"מ כיוון שיש בהם פוטנציאל, וראויים מעט למלאכת היתר, יש בחפצא הכנה מספיקה לשבת ואינו מוקצה. ודי בכך שהחפץ מוכן לשימוש מצד עצמו, ולא בעיני הכנה חיובית של הגברא להשתמש בו בשבת. ולכן סובר ר"ש שמותר לטלטל חצוצרות בשבת, כיוון שהם באמת ראויים מעט לשימוש המותר בשבת. ואף שהאדם מקצה אותן משימוש, החצוצרות אינן מוקצה, כיוון עדיין מוכנות מצד עצמם.

אמנם תוס' מבאר, שאף שנחלקו כאן ר"י ור"ש לגבי חצוצרות, הם אינם חולקים לגבי כלי שמלאכתו לאיסור. ובין לר"י ובין לר"ש, מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור רק לצורך גוי"מ, ואסור מחמה לצל, וכשיטת רבא שנפסקה להלכה. כלומר, אף שר"י סובר שחצוצרות הם מוקצה, ואסור לטלטלם כלל כיוון שהאדם הקצה אותם משימוש למלאכת היתר וכנ"ל. מ"מ אין זה נכון לגבי כשמל"א, שאותו האדם לא מקצה משימוש גם לדעת לר"י, כיוון שלכשמל"א ישנם יותר שימושים להיתר מאשר חצוצרות. ורק לגבי חצוצרות, שאינם ראויים למלאכת היתר "אלא מעט, מקצה ליה לגמרי", ואסור לטלטלם אף לצורך גוי"מ. וכיוון שכן, לגבי כלי שמלאכתו לאיסור אין האדם מקצה אותו מדעתו לגמרי, וגם לר"י מותר לטלטלו לצורך גוי"מ. וכן מבאר **תנוד"ה** 'הא' השני לגבי שיטת ר"ש, שאף שסובר שחצוצרות אינם מוקצה, כיוון שיש בהם הכנה וראויים מצד החפצא לשימוש בשבת, מ"מ מודה ר"ש שחצוצרות דינם ככשמל"א, שאסור לטלטלן מחמה לצל. וכן מודה ר"ש בכל כשמל"א, שאסור לטלטלו מחמה לצל.

ולכאורה דברי התוס' אינם מובנים, שהרי לר"ש חצוצרות אינם נחשבות מוקצה, אע"פ שהאדם מקצה אותם משימוש למלאכת היתר, וא"כ מדוע אסור לטלטלם מחמה לצל? ומדוע מסכים ר"ש שאסור לטלטל כשמל"א מחמה לצל? הרי כלי שמלאכתו לאיסור יותר ראוי למלאכת היתר בשבת מאשר החצוצרות, ואין האדם מקצה אותו כלל מדעתו! ולכן נראה שלפי התוס', גדר 'כלי שמלאכתו לאיסור' לא שייך כלל למחלוקת ר"י ור"ש לגבי מוקצה. וגזירת כלים בכשמל"א או כשמל"ה אינם קשורה לדין 'מוקצה' בשבת. שהרי נתבאר בסוגיית מחלוקת ר"י ור"ש, שדין מוקצה נאמר לגבי דברים שאינם מוכנים לשימוש בשבת, וכל דבר שיאינו מן המוכן נחשב מוקצה משימוש בשבת, ואסור לטלטלו. אלא שנחלקו ר"י ור"ש מה רמת ההכנה הנדרשת כדי שלא ייחשב מוקצה, ויהיה מוכן לשימוש בשבת. אמנם חפצים שהם בגדר 'כלים' אינם נחשבים מוקצה כלל, כיוון שהם ראויים לשימוש בשבת, ותמיד נחשבים 'מוכנים' לכ"ע. וכך מבואר בגמרא במו., שדבר ש"תורת כל"י עליו, אינו נחשב מוקצה כלל. ואף לשיטת ר"י, כלי שמלאכתו לאיסור אינו נחשב מוקצה כלל, כיוון שיש עליו 'תורת כל"י'. אלא שישנם דברים כעין חצוצרות, שהם בעצם גם כלי שמלאכתו לאיסור, אך הם "לא חזי למלאכת היתר אלא מעט", ולכן בהם כבר ישנה הקצאה של האדם משימוש, ומשום כך אינם נחשבים 'מוכנים' לדעת ר"י. אך כל הכלים שראויים יותר למלאכת היתר, אין האדם מקצה אותם כלל מדעתו, ונחשבים 'מוכנים' לשבת, וגם לר"י מותר לטלטלם, כיוון שאין הם שייכים כלל לסוגיית 'מוקצה', ולמחלוקת ר"י ור"ש.

וכך מבואר בדברי הריטב"א בקכד : , שכותב שכל הלכות טלטול כלי שמלאכתו לאיסור, שאסור לטלטלו מחמה לצל ומותר רק לצורך גוי"מ, "ודאי איתא אפילו לר"ש... דכשמל"א לא מדין

² מד :

³ מה :

מוקצה נגעו בהם לאיסור, אלא טלטול הוא שאסרו, גזירה משום הוצאה, וכשם שגזרו בימי נחמיה בן חכליה אפילו בכלים שמלאכתם להיתר". ומתבאר מדבריו, שאכן כל הכלים אינם מוקצה כלל, והם תמיד נחשבים 'מוכנים' לשבת, ואינם קשורים למחלוקת ר"י ור"ש. אלא שמלבד איסור מוקצה, ישנה גזירה נוספת וחדשה, שגזרו בימי נחמיה שלא לטלטל אפילו כלים שמלאכתם להיתר. והרי ברור שכלים אלו הם מוכנים וראויים לשבת, ולא שייך לומר שאסור לטלטלם מדין 'מוקצה'! אלא יש כאן גזירה חדשה, שלא לטלטל כלים כלל כדי שלא יבואו להוציאם. ואין זה איסור טלטול משום איסור מוקצה, אלא משום חשש וסייג למלאכת הוצאה. ומתחילה בימי נחמיה גזרו על כל הכלים, ולאט לאט התירו חכמים לטלטל לכל מיני צרכים, ונחלקו אב"י ורבא מהי מסקנת הגזירה לאחר שהתירו חלק מהדברים. וגזירה זו אינה קשורה כלל לדין מוקצה, ולכן כותב הריטב"א שגם לר"ש אסור לטלטל כשמל"א מחמה לצל, וכפי שכתבו התוס' בלו. ומחלוקת ר"י ור"ש היא רק לגבי דברים מסוימים, האם נחשבים מוכנים וראויים לשימוש בשבת, ולא עוסקת בכלים, שהם תמיד מוכנים לשבת.

וכן מבואר גם בדברי **שו"ע הרב** בסימן ש"ח סעיף י"ז, שמביא את גזירת נחמיה, ומסביר שאסרו לטלטל את כל הכלים, כיוון ש"עשו חכמים סייג וגדר לאיסור הוצאה". אך לאחר מכן התירו לטלטל כשמל"א אפילו מחמה לצל, וכשמל"א לצורך גוי"מ. ובסעיף י"ח כותב הגר"ז, "אבל דבר שאינו ראוי בשבת, היה אסור לטלטל אף בימי דוד ושלמה או קודם לכן". ונראה שהתקשה הגר"ז, מדוע הגמרא בכל הכלים אומרת שגזירת כלים הייתה בימי נחמיה? הרי בגמרא בל: מוכח, שכבר בימי דוד ושלמה היה איסור מוקצה! ולכן מבאר הגר"ז, שיש כאן שני איסורים שונים. איסור מוקצה נאמר על "דבר שאינו ראוי" לשימוש בשבת, שאסרו אותו בטלטול, כיוון שאינו מוכן לשבת כלל. וגזירת מוקצה הייתה כבר בימי דוד ושלמה. אך גזירת כלים היא איסור אחר, ששייך אפילו בדברים שראויים לשימוש ואינם מוקצה כלל, וזו גזירה משום הוצאה שגזרו בימי נחמיה.

ולדרך זו, נראה שכל המחלוקות בין התנאים והאמוראים בקכג: - קכד., שדנים איזה כלים התרנו לאיזה צורך, הן מחלוקות שדנות בהיתרים שלאחר גזירת נחמיה, מה הקלו שמותר לטלטל ומה לא. וכגון מחלוקת רבה ורבא לגבי טלטול כשמל"א לצורך מקומו. לרבה, לא התירו טלטול כלי שמלאכתו לאיסור אלא לצו"ג, כיוון שחכמים התירו רק להשתמש בכלי זה, אך לא לפנותו אם צריך את מקומו, כיוון שאין זה שימוש בכלי. אך לרבא התירו גם לפנות הכלי לצו"מ, כיוון שגם צורך המקום של הכלי נחשב כצורך לשבת, וכל טלטול לצורך לשבת הותר בכשמל"א. אך האיסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל עדיין נשאר, כיוון שאין בכך צורך לשבת, אלא רק לשמירת הכלי.

שיטת תוס' רי"ד, חיי אדם והמשנ"ב - בדברי **התוס' רי"ד** בקכג: מבוארת דרך אחרת משיטת התוס' בלו. התוס' רי"ד חולק על דברי הריטב"א הנ"ל, וסובר שהאיסור לטלטל כלי שמל"א מחמה לצל הינו רק לשיטת ר' יהודה, "אבל ר' שמעון דלית ליה מוקצה, אפילו מחמה לצל שרי". ומבואר מדבריו, שלר"ש דלית ליה מוקצה, מותר לטלטל כלי שמל"א לכל צורך שהוא, ואף מחמה לצל. ומביא התוס' רי"ד בשם **ריב"ם**, שחולק על דבריו וסובר כריטב"א, שגם לר"ש אסור לטלטל כשמל"א מחמה לצל, אך התוס' רי"ד כותב על כך "ואין ממש בדבריו". ונראה שסובר התוס' רי"ד, שדיני טלטול כלים שבפרק כל הכלים אינם גזירה חדשה, אלא זוהי אותה הגזירה של טלטול מוקצה, שבה נחלקו ר"י ור"ש. ודין כשמל"א הוא כמו חצוצרות, וגם הוא תלוי במחלוקת ר"י ור"ש. שר"י סובר, שאדם מקצה כלי שמלאכתו לאיסור משימוש, ולכן הוא אסור בטלטול. אך לר"ש אין הקצאה זו נחשבת, וכשמל"א אינו מוקצה לר"ש כלל, ומותר לטלטלו אפילו מחמה לצל! אמנם עולה מדבריו חידוש בדעת ר' יהודה, שאף שסובר שכמל"א הוא מוקצה מדעת האדם, מ"מ גם ר"י מסכים שמותר לטלטלו לצורך גוי"מ, בניגוד לחצוצרות שאסור לטלטל אותן כלל לשיטת רי"י.

ומדברי המשנ"ב עולה, שגם הוא סובר שדין כשמל"א הוא מתורת מוקצה, ולא נאסר משום גזירה חדשה של טלטול כלים, אלא יש בו חסרון בהכנה לשימוש בשבת, ולכן הוא שייך לדין 'מוקצה'. כך משמע מדבריו בסימן ש"ח ס"ק כ', שכותב לגבי כלי **שחצי מלאכתו לאיסור וחצי מלאכתו להיתר** באופן שווה, שפוסק המשנ"ב שדינו ככלי שמלאכתו להיתר, ש"גם כן לא מקצה דעתו מיניה". ומשמע מדבריו, שהסיבה שמותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר, היא משום שאין האדם מקצה דעתו ממנו, ולכן מותר לטלטלו אפילו מחמה לצל. אך בכשמל"א האדם מקצה דעתו ממנו, ואסור לטלטלו כיוון שיש עליו שם 'מוקצה'. והיה מקום להסתפק בכלי שמשמש בחציו להיתר ובחציו לאיסור, האם האדם מקצה אותו מדעתו או לא. ומכריע המשנ"ב שאין האדם מקצה דעתו ממנו, ולכן מותר לטלטלו כדין כלי שמלאכתו להיתר. וכן עולה מדבריו **בבה"ל 'קורדוס'**, שדן **בכלי שרוב מלאכתו לאיסור**. לדעת הפמ"ג דינו ככלי שמל"א, ואסור לטלטלו אלא לצורך גוי"מ. אך הבה"ל חולק עליו, שדווקא כלי שעיקר מלאכתו לאיסור נחשב כשמל"א, וכגון קדירה לבישול, אבל "אם דרך הכלי להשתמש בה לשניהם, ורק שלאיסור משתמשים בה יותר, מנלן דמקצה דעתו מינה? דהלא עשויה למלאכת היתר גם כן!". ומבואר מדבריו להדיא, שבכלי שמלאכתו לאיסור ישנה הקצאה של האדם מהכלי, ולכן יש עליו שם מוקצה. אבל כלי שרוב מלאכתו לאיסור, אולי כיוון שמשמש בו גם לשימושי היתר אין בו הקצאה של האדם!

אמנם יש להקשות על דברי המשנ"ב, שהרי להלכה נפסק כשיטת ר"ש⁴ דלית ליה מוקצה, ומצד שני נפסק **בשו"ע** ש"ח, ג' שכשמל"א מותר לטלטלו רק לצורך גוי"מ, אך אסור לטלטלו מחמה לצל. ולפי דברי תוס' רי"ד, האיסור לטלטל מחמה לצל הוא רק לר"י, אך לר"ש יהיה מותר, ומדוע נפסק שאסור לטלטלו מחמה לצל? הרי קיימ"ל שהלכה כר"ש! ונראה שלדעת המשנ"ב, מתחדש כאן שגם לר"ש יש דין 'מוקצה' בכלי שמל"א, ולכן אסור לטלטלו מחמה לצל, ודלא כדברי התוס' רי"ד שזה נכון רק לדעת ר"י. אמנם דרך זו מחודשת, כיוון שלכאורה בכל דיני מוקצה לא מצינו חילוקים, שיהיה מותר לטלטלו לצורך מסוים ואסור לצורך אחר, אלא אם יש על הכלי 'תורת מוקצה', אזי הוא מוקצה גמור, ואין כל היתר לטלטלו! ומדוע במוקצה של כלי שמל"א ישנם חילוקים, שמותר לצורך גוי"מ ואסור מחמה לצל, ואילו בכל מוקצה אחר גם ר"ש מודה שאסור לטלטלו לשום צורך? וכך מצינו לגבי מוקצה מחמת ח"כ, מוקצה מחמת גופו וכן בבסיס לדבר האסור, שבהם ר"ש מודה שיש מוקצה, ואסור לטלטל כלל! ונראה לבאר, שכיוון שכשמל"א יש 'תורת כלי עליו', והוא ראוי ומוכן גם לשימושי היתר, סובר ר"ש שיש כאן מעין 'מוקצה לחצאין'. לגבי שימושי הכלי לדברי איסור, האדם מקצה דעתו מהכלי, ואינו מוכן לשבת לגבי שימושים אלו. אך לגבי שימושי ההיתר של הכלי, ישנה 'הכנה' בכלי שראוי לשימושים אלו, ולגבי שימושים אלו אין האדם מקצה דעתו מהם⁵. וא"כ לגבי שימושי ההיתר הכלי נחשב 'מוכן', ולכן מותר לטלטלו לצורך גוי"מ, אך לכל שאר הדברים הוא מוקצה ואסור לטלטלו.

וכן מבואר **בחיי אדם** כלל ס"ו, ד' שכותב כדברי המשנ"ב, שאסור לטלטל כשמל"א, "דמהם מקצה דעתו מחמת איסורו, וגם דיש לחוש שמא יבוא לעשות מלאכה בהן". אמנם התיירו לטלטל כשמל"א לצורך גוי"מ, "דלתשמישים אלו אינו מקצה דעתו, שהרי גם בחול לפעמים משתמש בהם לצורך גופו ומקומו". ונראה מדברי החי"א, שהאיסור בטלטול כשמל"א מחמה לצל הוא משום שתשמיש זה מוקצה מדעת האדם, ולכן לעניין זה כשמל"א הינו מוקצה. ולעני"ד יש להוסיף, שהצלת הכלי מחמה לצל אינה נחשבת שימוש בכלי כלל, שניתן לומר שתשמיש זה 'מוכן' לאדם לשבת. וכיוון שאין זה 'תשמיש' בכלי, אלא רק הצלתו, אין זה נכנס בגדרי הדברים שאדם מכין לשימוש בשבת, וממילא זה מוקצה מדעתו. ולדרך זו, צריך לומר שהמחלוקת בין האמוראים לגבי סוגי הכלים, ומה הותר בכל אחד מהם, אלו מחלוקות האם כלי זה מוקצה

⁴ ע'י שו"ע ש"י, ב' ומשנ"ב ס"ק א'.

⁵ וכך יש לבאר גם בשיטת תוס' רי"ד בדעת ר' יהודה, שאף שבכל מוקצה אסור לטלטלו כלל, בכלי שמלאכתו לאיסור ישנו מוקצה לחצאין שמותר לצורך גוי"מ.

מהאדם לשימוש זה או לא. וכגון המחלוקת לגבי טלטול כשמל"א לצורך מקומו, לרבה אסור, כיוון שתשיש זה נחשב 'מוקצה' מהאדם. אך לרבה מותר, ואין תשיש זה מוקצה מדעתו.

שיטת הרמב"ם - באורחות שבת י"ט הערה י' כותב, שייתכן שגם הרמב"ם סובר כדרך זו של המשנ"ב והחיי"א, שבעצם גזירת נחמיה היא גזירת מוקצה, ולא גזירה חדשה של טלטול כלים. שהרי הרמב"ם בסוף פרק כ"ד מבאר את טעמי איסור טלטול, שנאסר משום "שלא יהא טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו, ויבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפניה או מבית לבית, ויבוא להצניע אבנים וכיו"ב, שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו, ונמצא שלא שבת, ובטל הטעם שנאמר בתורה 'למען ינוח'. ועוד, כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור, אפשר שיתעסק בהן מעט ויבוא לידי מלאכה. ועוד, מפני שמקצת העם אינם בעלי מלאכות, אלא בטיילין כל ימיהם... ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים, נמצא שלא שבת שבייתה הניכרת, לפיכך שבייתה מדברים אלו היא שבייתה השווה בכל אדם, ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול, ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם". ולאחר מכן בפרק כ"ה, מבאר הרמב"ם את כל סוגי המוקצה ביחד, וכולל בתוכם גם דיני טלטול כלי שמלאכתו לאיסור. ולכן נראה, שגם איסור טלטול כשמל"א נובע מדין מוקצה.

הראב"ד בסוף פרק כ"ד תמה על הרמב"ם, מדוע לא ביאר שאיסור טלטול הוא משום סייג להוצאה, וכפי שמבאר בגמרא בקד: "אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא". ומדוע הרמב"ם כתב טעמים אחרים שאין להם מקור בש"ס? וכן מקשה הראב"ד, שנראה מגזירת נחמיה, שאיסור טלטול הוא מפני חיוב הוצאה, כיוון שנחמיה אסר לטלטל את כל הכלים, שמא יבואו להוציא אותם. ומתוך המגיד משנה בהלכה י"ב, שהרמב"ם אכן מסכים "שבתחילה נאסר הטלטול מפני גדר ההוצאה בימי נחמיה בן חכליה, שלא היו נוהגים בהוצאה". אך לאחר מכן חזרו והתירו לכל מיני צרכים, ו"נאסרו השאר מפני הטעמים שכתב רבינו". ונראה מדברי המגיד משנה, שבאמת הרמב"ם מסכים ש"סיבה ראשונה לאסור הטלטול מפני גדר הוצאה", וזו הגזירה שאסרו בימי נחמיה. אך לאחר ששינו את גדרי הגזירה, נמצא שמה שנשאר אסור בטלטול, הוא דווקא אותם הדברים שנחשבים מוקצים מדעת האדם, ולכן אסורים בטלטול. ולפי זה, אין חילוק בין גזירת נחמיה לבין איסור מוקצה, שבתחילה נאסר הכל משום סייג להוצאה, אך לאחר ששינו את גדרי הגזירה, נשאר איסור מוקצה על כלים שמוקצים מדעת האדם, ואינם 'מוכנים' לשבת.

אמנם **בערוך השולחן** ש"ח, ג'-ה' מבאר את שיטת הרמב"ם באופן אחר. כותב ערוה"ש, שלא ייתכן לומר שאיסור מוקצה התחיל בימי נחמיה, שהרי לא יכול להיות שהתירו וחזרו והתירו, כיוון ש"אין ב"ד יכול לבטל דברי הקודמים, עד שיהיו גדולים בחכמה ומניין מהראשונים"⁶. ולכן מבאר ערוה"ש, שבאמת איסורי מוקצה "היו מאז שניתנה תורה"⁷, והיה דינם אז כאחר שחזרו והתירו וחזרו והתירו". כלומר, עוד לפני גזירת נחמיה, היה איסור 'מוקצה' כפי שהוא כיום לאחר מסקנת הגזירה. ודיני הטלטול כשמל"א היו גם אז כהיום, שמותר לטלטלו לצורך גוי"מ ואסור מחמה לצל, וטלטול כשמל"א מותר אף מחמה לצל. "אך בימי נחמיה בן חכליה, שהיו פרוצים בחילול שבתות... גזרו על דורם עוד חומרות, ולא התירו רק ג' כלים, ולא הייתה גזירות קבועות לדורות". ומביא ערוה"ש מדברי **תוד"ה 'בימי'** בב"ק צד: "שכותב שגזירת נחמיה "לא נשנית אלא להחזיר דרא". כלומר, זו גזירה מיוחדת לאותו הדור, שהחמירו עליו כיוון שהיו פרוצים בחילול שבת. ולכן מבאר ערוה"ש, "אחר כך, כשראו שחזרו להיזהר בשבת, התירו וחזרו והתירו, עד שנשאר כפי הדינים הקודמים, וכפי ההלכה אצלנו". וא"כ, דיני טלטול כשמל"א וכשמל"ה הם מתורת 'מוקצה', וכדברי המשנ"ב והחיי"א, אך גזירת נחמיה הייתה גזירה לדור מסוים,

⁶ וכן יש להוסיף את דברי שו"ע הרב הנ"ל, שהקשה שבימי דוד כבר היה איסור מוקצה.

⁷ ועיי"ש בדבריו בסעיף ד', שמאריך לבאר שכל השבותים בשבת "הם כמדאורייתא", שהתורה ציוותה אותנו לשבות גם מדברים שאינם מלאכה, ונמסר הדבר לחכמים להגדיר מה נקרא 'שבייתה', אך באמת זהו ציווי מאז מ"ת, ש"הקב"ה חייב אותנו לשמור כל השבותים כאשר הם אתנו היום".

שהחמירו עליהם יותר ואסרו לטלטל את כל הכלים. ולאחר מכן חזרו והתירו עד ששבו לגדרי מוקצה הרגילים שהיו מאז ומעולם, שרק מה שאינו 'מוכר' לשבת אסור בטלטול. וכך מפרש ערוה"ש את דברי הרמב"ם, שביאר את טעמי המוקצה לפי עניינם האמיתי, שהיו עוד לפני גזירת נחמיה, "והסביר בגודל תבונתו, דאם אין מוקצה אין שביתה, ובטלה מנוחת השבת, וזה כלול הכל ב'תשבות' האמורה בתורה".

טלטול כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך - בגמרא בקכג: מבואר, שבתחילה גזרו על כל הכלים שאסור לטלטלם חוץ משלושה כלים. ולמסקנת הגזירה סובר רבא, שמותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר לצורך גו"מ, וכן מחמה לצל. אמנם הר"ן בקכד: כותב, שאף שהותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר אפילו מחמה לצל, "אפילו הכי שלא לצורך כלל אסור". כלומר, היתירו לטלטל כלי שמלאכתו להיתר רק לצורך הצלתו מחמה, אך אין לטלטל כלי שמלאכתו להיתר, אם אין לו שום צורך בכך. והר"ן מביא ראיה לדבריו, שבתחילה גזרו על כל הכלים חוץ מאלו השלושה "שהיו צריכין ביותר", ולאט לאט חזרו והתירו להם אפילו מחמה לצל, "ומדלא קאמר וחזרו והתירו לגמרי, משמע דשלא לצורך כלל אסור". כלומר, כיוון שבתחילה אסרו לטלטל הכל, "אין לנו אלא מה שהתירו חכמים בהם, וכל המתיר יותר מכן עליו הראיה".

וכן מוכיח הר"ן בחידושים, מדברי הגמרא בקכד. שמביאה את המשנה בפסחים, שאומר ר' אליעזר שאם י"ד ניסן חל בשבת, היו תולין את הפסח על ידו המונחת על כתף חבריו, ולא היו מטלטלין את המקלות בשביל לתלות עליהן את הפסח. והגמרא חשבה בהתחלה, שמשנה זו נשנית "קודם התרת כלים". כלומר, משנה זו היא לפני שהתירו לטלטל כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו. שהרי המקלות הם כלי שמלאכתו להיתר, ותליית הפסח בהם היא טלטול לצורך גופו, ואעפ"כ אסרו לטלטל אותן ותלו את הפסח על הידיים. אך הגמרא חוזרת בה, ומבאר רבא שמשנה זו היא אפילו לאחר שהתירו לטלטל כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו, ואעפ"כ אסרו לטלטל את המקלות, כיוון "שאפשר כר' אליעזר". כלומר, כיוון שניתן לתלות את הפסח על הידיים, כפי שאמר ר"א במשנה, אין להתיר את טלטול המקלות. ומוכיח מכאן הר"ן, שאע"פ שמקלות אלו הם כשמל"ה, ולדעת רבא מותר לטלטלם אפילו מחמה לצל, "אפילו הכי קאמר דכיוון שאין צורך בטלטול הקנים כלל, אפילו לאחר התרת כלים אסור לטלטלן". וכיוון שניתן לתלות את הפסח על הידיים, נחשב טלטול המקלות כטלטול 'שלא לצורך', ולכן חכמים אסרו זאת, אף לאחר שהתירו לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל.

אמנם הרשב"א כאן דוחה ראיה זו, ומבאר את דברי הגמרא, שכיוון שאין צורך בטלטול המקלות, אסרו לטלטלם כיוון שנחשב דבר זה כטלטול מחמה לצל. אך לפ"ז שואל הרשב"א, שהרי רבא עצמו סובר שמותר לטלטל כשמל"ה מחמה לצל! וא"כ מדוע כאן אוסר רבא לטלטל המקלות, ומשווה זאת לטלטול מחמה לצל? ומבאר הרשב"א שצריך לגרוס כאן 'רבה', ולא 'רבא'. ולדעת רבה אין היתר לטלטל כשמל"ה מחמה לצל, אלא רק לצורך גופו. וא"כ, אולי גמרא זו היא רק אליבא דרבה, שכיוון שסובר שכלי שמל"ה מותר בטלטול רק לצורך גופו, ואסור לטלטלו מחמה לצל, לכן לרבה אין להתיר לטלטל כשמל"ה ללא צורך, ויאסור את טלטול המקלות. אך כותב הרשב"א, שכיוון שקיימ"ל להלכה כרבא, ממילא נמצא שמותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר ללא צורך, כיוון שדין טלטול זה הוא כמו טלטול מחמה לצל, שלרבה מותר בכשמל"ה.

הריטב"א בקכג: כותב כשיטת הר"ן, שכלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו מחמה לצל, וכגון לטלטלו שלא ייגנב וכדומה, "אבל שלא לצורך כלל, לא התירו לטלטל אפילו כשמלאכתו להיתר". אך מקשה הריטב"א, שהגמרא בקכד. אומרת שטלטול מחמה לצל נקרא לפי רבא טלטול 'שלא לצורך'. וא"כ לכאורה, כשם שמותר לטלטל מחמה לצל אליבא דרבא, כך גם מותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר גם שלא לצורך כלל! אך מתרץ הריטב"א, שכונת רבא שם היא שטלטול מחמה לצל נקרא 'שלא לצורך', "מפני שאין בו צורך תשמיש לאדם, לא בו ולא במקומו", אך כן יש בו צורך מסוים של שמירת הכלי. ולכן טלטול מחמה לצל מותר, כיוון שיש בו צורך מסוים, אך

טלטול שלא לצורך כלל אינו דומה לטלטול מחמה לצל, ויהיה אסור. אך מביא הריטב"א בשם רבו הרא"ה, "דכל טלטול בכדי קרינן מחמה לצל". ולפי דבריו, יהיה מותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך, כשם שמותר מחמה לצל, וכפי שהסיק הרשב"א.

ועולה א"כ, שנחלקו הראשונים בדין זה, לשיטת הר"ן והריטב"א אסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך, אך לשיטת הרשב"א והרא"ה מותר לטלטלו שלא לצורך. אמנם הר"ן מוסיף, שכל האיסור לטלטל כשמל"ה שלא לצורך נאמר דווקא על הכלים שהיו בכלל הגזירה, שאותם אסרו לטלטל לגמרי ולבסוף התיירו מחמה לצל. אבל כל שאר הדברים שלא היו כלולים בגזירה מלכתחילה, יהיה מותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל. ולכן שלושת הכלים שמבואר בגמרא שלא היו בתחילת הגזירה, יהיה מותר לטלטלם אפילו שלא לצורך. וכן מוסיף הר"ן, ש"ספרי הקודש ואוכלין" מותר לטלטלם שלא לצורך, כיוון שהגזירה הייתה רק על הכלים. **ובשלישי גיבורים** מוסיף, שלדברי **התוס'** בקד: גם קערות, כוסות וצלחות שלא היו בכלל הגזירה, "מותרין לטלטלן שלא לצורך כלל, כיוון שמתחילה לא נאסרו".

מסקנת ההלכה - בשו"ע ש"ח, ד' פוסק כשיטת הר"ן, שאסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר ללא צורך. ואף שכלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו מחמה לצל, "אפילו אינו אלא לצורך הכלי, שלא יישבר או יגנב, אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטלו". וכן פוסק השו"ע כדברי הר"ן, שישנם דברים שמותר לטלטלם אפילו שלא לצורך, "כתבי הקודש ואוכלין, מותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל". **ובט"ז** ס"ק ב' מוסיף, שאם מטלטל כלי שמלאכתו להיתר, למרות שלא צריך אותו עכשיו, אלא רק לאחר זמן, מותר לטלטלו עכשיו, "דלא אסרו בזה אלא שלא לצורך כל היום, אבל אם ישתמש בו היום, והוא נושא אצלו כדי שיהא מוכן לו בשעתו שרי". **ובביאור הגר"א** ס"ק כ"א מבאר, שמותר לטלטל את כתבי הקודש, כיוון "שלא היו בכלל הגזירה דנחמיה". והגר"א מציין לדברי התוס' בקכג: שכותב שגם קערות, כוסות וצלחות לא היו בגזירה, ולכן גם אותם יהיה מותר לטלטל שלא לצורך כלל. וא"כ לדברי הגר"א ע"פ הר"ן, ההיתר לטלטל דברים אלו שלא לצורך, הוא משום שהם לא היו כלולים בגזירת נחמיה.

אך **במשנ"ב** ס"ק כ"ג כותב, ש"כוסות, קערות וצלוחיות, וסכין שע"ג השולחן, דתדירין בתשמיש, לא חלה עליהו תורת מוקצה כלל, וכאכלין וכתבי הקודש דמי, ועל כן מותר לטלטלן אפילו שלא לצורך כלל". ומשמע מדבריו, שהאיסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך אינו משום שגזרו על הכלים האלו, ולא מצינו שהתיירו אותם אלא רק מחמה לצל, כדברי הר"ן והגר"א. אלא משמע שכלי שמלאכתו להיתר, יש עליו 'תורת מוקצה' לעניין טלטול שלא לצורך. אך לגבי טלטול כשמל"ה לצורך גוי"מ או מחמה לצל, אין עליו 'תורת מוקצה' לעניין טלטול זה. ולעיל ביארנו בדעת המשנ"ב, שכלי שמלאכתו לאיסור יש בו תורת מוקצה מבחינה מסוימת, שהוא מוקצה לתשמישים מסוימים האסורים בשבת, ולכן מותר לטלטלו רק לשימושים שאינם מוקצים מדעת האדם. אך כאן עולה מדבריו, שאפילו בכלי שמלאכתו להיתר יש 'שם מוקצה', לעניין טלטול שלא לצורך! אבל לגבי כוסות וקערות ש"תדירין בתשמיש", גם המשנ"ב מודה שאין עליהם 'תורת מוקצה' כלל, ואף לא לעניין טלטול שלא לצורך. אמנם הגר"א והר"ן הסבירו את האיסור לטלטל שלא לצורך משום גזירת כלים, שגזרו על כל טלטול, ולא התיירו אלא לצורך גוי"מ ומחמה לצל, ולא משום 'תורת מוקצה' כלל.

ונראה שמחלוקתם תלויה בגדר גזירת כלים, כפי שנתבאר לעיל. אם גזירת כלים הינה גזירה חדשה על טלטול כל הכלים משום הוצאה, וכדעת התוס' הריטב"א והגר"ז, אין קשר בין גזירה זו לבין דין 'מוקצה'. ולכן ביארו הר"ן והגר"א, שהאיסור לטלטל שלא לצורך הוא משום שישנה גזירה על טלטול כלים, והיא הותרה רק לדברים מסוימים, ולא מצינו שהותרה בשביל טלטול שלא לצורך. וממילא כל דבר שלא היה כלול בגזירה, אין עליו כלל איסור טלטול אף שלא לצורך. אך לדעת המשנ"ב, נתבאר לעיל שגזירת טלטול הכלים גם היא נובעת מדין 'מוקצה'. ולכן ביאר שטלטול כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך אסור, כיוון שלעניין זה יש 'תורת מוקצה' עליו, ואין הוא נחשב מוכן לכך לשבת. אך ישנם דברים שכיוון שתדירים בתשמיש, לעולם לא חלה עליהם

'תורת מוקצה'. וזו הסיבה שדברים אלו לא היו בגזירת מוקצה מלכתחילה, כיוון שהם תמיד נחשבים 'מוכנים' לשימוש בשבת. ולכן אף לעניין טלטול שלא לצורך אין עליהם שם מוקצה כלל.

אמנם המשנ"ב הנ"ל כותב שיש מחמירין גם בכוסות וקערות, שאין לטלטלן שלא לצורך כלל, ושלא כדברי השלטי גיבורים. **ובשער הציון** ס"ק כ"א כותב שכך משמע מדברי הרמב"ם בפרק כ"ה, שמביא כדוגמה לכלי שמלאכתו להיתר, "כגון כוס לשתות בו וקערה לאכול בה". ובהמשך דבריו כותב הרמב"ם, שגם כשמל"ה מותר לטלטלו רק מחמה לצל או לצורך גוי"מ, אך לא כותב שמותר לטלטלו שלא לצורך כלל. ומשמע מהרמב"ם, שאסור לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך, ואפילו כוסות וקערות.

בערוך השולחן ש"ח, ט"ו תמה על פסק השו"ע, כיצד ייתכן שישנו מצב של טלטול שלא לצורך? "הא כיוון שמטלטלן, ודאי יש לו איזה כוונה בזה!". הרי אדם שלוקח כלי לטלטלו, תמיד יש לו ענין מסוים בכלי זה! ומבאר ערוה"ש, שטלטול שלא לצורך פירושו "כגון דאינו אלא מתעסק בעלמא, ואין לו שום כוונה בטלטולו". כלומר, שמטלטל את הכלי באגביות ללא שימת לב כלל, ואז יש לאסור טלטול זה בכשמל"ה. "אך אם יש לו תענוג במה שמטלטלו, נהי דבמלאכתו לאיסור לא נחשוב זה צורך הגוף", מ"מ במלאכתו להיתר ודאי דמותר". וא"כ, לדבריו מותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר אם יש לו עונג שמשחק איתו בידיו. וכן מביאים במשנ"ב דרשו הערה 28 בשם החזו"א והרב קרליץ, שהתירו לשחק עם כלי המונח לפניו תוך כדי הלימוד, וחשיב כטלטול לצורך. וכן אם מפריע לאדם שאינו מחזיק שום דבר בידיו, נחשב הדבר כטלטול לצורך. וכן פוסק **הש"כ** כ', פ"ג שמותר לטלטל כלי שמל"ה, "כאשר נהנה מעצם הטלטול וההתעסקות בכלי, אף ללא שימוש ממשי בו", וכדברי ערוה"ש.

טלטול מוקצה שנמצא בידיו - בגמרא במג. מבואר, שלדעת ר' יצחק אסור לטלטל כל כלי לצורך דבר שהוא מוקצה, ו"אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל". והקשו עליו בגמרא מכמה מקומות, שמוכח שמותר לטלטל כלי אף לצורך המוקצה! והגמרא תירצה, שלפי ר' יצחק בכל המקרים האלו מיירי שהיה צריך למקומו של הכלי, ולקח את הכלי כי היה צריך למקומו, ולכן מותר לו להמשיך ולטלטלו אף לצורך מוקצה. וכותב **תוד"ה 'אבל'** בביצה ג', שמכאן למדנו גם לעניין כלי שמלאכתו לאיסור, ש"אם התחיל לטלטלו בשביל שצריך לגופו או למקומו, מותר להוליכו אפילו בחדרו אם ירצה". וכשם שלר' יצחק מותר לכפות הכלי על הביצה, אם התחלת הטלטול הייתה כי צריך למקומו, כך גם כשמל"ה מותר לטלטלו מחמה לצל, אם התחיל לטלטלו כשהיה צריך למקומו. וכך פוסק **השו"ע** בש"ח, ג' שמותר לטלטל כשמל"ה לצורך מקומו, "דהיינו שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם, ומותר לו ליטול משם, ולהניחו באיזה מקום שירצה".

וכן ביורה דעה רס"ו, ב' פוסק **הרמ"א**, שאם הייתה ברית בשבת, "מותר לטלטל האיזמל לאחר המילה להצניעו בחצר המעורב, אע"ג דאינו צריך לו באותו שבת, דהא לא הוקצה בה"ש, מאחר דהיה צריך לו באותו שבת". כלומר, אף שכבר אין לו צורך באיזמל לאחר שנגמרה הברית, מותר להמשיך ולטלטלה ואינה נחשבת 'מוקצה'. **והט"ז** בס"ק א' מביא **שמהרש"ל** סובר כשיטת הרמ"א, שמותר להמשיך ולטלטל את האיזמל המוקצה, אף לאחר שהסתיימה הברית. אך **המהרי"ל** חולק על דברי הרמ"א והמהרש"ל, וסובר שהסכין של המילה כן נחשבת למוקצה, ולכן "תיכף אחר המילה יסירו מידם". וכן פוסק **הט"ז**, שאף שהיה מותר למוהל לטלטל את הסכין לצורך הברית, מ"מ "אחר שנעשה בו המצווה, חזר לאיסור מוקצה". ולאחר שסיים להשתמש בה לצורך הברית, חוזרת סכין זו להיות מוקצה מחמת ח"כ. אמנם **הט"ז** מסביר,

⁸ ויש לעיין מדוע לעניין כלי שמלאכתו לאיסור אין זה נחשב לטלטול לצורך גופו? הרי האדם מעוניין ושמח בכך שיש לו ביד דבר שיכול להתעסק בו, ולמה אין זה נקרא שימוש בגוף הכלי לדבר המותר בשבת? וצ"ע.

⁹ ויש כאן מחלוקת לגבי מוקצה שהותר לצורך מצווה בשבת, האם שייך כאן הכלל שאין מוקצה לחצי שבת. שלרמ"א והמהרש"ל כיוון שלא הוקצה בה"ש, אף לאחר שנגמרה המצווה אינו נחשב מוקצה. אך לדעת **הט"ז** הוא חוזר להיות מוקצה, וכן דעת המג"א באו"ח של"א ס"ק ה' שחוזר המוקצה לאיסורו.

שאולי למוהל עצמו יהיה מותר להמשיך ולטלטל את הסכין לאחר המילה, כיוון שאם היינו מצריכים אותו לשומטו מיד, הסכין יכולה להיאבד, ואם כן "ודאי מימנע ולא מהיל". כלומר, המוהל לא היה רוצה למול אם תאבד לו הסכין, ולכן התירו לו להצניע הסכין, כדי שלא יימנע מלמול. ולפי ה"ט"ז זהו היתר מסוים רק למוהל, אך אין זה דין כללי בהלכות מוקצה שמותר להמשיך לטלטל כאשר התחיל בהיתר.

וכותב שם הגר"א בס"ק ג' כדעת ה"ט"ז, שסכין זה "באמת מוקצה הוא, אלא שמותר משום צורך מצווה". ומסביר הגר"א, שדין זה שונה מכלי שמלאכתו לאיסור, שפסק השו"ע בש"ח, ג' שמותר להמשיך ולטלטלו, אם התחיל לטלטלו לצו"מ, כיוון "דדוקא בכשמל"א שאינו מוקצה, שמותר לטלטלו לצורך גו"מ, רק מחמה לצל אסור דהוי שלא לצורך... מה שאין כן במה שאסור לטלטל אף לצו"מ". כלומר, הגר"א מחלק בין כשמל"א שיאינו מוקצה כלל, ולכן אם התחיל לטלטלו מותר להמשיך ולטלטלו. לבין דבר שהוא באמת 'מוקצה', שאין שום היתר להמשיך לטלטלו. ומבואר מדברי הגר"א, שכשמל"א אינו מתורת 'מוקצה' כלל אלא מגזירת כלים, שאסרו לטלטל כלים שלא לצורך. וכיוון שכשמל"א אינו מתורת 'מוקצה', סובר הגר"א שאם כבר נמצא בידו, מותר להמשיך ולטלטלו. אך סכין של מילה היא מוקצה מחמת ח"כ, ואיסור טלטולה הוא מ'תורת מוקצה', ובמוקצה אין היתר להמשיך ולטלטל.

אמנם המג"א חולק על דברי הגר"א, וכותב בסימן ש"ח ס"ק ז' שמותר להמשיך לטלטל כשמל"א מחמה לצל, "דכיוון שהוא בידו רשאי לטלטל יותר". ומוסיף המג"א, שאפילו אם שכח ובטעות לקח את הכלי, "רשאי לטלטלו יותר". ובסימן של"א ס"ק ה' כותב כן אפילו לגבי סכין של מילה, "דקיימ"ל דכל מוקצה שהוא בידו מטלטלו לאיזה מקום שירצה, וכמו שכתוב סימן ש"ח ג', אבל לאחר שהניחו מידי אסור לטלטלו".

באו"ח רס"ו, י"ב כותב הרמ"א, שאם שכח עליו ארנק בשבת, מותר לו ללכת עימו לחדרו ולהפילו שם. וגם כאן מבאר המג"א בס"ק י"ט, "כיוון שהוא בידו, יכול להניחו בכל מקום שירצה, כמ"ש סימן ש"ח ג'". ומבואר מדברי המג"א, שבכל מוקצה שכבר הגיע לידו מותר להמשיך ולטלטלו, ואין זה דין רק בכלי שמלאכתו לאיסור. אמנם הגר"א ברס"ו ס"ק ט"ז חולק על הרמ"א שהיתר להמשיך לטלטל, וסובר שאין לטלטל את הארנק. ומסביר הגר"א, שאין להשוות בין כשמל"א לבין כל מוקצה אחר, "דשם התחלת הטלטול הוא בהיתר, וכל הטלטול הוא בהיתר, משא"כ כאן שבאיסור הוא, ומי שאכל שום וריחו נודף וכו'...". אמנם בפמ"ג רס"ו א"א ס"ק י"ט מסכים לדינא עם הרמ"א, ומתיר לטלטל את הארנק, אך לא מטעמו של המג"א, הסובר שכל מוקצה שבידו מותר להמשיך לטלטלו. ודוחה הפמ"ג את דברי המג"א, ואף שהוכיח המג"א מסימן ש"ח, ג' שמותר להמשיך לטלטל, כותב הפמ"ג ש"יש לחלק, התם בכשמל"א דהתירו לצורך גו"מ, התירו לטלטל עד מקום שירצה, משא"כ מעות (שהם מוקצה מחמת גופו), וכאן ההיתר משום פסידא". כלומר, הפמ"ג סובר שההיתר של הרמ"א לגבי ארנק הוא משום פסידא. וההיתר להמשיך ולטלטל כשהדבר בידו, הוא רק בכשמל"א וכפי שיבואר לקמן, ולא דין כללי במוקצה, שאם הגיע לידו מותר להמשיך לטלטלו.

דעת המג"א - נראה לבאר את דברי המג"א, שגם כלי שמלאכתו לאיסור הוא בעצם מתורת 'מוקצה', ולא נאסר רק משום גזירת כלים. ולכן לומד המג"א מכשמל"א לכל מוקצה שהגיע לידו, שכאשר כבר נמצא אצלו, מותר לו להמשיך ולטלטלו. אך הגר"א והפמ"ג סוברים, שאין ללמוד מכשמל"א לשאר מוקצה, כיוון שכשמל"א אינו מדין 'מוקצה' כלל, אלא יש בו רק גזירת כלים.

ובביאור סברת המג"א, כותב **ערוך השולחן** ש"ח, י"ח "וכלל הוא דאחר שהמוקצה בידו, ביכולתו להניחה בכל מקום שירצה, ואינו מחויב לזרוקה מידו, דהאיסור הוא הנטילה בידיו". כלומר, לפי המג"א כל האיסור בטלטול מוקצה הוא לקחת ביד את המוקצה, אך לאחר שהמוקצה כבר בידו, אין שום בעיה להמשיך ולטלטלו, כיוון שהאיסור כבר נגמר בעצם הלקיחה. **ובאר שם** כ"ה, ב' מבאר הטעם, שכיוון שאיסור מוקצה הוא משום הוצאה, מלאכת הוצאה

אסורה רק כאשר ישנה עקירה ראשונה של החפץ ממקומו, ואם לא עשה עקירה פטור על ההוצאה. וכך גם בטלטול מוקצה, לא אסרו את הטלטול אלא אם עוקר ונוטל את החפץ, אך אם החפץ כבר בידו והעקירה נעשתה, אין איסור להמשיך ולטלטל. **ובמנחת אשר** שבת סימן ל"ט, מבאר את שיטת המג"א באופן אחר. ומבאר שאין זה משום שהאיסור הוא דווקא בלקיחת המוקצה, אלא שכל עוד האדם עוסק בפעולת ההנחה של המוקצה וסילוקו מידי, לא הקפידו חכמים והצריכו אותו לזרוקו מיד, אלא מותר לו להניחו לאיטו או להוליכו למקום אחר, "כיוון שהוא עוסק בסילוק המוקצה מידי" ¹⁰.

דעת הגר"א - בניגוד לשיטת המג"א, נראה שהגר"א סובר, שיש איסור טלטול מוקצה בכל רגע ורגע שהמוקצה בידו והוא מטלטלו עימו. והאיסור אינו רק בעצם פעולת הלקיחה, ולכן אין שום היתר להמשיך לטלטל לאחר שהמוקצה כבר בידו. **ובביאור דעת הגר"א**, כותב **במשנ"ב** בסימן ש"ח ס"ק י"ג, "דלא התירו אלא כשהתחיל לטלטל ברשות". ומשמע מדבריו שהבין בדעת הגר"א, שאין כאן חילוק מהותי בין מוקצה לבין כשמל"א, אלא שכאשר התחיל לטלטל בהיתר מותר לו להמשיך, אך אם התחיל באיסור לא. ואכן כך משמע קצת בביאור הגר"א ברס"ו באו"ח, לגבי טלטול הארנק שהתיר הרמ"א. שכתב הגר"א שם, שלא מסתבר שמי שאכל שום וריחו נודף, ימשיך לאכול שום! ומשמע שכיוון שהתחיל באיסור, לא התירו לו להמשיך לטלטל ¹¹. ולפי"ז אין חילוק בין כלי שמלאכתו לאיסור לשאר מוקצה, ובכולם מותר כאשר התחיל לטלטל בהיתר ¹². ולפי הבנה זו, גם בכשמל"א הדין כן, שאם יתחיל לטלטלו באיסור יהיה אסור לו להמשיך לטלטלו. והתירו להמשיך ולטלטל רק כאשר התחיל בהיתר, כגון שהיה צריך למקומו של הכלי. אמנם המשנ"ב הנ"ל מביא בשם **אבן העזר ודרכי החיים**, שסוברים בדעת הגר"א שההיתר אמור רק בכשמל"א, אך לא בשאר מוקצה. ולכאורה כך משמע בדברי הגר"א ביו"ד סימן רס"ו, שכתב שההיתר להמשיך לטלטל הוא רק בכלי שמלאכתו לאיסור "שאינו מוקצה", ולא באיזמל של מילה שהוא מוקצה. וכפי שביארנו לעיל, דעת הגר"א היא שכלי שמלאכתו לאיסור אינו 'מוקצה', אלא אסור משום גזירת כלים. ולכן נראה שלדעת הגר"א, דווקא בכלי שמל"א התירו להמשיך ולטלטל, אך אין ללמוד מזה לאיסור טלטול של מוקצה.

אמנם **החזו"א** בסימן מ"ט ס"ק ח', מבאר את דברי הגר"א ביו"ד באופן אחר. והחזו"א לומד את דברי הגר"א, "שמחלק בין כשמל"א לשאר מוקצה... אבל אין מחלק בין נטל מתחילה בהיתר לנטל באיסור... ולפי"ז, דבר שמל"א אף אם נטלו באיסור מוליכו למקום שירצה, דהרי צריך לפנות ידו, והוא לצורך מקומו". כלומר, החזו"א מבאר ששיטת הגר"א היא שכשמל"א שנמצא בידו, אע"פ שנטלו באיסור ולא היה צריך למקומו, תמיד יהיה מותר להמשיך לטלטלו! כיוון שכעת הוא צריך לפנות את ידו מהכלי ¹³, וממילא חשיב טלטול זה כצריך למקומו, ומותר להניחו היכן שרוצה. ומדבריו נראה, שההיתר להמשיך ולטלטל כשמל"א היא משום שכעת הוא צריך

¹⁰ וכעין מה שכתב תוס' בפסחים כט.: שמי שמששה חמץ בביתו כדי לבערו, אינו עובר עליו בבי"י, שכיוון שעוסק בביעור חמץ אין זה נקרא שיש אצלו חמץ. ועיי"ש באריכות שמביא נפק"מ לשתי דרכי הבנה אלו במג"א.

¹¹ ועיין בגר"א באו"ח רס"ו, שמביא ראיה לדבריו מדברי הגמרא בשבת לה.: שאומרת שהחזון של ביה"כ שתקע בשופר בכניסת שבת היה צריך להצניע את השופר לאחר התקיעה, ולכן העם קיבלו את השבת כמה רגעים לאחר התקיעה, כדי שלא יטלטל באיסור. ולכאורה אין כאן כלל ראיה לשיטת הגר"א, אדרבה, כיוון שנטל בהיתר מע"ש, יהיה מותר לו להמשיך לטלטל ולהצניע את השופר אפילו בשבת! ובאורחות שבת חלק ב' במילואים אות א' מתרץ, שצ"ל שאין זה נקרא נטילה בהיתר, ורק כאשר נטל בשבת בהיתר, כגון לצו"מ, אז חשיב כהתחיל בהיתר ויכול להמשיך לטלטל. אך שם חשיב כהתחיל באיסור, כיוון שנטל השופר לעשות בו מלאכה, אלא שעוד לא קיבל שבת. ועדיין צ"ע.

¹² כך הבין בפסקי תשובות ש"ח, ט"ו בדעת המשנ"ב. ועיין שם בהערה 166 שייתכן גם בשאר מוקצה שהגיעו לידו בהיתר, אף שלא שייך בהם היתר טלטול לצורך גוי"מ. וכגון שהחזיק את המוקצה בידו מע"ש ושקעה החמה, וכן מקלף פירות והקליפה עדיין נשארה בידו, וכן כלים הראויים לשימוש שנשתברו ונפסדו כשהם בידו.

¹³ ועיין באורחות שבת הנ"ל שתמה על דבריו, שאין זה נקרא לצו"מ כלל, עיי"ש.

למקומו של הכלי, כלומר ליד שלו, ולכן מותר לו להמשיך ולטלטל. אך אין זה משום שכשמל"א לא נחשב 'מוקצה', אלא משום שרק בו יש את ההיתר של צורך מקומו.

מסקנת ההלכה - בש"כ כ', י"א פוסק, שכשמל"א "משהגיע לידו בהיתר, כגון שטלטלו לצורך גוי"מ, מותר לו להניח בכל מקום שירצה כל עוד הוא בידו, ואין הוא חייב לסלקו מיד תיכף עם גמר השימוש בו או משפינהו ממקומו". ונראה שפוסק כהבנת המשנ"ב בדעת הגר"א, שדווקא כאשר התחיל לטלטל בהיתר מותר לו להמשיך. וכן מבואר בש"כ שם בהערה כ"ו, שהיתר זה נאמר רק בכשמל"א, וכהכרעת המשנ"ב ע"פ אבן העזר ודרך החיים. וכן מוסיף שם שמסתבר "ישל שאפשר לסלק את המוקצה ולהניחו מידו, לא ישהנו אלא יניחנו מיד", ואין היתר זה מועיל שיוכל להסתובב עם המוקצה ללא הגבלה.

בפסקי תשובות ש"ח, ט"ו כותב שכשמל"א שהתחיל לטלטלו לצורך גוי"מ, "בזה רשאי לדברי הכל להמשיך לטלטלו לאיזה מקום שירצה". אך כותב שגם מי שמקל בשאר סוגי המוקצה, שאם הגיעו לידו בהיתר ממשיך לטלטלם למקום שצריך, "בודאי יש לו על מי לסמוך ואין עליו שום תלונה". כיוון שכך פסק המשנ"ב, שבכל מוקצה שהגיע לידו בהיתר מותר להמשיך לטלטלו. וכן מביא בשם **שו"ע הרב** בסימן ש"ח, י"ג שבמקום הפסד רשאי להקל להמשיך לטלטל מוקצה, אף כשהגיע לידו שלא באופן המותר, אלא בשוגג, ששכח או שלא שם לב שנטלו. ודבריו כדעת המג"א בסימן ש"ח ס"ק ז', שאף בשכח ונטל המוקצה לידו, מותר להמשיך ולטלטל. ובשו"ע הרב עצמו בסימן ש"ז, ל"ו מתיר להמשיך ולטלטל המוקצה אף כאשר לקח אותו במזיד!

טלטול כשמל"א כשיש לו כשמל"ה - במשנ"ב ש"ח בס"ק י"ב כותב, שאף שהתירו לטלטל כשמל"א לצורך גוי"מ, זהו דווקא כאשר "אין לו כלי היתר לתשמש זה, דאי לאו הכי אין לו להשתמש בכלי זה". וא"כ, כאשר יכול לעשות את השימוש שחפץ בכלי שמלאכתו להיתר, אסור לו לטלטל כשמל"א, ואפילו אם חפץ להשתמש בו לצורך גופו. **ובשער הציון** ס"ק י"ג כותב, שמקור דין זה הוא מדברי הגמרא בקד. שהבאנו לעיל לגבי מקלות בקורבן פסח. שאף שהמקלות הן כלי שמלאכתו להיתר, מ"מ אם יכול לעשות את מה שרוצה גם בידיו ללא שיטלטל המקלות, צריך לעשות זאת ולא לטלטל המקלות. ולומד שער הציון מכאן, "דאף שמוכנים היו לזה מע"ש... אפילו הכי אסור, כיוון דשלא לצורך הוא וכדלקמן". וכוונתו למה שנפסק בשו"ע בסעיף ד', שאסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך, וכפי שנתבאר לעיל. ולומד שער הציון, שכיוון שמצינו לגבי כלי שמלאכתו להיתר שאסור לטלטלו כשאין לו צורך בו, "כל שכן בזה שהוא כלי שמל"א". וכאשר יכול להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר, טלטול כלי שמלאכתו לאיסור נחשב 'שלא לצורך', ולכן אסור לטלטלו. ולכן אם יכול לעשות שימוש לצורך גופו בכלי היתר, יטלטל כלי היתר, ולא יטלטל כלי שמלאכתו לאיסור.

אמנם **בקצות השולחן** סימן ש"ח הערה י"ד חולק על דברי המשנ"ב, ודוחה את ראייתו מהגמרא, ששם לא התירו לטלטל כלי שמל"ה, כיוון שיכול לתלות את קורבן הפסח על ידיו, "בלא טלטול כלל". כלומר, הוא משתמש רק בידיו, ולא מטלטל שום כלי בשביל לתלות את הפסח. "אבל כשמטלטל כלי איסור לצו"ג דשרי, היינו אפילו כשאפשר לו להשתמש בכלי היתר". ומבאר קצוה"ש, שכשם שכלי שמלאכתו להיתר אסור לטלטלו סתם, והתירו לטלטלו רק לצורך, כך "גם בכלי איסור, התירו לטלטלו לצו"ג, ושניהם שווים לענין זה". וכן בספר **תוספות שבת** בהקדמתו להלכות מוקצה, כותב "דהתירו חז"ל אף אם אפשר לטלטל בענין אחר בהיתר גמור". וכיוון שהתירו חכמים לטלטל כשמל"א לצורך גופו, זהו היתר גמור, ולא צריך להימנע ממנו.

ונראה שקצוה"ש והתוס' שבת סוברים כשיטת הגר"א וסיעתו, שכשמל"א אינו מדין 'מוקצה' כלל. ולכן מסתבר, שאין הבדל מהותי בין כלי שמל"א לבין כשמל"ה, אלא שניהם נאסרו בגזירת נחמיה משום טלטול כלים, ובשניהם אין כלל היתר לטלטל שלא לצורך. ולכן כאשר התירו לטלטל כלי שמל"א לצו"ג, אין עניין להעדיף לטלטל כשמל"ה, כיוון ששניהם נאסרו בגזירת כלים, ושניהם הותרו אם יש צורך בטלטולם. ולכן סובר שאף אם יכול לטלטל כשמל"ה, מותר לכתחילה לטלטל כשמל"א לצו"ג. אמנם בגמרא בקד. מבואר, שכאשר אינו צריך לטלטל כלי

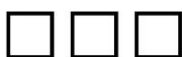
היתר בכלל, אלא יכול לעשות הכל בידיו, אז באמת אין צורך בטלטול הכלי, ולכן אסור לטלטלו משום שזה טלטול 'שלא לצורך'. אמנם נראה שהמשנ"ב לשיטתו אזיל, שסובר שכשמל"א נאסר בטלטול משום דין 'מוקצה', שהוא נחשב 'מוקצה' מדעת האדם לעניינים מסוימים. ולכן מסתבר שעדיף לטלטל כלי שמל"א שאינו 'מוקצה', מאשר לטלטל כשמל"א שהוא מוקצה.

מסקנת ההלכה - בשש"כ כ', ח' פוסק כדברי המשנ"ב, ש"אם יש לו כלי של היתר, יש לו להשתמש בו, ולא לטלטל את הכלי שמל"א". אמנם בהערה כ' מביא את תמיהתו של קצוה"ש, וכן מקשה שאין הלכה כלל כר"א לעניין פסח, וא"כ נופלת ראייתו של המשנ"ב! ונשאר השש"כ בצ"ע. וכן כותב בהערה שם, שיש לעיין מתי נקרא שיכול להשתמש בכלי היתר, ואסור לו לטלטל כשמל"א. ומהי רמת הטרחא שאדם צריך לחפש כלי שמלאכתו להיתר, כדי שלא לטלטל כשמל"א? וכן אם יכול להשתמש בכלי היתר, אך זה יהיה לו יותר קשה לעשות מה שחפץ, האם בכה"ג נחשב שאין לו כלי היתר? וצ"ע.

באורחות שבת י"ט הערה מ"א כותב, שלכאורה כשם שהחמיר המשנ"ב שאין לטלטל כשמל"א לצו"ג כאשר יש לו כלי היתר, כך גם לעניין צו"מ. ויהיה אסור לפנות כשמל"א שצריך את מקומו, אלא אם צריך למקום זה דווקא, ואין לו מקומות אחרים שיכול לפנות מהם כלי שמל"א. אמנם מביאים שם בשם הגר"ש אויערבאך שאין להחמיר בכך, ואין לומר שאסור לו להשתמש במקום זה כאשר יש לו מקום אחר, כיוון שבכך הוא מפקיע את השימוש במקום זה. וזה דומה למקרה שיש לאדם אגוזים מפוצחים, ורוצה לפצח אגוזים נוספים בכשמל"א, שברור שמותר לו לעשות כן. ואין להוסיף על חומרת המשנ"ב שלא הוזכרה בשאר הפוסקים כלל.

אמנם **במשנ"ב** ש"ח ס"ק נ"ז מבואר לכאורה, שסובר כשיטתו גם לעניין צורך מקומו. שנפסק שם בשו"ע בסעיף י"ד, שאסור לטלטל דפוס של נעליים, שהוא כלי שעל ידו מתקנים הנעליים, וזהו כלי שמלאכתו לאיסור. אך מ"מ אם ישנה נעל על הדפוס, פוסק השו"ע שמותר לטלטל את הנעל ולשומטה מהדפוס, כיוון שצריך את מקומה של הנעל. ובמשנ"ב כותב, שלפי טעם זה, שמותר לטלטל לצורך מקומו, "הוא הדין דמותר לשמוט הדפוס מתוך המנעל, בין שהוא תקוע בו בחוזק ובין ברפוי". כלומר, מותר לטלטל את הדפוס עצמו, ולסלק את הנעל ממנו. אך במשנ"ב מביא בשם האליה רבה, שאם הנעל רפויה וניתן לשומטה מבלי לטלטל את הדפוס, עדיף שיעשה כך. ומכאן לומד **בפסקי תשובות** ש"ח, ט' שחומרת המשנ"ב נאמרה גם לעניין צו"מ, שאף שמותר לו לטלטל את הדפוס כשצריך למקומו, מ"מ יותר טוב אם יכול לעשות זאת בלי לטלטל הכלי כלל.

בסיס לכלי שמלאכתו לאיסור - הפמ"ג בהקדמה לסימן ש"ח מסתפק האם ישנו דין בסיס לדבר האסור, כאשר יש על הבסיס המותר כלי שמלאכתו לאיסור. **ובמשנת השבת** עמוד קנ"ז כותב, שאולי יסוד ספק זה הוא בגדר כשמל"א, האם יש עליו 'שם מוקצה', או שמא נאסר רק משום 'גזירת כלים'. אם כשמל"א הוי 'מוקצה', א"כ יש דין בסיס לכשמל"א, כמו שיש בסיס לכל מוקצה שמעליו. אמנם אם כשמל"א הוא משום גזירת טלטול כלים וכשיטת הגר"א, לא מצינו שיש דין בסיס לדברים שאינם אסורים בטלטול משום מוקצה. ולדרך זו מקשה במשנת השבת, שהרי גם טלטול כלי שמלאכתו להיתר שייך בגזירת כלים, כאשר מטלטלו שלא לצורך! ולא מסתבר שאם יניח כלי היתר על אוכלים או ספרים (שאינם כלולים בגזירה כלל, ומותר לטלטלם גם ללא צורך), שכיוון שהאוכל הוא בסיס לכלי היתר, יהיה אסור לטלטל את הבסיס שלא לצורך! וממילא הוא הדין גם בכלי שמלאכתו לאיסור, שאין הבסיס נאסר בגללו. אמנם **בערוך השולחן** ש"י, ט' כותב בפשטות, ששייך דין בסיס גם לכלי שמל"א. **ובשש"כ כ', נ'** מביא שיש אומרים שאין הבסיס לכשמל"א נאסר כלל, אך עכ"פ יש להחמיר בכך. אמנם גם כאשר נעשה בסיס לכשמל"א, "לא יאה הבסיס חמור מן הכלי עצמו, ומותר אפוא לטלטלו לצורך גופו ומקומו".



ייחוד מוקצה

בגמרא בנ. דנים התנאים לגבי חריות (ענפי דקל) שקצצם, והיה בדעתו להשתמש בהם לצורך שריפה, ולכן נעשו מוקצה. ונחלקו התנאים במקרה שהאדם נמלך מדעתו בע"ש, ורוצה כעת להשתמש בחריות לצורך ישיבה עליהן בשבת. וא"כ האדם רוצה להפוך את החריות המוקצים לדבר שראוי ומוכן לשימוש המותר בשבת. **לת"ק** "צריך לקשור", ורק אם יקשור את החריות בע"ש¹ הם כבר לא יהיו מוקצה. אך **לרשב"ג** "אין צריך לקשור", ודי בכך שנמלך בדעתו בשביל שאין החריות יהיו מוקצה. והגמרא אומרת **שרב סובר** כת"ק שבעינן קשירה דווקא, אך **שמואל** סובר כרשב"ג, שמספיק ש"חושב" על החריות לשימוש המותר בשביל שלא יהיו מוקצה. ושיטת **רב אסי** בגמרא היא לא בדיוק כת"ק או רשב"ג, אלא "יושב אע"פ שלא קישר ואע"פ שלא חישב". כלומר, עצם זה שישב על החריות מע"ש, מועיל לכך שאינם מוקצה. ורב אסי מביא שתי ראיות מברייתא וממשנה לשיטת רב אסי.

הגמרא מבארת שת"ק החולק על רשב"ג הינו **ר' חנינא בן עקיבא**, שמספר עליו זעירי שפעם אחת התיר לטלטל חריות בשבת, ע"י שאמר בע"ש לתלמידיו "צאו וחשבו כדי שנשב עליהן למחר". וזעירי מוסיף, שלא ידע האם ר' חנינא התיר את החריות ע"י מחשבה משום שהיה מדובר שם בבית האבל, או משום שהיה מדובר בבית המשתה. והגמרא לומדת מדברי זעירי, שמשמע שדווקא במקרים אלו הקל ר' חנינא שהחריות אינן מוקצה ע"י מחשבה בלבד, משום שבבית האבל ובית המשתה האנשים טרודים, ולא יכלו לקשור מע"ש. אך באמת סובר ר' חנינא שבעינן שיקשור את החריות, ורק כך לא יהיו מוקצה. וא"כ, ר' חנינא הוא ת"ק החולק על רשב"ג, ומצריך לקשור את החריות, אלא שמקל במקרה שטרודים ולא יכלו לקשור שדי במחשבה בלבד.

רב יהודה בגמרא בנ. אומר, שמותר להכניס **קופה של עפר** לביתו, בשביל שיוכל להשתמש בה בשבת בשביל לכסות רוק או צואה. ומר זוטרא מוסיף, שהעפר אינו מוקצה רק אם ייחד לו קרן זוית, אך אם סתם מניחו על הרצפה, העפר בטל לקרקע הבית ונעשה מוקצה. והגמרא שואלת, שלכאורה דין זה נכון רק לדעת רשב"ג, שלגבי חריות סובר שמספיק שיחשוב עליהן, ולא צריך שיעשה מעשה קשירה כדי להתירן בטלטול. וכך גם בעפר, מיירי שחשב עליו לשימוש ולא עשה בו שום מעשה, ולכן מותר לטלטלו לרשב"ג. אך דוחה רב פפא, ואומר שגם לת"ק אין העפר נחשב מוקצה. ואף שת"ק מצריך קשירה לגבי חריות, מ"מ בעפר אין צריך לעשות מעשה, כיוון שעפר הוא "לא בר מיעבדא מעשה". ולכן גם לת"ק מספיק שחושב להשתמש בעפר, בשביל שהעפר לא יהיה מוקצה.

בגמרא בקכה: נחלקו רב אמי ורב אסי בדעת ר' יוחנן, לגבי מניח **אבן על גבי חבית**. **רב אמי** סובר שהמשנה בקמב: שמתירה לנער אבן שע"פ חבית, מיירי דווקא בשכח את האבן על החבית, "אבל במניח נעשה בסיס לדבר האסור". כלומר, כאשר מניח את האבן מדעתו על החבית, אסור אפילו לנער את האבן ממנה, כיוון שהחבית נעשית מוקצה בעצמה². אמנם **רב אסי** סובר, שהמשנה התירה רק לנער את החבית משום שמייירי בשכח עליה את האבן, אבל אם הניח את האבן מדעתו על החבית, "נעשה כיסוי לחבית". וכיוון שהאבן נעשית לכיסוייה של החבית, יהיה מותר לטלטל את האבן עצמה אף לא ע"י נייעור. והגמרא מבארת את מחלוקתם, "מר סבר בעינן מעשה, ומר סבר לא בעינן מעשה". כלומר, רב אמי ורב אסי נחלקו האם צריך לעשות מעשה באבן כדי להתיר את טלטולה.

הגמרא משווה מחלוקת זו, למחלוקתם של רב אמי ורב אסי לגבי **נדבך של אבנים**. מסופר בגמרא על רבי, שפעם אחת הלך ומצא נדבך של אבנים, ולפי ר' חנינא, אמר רבי לתלמידיו "צאו וחיטבו כדי שנשב עליהן למחר". אך ר' יוחנן אומר, שלא הסתפק רבי ב'חיטבו', אלא "הצריך רבי

¹ ע"פ רש"י ד"ה 'צריך לקשר'.

² וכפי שנתבאר בהרחבה בסוגיית בסיס לדבר האסור.

למעשה". ונחלקו רב אמי ורב אסי, איזה מעשה הצריך רבי לעשות באבנים לדעת ר' יוחנן. **רב אמי** סובר שרבי אמר לתלמידיו "צאו ולמדו". כלומר, שיסדרו את האבנים לישיבה מע"ש, ובכך יהיו מותרים בשבת. אך **רב אסי** סובר שרבי אמר להם "צאו ושפשו". כלומר, לא הצריך את תלמידיו שיסדרו ויכינו את האבנים לישיבה, אלא רק להסיר מהם את הטיט.

בגמרא בקבו. מובאת ברייתא, שאם יש קנה שהאדם התקינו כדי שישמש לפתוח ולסגור את הדלת, **לדעת ת"ק** מותר להשתמש בו רק אם הוא קשור ותלוי לדלת, אך אם אינו קשור ותלוי אסור. אך **לדעת רשב"ג**, מותר להשתמש בקנה בכל מצב, והוא "מתוקן, אע"פ שאינו קשור". ואומר רב אסי בשם ר' יוחנן שהלכה כרשב"ג. אך מקשה עליו הגמרא, שרב אסי עצמו בשם ר' יוחנן סובר לגבי כיסוי כלים בקבו: שמותר לטלטלם רק אם "יש תורת כלי עליהן". וכיצד פוסק שמותר לטלטל את הקנה כשיטת רשב"ג, הרי אין על קנה זה 'תורת כלי' כלל! והגמרא מבארת, שאין לתרץ שגם לקנה יש 'תורת כלי' עליו, ולכן מותר לרשב"ג. שהרי "מי בעי רשב"ג תורת כלי?!" כלומר, לרשב"ג כלל לא צריך 'תורת כלי' כדי שיהיה מותר לטלטל! וכפי שמוכח מדבריו לגבי חריות, שמתיר לטלטל אותם אף שרק חשב עליהן מבע"י. ולכן מתרצת הגמרא, שרב אסי בשם ר' יוחנן, שפוסק לגבי קנה כרשב"ג, "סבירא ליה כוונתיה בחדא, ופליג עליה בחדא". כלומר, לגבי קנה סובר ר' יוחנן שמותר להשתמש בו אף שאינו קשור, וכדברי רשב"ג. אך לר' יוחנן בעינן דווקא 'תורת כלי' עליו, ורק אם יש לקנה תורת כלי יהיה מותר לטלטלו, אף אם אינו קשור ותלוי.

פתיחה- בסוגיית מחלוקת ר"ש ור"י נתבאר דין מוקצה בטעות. האם דין מוקצה תלוי בהקצאת הגברא שמקצה את הדבר מדעתו להשתמש בו בשבת, או שמא מוקצה תלוי בהגדרת החפצא, האם הוא מוכן וראוי לשימוש בשבת או לא. וכן ביארנו שם את מחלוקת ר"ש ור"י, שיסוד מוקצה הוא שבעיני הכנה לכל דבר שרוצה להשתמש בו בשבת, כפי שכתוב "והכינו את אשר יביאיו". ונחלקו ר"ש ור"י מהי ההכנה הנדרשת בשביל שדבר לא יהיה מוקצה, לר"י בעיני הכנה חיובית מצד האדם, אך לר"ש כל עוד החפץ ראוי לשימוש, הוא נחשב 'מוכן' לשימוש בשבת. והתבאר שם, שגם ר"ש מודה שאבנים שאין עליהם 'תורת כלי' נחשבים כמוקצה. וכפי שמבואר בגמרא במו. לגבי צרורות ואבנים, שפשוט שהם מוקצה, כיוון ש"ליכא תורת כלי עליה". ועפ"ז **יש לברר** כיצד ניתן לשנות שם 'מוקצה'? ומה נדרש בשביל לשנות דבר שהוא 'מוקצה', ולהפוך אותו ל'מוכן' לשבת. האם בעיני להכין אותו בדעת האדם, או שאולי צריך לשנות ממש את הגדרת החפץ ושמו, ולתת לו שם של 'כלי', ורק אז נקרא מוכן לשבת. **ויש לברר** מהי מחלוקת התנאים המשולשת לגבי דין חריות. וכן את מחלוקת רב אמי ורב אסי באבן ע"ג חבית ונדבך של אבנים, ומה היחס בין סוגיות אלו? וכן יש לבאר את דברי רב אסי בשם ר' יוחנן בקבו: שאומר שבעיני 'תורת כלי', מהי כוונת דבריו ומתי בעיני תורת כלי. ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיות והיחס ביניהן.

שיטת בעל המאור- בעל המאור בקכה: מבאר לגבי אבן ע"ג החבית, שנחלקו לגבי רב אמי ורב אסי בגמרא בקכה: שלא נחלקו לגבי דין בסיס לדבר האסור. שהרי מבואר בגמרא בקמב: שאם שכח את האבן על החבית, אין היא נעשית בסיס לאבן, ומותר לנערה. אך אם מניח האבן מדעתו, החבית נעשית בסיס לאבן, ואסור אף לנערה. וגמרא זו היא לכאורה כדברי רב אמי בקכה: שמחלק בין מניח את האבן מדעת לבין שוכח. אמנם בגמרא בקמב: לא מוזכרת כלל דעתו של רב אסי, שסובר שבמניח את האבן מדעתו, מותר לטלטל את האבן כיוון שנעשית ככיסוי החבית. ולכן מבאר בעל המאור, שגם רב אסי מסכים לחילוק זה לעניין בסיס לדבר האסור, שבמניח המוקצה מדעתו אסור לנער, ובשוכח מותר לנער. ומחלוקתם כאן היא רק לגבי "מניח על דעת כיסוי", ובה נחלק רב אמי על רב אסי. ומבאר בעה"מ את המחלוקת, שרב אסי סובר שאם מניח אבן על גבי חבית כדי שתשמש ככיסוי לחבית, "מותר לטלטלה היא בעצמה, לפי שנעשית כיסוי לחבית". ובעל המאור מסביר, שרב אסי לשיטתו בדין נדבך של אבנים, שאומר שמותר לטלטלם אם שפסף אותם מע"ש, "אלמא במעשה כל דהו סגיא לשוויה מאנא בהכי".

ומבואר מדבריו, שלרב אסי האבן הופכת להיות 'כלי', ע"י שמניחה על דעת שתשמש ככיסוי לחבית. וכן בנדבך של אבנים, האבנים מקבלות שם 'כלי' ע"י ששפשף אותם. ופעולות כמו הנחת האבן או שפשופה נחשבות כמעשה 'כל דהו', ודי בכך בשביל לתת לאבן 'שם כלי'. אך רב אמי סובר, שאם מניח את האבן על דעת כיסוי, אין האבן נעשית כלי בכך, "דמעשה כל דהו לא משוי ליה מאנא". וכן לגבי נדבך, סובר רב אמי שבעינן דווקא 'לימדום', ושיסדרו את האבנים לישיבה, "אלמא כל כמה דלא עבד מעשה בגוף האבן לא משוי ליה מאנא". וא"כ **המחלוקת לגבי נדבך של אבנים ואבן ע"פ חבית** היא, האם 'מעשה כל דהו' מועיל להפוך את האבן המוקצת ליתורת כלי. לרב אסי מועיל 'מעשה כל דהו', אך לרב אמי הוא אינו מועיל, עד שיעשה מעשה חשוב בגוף הדבר, ורק כך יהיה על האבן 'שם כלי', וכגון לימוד האבנים וסידורן לישיבה.

בעל המאור מביא את הסוגיה בדף נ. לגבי **חריות של דקל**, ומבאר שממנה לומדים שהלכה כרב אסי. שהרי רב אשי שם מוכיח כשיטת רב אסי, "וקיימ"ל כרב אסי דהוא בתרא". ומבאר בעל המאור, שגם הסוגיה בחריות עוסקת בשאלה זו, כיצד הופכים מוקצה לכלי המותר בטלטול. **ושיטת רב אסי** בסוגיית נדבך ואבן בקכה: היא אותה שיטת רב אסי לגבי חריות בנ, שסובר שגם ישיבה על החריות מועילה כדי שלא יהיו מוקצה, "אלמא כיוון דישוב על החריות מבע"י, עשאן כלי בישיבתו". כלומר, גם ישיבה על החריות נחשבת לרב אסי 'מעשה כל דהו', ולכן מעשה זה מספיק כדי להפוך את החריות ל'כלי', ועל ידי זה הם מותרים בטלטול. ודין זה הוא כמו במניח אבן על גבי החבית, ש"נעשה כיסוי לחבית בהנחתה, דהיא מעשה כל דהוא, ואין צריך שום תיקון אחר לתורת כלי, לפי שהנחתה של האבן מבע"י ע"פ החבית שהוא כלי, עושה אף באבן תורת כלי". ומבאר בעל המאור, שזו גם כוונת רב אסי בקכו: שאומר בשם ר' יוחנן שבעינן 'תורת כלי', ורק כך יהיה מותר לטלטל. ושיטת רב אסי היא, ש"ההוא מעשה כל דהו משוי ליה תורת כלי".

אמנם מבואר בגמרא בקכו: **שרשב"ג** חולק על כך, ולא מצריך 'תורת כלי' לגבי חריות, אלא מספיק שחשב עליהן מבע"י בכדי להתירן בטלטול. ומבאר בעל המאור, שרב אסי בשם ר' יוחנן חולק על רשב"ג, ומצריך 'תורת כלי' כדי להתיר את טלטול החריות. אמנם רב אסי סובר כרשב"ג, שלא בעינן דווקא לקשור את החריות, אלא מספיק שישוב עליהם מע"י. כיוון שלשיטת רב אסי 'מעשה כל דהו' שעושה במוקצה, הופך את המוקצה ליתורת כלי. וכותב בעל המאור, שרשב"ג עצמו סובר, שבשביל לשנות את הגדרת החפץ שלא יהיה 'מוקצה', לא בעינן ליצור עליו 'שם כלי', אלא מספיק שיחשוב עליו להשתמש בו למחר, "שזאת התקנה היא מחשבה בלבד... אינה אלא הכנה והזמנה במחשבה בלבד". ונראה שסובר רשב"ג, שכדי להפוך דבר ל'מוכן' לשבת, מספיק שהאדם יכין אותו לשימוש בדעתו, ויזמין אותו לכך שישתמש בו בשבת, ובכך נעשה מוכן. אך לא צריך לשנות את הגדרת החפצא, ושיהיה לו 'שם כלי'. אך רב אסי ורב אמי סוברים, שבעינן לתת 'שם כלי' על המוקצה, ורק כך יהיה מותר בטלטול ולא יהיה עליו שם מוקצה, ולא די בהכנת האדם במחשבתו. אלא שנחלקו רב אמי ורב אסי, איזה מעשה בחפץ יוצר עליו שם כלי. לרב אסי אפילו 'מעשה כל דהו' יוצר 'תורת כלי', ולרב אמי רק מעשה חשוב במוקצה מחדש עליו 'שם כלי'. וכן **שיטת ת"ק**, שהוא ר' חנינא בן עקיבא בנ, היא כרב אמי, שסובר שבעינן לקשור את החריות, ורק אז יהיה מותר לטלטלן, כיוון שעשה מעשה בגופן.

ולדברי בעל המאור, רב אסי לגבי חריות חולק על דברי רשב"ג, וסובר שלא מועילה כלל מחשבה, כיוון שבעינן לתת 'שם כלי' על המוקצה, ולא רק להכינו לשימוש בדעת האדם. וכך כותב בעל המאור, שרב אסי חולק על רשב"ג, "שלא אמר רב אסי שתועיל מחשבה בלא ישיבה כרשב"ג, אלא שהישיבה גדולה מן המחשבה". כלומר, רב אסי סובר לגבי חריות ש"יושב אע"פ שלא קישר ואע"פ שלא חישב", וע"י הישיבה מותר לטלטלן. אך אין כוונתו להקל כרשב"ג, ולומר שגם מחשבה מועילה, אלא הוא נחלק על רשב"ג, וסובר שלא מועילה מחשבה, וצריך לתת 'שם כלי' על החריות. ו"הישיבה גדולה מן המחשבה", כיוון שהישיבה היא 'מעשה כל דהו' שיוצר 'שם כלי' על החריות, ולא רק מכינה אותם בדעת האדם.

שיטת הר"ן – בדברי הר"ן בסוף כל הכלים מתבאר בדומה לשיטת בעל המאור. מבאר הר"ן, שכל מה שמצריך **רב אסי** בקבו: שיהיה תורת כלי, "הני מילי היכא שלא נשתמש בהם מבע"י, אבל כל שכבר נשתמש בהם, היינו תורת כלי עליהן". ונראה בביאור דבריו, שסברת רב אסי שימעה כל דהו' מועיל ליצור 'שם כלי', היא משום שכאשר האדם משתמש בדבר לצורך תשימש מסוים, השימוש בו נותן לו שם של כלי. והר"ן מוכיח את דבריו, שלגבי חריות הלכה כרב אסי, שאפילו אם ישב עליהם מבע"י מותר לטלטלן, ואילו לגבי קנה בגמרא בקבו: מצריך רב אסי 'תורת כלי'! ולכן מוכיח הר"ן, ש"בשכבר נשתמש בו, זהו תורת כלי שלו". כלומר, בגמרא בקבו: לגבי קנה, מצריך רב אסי שיהיה עליו צורה של כלי ממש, כיוון שלא נעשה בו שימוש מע"י. אך בחריות שהשתמש בהם כבר קודם, זה כבר נחשב 'תורת כלי' לרב אסי³.

אמנם לגבי דין **אבן ע"ג חבית ונדבך של אבנים**, חולק הר"ן על שיטת בעל המאור. הגמרא בקמב: מביאה לגבי מניח אבן ע"ג חבית רק את דברי רב, שבשוכח את האבן מותר לנער החבית, אך במניח מדעתו נעשית החבית בסיס לאבן, וכדברי רב אמי בקכה: **והר"ף** בקמב: כותב שהלכה כרב, "דקאי רב אמי בשם ר' יוחנן כוותיה בפרק כל הכלים". כלומר, הר"ף סובר שאין הלכה כרב אסי אלא כרב אמי, שכאשר מניח אבן ע"ג חבית אין האבן נעשית כיסוי, אלא החבית נעשית בסיס לאבן והיא מוקצה. והר"ף מוכיח זאת מכך שבקמב: הגמרא כלל לא מביאה של שיטת רב אסי! ומבואר שאין הלכה כרב אסי בדין האבן, ולא מועילה הנחת האבן על החבית לעשותה כיסוי לחבית, ולתת לאבן 'שם כלי'. והר"ן בקמב: שואל, מדוע לגבי חריות קיימ"ל שהלכה כרב אסי, שאם ישב עליהן מע"י מותר לטלטלן, וכפי שכתב הר"ן בכל הכלים, ואילו לגבי אבן ע"ג החבית אינה נעשית כיסוי בהנחתה? הרי אם שימוש בכלי מע"י מועיל לתת עליו 'תורת כלי', מדוע לא נאמר כך גם לגבי אבן שמניחה ע"ג החבית, שנעשית כיסוי ויהיה מותר לטלטלה? ומתוך הר"ן, ששימוש בכלי מע"י אכן נותן לו 'שם כלי', אך זה נכון רק בדברים שהם כעין חריות, "משום דחריות של דקל עבידי לשיבה, ומהניא בהו ישיבה מבע"י". אבל לגבי אבן, אין מועיל השימוש בה לתת עליה 'שם כלי', משום ש"אבן לא עבידא כיסוי לחבית, ומשום הכי לא מהניא בהו הנחה מבעוד יום". ומבואר מדברי הר"ן, שסברת השימוש של רב אסי נכונה להלכה, אך דווקא לגבי דברים שאכן הדרך שלהם היא שמשתמשים בהם לאותו השימוש שעשה בהן מע"י. אבל באבן, שאין הדרך לעשותה כיסוי לחבית, לא מועיל שישתמש בה מע"י כדי לתת עליה 'שם כלי'. ונראה שסובר הר"ן, שכיוון ששימוש במוקצה יוצר עליו 'שם כלי', מסתבר שזה שייך רק כאשר החפץ בעצמו עשוי לכך, ואז השימוש במוקצה מועיל לתת לחפץ שם כלי.

ונראה לבאר, שאולי **תורף מחלוקת רב אמי ורב אסי** לפי שיטת בעל המאור והר"ן, היא האם שימוש בחפץ מועיל לתת עליו 'תורת כלי' דווקא בדברים שעשויים לכך, או אפילו בדברים שאין דרכם בשימוש זה. **רב אסי** סובר ששימוש של מעשה כל דהו' במוקצה מועיל לתת לו 'שם כלי', ואפילו בדברים כמו אבן ע"ג חבית ונדבך של אבנים, שאינם עשויים לשמש ככיסוי לחבית ולישיבה עליהם. ובעל המאור פוסק כדברי רב אסי⁴, שכל מעשה כל דהו' של שימוש במוקצה נותן לו 'תורת כלי'. אך **רב אמי** סובר ששימוש בדבר אכן מועיל לגבי חריות, כיוון שעשויות לשיבה. אבל לגבי אבנים, שאין הדרך להשתמש בהם לכיסוי חבית או לשיבה, השימוש בהם לא יועיל לתת להם 'שם כלי', אלא בעין שיעשה מעשה חשוב שייתן להם 'שם כלי' ולא מספיק שימוש.

³ ומשמע מדברי הר"ן כאן, שרב אסי שאמר 'יושב' חולק על רשב"ג שדי במחשבה, ורק אם משתמש ע"י ישיבה נוצר שם כלי על החריות, אך מחשבה לא תועיל, וכפי שביאר בעל המאור. אמנם החזון איש בסימן מ"ב ס"ק ו' מקשה, שהר"ן בדף נ. כותב שרב אסי לא בא לחלוק על רשב"ג, ומסכים עמו שמחשבה מועילה. אלא שחידש רב אסי שאף ישיבה מועילה, וכשיטת הרמב"ם שנבאר לקמן. ועיי"ש מה שתירץ בשיטת הר"ן.

⁴ ואף שהר"ף בקמב: הוכיח שהלכה כרב אמי, מכך שהגמרא בקמב: לא הביאה את דבריו, מ"מ ביארנו לעיל שבעל המאור סובר שאין מחלוקת כלל לגבי דין בסיס, אלא נחלקו רק לענין 'מניח על דעת כיסוי', וממילא אין ראיה מקמב: שאין הלכה כרב אסי.

והר"ן חולק על בעל המאור בכך שפוסק כרב אמי, ע"פ דברי הר"ן בקמב: ששימוש יועיל לתת שם כלי רק בדברים העשויים לשימוש זה.

והעולה מהנ"ל, שבעל המאור והר"ן סוברים בדעת רב אסי, רב אמי ות"ק, שבעינין שיהיה תורת כלי על החפץ, ורק כך יהיה מותר לטלטלו. ואילו לרשב"ג די בהכנה של האדם בדעתו, ולא צריך לתת שם כלי על המוקצה. אלא שנחלקו בעל המאור והר"ן לגבי נדבך של אבנים ואבן ע"ג חבית, האם הלכה כרב אמי או כרב אסי, והאם שימוש מועיל לתת שם כלי על כל מוקצה, או דווקא כאשר המוקצה מיועד לשימוש שעשו בו. בעל המאור פוסק כרב אסי, שכל שימוש במוקצה מחדש שם כלי, ואילו הר"ן פוסק כרב אמי, ששימוש מועיל רק במוקצה שמיועד לשימוש זה, כגון חריות של דקל לשיבה.

אמנם נראה לבאר, שגם לרב אסי, רב אמי ות"ק, ישנם מקרים שבהם מודים לרשב"ג, שיהיה מותר לטלטל את המוקצה ע"י הכנה בדעתו בלבד, ואף שלא מחדש תורת כלי בפועל על הדבר שהיה מוקצה. וכך מתבאר בגמרא בנ. לגבי **קופה של עפר**, שאם מייחד אותה לשימוש בשבת, מותר לטלטל את העפר בשבת. ומסתבר לומר שאין תורת כלי על העפר, אלא שכאן מודים ת"ק ורב אסי לרשב"ג שמספיקה מחשבה כדי להכין את העפר שלא יהיה מוקצה. וכך מבואר בגמרא בנ. שבהו"א אמרה שדין עפר נכון רק לרשב"ג, שמועילה מחשבה בלבד, אך למסקנה גם לת"ק אין העפר מוקצה, כיוון שאי אפשר לעשות בו מעשה שישנה אותו לתורת כלי. ולכן ישנם דברים שניתן להתירם בטלטול ע"י מחשבה והכנה בדעתו בלבד, אף שלא שינה את הגדרת החפצא לשם כלי.

שיטת הרמב"ן - במלחמות ה' בקכה: דוחה הרמב"ן את שיטת בעל המאור. נתבאר לעיל שלפי בעל המאור, הנחת האבן ע"ג החבית בתור כיסוי, מועילה לתת לאבן שם כלי, כיוון ששימוש במוקצה יוצר עליו תורת כלי. אך הרמב"ן חולק, "ואינו כן, שפירוש תורת כלי, צורת כלי... וכן מפורש בירושלמי, והוא שיש עליו תואר כלי". ונראה שלרמב"ן תורת כלי הוא דבר הנראה כלפי חוץ, שהאדם שינה את מראה המוקצה ממש, ונתן לו צורה ותואר של כלי. ולכן ברור לרמב"ן ששימוש באבן אינו נותן לה שם כלי, שהרי לא שינה כלום בצורתה ותוארה החיצוניים! ולכן במניח אבן על החבית, שלא שינה כלום בצורתה, אינו נחשב שיש על האבן תורת כלי.

ומבאר הרמב"ן, שישנו חילוק גדול בין סוגית חריות, לבין אבן ע"ג חבית ונדבך של אבנים, ודלא כשיטת בעל המאור שחיבר ביניהן. **חריות של דקל**, אף שהאדם גדרן לעצים והסקה ולכן הן מוקצה, מ"מ הן "עשויות לשיבה, ופעמים אדם מייחד לשיבה לעולם". וכיוון שחריות ראויות לשמש לשיבה, סובר רב אסי ש"ישב מהני אע"פ שלא חשב ושלל קשר, ואפילו להתיר לגמרי ככל הכלים". ונראה שלפי הרמב"ן, חריות של דקל אין עליהן שם כלי כרגע, אך כיוון שהם עשויות לשמש לשיבה, כבר יש בהן פוטנציאל להיות ככלי, ולכן נחלקו בהם האמוראים. **לת"ק ורב** צריך לעשות בהם מעשה של קשירה כדי שיהיו כלי, כיוון שסוברים שבעינין צורת כלי חיצונית, ורק כך יש שם כלי, וכדברי הרמב"ן לעיל. **ובדעת רשב"ג**, מבואר בקכו: שלגבי חריות לא מצריך שתהיה להן תורת כלי. ומבאר הרמב"ן, שרשב"ג מסכים ומודה שבדרך כלל כדי להתיר טלטול של מוקצה, בעינין לתת לו תורת כלי. אך "בעשויין לכך מיהת לא בעי, דהיינו חריות". כלומר, כיוון שיש בחריות פוטנציאל לשמש ככלי, סובר רשב"ג שלא הצריכו בהן תורת כלי, ודי בכך שיחשוב להשתמש בהן בשבת, ובכך מכין אותן בדעתו לשימוש בשבת. וחריות נחשבות מוכנות אף שאין עליהן צורת כלי חיצונית. אך בשאר דברים מודה רשב"ג, שכדי שיהיה מותר לטלטלם אכן בעינין תורת כלי.

ובדעת רב אסי, מבאר הרמב"ן ש"כיוון שישב עליהן, כבר תיקנן לשיבה ומקומו ניכר הוא, ותואר ישיבה עליהן, הלכך בישיבה יוצא ידי שתיהן, ידי הכנה וידי תורת כלי". ומבואר מדבריו שישנם שני דינים בהתרת טלטול מוקצה, הכנה של הגברא לשימוש בשבת, וגדר תורת כלי על החפצא, שתהיה בו צורת כלי. ורב אסי סובר שכאשר יושב על החריות, לא רק שיוצא "ידי הכנה" של הגברא לשימוש, אלא אף יש בכך יצירת תורת כלי על החריות. וכיוון שניכר בחריות שישב

עליהן, לא צריך דווקא לקשור אותם בשביל צורת כלי, אלא ישנה צורת כלי גם ע"י הישיבה בלבד. והרמב"ן בנ. כותב בחידושים, שרב אסי חולק על רשב"ג לגבי חריות, וסובר שלא מועילה בהן מחשבה, אלא "צריך מעשה כל שהו... אבל חשיבה גרידא לא מהני", וכפי שכתב בעל המאור.

וא"כ, הרמב"ן סובר שבד"כ כדי לשנות מוקצה ולהפוך אותו למוכין, לכ"ע צריך לשנות את הגדרת הדבר, ולתת לו צורת כלי. אמנם חריות של דקל הן מקרה מיוחד, שכבר יש בהן פוטנציאל של שימוש, משום שעשויות לישיבה. ולכן לרשב"ג לא צריך בהן 'צורת כלי', ולרב אסי מועילה גם ישיבה לתת צורת כלי. אך לת"ק, דין חריות ככל מוקצה, וצריך לקשור אותן כדי לתת להן צורת כלי חיצונית, ורק כך מותר לטלטלן.

ולשיטת הרמב"ן, **אבן שע"ג החבית ונדבך של אבנים** הם סוגיה אחרת, וברור שאינם כחריות כלל. הרמב"ן מבאר לגבי אבן, ש"אין אדם עושה אותה כיסוי אלא לפי שעה", וכן נדבך של אבנים "אין אדם מייחדן לישיבה", בניגוד לחריות שעשויות לכך שישתמשו בהן. ולכן סובר הרמב"ן, שברור שבאבן "לדברי הכלי להתירה בטלטול ולעשותה ככיסויי הכלים, בעינן בה התקנה ותורת כלי". כלומר, כיוון שאין באבן פוטנציאל להיות כלי, לכ"ע צריך לתת לה 'צורת כלי' ממש כדי שתהיה מותרת בטלטול. ולכן מבאר הרמב"ן את **מחלוקת רב אמי ורב אסי** באבן ונדבך, באופן אחר מבעל המאור. ומחדש הרמב"ן, שבסוגיה זו אין האדם רוצה להפוך את האבן לכלי המותר לגמרי בטלטול, אלא מיירי כאן שהאדם רוצה להכין את האבן והנדבך לשימוש מסוים שאותו יעשה בשבת. והאדם מעוניין שע"י שיתחיל שימוש זה כבר מע"ש, הוא יתיר את האבן, ויוכל להמשיך בה את אותו השימוש גם בשבת.

מבאר הרמב"ן שלגבי אבן, **סובר רב אסי** שאם האדם מעוניין להשתמש בה בתור כיסוי לחבית, "אע"פ שאין תורת כלי עליה", כיוון שאין האדם כלל שינה משהו בצורתה החיצונית, מ"מ "כיוון שהתחיל ועשה בה מעשה להשתמש בה למחר במלאכה מיוחדת, היתירו לאותה מלאכה". כלומר, האדם מכין את האבן לשימוש ספציפי בשבת של כיסוי לחבית, ומעוניין לטלטלה רק לצורך כיסוי ולא לכל טלטול. וכן בנדבך של אבנים, האדם בע"ש "עשה בהן מעשה לצורך אותה ישיבה, והותרו לאותו דבר שהתקין עליהן... שהרי התחיל בתשמיש זה מעיו"ט". וא"כ, סובר רב אסי שכיוון שהאדם התחיל לעשות שימוש מסוים במוקצה מע"ש, כדי להכין אותו לאותו שימוש בשבת, "עדיין הן מונחים שם, והתקנתן עליהם במקומן לאותו תשמיש... אבל לטלטולין אחרים לצורך גוי"מ אסור".

ומתבאר שלשיטת הרמב"ן בדעת רב אסי, ניתן ליצור דבר שראוי לטלטול מסוים בשבת, אף שהחפץ עדיין מוגדר כמוקצה ואין עליו צורת כלי. וכעין זה מצינו גם לגבי טלטול כלי שמלאכתו לאיסור, שלדעת החי"א והמשנ"ב נחשב כמוקצה⁵, אך מותר לטלטלו לצורך גוי"מ כיוון שאלו תשמישים שאין האדם מקצה דעתו מהם. ויש בכלי הכנה מסוימת לאותם תשמישים, ולכן מותרים בטלטול לתשמיש זה דווקא. וכך גם סובר רב אסי לגבי אבנים, שאף שהם מוקצה ואין צורת כלי עליהם, ניתן להכין אותם לשימוש מסוים בשבת כדי שיהיו מותרים בטלטול לאותו התשמיש.

ובדעת רב אמי, מבאר הרמב"ן שחולק על רב אסי בנקודה זו, וסובר שאי אפשר להכין מוקצה לשימוש מסוים, בכדי שיהיה מותר לטלטלו לאותו שימוש. ואף אם האדם מכין את האבן, ומשתמש בה ככיסוי לחבית מע"ש, "אף לאותו דבר שייחדן אסורין, עד שיהא בהם תורת כלי". וסובר רב אמי שצריך 'צורת כלי' ממש על האבן, ואי אפשר להתירה לשימוש מסוים. "הלכך אבן דחבית לעולם אסורה", ולא מועילה הנחתה לכיסוי בע"ש, אלא בעינן 'צורת כלי'. וכן בנדבך של אבנים, סובר רב אמי שצריך לעשות לו 'צורת כלי', ולכן רק אם למדו את האבנים וסדרו אותם לישיבה, אז יש עליהם 'צורת כלי' ומותר לטלטלם.

⁵ ועיין ביתר ביאור בסוגית גזירת כלים.

ועולה מדעת הרמב"ן, שלשיתו כדי להפוך מוקצה למוכן בעיני 'צורת כלי', ושיהיה תואר כלי של ממש על החפצא, ורק כך משתנית הגדרתו ואינו מוקצה. ורק בחירות, שיש בהן פוטנציאל לשמש ככלי לשיבה, סובר רשב"ג שמספיקה הכנה של דעת האדם, ולא בעיני 'צורת כלי' בפועל. אך באבנים שאינם עשויות לשמש ככיסוי ולישיבה, לכ"ע בעיני שיעשה בהם 'צורת כלי'. אלא שנחלקו רב אמי ורב אסי האם יהיה ניתן להכין מוקצה לטלטלו לתשמיש מסוים בשבת. לרב אסי ניתן להכינו אע"פ שאין עליו צורת כלי, ולרב אמי אין מוקצה לחצאין, ותמיד בעיני צורת כלי.⁶

אמנם **יש לעיין** כיצד יבאר הרמב"ן את דין **קופה של עפר**, שמייחדו במחשבה בלבד ואינו מוקצה. ומשמע מהגמרא ב. שמשווה את עפר לדין חריות, ובהו"א רק לרשב"ג מועילה מחשבה ולכן עפר אינו מוקצה, ולמסקנה גם לת"ק העפר אינו מוקצה, כיוון שאי אפשר לעשות בו מעשה. והרי בעפר אין האדם יוצר לו 'צורת כלי' ומשנה את תוארו החיצוני, אלא רק מכניסו לביתו ומייחד לו פינה, ואעפ"כ אינו מוקצה כלל ומותר לטלטלו. ומדוע כאן לא צריך 'צורת כלי'? ואולי צריך לומר שעפר דומה לחריות, שגם הוא עשוי ועומד לתשמיש לכיסוי רוק וצואה, כפי שחריות עומדות לשכב עליהן. ואכן הגמרא משווה את דין עפר לדין חריות, אך אומרת שכאן ת"ק מודה לרשב"ג שאין צריך מעשה, כיוון שלא שייך לעשות בו מעשה. ונמצא למסקנת הגמרא שעפר אף יותר קל מחריות, שנעשה מוכן במחשבת הגברא בלבד לכולי עלמא.

ויש לעיין מה התחדש בדעת ת"ק לפי מסקנת הגמרא בעפר? **אפשר לבאר** שמתחדש בדעת ת"ק, שהצורך במעשה קשירה בחריות אינו בשביל לתת 'צורת כלי' למוקצה, אלא רק לתת תוקף וחזוק למחשבת האדם וההכנה בדעתו. שעל ידי מעשה קשירה בפועל, יגלה ויוציא לפועל את מחשבתו לישב עליהן, וכך יש תוקף להכנת הגברא, אך אין עוסקים כלל בשינוי הגדרת החפצא ככלי. ולכן לת"ק צריך מעשה, רק היכא ששייך לעשות מעשה המוכיח את מחשבת האדם. וכיוון שבעפר אין זה שייך, די בהכנת האדם במחשבתו, ואין צורך לתת חיזוק למחשבתו. וכך מפורש בדברי **הריטב"א**, ששואל מדוע ר' חנינא, שהוא ת"ק, התיר את האבנים ע"י מחשבה דווקא בבית האבל או בית המשתה? ומבאר הריטב"א בתירוץ השני, שת"ק מצריך בדי"כ מעשה, "משום דכיוון דבר מעשה הוא ולא עביד מעשה, אין מחשבתו קיימת ודילמא מימליך". ומבואר מדבריו, שת"ק מצריך מעשה רק כדי לתת תוקף למחשבתו והכנתו, אך כאשר האנשים טרודים, "ליכא גילוי דעתא שאין מחשבתם קיימת, דמשום דטרידי הוא דלא עבדי מעשה". כלומר, כשיש טרדה, אין המעשה גורם לחיסרון במחשבת האדם, כי מה שלא עשה מעשה אין זה משום חשש שמחשבתו לא ברורה, אלא רק משום שאין לו זמן ופנאי לעשות מעשה.

אמנם הריטב"א בתירוץ הראשון כותב, שת"ק התיר דווקא בבית האבל או המשתה, "כיוון דטרידי אקילו רבנן עליהו". ומשמע שאכן סובר ת"ק שבעיני מעשה בשביל לתת למוקצה 'צורת כלי', אלא שבמקום טרדה הקל ת"ק, וסמך על רשב"ג שדי בהכנה במחשבתו בלבד, אף שאין צורת כלי ע"י מעשה. ולפי תירוץ זה בריטב"א, ניתן לומר שגם עפר הוא קולא מיוחדת לת"ק, שכיוון שאי אפשר לתת לו 'צורת כלי', מודה ת"ק שמספיקה הכנה של הגברא.

שיטת הרמב"ם - ברמב"ם כ"ה, כ"א פוסק בדין נדבך של אבנים, "אם למדום מותר לישב עליהן למחר, ואם לאו אסור". וכשיטת רב אמי שרק אם למדום וסידרו אותם לשיבה מותר, ודלא כרב אסי שאמר שמספיק לשפשפם מהטיט. אמנם לגבי חריות של דקל, פוסק הרמב"ם שאם

⁶ וצ"ע בדעת הרמב"ן, כיצד יבאר את השיטה הראשונה בקכה: לגבי נדבך של אבנים, שאומרת שרבי כלל לא הצריך מעשה, אלא אמר לתלמידיו רק 'צאו וחיטבו'. ולשיטה זו במחשבה בלבד מהני להתיר את הנדבך בטלטול, אף שלא נתן לו צורת כלי כלל! ואולי הרמב"ן יפרש דבריו, שע"י מחשבה הוא רוצה להתחיל את השימוש בנדבך, וסובר שמחשבה מספיקה כדי להתיר רק שימוש מסוים בשבת, ולא להתיר לגמרי את טלטול האבנים. אך לרב אסי בעיני דווקא מעשה של התחלת שימוש במוקצה, ולא די במחשבה. אמנם לדעת בעל המאור אתי שפיר, שמ"ד זה סובר כמו רשב"ג, שתמיד מועילה מחשבה, ולא בעיני תורת כלי אלא רק הכנה במחשבתו.

"נמלך עליהן לשיבה מותר לטלטל, וכן אם ישב עליהן מבע"י מותר לטלטל". ומבואר מדבריו, שהבין את שיטת רב אסי בחירות בשונה מדברי הרמב"ן ובעל המאור. לעיל נתבאר בשיטתם, שרב אסי חולק על רשב"ג, וסובר שאין מועילה מחשבה כלל כדי להתיר את החירות בטלטול, אלא רק אם ישב עליהם מבע"י. אך ברמב"ם מבואר, שרב אסי בא להוסיף על דברי רשב"ג, שלא רק שמחשבה מועילה להתיר לטלטל את החירות, אלא אפילו אם ישב עליהן ולא חשב כלל, גם כן מותר לטלטל.

המגיד משנה מקשה על שיטת הרמב"ם, מדוע לגבי נדבך של אבנים פוסק כרב אמי, שצריך דווקא למדום, ואילו לגבי חירות פוסק כרב אסי ורשב"ג, שלא בעינן מעשה כלל שיקשור את החירות, ודי במחשבה או ישיבה? ומבאר המגיד משנה, "דשאני חירות, דאיכא דקיימי לשיבה ואיכא דקיימי לעצים, וכאן לא נאסרו אלא מפני מחשבתן שגדרן לעצים.. ומפני כך מחשבת ישיבה מוציאה מידי מחשבה דלעצים". ונראה בביאור דבריו, **שחירות של דקל** נעשו מוקצה רק משום שהאדם הקצה אותם לשימוש לעצים, אך באמת יש 'תורת כלי' עליהן כיוון שעשויות לשימוש, ואינם מוקצה אלא רק מפני מחשבתו של האדם שגדרן לעצים. ולכן מבאר המ"מ, שלגבי חירות מועילה מחשבה בלבד כדי להוציאן מתורת מוקצה, כיוון שכבר יש תורת כלי עליהן, ורק צריך שיבטל את מחשבת ההקצאה שלו שגדרן לעצים. ולפ"ז, מובן מדוע לשיטת הרמב"ם **רב אסי** אינו חולק על רשב"ג, כיוון שפשיטא שמחשבתו להשתמש בהן לשיבה מועילה כדי לבטל את מחשבת ההקצאה לעצים. אלא שרב אסי מחדש עוד יותר מרשב"ג, שאע"פ שלא חשב ממש בדעתו להשתמש בחירות לשיבה, ולא עשה הכנה חיובית, מ"מ ישיבה בעלמא על החירות מועילה להוציאם מתורת מוקצה. כיוון שבישיבת האדם עליהן ישנו גילוי מילתא שחירות אלו משמשים לשיבה, וממילא מתבטלת הקצאת האדם שגדרן לעצים, אף שלא חשב על כך להדיא. ולפ"ז מובנית **שיטת רשב"ג**, שכיוון שכבר יש תורת כלי על החירות⁷, וחסרה רק הכנת הגברא, מחשבת האדם לשיבה מועילה לכך שיש הכנה של האדם להשתמש בדבר⁸. אמנם **ת"ק ורב** מצריכים לקשור בחירות, ונראה שסוברים שאע"פ שכבר יש עליהן 'תורת כלי', ורק מחשבת האדם הקצתן, מ"מ כדי להוכיח את מחשבתו והכנתו שרוצה להשתמש בהן לשיבה, בעינן שיעשה מעשה המוכיח שחירות אלו עומדות לשיבה⁹.

אמנם המגיד משנה מבאר, **שנדבך של אבנים** שונה מחירות, כיוון ש"ליכא דקאי לשיבה". כלומר, אין האבנים מיועדות לשמש לשיבה, ולכן הם מוקצה ממש, ואין עליהם 'תורת כלי' כלל! "ולפ"כ צריך מעשה להוכיח שהן לשיבה, כך נראה לי לדעת רבינו". ונמצא שלדעת הרמב"ם, כאשר כבר ישנה 'תורת כלי' על המוקצה, ורק מחשבת האדם גרמה לו שיהיה מוקצה, די במחשבה והכנה של האדם כדי לבטל את ההקצאה, ולהחזירו למצבו הקודם, בו הייתה 'תורת כלי' עליו. אמנם מוקצה שאין עליו 'תורת כלי' כלל, ולא רק מחמת מחשבת האדם, לא מועילה

⁷ אמנם לפי ביאור זה, שכבר יש על החירות תורת כלי, קשה מלשון הגמרא בקכו: שאומרת שלדעת רשב"ג, בחירות לא בעינן כלל 'תורת כלי'. ומשמע שאין תורת כלי על החירות כאשר הן מוקצה, אלא שלרשב"ג מספיקה מחשבה להתיר, וצ"ע.

⁸ ויש לעיין האם רשב"ג חולק על רב אסי וסובר שישבה לא מועילה, ודווקא מחשבה מועילה להתיר את החירות ולא ישיבה.

⁹ ולענ"ד נראה, שגם **רש"י** סובר כך בביאור המחלוקת בחירות. בשיטת רב ו"ת"ק לגבי עפר, מבואר בגמרא שמודים לרשב"ג שמספיקה מחשבה, כיוון שעפר לא בר מיעבד מעשה, והם מצריכים מעשה רק במה ששייך לעשות בו מעשה. ומבאר רש"י בד"ה 'דבר מיעבד מעשה', "שיכול לעשות בו מעשה הוכחה". ומשמע שהצורך במעשה לשיטתם, הוא רק כדי להוכיח את מחשבת האדם. ולכן אם אי אפשר בכך, מודים שמספיקה מחשבה כדי ליצור הכנה. ובשיטת רב אסי, מבאר רש"י ד"ה 'ואע"פ שלא חישוב', שלרב אסי מועילה ישיבה למרות שלא חשב לשבת עליהן בשבת, כיוון ש"גלי דעתיה דשיבה קיימי". ומבואר שדי בגילוי דעת שהחירות עשויות לשיבה, וכפי שביאורו בדעת הרמב"ם ברב אסי. אך יש לעיין בפירוש רש"י בקכה: לגבי אבן ע"ג החבית ונדבך של אבנים. שמשמע מדבריו שם, שאינו מבאר את מחלוקת רב אמי ורב אסי בנדבך כפי שביאר האור שמח ברמב"ם, כפי שיבאר לקמן. אלא מבאר רש"י, שרב אסי סובר שע"י שפשוף "דמעשה כל דהו נעשה כלי", ולא רק מכין את הנדבך לשימוש של ישיבה, אלא להתירו לכל טלטול. וכך הבין בדעת רש"י בהררי קדם סימן צ"ה, ס"ק ג'.

בו מחשבה והכנה מצד האדם כדי להוציאו מתורת מוקצה, אלא בעינן שיהיה עליו 'שם כלי' ממש. ולכן בנדבך של אבנים¹⁰ פוסק הרמב"ם כרב אמי, שבעינן למדום דווקא. ולכאורה כוונתו היא, שכאשר עושה באבנים פעולת לימוד וסידור לישיבה, הוא נותן לנדבך 'צורת כלי', ולכן מותר לטלטלן.

אמנם באור שמה על הרמב"ם, מבאר שהרמב"ם בדין נדבך למד את הסוגיה בדומה לדברי הרמב"ן במלחמות הנ"ל. ומדייק האור שמח מדברי הרמב"ם, שכתב לגבי נדבך ש"אם למדום, מותר לישב עליהם". ומשמע שלימוד האבנים מועיל לכך שבשבת יהיה מותר לשבת עליהן בלבד, "אבל בטלטול אסור". ומבאר האור שמח, שהרמב"ם למד את המחלוקת בנדבך של אבנים, שאין הלימוד או השפשוף מועיל לתת לאבנים 'שם כלי'. אלא כפי שביאר הרמב"ן במלחמות, כאשר מתחיל שימוש מסוים במוקצה מע"ש, הוא מתיר ומכין את השימוש בחפץ זה לשבת לעניין מסוים, אך יהיה אסור לטלטלו לשאר דברים. אמנם הרמב"ן ביאר שבזה נחלקו רב אמי ורב אסי, שלרב אסי ניתן להכין את הנדבך לשימוש של ישיבה, ואילו לרב אמי אין כלל דין זה, ורק אם יהיה עליו 'תורת כלי' יהיה מותר לטלטלו. אמנם ברמב"ם נראה, שגם רב אמי מסכים שניתן להכין את הנדבך לשימוש של ישיבה בשבת, אלא שרב אמי סובר שניתן להכין נדבך רק ע"י לימוד האבנים וסידורן, ורק זה נחשב כהתחלת השימוש בהם. ואילו לרב אסי, גם שפשוף של האבנים מועיל להכין את האבנים לישיבה. והרמב"ם פוסק כרב אמי, שאם לימדו את הנדבך מע"ש, "מותר לישב עליהן" בלבד. כיוון שהוא הכין את הנדבך רק לשימוש של ישיבה עליו, אך לא הותר הנדבך לטלטלו לשאר דברים. אמנם לגבי חריות של דקל, הרמב"ם פוסק שאם חשב עליהן או ישב, "מותר לטלטלן". ומדייק האור שמח, שבחריות הטלטול הותר לגמרי, ולא רק שהותר להשתמש בהן לישיבה. ונראה שע"פ הסבר המגיד משנה ברמב"ם אתי שפיר, שכיוון שלחריות יש כבר 'תורת כלי' מסוימת, משום כך כאשר חשב עליהן הוא מתיר לגמרי את טלטולן, ולא רק לשימוש מסוים. אך אבנים, שאינן עשויות לישב עליהם, בהן הלימוד מועיל רק מטעם שמתחיל להשתמש בהן מע"ש לצורך ישיבה, אך לא הותרו בכל טלטול.

אמנם לפי מה שביארנו בדברי המגיד משנה, לחריות כבר יש 'תורת כלי' עליהן, וא"כ קשה, מדוע הגמרא בנ. משווה את דין חריות לקופה של עפר? הרי לעפר אין כלל 'תורת כלי'! ולא מדובר כאן במקרה הדומה לחריות, שהיו כבר ראויות לשימוש והאדם הקצה אותן במחשבתו, אלא עפר יותר דומה לאבנים, שהם מוקצה מחמת גופן גם ללא הקצאת האדם! וצ"ע. ובדברי ערוך השולחן מתבארת דרך חדשה בהבנת שיטת הרמב"ם, ונביא דבריו לקמן.

שיטת הרא"ש והרי"ף - הרא"ש בפרק רביעי סימן ח', מבאר את שיטת רב אסי בחריות בדומה לדברי הרמב"ם. כותב הרא"ש, שלרב אסי מועילה ישיבה על החריות כדי להתירן בטלטול, ו"לכאורה משמע דישיבה גריעה ממחשבה", ולכן אם ישיבה מועילה, כל שכן שמחשבה מועילה. ולכן פוסק הרא"ש שהלכה כרב אסי, שאם ישב על החריות מועיל להתירן בטלטול, וממילא גם אם חשב עליהן מועיל, וכשיטת רשב"ג. ובפרק כל הכלים סימן ח' מקשה הרא"ש, שהרי"ף פוסק לגבי חריות שהלכה כרב אסי, שמספיק שישב או חשב עליהן. אך לגבי קנה שהתקינו לפתוח ולנעול בו הדלת, פוסק הרי"ף כדברי רב אסי בשם ר' יוחנן, שבעינן 'תורת כלי', ולא כרשב"ג שמתיר לטלטל את הקנה ע"י מחשבתו בלבד. ומדוע הרי"ף לא פסק גם לגבי קנה שמועילה מחשבה, וכפי שפסק בחריות? ובעצם יש כאן קושיה על שיטת רב אסי, מדוע לגבי חריות מספיק שישב עליהן, וכ"ש אם חשב כרשב"ג, ואילו לגבי קנה מצריך רב אסי שיהיה תורת כלי עליו?¹¹

¹⁰ ולגבי אבן ע"ג חבית, נראה שסובר הרמב"ם כדברי הרי"ף הנ"ל, שאין הלכה כרב אסי שנעשית האבן ככיסוי לחבית. שהרי פוסק הרמב"ם כ"ה, "י"ז שבשוכח אין החבית נעשית בסיס, ואילו במניח נעשית החבית בסיס לאבן, וכדברי רב אמי.

¹¹ ולבעל המאור לא קשה, כיוון שביאר בדעת רב אסי בחריות, שהשימוש בהן יוצר תורת כלי. וכן הרמב"ן ביאר שלרב אסי הישיבה יוצרת 'צורת כלי' על החריות. וכן לפי מה שביארנו בשיטת הרמב"ם

ומתרץ הרא"ש, שבאמת לעניין מוקצה, "סגי במחשבה לאפוקי מאיסור טלטול". כלומר, לעניין מוקצה הלכה כרשב"ג, שע"י שהאדם מכין את המוקצה לשימוש במחשבתו, נפקע איסור מוקצה. והחפץ נעשה 'מוכן', אף שאין עליו 'תורת כלי' כלל, אלא רק הכינו במחשבתו. והצורך ב'תורת כלי' לרב אסי לגבי קנה, אינו נצרך בשביל להגדיר את החפץ שאינו 'מוקצה', אלא "לפי שקנה הוא לצורך נעילת בית, ודמי קצת לנגר הנגרר חמיר טפי, וצריך תיקון כלי". כלומר, הרא"ש משווה את דין קנה לדין נגר הנגרר, שמבואר בגמרא בקכו. שצריך לקשור אותו אל הבית כדי "לאפוקי מאיסור בניין". כלומר, כדי שלא יהיה כאן 'מיחזי כבונה' צריך לחבר אותו למבנה, וכך לא ייראה כמוסיף על הבניין. ועולה מדברי הרא"ש בדעת הר"י, שלעניין 'מוקצה' כלל לא בעינן 'תורת כלי', ודי במחשבת האדם כדי להכין את המוקצה לשימוש. והצורך ב'תורת כלי' אינו קשור להתרת טלטול מוקצה, אלא למקומות שיש בהם בעיה של מיחזי כבונה.

אמנם הרא"ש והר"י לא הזכירו כלל את דין **נדבך של אבנים**, ולא נתברר מה פוסקים במחלוקת רב אמי ורב אסי. **ובמגיד משנה** הנ"ל מבאר, שהר"י משווה בין הסוגיות, וכיוון שפוסק בחריות כרב אסי, שמספיקה ישיבה עליהן, וכל שכן שמחשבה מועילה, "מהכא שמעינן שאין צריך מעשה, ובמחשבה לחוד סגי". וא"כ לפי דברי המ"מ, הר"י סובר שגם בנדבך של אבנים, מספיקה מחשבה והכנה של האדם בדעתו כדי להתיר לטלטל. אמנם **הכסף משנה** מקשה על הרב המגיד, שהרי בסוגיית חריות סובר רב אסי שמספיק יושב או חשב, ואילו לגבי נדבך רב אסי במפורש מצריך מעשה מסוים של שפשוף האבנים, "ואם כן, על כרחך יש לחלק בין חריות לאבנים!". אמנם נראה שאין קושיה על המ"מ, כיוון שהוא גורס בדברי הגמרא בנ. לגבי חריות, שלא מדובר שם על 'רב אסי', אלא הוא גורס 'רב אשי'. וכיוון שקיימ"ל כרב אשי בחריות, שדי במחשבה או ישיבה, הוא הדין גם לגבי נדבך של אבנים, שמספיקה מחשבה עליהם או שישב עליהם. ולפי"ז, שיטת המגיד משנה היא, שאין הלכה כדברי רב אסי בנדבך, שהצריך לשפשוף דווקא, אלא כרב אשי לגבי חריות, שדי בישיבה או מחשבה, והן יועילו גם בנדבך.

אמנם **הכסף משנה** מבאר את שיטת הר"י והרא"ש שלא כדברי המגיד משנה. ומקשה הכסף משנה על המ"מ, שהר"י בעצמו פוסק בקמב: לגבי אבן שע"ג החבית שלא כדברי רב אסי. ופוסק שבשוכח את האבן על החבית מותר לנער, אך במניח מדעתו נעשית החבית בסיס לאבן, ולא נעשית האבן כיסוי לחבית. וכיוון שפסק הר"י לגבי אבן כרב אמי, ממילא הוא הדין גם לגבי נדבך של אבנים, שהרי מבואר בגמרא שזו אותה מחלוקת. ולכן גם לגבי נדבך של אבנים, מצריך הר"י שילמדום כרב אמי, ורק מעשה ממש מתירן בטלטול. ואף שהר"י לא פסק זאת בפירושו, מסביר הכסף משנה שסמך על דבריו בקמב: שפסק כרב אמי, "ומזה נלמוד דלא סגי לאבן בחשב". ואין הסוגיה באבן דומה לסוגיה של חריות, אלא באבנים לא מועילה מחשבה כלל.

וכן מבאר הכסף משנה את דבריו **בבית יוסף** ש"ח, כ"א. ומבאר בבית יוסף, שהרא"ש והר"י שפסקו בקמב: כדברי רב אמי לגבי אבן שעל החבית, סוברים שישנו חילוק בין חריות לאבנים. שאף שלגבי חריות פסקו שמועילה מחשבה, כדעת רב אסי ורשב"ג, מ"מ באבנים בעינן שילמדום דווקא ויעשו מעשה, כשיטת רב אמי. ונראה מדברי הב"י, שמשווה את שיטת הר"י והרא"ש לשיטת הרמב"ם. לעיל נתבאר, שהרמב"ם מחלק בין חריות, שמועילה מחשבה להתירן בטלטול, לבין אבנים, שצריך שילמדום כדי לתת להם תורת כלי כרב אמי, וכפי שביאר המ"מ בדעת הרמב"ם. ומבאר הב"י שכך גם סוברים הר"י והרא"ש, ומשתמש בחילוק של המ"מ בין חריות לאבנים כדי לבאר כך גם אותם, למרות שהמ"מ עצמו ביאר כך רק בדעת הרמב"ם. אמנם **הדרכי משה** באות ח' חולק על הב"י, ופוסק ששיטת הר"י והרא"ש היא כדברי המגיד משנה, "דאין חילוק בין אבנים לחריות... וגם המגיד משנה כתב דדעת הר"י שאין לחלק ביניהם, וכן יש לפרש דעת הרא"ש דלא חילק ביניהם". ותמה הרמ"א על הב"י, ש"דחק עצמו לפרש דעת הרא"ש והר"י כדעת הרמב"ם".

לא קשה, שבחריות כבר הייתה תורת כלי עליהן, והאדם מחזיר אותן לתורת כלי ע"י מחשבה או ישיבה. ואילו קנה אין לו צורת כלי מלכתחילה, ורק אם יתן לו תורת כלי יהיה מותר לטלטלו לשיטת רב אסי.

בערוך השולחן ש"ח, מ"ב מחדש דרך בהבנת דברי הרמב"ם, שגם הוא סובר כשיטת הרי"ף והרא"ש, אך לא כהבנת המגיד משנה והב"י. מבאר ערוה"ש, שגם הרמב"ם מסכים עם הרי"ף והרא"ש, וסובר שבנדבך של אבנים מספיקה ישיבה בלבד, וכן מחשבה מועילה להתיר את טלטולו. ואף שלכאורה הרמב"ם כותב לגבי נדבך, שדווקא "אם למדום מותר לישב עליהם", ומשמע שמחשבה וישיבה לא מועילות! אך מבאר ערוה"ש, שאין כוונתו שבעיני מעשה כדי לשנותו ולתת לו שם כלי, אלא הרמב"ם מצריך שילמדום, "דבעינן שהדבר יהיה ראוי לישיבה, דאם אינו ראוי, מה מועיל הישיבה ואפילו המחשבה?". כלומר, בנדבך של אבנים שמסודר בגובה, "הרי אין ראויים לישיבה, ובעל כרחך צריך לסדרם באופן שיהיה ראוי לישיבה". והסיבה שישבה לא מועילה בנדבך, היא משום שבאופן טכני האדם לא יכול לשבת על הנדבך! ו"אפילו מחשבה לא מהני, כיוון שאין ראויים עד שישדרום, וממילא כיוון שסידרום שוב אין צריך כלום". וא"כ, לפי הרמב"ם הצורך ב'למדום' הוא טכני בלבד, כדי שיהיה ניתן לשבת על הנדבך. אך באמת בכל מוקצה, מועילה מחשבה כדי להפוך את המוקצה למוכן, וכדברי הרי"ף והרא"ש. ולפי"ז מפרש ערוה"ש את דברי הרמב"ם, שבנדבך בעיני מעשה שילמדום, כי "בדבר שאינו ראוי למה שרוצה, בהכרח לעשות איזה מעשה". אבל בחירות של דקל מספיקה ישיבה או מחשבה, כיוון שהם "דבר הראוי" כבר לישיבה ולשימוש שרוצה לעשות בהן.

וערוה"ש בסעיף מ"ג מוכיח דבריו מדברי המשנה בקכה. לגבי **אבן שבקירויה**. המשנה עוסקת באבן שמונחת בתוך דלעת המשמשת כדלי לבאר, ונותנים בה אבן כדי שתשקע במים. ומבארת המשנה, ש"אם ממלאים בה ואינה נופלת, ממלאין בה". כלומר, אם האבן קשורה ומחוברת היטב לדלעת, כך שאינה נופלת כשיכניסו את הדלעת למים, האבן טפילה לדלעת ונעשית חלק מהכלי, ולכן מותר לטלטל את האבן. אך "אם לאו, אין ממלאין בה". ואם האבן נופלת מהדלעת, היא אינה נחשבת כחלק מהכלי, ואסור לטלטלה כיוון שהאבן עדיין מוקצה. ומקשה ערוה"ש, שהרי לרשב"ג ורב אסי מועילה מחשבה, "הא כאן ודאי חישב למלאות בה, ולמה אין ממלאין בה כשאנו קשור?". כלומר, ברור שהאדם חשב להשתמש באבן לצורך הדלי, ומדוע אין המחשבה מועילה, ובעיני דווקא מעשה שיקשור את האבן היטב? ומתרץ ערוה"ש, "אלא ודאי משום דאם היא נופלת, ממילא דאינה ראויה לשאיבה, ולא מהני מחשבה, ובהכרח לעשות איזה מעשה שתהא ראויה לשאיבה". כלומר, גם כאן אין יכולת להשתמש באבן ללא מעשה של קשירה לדלעת, ולכן גם מחשבה לא מועילה כאשר אין הדבר ראוי לשימוש. וכך הדין גם בנדבך לפי הרמב"ם, שכיוון שאינו ראוי לישיבה ללא הסידור, מחשבת האדם לא מספיקה להתיר את טלטולו, ולכן בעיני מעשה. אך באמת לשאר שימושים באבן לא צריך שום מעשה, ומועילה מחשבה או שימוש באבן כדי להוציאה מתורת מוקצה.

שיטת הרשב"א בייחוד - בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תשנ"ו, נשאל האם ניתן לייחד אבן כדי לפצוע איתה אגוזים בשבת? ועונה הרשב"א שמותר, ומשווה דין זה לדברי הגמרא בנ. לגבי קופה של עפר, שגם שם האדם מייחד את העפר לשימוש בשבת, ולכן הוא מותר בטלטול. אמנם הרשב"א כותב, שייחוד האבן מועיל דווקא "שיחודה לכך לגמרי, אבל ייחוד שבת אחת אינו ייחוד". כלומר, דווקא אם האדם מגדיר שהאבן הזאת תשמש לעולם כדי לפצוע אגוזים יהיה מותר לטלטלה, אך אם מייחדה לשימוש זה רק לצורך שבת אחת אין זה מועיל. והרשב"א מוכיח דבריו מדברי הגמרא בקכה: "לגבי אבן ע"ג החבית. שלרב אסי במניח מדעתו, האבן נעשית כיסוי לחבית, אך כיוון שלא קיימ"ל כוונתה, מוכח ש"אע"פ שהניחה לכסות החבית לשעתא, אסור עד שייחדנה לעולם". ונראה מדבריו, שלמד את המחלוקת **באבן ע"ג החבית**, שמדובר שם במקרה שהאדם רוצה להשתמש בה ככיסוי "לשעתא". ולא התכוון לייחד אותה שתשמש ככיסוי לחבית לעולם, ובמקרה זה נחלקו רב אסי ורב אמי. **רב אסי** סובר, שאף שמייחד את האבן לשבת אחת, מ"מ זה מועיל להתיר את טלטולה. אך **רב אמי**, כיוון שלא מייחדה לעולם אין האבן נעשית כיסוי, ולכן מצריך רב אמי שיעשה מעשה כדי שהאבן תהפוך לכלי. וכיוון שקיימ"ל כרב אמי ולא כרב אסי, מוכח שייחוד מוקצה לשבת אחת אינה מועיל. אלא בעיני שייחודה לשמש לכך לעולם, או שיתן לה צורת כלי בפועל, וכדברי רב אמי.

ונראה שסובר הרשב"א, שכל הצורך במעשה ההופך את האבן ל'שם כלי', הוא רק משום שיש חסרון בייחוד של האדם ובהכנה שלו, כיוון שמייחד את המוקצה לשבת אחת ולא לעולם. אך אם מייחד את האבן לעולם שתשמש כיסוי לחבית, לכולי עלמא ברור שמותר לטלטל את האבן, ואפילו שלא עשה בה שום מעשה! ונראה לפי דבריו, שגם המחלוקת לגבי **נדבך של אבנים** מתפרשת כך. **לרב אמי** צריך שילמדום, כדי לעשות בהם מעשה שייתן לאבנים 'תורת כלי', משום שייחוד לשבת אחת לא מועיל. ואילו **לרב אסי**, כיוון שמייחד את הנדבך לשבת אחת, אין צריך לעשות מעשה, ומספיק שישפשומו. אך אם מייחד את הנדבך במחשבתו שישמש לעולם לשיבה, לכ"ע די במחשבה וייחוד לעולם כדי להתיר את הטלטול של האבנים.

ויש לעיין בדבריו, כיצד מועיל ייחוד לעולם כדי להתיר את הטלטול ולהפקיע 'שם מוקצה'? **ניתן לומר** שמתחדשת כאן דרך נוספת להגדרת 'תורת כלי'. שכאשר אדם מייחד במחשבתו מוקצה, כדי שישמש אותו לעולם ככלי, זה יוצר בו 'תורת כלי' אף שלא עשה במוקצה שום מעשה, ולא שינה כלום בתוארו החיצוני. כיוון שהאדם קובע, שהגדרת החפץ מכאן ולהבא היא שישמש ככלי. ולפי"ז, הצורך במעשה חיצוני בחפץ שייתן לו 'תורת כלי', נצרך רק כאשר הייחוד של האדם אינו מספיק. שהרי בכה"ג האדם לא קבע למוקצה שם חדש בדעתו, ולכן בעינין שיעשה גם מעשה כדי שתהיה לו 'תורת כלי'. ולדרך זו, גם הרשב"א מצריך שיהיה 'שם כלי' על החפצא, ורק אז מותר לטלטלו.

אך **ניתן לומר** באופן אחר, שעיקר ההכנה שמשנה את הגדרת המוקצה היא בדעת האדם, שיכין את הדבר בדעתו לשימוש בשבת. אמנם כאשר ההכנה של האדם לשימוש היא רק לשבת אחת, יש כאן הכנה חלשה, שאינה מספיקה כדי להגדיר את המוקצה כמוכן לשימוש. ולכן כאשר מייחדו לשבת אחת, בעינין שיעשה גם מעשה במוקצה, כדי לתת חיזוק וביטוי בפועל להכנה שבדעת האדם. וע"י שנותן לחפץ 'צורת כלי', כך מוכח שישנה הכנה חשובה מצד האדם¹². אבל כאשר האדם מייחד את המוקצה לעולם, יש כאן הכנה גמורה של המוקצה לשימוש בו, ולכן החפץ נחשב מוכן גם בלי שום מעשה, ואף שאין עליו תורת כלי¹³.

שיטת הר"ן בייחוד- הר"ן בנ. מביא את דברי הרשב"א אך חולק עליו, וסובר "דאפילו ייחוד שבת אחת נמי מהני". ואמנם הרשב"א הוכיח דבריו מהמחלוקת לגבי אבן שעל החבית, שמיידי שם שייחד את האבן ככיסוי לחבית לשבת אחת, ואעפ"כ קיימ"ל להלכה כרב אמי, שאין היא נעשית כיסוי. אך דוחה הר"ן, שאין ללמוד משם שייחוד לשבת אחת לא מועיל. שהרי נתבאר לעיל בשיטת הר"ן, שסובר שאין מדרך בני אדם להשתמש באבן ככיסוי לחבית, וכן אין הדרך להשתמש בנדבך אבנים לשיבה עליו. ולכן מבאר הר"ן, שמשום טעם זה, ייחוד לשבת אחת לא מועיל לגבי אבן ונדבך, "היינו טעמא, לפי שאין דרכה של אבן לייחד אותה לכיסוי חבית". אבל כותב הר"ן, ש"בכל מידי דאורחיה בהכי, ייחוד דחד יומא מהני". וא"כ לשיטת הר"ן, ייחוד לשבת אחת מועיל להתיר טלטול מוקצה, בדברים שהדרך היא להשתמש בהם לאותו ייחוד.

ולפי דברי הר"ן, כותב **הבית יוסף** בש"ח, כ"ב שאם מייחד אבן כדי לפצוע בה אגוזים, כיוון שדרך בני אדם להשתמש באבן כדי לפצוע בה אגוזים, "בייחוד לשבת אחת מהני". ודלא כדברי הרשב"א, שלכל דבר בעינין ייחוד לעולם, ואף בדבר שדרכו בכך. ולכן פסק הרשב"א, שאף בייחוד אבן לפצוע בה אגוזים בעינין ייחוד לעולם דווקא. והבית יוסף מוסיף, שלדברי הר"ן, כיוון שדרכה

¹² וכעין דברי הריטב"א שהבאנו לעיל בתירוצו השני. וניתן לבאר גם באופן שונה מעט, שכאשר מייחד רק לשבת אחת, הכנה זו אינה נחשבת כלל, ולכן בעינין שינוי בחפצא שתהיה עליו תורת כלי.

¹³ ולא נתבאר לי כדי הצורך לפי שיטת הרשב"א, כיצד יבאר את המחלוקת בחריות. שהרי הרשב"א למד מדין עפר שמותר לטלטלו כי ייחד אותו לעולם, ומכאן למד שמועיל ייחוד לעולם במוקצה. אך הגמרא בנ. השוואה בין עפר לחריות, ואמרה שרק בעפר ת"ק מודה לרשב"ג שמועילה מחשבה, ואילו בחריות בעינין מעשה לת"ק. ולפי"ז, מה המחלוקת לגבי חריות? לת"ק לא מועיל ייחוד לעולם בחריות ובעינין מעשה, ורק בעפר מועיל ייחוד לעולם? ומה סובר רב אסי שגם ישיבה מועילה בחריות? וצ"ע.

של האבן לשמש לכך, "מהני אפילו בלי שום מעשה". כלומר, הייחוד לשבת אחת בלבד מועיל, ואין צורך לעשות מעשה באבן כדי לשנותה ליתורת כלי.

וכך ממשיך הר"ן, ומבאר את הסוגיה ב**חריות**, שכיוון שהן עשויות ועומדות לישיבה, לדעת **רשב"ג** מספיקה שחשב עליהן לשימוש כדי להתיר טלטולן. ומבאר הר"ן שכוונת רשב"ג במחשבה, היא שהאדם מייחד אותם להשתמש בהם לשבת אחת, וזו המחשבה שמתירה אותם בטלטול. אמנם **ת"ק** חולק, וסובר שאין מועיל ייחוד לשבת אחת, ולכן צריך לעשות מעשה בחריות. אך גם לת"ק, אם האדם ייחד אותן לעולם לישיבה, ייחוד לעולם מתירן בטלטול אף בלי שעשה מעשה¹⁴. ולדעת **רב אסי**, גם אם לא מייחד את החריות, ולא חושב עליהן, אלא רק יושב ומשתמש בהן בע"ש, השימוש בהן מתיר אותן בטלטול. וכפי שנתבאר לעיל בדעת הר"ן, שביאר שלרב אסי השימוש בדבר מועיל להוציאו מתורת מוקצה. וכן **בבה"ל** ש"ח, כ"ב 'ביחוד לשבת אחת סגי' כותב, שדברי הר"ן שייחוד לשבת אחת מועיל בדבר שאורחיה בהכי, נלמדים מדין חריות. שבכל דבר שהדרך להשתמש בו, ניתן להתירו בטלטול ע"י השימוש בו מבע"י, או ע"י שהאדם מייחדו לשימוש לשבת אחת. ולכן גם באבן לפצוע בה אגוזים, לשיטת הר"ן מועיל ייחוד לשבת אחת כדי להתירה, וכן יועיל גם שישתמש באבן ויפצע בה אגוזים מע"ש. "ואפילו אם לא ייחדה כלל, רק שפצע בה אגוזים מבע"י סגי, כמו בחריות אם ישב עליהן מבע"י".

אמנם הב"י מביא בשם **המרדכי ורבינו ירוחם**, שחולקים וסוברים שאף בדבר שהדרך להשתמש בו, לא מספיק ייחוד, אלא צריך גם שיעשה מעשה במוקצה. ונראה שלשיטתם אין מועיל דין ייחוד בלבד בשביל לשנות את הגדרת המוקצה, ובעינין שיהיה 'תורת כלי' דווקא כדי להפקיע 'שם מוקצה'. אמנם הרשב"א הוכיח מדין קופה של עפר שמועיל ייחוד לעולם, ושם הרי אין כלל תורת כלי על העפר! וצריך לומר שעפר הוא יוצא דופן, וכפי שביארנו לעיל, שבו מועילים ייחוד והכנת הגברא להפקיע 'שם מוקצה' אף שאין עליו 'תורת כלי'. וכך מבאר **הגר"א** בשיטתם כפי שיבואר לקמן.

מסקנת ההלכה¹⁵

חריות של דקל- בבית יוסף ש"ח, כ' מביא שנחלקו הראשונים האם נפסקה הלכה כרב אסי שמספיקה ישיבה, או כרב ות"ק שמצריכים מעשה. וכבר נתבאר לעיל **שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש** פוסקים כרב אסי, אך בתוד"ה 'ורב' מביא **שר"ת** פוסק כרב. וכן נתבאר, שנחלקו הראשונים האם כשנפסקה ההלכה כרב אסי, ברור שרב אסי מסכים לרשב"ג שגם מחשבה מועילה, וכך פסקו הרא"ש והרמב"ם. או שרב אסי חולק על רשב"ג, ודווקא ישיבה מועילה ולא מחשבה, כפי שפסקו הרמב"ן ובעל המאור¹⁶.

בשו"ע ש"ח, כ' פוסק כדברי הרמב"ם, שחריות שגדרן לצורך עצים לשריפה, "מוקצים הם ואסור לטלטלם". אבל אם "ישב עליהן מעט מבע"י, מותר לשבת עליהם בשבת, וכל שכן אם קשרן לישב עליהן, או אם חשב עליהן מבע"י". ודבריו הם כהבנת הרמב"ם, שהלכה כרב אסי, וכן שרב אסי מסכים עם רשב"ג שמחשבה מועילה. **ובמשנ"ב** ס"ק פ"ג מבאר שגם ישיבה מועילה, "ואע"פ שלא חשב עליהן מבע"י, דבזה ישב גילה דעתו דלישיבה קיימא, והוסר מעליהם שם מוקצה". ומשמע כפי שביארנו בשיטת הרמב"ם, שבחריות מספיק שהאדם יעשה גילוי דעת שרוצה להשתמש בהן לישיבה. כיוון שהחריות כבר באמת עשויות לכך, ויש עליהן 'תורת כלי' מסוימת,

¹⁴ ולעיל ביארנו בדעת הר"ן, שלרב אסי רק הישיבה עליהן יוצרת תורת כלי, וחולק על רשב"ג שמחשבה לא מועילה. אך כאן הר"ן מבאר שרב אסי מסכים עם רשב"ג שמועילה מחשבה, ודלא כפי שמשמע מדבריו בפרק כל הכלים, וכפי שהקשה החזו"א הנ"ל. וצ"ע.

¹⁵ עיין באורחות שבת י"ט הערה שכ"ו, שיטת מבוכה בפסקי דין זה בשו"ע. שבסימן ש"ח, י' פוסק שבעינין צורת כלי לגבי כיסוי הכלים, אך בסעיף כ"ב משמע שמספיק מחשבה, וכפי שיבואר להלן. וכן בש"ג, א' לגבי פקק החלון פוסק שדי במחשבה.

¹⁶ ובדעת הר"ן יש סתירה בכך וכנ"ל.

אלא שהאדם הקצה אותן לצורך שריפה, ולכן מספיק רק גילוי דעת, ולא צריך הכנה חיובית ממש. ומוסיף המשנ"ב בס"ק פ"ד, שאף שכתב השו"ע שאם ישב על החריות "מותר לשבת עליהן", אין כוונתו לומר שמותר רק לשבת על החריות, אלא "היינו אפילו לטלטלם כדי לישב עליהם". ומותר לטלטלם להדיא, כיוון שבטל מהם "שם מוקצה" וכנ"ל. וכן מוסיף המשנ"ב בס"ק פ"ה, שאם עשה מעשה של קשירה בחריות, או שחשב עליהן מבע"י, "בודאי בטל מעליהם שם מוקצה". והחידוש בסוגית חריות הוא שיטת רב אסי, שגם גילוי דעת בלבד מועיל. ומביא המשנ"ב בס"ק פ"ו בשם **האליה רבה**, שסובר שסתם מחשבה לשבת עליהן אינה מועילה, אלא אם כן חושב להשתמש בחריות לשיבה בשבת עצמה¹⁷.

נדבך של אבנים - ראינו לעיל שלשיטת הרמב"ם ישנו חילוק בין דין חריות, שבו פוסק הרמב"ם כרב אסי שמועילה ישיבה ומחשבה, לבין נדבך של אבנים, שבו פוסק רב אמי שבעינין 'לימדום' דווקא. וכן נתבאר לעיל שלפי **הבית יוסף**, זו גם שיטת הרי"ף והרא"ש. ואילו **למגיד משנה והדרכי משה**, הרי"ף והרא"ש חולקים, וסוברים שאין חילוק בין חריות לנדבך, וגם בנדבך מועילה מחשבה.

בשו"ע ש"ח, כ"א פוסק לפי שיטתו, שבנדבך של אבנים לא מועילה מחשבה, "אע"פ שחשב עליו מבע"י אסור לישב עליהם, אלא אם כן לימדום". אך הרמ"א מגיה, "ויש אומרים דדין אבנים כדין חריות, וכן עיקר". ולדברי הרמ"א, אם חשב על הנדבך להשתמש בו לשיבה, המחשבה מספיקה כדי להתירו בטלטול. וזה לפי שיטתו בהבנת הרי"ף והרא"ש¹⁸. **והמג"א** בס"ק מ', מבאר את דברי השו"ע כדברי המגיד משנה בדעת הרמב"ם. שהחילוק בין חריות לאבנים הוא, שחריות "לא נאסרו אלא מפני מחשבתו שקצצן לשריפה, ומפני כך מחשבת ישיבה מוציאה מידי מחשבת שריפה", ולכן מותר לטלטל חריות ע"י מחשבה. אך נדבך של אבנים, "ליכא דקאי לשיבה, לפיכך צריך מעשה להוכיח שהן לשיבה". ומוסיף המשנ"ב בס"ק פ"ז, שלגבי נדבך של אבנים, "המעשה הוא הסידור". ובכך שמסדר אותם בצורה שיוכל לשבת עליהם, נחשב שעשה מעשה.

ובס"ק פ"ט כותב המשנ"ב, שמשמע מהשו"ע שלימוד האבנים וסידורם הוא מעשה גמור, שמועיל לא רק שיהיה מותר לשבת עליהם, אלא "מותר שוב לטלטלם למחר אפילו להדיא". אך **המג"א** בס"ק מ"א חולק, וסובר שסידור האבנים מועיל רק לכך שיהיה מותר לשבת עליהם¹⁹, אך לא לעניין זה שמותר לטלטלם ממש. וכפי שביאר האור שמח בדעת הרמב"ם, שהלימוד מועיל להתיר שימוש של ישיבה בלבד, ולא להתיר לגמרי את הטלטול. **והמג"א** בס"ק מ"א דוחה את שיטת הרמ"א, כיוון שמוכח בגמרא שיש חילוק בין חריות לאבנים, ומאריך להוכיח שגם דעת הרא"ש היא שצריך מעשה באבנים כדי שיהיה מותר לטלטל. וכן פוסק **במשנ"ב** ס"ק צ', כדברי השו"ע ולא כרמ"א, "דאבן חמור מחריות". וא"כ למסקנת ההלכה, כדי להתיר את טלטול האבן בעינין מעשה דווקא, ולא די בישיבה עליהן מע"ש. אך בחריות מספיק שישב עליהן או חשב עליהן מע"ש, ובכך מותר לטלטלן.

ייחוד באבן - **בשו"ע** ש"ח, כ"ב פוסק, שאסור להשתמש באבן בשביל לכסות פי חבית, או לסגור על ידה את הדלת, "ואע"פ שחשב עליה מבע"י אסור". כיוון שנתבאר לעיל שמחשבה לא מועילה באבן לדעת השו"ע. אך מביא השו"ע את דברי הרי"ן, שאם "יחדה לכך לעולם", מותר לטלטל

¹⁷ ועיין ברא"ש פרק רביעי סימן ח', שנחלק בדיון זה עם ר"י בהבנת שיטת רשב"ג. שלדעת ר"י בעינין שיחשוב להשתמש בהן בשבת, אך לרא"ש אפילו אם חושב להשתמש בחול מותר. והאליה רבה הכריע כדעת ר"י, שמחשבה מועילה כשחושב להשתמש בהן בשבת.

¹⁸ ועיין בערוה"ש הנ"ל, שלשיטתו בביאור דברי הרמב"ם, גם השו"ע שפסק כרמב"ם מודה לרמ"א שמועילה מחשבה באבנים ו"אין כאן מחלוקת כלל", אלא שבנדבך הצריך השו"ע מעשה, כיוון שאינו ראוי לשיבה בלי מעשה וכנ"ל.

¹⁹ ועיין במג"א שמוכח, שאין איסור בישיבה גרידא מבלי להזיז את המוקצה, וכפי שביארנו בסוגית טלטול מן הצד. אלא שכאן מדובר לפי הרמב"ם והשו"ע באבנים קטנות, שע"י הישיבה גורם להזיז אותן, ולכן בעינין שילמדום כדי להתיר שימוש זה של ישיבה, משום שבישיבתו על האבנים הקטנות יגרום לטלטולן.

האבן, "אבל אם יחדה לשבת זה בלבד לא". וכפי שנתבאר בשיטת הר"ן בייחוד, לגבי אבן בעינן ייחוד לעולם דווקא, כיוון שאין הדרך להשתמש בה. **והמשנ"ב** בס"ק צ"ד מוסיף, שאף כאשר ייחד את האבן לשבת אחת, שלדעת הר"ן אין זה מועיל, מ"מ יכול לטלטלה ע"י שיעשה בה "מעשה המוכיח שעומדין להשתמש". ואז נותן לאבן 'תורת כלי' ע"י מעשה, וזה מועיל כפי שנתבאר בדין נדבך בסעיף כ"א, שאם לימדום מותר לטלטלו. והשו"ע מביא שלדעת הר"ן, בעינן ייחוד לעולם דווקא "בדבר שאין דרכה ליחדה לכך... אבל בכל מידי דאורחיה בהכי, כגון לפצוץ בה אגוזים, ביחוד לשבת אחת סגי".

אך מביא השו"ע גם את **דעת הרשב"א**, "ויש מי שאומר דלא שנא". וגם בדברים שהדרך להשתמש בהם, כגון אבן לפצוץ אגוזים, בעינן ייחוד לעולם תמיד. **והגר"א** בס"ק ס"א, מביא שהמקור לכך שמועיל דין ייחוד באבן, הוא מדברי הגמרא בנ. לגבי קופה של עפר, שמועיל בה ייחוד אע"פ שאין על העפר 'תורת כלי' כלל. **ובנה"ל** 'ביחוד לשבת' שהוזכר לעיל, מוסיף שלפי הר"ן לא צריך דווקא ייחוד לשבת אחת בדבר שאורחיה בהכי, אלא אף שימוש בדבר שדרכו כך מועיל. ולכן אם רוצה להשתמש באבן כדי לפצוץ בה אגוזים בשבת, יכול להשתמש בה לפציעת אגוזים מע"ש, או לייחדה לשם כך לשבת אחת²⁰. אך לגבי ייחוד לדבר שאין דרכו בכך, לכולי עלמא בעינן ייחוד לעולם.

וכן מביא השו"ע את שיטת **המוד"כ** ור' **ירוחם** שהביא בב"י, שבאבן צריך שיעשה מעשה, ולא מועיל ייחוד כלל. "ויש אומרים שצריך שיעשה בה שום מעשה של תיקון מבע"י". **והגר"א** בס"ק ס"ג מבאר, שלדבריהם אין ללמוד מעפר לאבנים שמועיל ייחוד, "ולא דמי לעפר שהוא קל יותר מחריות, דאפילו ת"ק מודה". כלומר, רק בעפר מועיל ייחוד, אך באבנים בעינן מעשה. ונראה שלא חוששים לשיטה זו, וכל הפוסקים לא הזכירו אותה, אלא הזכירו שמספיק ייחוד כדי להתיר לטלטל את האבן.

המשנ"ב בס"ק צ"ז מכריע, שלגבי מוקצה שמייחד אותו לדבר שדרכו בכך, כגון אבן לפצוץ בה אגוזים, "במקום הצורך, יש לסמוך להקל דסגי בייחוד לשבת אחת", וכשיטת הר"ן²¹.

ובגדר ייחוד זה, מבאר המשנ"ב בס"ק צ"ג, שהייחוד שמדובר עליו אינו ייחוד ממש ע"י אמירה של האדם, ו"נראה דאפילו במחשבה בעלמא, ולא בעינן שיפרש בפיו".

שימוש רגיל במוקצה - המשנ"ב בס"ק צ"ג מחדש, שבדבר שאין דרכו להשתמש בו, ובעינן ייחוד לעולם לכ"ע, אף אם האדם לא מייחד בפירוש את האבן לעולם, אלא "היה רגיל בימות החול להשתמש בהן איזה תשמיש, סגי אפילו לא ייחד בפירוש". ונראה מדבריו, שגם עצם השימוש באבן מועיל להפקיע ממנה תורת מוקצה, כיוון שעשה גילוי דעת שהאבן משמשת אותו, וכפי שביאר המשנ"ב לגבי חריות בס"ק פ"ג. אמנם **החזון איש** בסימן מ"ב ס"ק ט' תמה על דבריו, שלגבי אבן שע"ג חבית מוכח שלא מועיל שימוש באבן, ושימוש בדבר שאין אורחיה בהכי לא מועיל, אלא רק ייחוד לעולם מהני, או שיעשה בו מעשה. שהרי הרמב"ם והשו"ע פסקו להלכה כרב אמי, שבעינן לימדום, וצריך מעשה בנדבך של אבנים, ולא מועיל שימוש כלל! **ובאורחות**

²⁰ אמנם לכאורה ביארנו בדין חריות, שלפי הרמב"ם רק בהם יועיל שימוש, כיוון שהקצאתו היא רק ע"י מחשבת האדם, וכפי שהביאו המג"א והמשנ"ב ע"פ המגיד משנה. אך באבנים לכאורה לא מועיל שימוש לפי הרמב"ם, כיוון שהם מוקצה גמור! וא"כ כיצד כותב הבה"ל שיועיל שימוש באבן ויפצע בה אגוזים מע"ש? אמנם בסעיף כ"ב מביא הבה"ל, שלשיטת הר"ן מועיל שימוש גם באבנים אם יפצע בהן אגוזים בחול, ואע"פ שבאבן אין הקצאתה רק משום מחשבת האדם, ואינה דומה לחריות. וא"כ שיטת הר"ן היא לא כשיטת הרמב"ם, שגם באבנים יועיל שימוש לדבר שדרכו בכך. ולפ"ז קשה, מדוע אם פסק המחבר בסעיף כ' לגבי חריות כשיטת הרמב"ם, אע"כ הביאו הפוסקים בסעיף כ"ד את שיטת הר"ן? וצ"ע.

²¹ ועיין בערוה"ש ש"ח, מ"ו שלפי הבנתו בשיטת הרמב"ם, פוסק שלא בעינן ייחוד לעולם כלל, ואם הדבר ראוי לשימוש קצת מבע"י, "מותר בתשמיש קצת מבע"י", וכדין חריות. ומכריע שם, "ונראה דכיוון דמוקצה דרבנן יש לסמוך על המיקל".

שבת י"ט הערה ש"ל מתרץ, שאולי כוונת המשנ"ב היא דווקא אם רגיל להשתמש באבן זו מדי פעם בימות החול, ואז שימוש זה נחשב כייחוד לעולם, למרות שלא ייחיד בפירוש. אך אם עושה שימוש כזה באופן חד פעמי באבן או בנדבך, נפסק שבעיני מעשה או שייחיד בפירוש לעולם, ולא מהני שימוש.

דוגמאות לייחוד מוקצה בזמנינו - בשש"כ כ', מ"ו פוסק, שדבר מוקצה שבעליו ייחדו מבע"י לשימוש קבוע המותר בשבת, "מותר לטלטלו, ודי לייחודו במחשבה". אך בעיני בזה ייחוד לעולם, כיוון שאין הדרך לעשות כך. אמנם "אם הוא דבר שרגילים להשתמש בו כמות שהוא, במקום הצורך מותר הוא בטלטול, אפילו לא ייחדו אלא לשבת אחת". וכהכרעת המשנ"ב, שבמקום צורך סומכים על שיטת הר"ן בדבר שאורחיה בהכי.

השש"כ פוסק שחול על שפת הים הוא מוקצה ואסור לטלטלו, וכן חול המוכן לצורך בנייה. אמנם **ארגז חול** המיועד למשחק של ילדים אינו מוקצה, כיוון שנחשב ייחוד לעולם.

השש"כ פוסק, שגם אם מייחד **דבר העומד לשימוש חד פעמי**, "מועיל בו ייחוד זה להפקיעו מאיסור מוקצה". **ובפסקי תשובות** ש"ח הערה 310 מבאר, שאף שאינו מייחד את הדבר להשתמש בו לעולם, מ"מ בדברים שעשויים לשימוש חד פעמי, "לעולם שלהם הוא פעם אחת". וכשם שלכל דבר בעולם יש לו קצבה וזמן, ובסופו של דבר הוא מתבלה וכלה מן העולם, מ"מ מועיל בו ייחוד לעולם. וכך גם בדברים חד פעמיים, 'לעולם' אצלם פירושו עד שיתבלו ויכלו. ולכן אף ייחוד לשימוש חד פעמי, שלאחריו יתכלה מן העולם, נחשב כייחוד לעולם.

ייחוד אבנים בזמנינו - באורחות שבת י"ט, רל"ז פוסק, שאם אדם רוצה להשתמש באבן כדי לסמוך בה את הדלת כדי שלא תיסגר, זה נחשב תשיש שבני אדם רגילים לעשות באבן. ולכתחילה צריך לייחד אותה בע"ש²² לעולם למטרה זו, וכך יוצאת האבן מתורת מוקצה. אך במקום הצורך אפשר להקל גם בייחוד לשבת אחת, וכהכרעת המשנ"ב. וכן אם ישתמש באבן זו פעם אחת בימות החול כדי לסמוך בה הדלת, מועיל להפקיעה מתורת מוקצה. וכפי שראינו בדברי הבה"ל בשיטת הר"ן, שבדבר שאורחיה בהכי, דין ייחוד לשבת אחת כדין חריות, שמועיל בהן שימוש של ישיבה בלבד מע"ש.

אמנם **בפסקי תשובות** ש"ח, ל"ה כותב שבזמנינו, "אין מצוי בעצים ואבנים ועפר שיהיו בגדר 'אורחיה בהכי' לייחד לשימוש היתר", ולכן פוסק שתמיד צריך בהם ייחוד לעולם לכ"ע. ובהערה 309 מבאר שאין הדרך להשתמש באבן לסמוך בה הדלת, כיוון שכיום יש הרבה מוצרים המיועדים לכך, ולקחת אבן מהרחוב אינה בגדר 'אורחיה בהכי'. וכן אין הדרך להשתמש באבן לפצוע בה אגוזים וכל כיוצ"ב. אמנם לגבי אבנים ומקלות או גרעיני משמש, מצוי הוא שילדים משחקים בהם, ולכן נחשב 'אורחיה בהכי', ויועיל בהם ייחוד לשבת אחת. ומוסיף הפס"ת בהערה 318, שלגבי אבנים וגרעיני משמש למשחק ילדים, מועיל גם שימוש מע"ש אף שלא ייחד אותם כלל, כיוון שזה 'אורחיה בהכי'. ואם שיחקו בהם פעם אחת בימות החול אינו מוקצה.

אמנם כותב הפס"ת, שבדבר שאין דרכו בכך ובעיני ייחוד לעולם, המובחר מכל הוא שיעשה מעשה ממש בגוף המוקצה, באופן שיהיה עליו 'תואר כלי', ואז יהיה מותר לטלטלו בכל עניין. ומבאר דבריו בהערה 317, שלגבי נדבך של אבנים, מבואר במג"א שהזכר לעיל, וכן הביא דבריו במשנ"ב ס"ק פ"ט, שהסידור שלהם מועיל רק לישיבה עליהן ולא לטלטלן לכל צורך. ולכן כדי לחוש דבריו, ולהתיר המוקצה לכל טלטול שהוא, צריך לעשות בו מעשה שנותן לו תואר כלי.

ופוסק הפס"ת בסעיף ל"ו, שלא מועיל לייחד אבן כדי לזרוקה בשבת על בע"ח או גנבים, או שאר בני אדם שרוצה להפחידם, כיוון שלאחר שיזרוק את האבן היא חוזרת להיות הפקר. וכיוון שאין הדרך להשתמש כך באבן, כדי להתירה לצורך טלטול זה בעיני ייחוד לעולם. אך כיוון שזורק את

²² ומוסיף שם, שפשוט הדבר שאין מועיל ייחוד לאבן באמצע השבת כלל.

האבן פעם אחת, אין זה ייחוד לעולם. אמנם במצב של סכנה פשיטא שמותר הכל. ובהערה 319 מבאר, שאין זה דומה למה שנתבאר לעיל, לגבי ייחוד מוקצה לשימוש חד פעמי, שנחשב כייחוד לעולם. שהרי בדברים שהדרך להשתמש בהן לשימוש ח"פ, הוא נהנה מעצם הדבר, ושימוש נגמר ומתבלה. ואילו כאן האבן לא מתבלה, אלא חוזרת לקדמותה לאחר שיזרקנה, ואינו נהנה מעצם האבן אלא רק משתמש בה כדי להפחיד.

ייחוד בבעלי חיים, חיות מחמד - באגרות משה ח"ה סימן כ"ב פוסק, שאף שבע"ח הם מוקצה מחמת גופן, מותר לטלטלן "אם הם מיוחדים לשעשועים", כמו חיות מחמד. וכשם שניתן לייחד אבנים וכל מוקצה, ניתן גם לייחד בע"ח לשימוש של משחק. אמנם **בש"כ** כ' הערה קע"א, כותב "דלא מהני ייחוד בבע"ח כדי להשתמש בהם". **ובפסקי תשובות** ש"ח, נ"ד מביא שהרבה פוסקים חולקים על האג"מ, וסוברים שלא מועיל ייחוד בבע"ח, "כיוון שיש להם חיים ונשמה, וחשובים בפני עצמם". כלומר, כיוון שיש להם חיות בפ"ע, דינם חמור יותר משאר חפצים המוקצים, ואין אדם יכול לשנות את הגדרתם של בעלי החיים ולתת להם 'שם כלי'. וכן משום שחכמים החמירו ואסרו כל שימוש בבע"ח, ולא פלוג רבנן בין סתם בע"ח לבין חיות מחמד. ולכן יש להחמיר בכך, ולא לגעת או לטלטל בשום בע"ח, ואף בחיות מחמד המיועדות לשעשוע ומשחק. אמנם בהערה 445 מתיר הפס"ת לעיוור להשתמש בכלב נחיה, אך כותב שישתדל להחזיק בחבל ולא לתופסו ממש בידיו. וכן מתיר לחולה במחלה נפשית הזקוק לבע"ח שיכול להרגיעו וכדומה.

