

ספר

יומא טבא

מסכת ביצה

תשפ"א

כולל 'עשר שעות רצופות'

בני ברק

מנחם נובוגרוצקי

חנקין 10, בני ברק

036162520

חלק ראשון: הערות על סדר הדרג¹

ב, א הערות וביאורים בשמועה דהכנה דרבה

ישוב קושיית הגרע"א בדין איסור ביצה שנולדה ביו"ט בשבת שאחריה / משא ומתן בביאור שיטת רש"י בשמעתין / ביאור דברי התוס' בסברתם "לדידן" להתיר דבר אפוי ומבושל

יב, א טלטול מוקצה לאחר קיום מצוה

יד, ב בדין הביטול בפסולת מרובה על האוכל

מחלוקת רש"י והתוס' אם האוכל המועט בטל לפסולת המרובה / ביאור הגרע"א דנחלקו אם מהני היתר צורך אוכל נפש להתיר טלטול מוקצה כאשר ישנה אפשרות אחרת ע"י ריבוי טירחה / כמה אנפי בשיטת רש"י: הגרע"א ס"ל דפליג על דין הביטול לקולא המבואר בתוס'; קושיות על דין הביטול של האוכל / יתכן דרש"י קאי על ענין ביטול שונה לגמרי / אי הסוגיא מיירי גם לגבי עיקר מלאכת בורר מן התורה

כא, ב בדין רחיצת כל גופו

כב, א בדין למיכחל עינא ורפואה ביום טוב, ובענין דבר השוה לכל נפש

מבואר בדברי הראשונים דאין נידון 'לכחול את העין' מצד פעולת רפואה / מחלוקת הרמב"ן והריטב"א בדין רפואה ביום טוב / גזירה משום שחיקת סממנים ביו"ט: הגזירה הכללית דשבת או איסור בפנ"ע / צדדים וסברות אי רפואה חשיב דבר השוה לכל נפש / דין דבר השוה לכל נפש בשביעית

כג, ב ישוב קושיית הגרע"א בדברי התוס' בשיטת בית שמאי

כה, ב בדין יציאת סומא במקלו

לב, א-ב בדין חותכה באור כפי שתי נרות

ההערה בדברי רש"י; הצעת הפוסקים שאין כאן אלא איסור מדרבנן / ספר האורה לרש"י: היתר 'כלאחר יד'; ביאור הגריש"א / איסור עשיית כלי / היתר בדאורייתא: ע"פ דברי המג"א שהותרה מלאכה 'מובלעת'

¹ פירטנו כאן הענינים שנתבארו בארוכה.

לב, ב בדין לעדויי חושכא

אם לעדויי חושכא מותר במעשה בידיים ממש / אם אור הנר הוי כאוכל נפש / אם פעולת הכיבוי חשיבא תיקון באוכל נפש

חלק שני: חידושי סוגיות במסכת ביצה

קונטרס בשמועה ד'מתוך'

ענף ראשון: שיטת רש"י

חקירה בשיטת רש"י אם דין מתוך היינו מצד דאיכא גילוי מילתא איזה מלאכות לא נאסרו כלל ועיקר, או שזוהי הרחבת ההיתר של צורך אוכל נפש / שקו"ט בדברי הגמ' בדין הוצאה ביו"ט; הוכחה דאף לרש"י אין היתר אוכל נפש גילוי מילתא שהמלאכה לא נאסרה כלל; איסור המלאכה לצורך מחר ולצורך גוי / כמה אנפי בביאור היתר 'שלא לצורך כלל'; ביאור המגיני שלמה דשלא לצורך הותר מחמת צד הצורך שבמלאכה ומעין סברת הואיל ומו"מ בדבריו / אופן נוסף בשיטת רש"י דמלאכה שלא לצורך הותרה מטעם 'מלאכת הנאה' / היתר מלאכה שלא לצורך – 'אגב גררא'

ענף שני: שיטת התוס'

התמיהות בפשט דברי התוס' מהו גדר צורך קצת, ומאי בעינן לתוספת 'מתוך' / יסוד האבני נזר דמחלוקת רש"י והתוס' בדין שלא לצורך כלל תליא אי היתר או"נ הוי הותרה או דחוייה והרחבת הדברים

ענף שלישי: שיטת הרמב"ן

בשיטת הרמב"ן נראה שגדר דין אוכל נפש היינו 'הותרה' / "צורך היום" ו"תשמיש הרגיל ליומו" / 'מתוך' בצורך גבוה / צרכי הגברא מצד חיוביו ביום זה

ענף רביעי: שיטת הראב"ה והאור זרוע

ענף חמישי: שיטת הרמב"ם

דברי הרמב"ם ופלוגתת האחרונים בביאור דבריו / ביאור הטעם ד'מתוך' נאמר דווקא בהוצאה ובהבערה / דברי המגיד משנה בפשט ההלכה וקושיות על דבריו / ביאור חדש בדעת הרמב"ם לפי כל האמור / נפק"מ הלכה למעשה בדין מתוך בין הוצאה לשאר מלאכות

ענף שישי: שיטת היראים והחינוך

דברי היראים דהיתר אוכל נפש כתוב בגוף הפרשה, וכן נראה בשיטת כמה ראשונים / נפ"מ לקולא בשיטת היראים

ענף שביעי: שיטת רבינו ישעיה המובא באור זרוע

חידוש נורא די שנם ב' גדר מתוך, הרחבת ההיתר לצורך גופו לכתחילה, וקלישות האיסור שאינו לוקה בכל גווני

ענף שמיני: שיטת מנהר"י וייל

חידושו של מנהר"י וייל דמי שמתענה ביו"ט אסור לו לבשל לאחרים והתמיהות על חידוש זה / עיקר התימה על הסבר הרמ"א שאינו נמצא במקורו בדברי מנהר"י וייל / ביאור הנצי"ב בדברי

מהר"י וייל ודחייתו / ביאור ע"פ המשך דברי מהר"ו ודברי מהר"י ברונא / יתכן שמקורו של מהר"י וייל בשמועה ד'מתוך' / ביאור נוסף שמקור המהר"י וייל מהא דבאפשר לו לעשותה מאתמול ליכא היתר במכשירין, ולא אמרינן שעושה עבור אחרים / מקור מדברי הגר"א לגבי דין מתוך בבהמה

ענף תשיעי: שיטת האחרונים דדין מתוך מרחיב ההיתר מעבר למעשה המלאכה

ענף עשירי: 'מתוך' במכשירי או"נ כאשר 'נחנה בגופו של דבר'

קונטרס בדין מלאכות המותרות והאסורות ביום טוב

ענף ראשון: בגדר היתר מכשירי אוכל נפש ביו"ט, ואי אמרינן דין מתוך במכשירין

הקושיות מדין מכשירין לדעת רש"י שדין מתוך כולל גם היתר מלאכה שלא לצורך כלל / גדר היתר מכשירין במלאכת או"נ – מלאכה מוקדמת שאינה מלאכת היום / שיטת רש"י בחילוק שבין מלאכת אוכל נפש למכשירי או"נ בדין 'אפשר לעשות' / פתח השמועה בסוגיית הגמ' דשיטת ר' יהודה להיתר 'לכל צרכים' / גדר היתר מכשירי או"נ בתורת מכשיר ואמצעי לאו"נ ונטפל למלאכת או"נ

ענף שני: בגדר דין אפשר לעשותו מערב יו"ט במלאכת אוכל נפש

גדר הגבלת אפשר לעשותו היינו מצד שאין זה מוגדר כמלאכת היום / דין הרמ"א באוכל נפש בלי הפגת טעם וגדרו / ראיית מהר"ח או"ז מדיכת מלח וביאור תירוץ המג"א דמהני מטעם שינוי / דין בורר קטניות בשינוי / חילוק בדעת המשנ"ב בין אם היה אנוס לגמרי או רק טרוד

ענף שלישי: מלאכת בורר ביום טוב

דברי המגיד משנה בשיטת הרשב"א וקושיותיו ותמיהת האחרונים / עיקר התמיהה דלשיטת הרשב"א מלאכת בורר לא הותרה מה"ת ביו"ט / הקושיא הגדולה מדין משמרת וישוב הרמב"ן / מוצא דעת הרשב"א במתני' דאסרו נפה וכברה / קושיא מחילוקי דין מלאכת טחינה לשיטת הרשב"א / היתר ברירת קטניות ביו"ט מדאורייתא אף שאפשר לעשותה מטעם 'מתוך' / ביאור שיטת החי"א לאסור מדרבנן בגווי שכן דרך ברירתו בחול ונפק"מ הלכה למעשה / נפק"מ להלכה לפי האמור בשיטת החי"א

קונטרס בענין מלאכת כיבוי ביו"ט

ענף ראשון: היתר כיבוי ב'בישראל אגומרי' וכמלאכה מובלעת במלאכת אוכל נפש

הצעת השיטות בגירסת הסוגיא דשבת; ביאור דינא ד'בישראל אגומרי' / גדר היתר הכיבוי כמלאכת אוכל נפש בפני עצמה או כפעולה המובלעת בתוך תיקון האוכל / תמיהות בשיטת הרשב"א והרא"ש / הבנה חדשה בסברת המג"א "בתיקונו הוא מתקן הפת" / סברא חדשה בשם הרא"ה בהגדרת מלאכת אוכל נפש / שיטת האגודה וריב"א דמלאכת כיבוי לצורך אוכל נפש הותרה לגמרי / תמיהה בדברי המג"א

ענף שני: איסור הוצאת וחולדת אש ביום טוב

איסור חדש של 'מוליד' / 'מבעיר' שלא הותר מחמת היותו מכשירין ולא משום מלאכת אוכל נפש; הביאור למה יצירת האש חשיב מכשירין ולא מלאכת או"נ / עוד מדברי הראשונים והפוסקים בגדר איסור מוליד

ענף שלישי: בדין מסתפק מן השמן

מחלוקת הראשונים במהות איסור מסתפק מן השמן; אי הוי איסור מדאורייתא או רק מדרבנן / יסוד מלאכת מבעיר; הוכחות בדברי הראשונים דהיינו עשיית ויצירת האש / היתר הוספת פתילות לכל השיטות ונפק"מ בזה; ישוב סתירת פסקי הרמ"א / הערה גדולה בדברי המשנ"ב / מחלוקת המחבר והרמ"א בדין לקיחת עץ מתוך מדורה / איסור מסתפק ביום טוב בשיטת רש"י / היתר חיתוך פתילה באור לדעת התוס'

ריבוי בשיעורין

ענף ראשון: שורש וגדר איסור ריבוי בשיעורין

מחלוקת הראשונים אם איסור ריבוי בשיעורים מדאורייתא או מדרבנן; צ"ב בצדדי הנידון / דעת האחרונים בשיטת הר"ן דריבוי בשיעורין הוי 'איסור תורה' ולא מלאכה ממש; מקור וגדר הך איסורא לא מצד מעשה מלאכה אלא מצד תוצאת מלאכה / לפי הגדרה זו מבוארת סברת הר"ן בחילוקו בין הותרה לדחויה / קושיות בשיטת הר"ן; ביאור אחר בדעתו דריבוי בשיעורין מפרש את המעשה כמעשה איסור / ביאור דין העלאת תינוק עם דגים / גווני דהותרה ודחויה אליבא דהר"ן

ענף שני: ביאור סברת ר"ש בן אלעזר

צ"ב בדברי התוס' כא, א בשיטת ר"ש בן אלעזר; דקדוק לשון הרמב"ם / מהלך מחודש שגם דברי ר"ש בן אלעזר מבוססים על היתר ריבוי בשיעורין / ביאור דינו של הרוקח דאין לומר אלו יהיו לצורך יום טוב ולא אלו

בדין ריבוי בשיעורין [ב]

חידוש האחרונים לאסור מילוי פעמים רבות ע"י כלים / דין האחרונים תלוי במחלוקת הר"ן והרשב"א ביסוד היתר ריבוי בשיעורין דאורייתא

בענין לכם ולא לנכרים ולא לכלבים

מחלוקת האחרונים בגדר המיעוט ד'לכם ולא לנכרים' אם בא למעט צורך נכרי או של נכרי; תמיהות בדעת השב יעקב / משא ומתן בדעת השב יעקב מהו גדר איסור מלאכה בדבר שהוא בבעלות נכרי / ראיות שבעלות נכרי הויא הפקעה מן היתר מלאכת אוכל נפש / בשיטת הנוב"י נראה שהאיבעיא על שותפות נכרי היא רק מצד איסור דרבנן / ישוב קושיית הנוב"י על השב יעקב; מחלוקת רש"י והתוס' אם ר"ח חולק על רב הונא בפשט דברי רב חסדא וגדר המיעוט דלכם ולא לנכרי / המתקת הענין לפי דברי הרמב"ן שמלאכה עבור חבירו ילפינן מקרא כי אינה "מלאכת הנאה" אלא מלאכת עבודה; ביאור הסוגיא והגירסאות לפי חילוקי השיטות / שותפות בב' בהמות / ב' תמיהות מדין המיעוט לכם ולא לכלבים; הביאור במיעוט כלבים שדנים אותם בפני עצמם והויא הפקעה מסברת 'מזונותיו עליו' / דרך נוספת בגדר מיעוט לכלבים / מהלך מחודש בשיטת השב יעקב לפי דברי התוס' / ביאור דברי התוס' ד"ה עיסה / מחלוקת הב"י והדרכי משה בביאור סברת אפשר לפייס בנבלה / אם בעינן שתהיה לו נבילה בפועל לפייס / אם מהניא סברת אפשר לפייס בעבדים / סתירת דברי הראשונים בדין הוספת פת לצורך נכרי / ישוב קושיית השעה"צ למה לא נזכר בסוגיא סברת חד טרחא / החילוק בין חד טרחא להוספה בטרחה תלוי ביסוד סברת היתר ריבוי בשיעורין / ביאור מחלוקת רב הונא ורב חסדא ופסקי הרי"ף

בגדר דין הואיל

שני חלקים בחידוש 'הואיל', לדון כאילו יש אורחים, ולדון שזה בשביל האורחים / כמה אנפי בדברי הראשונים בגדר חידוש 'הואיל'; רבינו דוד – תליה שיבואו אורחים שתהיה האפיה ראויה

להם; ביאור והרחבת הדברים לפי סברת החזו"א / סברת המאירי ב'הואיל' מחמת התוצאה
המסופקת שלא הזהירה תורה על הספיקות / אם מלאכת אוכל נפש היינו הגדרת היעוד של
הדבר / גדר שלישי: 'הואיל' - הרחבה ב'היתר' של המלאכה

הערות וסיכום עיקרי חידושי דינים בטור ושו"ע הל' יו"ט

דיכת שקדים / עשיית מדורה / לסחוף כוס מבושם על הבגדים / בישול מיו"ט ליו"ט / דיכת מלח
בשינוי לכתחילה / דיכת תבלין ומלח ביו"ט / טחינת פלפלין / טחינת מצות / שפוד שנרצף /
השחזת סכין / תפירת עופות ממולאים / איסור נגיעה בביצה / היתר צורך פסידת ממון / ברכת
הזמן ביו"ט שני של ראש השנה בקידוש ובשופר

הערות וביאורים בהלכות עירובי תבשילין

פתיחה בענין השמחה בשבת וביום טוב

[א] בספר אור שמח (הל' מילה פ"ב ה"י) כתב בתוך דבריו טעם חדש להיתר מלאכת אוכל נפש ביום טוב, ומפני מה לא התירה תורה כיוצא בזה גם בשבת קדש וז"ל: ונראה מעמה דמילתא דאוכל נפש דדחי הוא מצוה השייך לקדושת יום טוב לשמוח בו ולהתענג בו, ולכן אף מכשיריו דוחין את היו"ט, והוא דוחה שביתה דיו"ט עבור שמחת יום טוב, ולכן לא דחי אוכל נפש את השבת, משום דשמחה אינו שייך לקדושת שבת, דאין מצוה בשמחת שבת, ולא דחינן השביתה של שבת עבור שמחת שבת [דבעונג שבת מצוה מדברי קבלה, ולא שמחה].

והנה האור שמח נקט בפשיטות "דשמחה אינו שייך לקדושת שבת, דאין מצוה בשמחת שבת, ובאמת כבר נודע שנראה שנחלקו בזה הראשונים, ובאמת בפשטות מצינו מצות שמחה בתורה רק לגבי יו"ט, ואילו בשבת ישנה מצוה מדברי סופרים של עונג, אבל לא שמענו מצות שמחה.

וכן נראה בלשונות רוב הראשונים, ברש"י מגילה (כג, א): ביום טוב מאחרין לבא – לבית הכנסת, שצריך לטרוח בסעודת יום טוב, כך מפורש במסכת סופרים. וממהרין לצאת – משום שמחת יום טוב. ובשבת ממחרין לבא... וממהרין לצאת – משום עונג שבת.

ובתוס' מועד קטן (כג, ב ד"ה מאן דאמר): ומתריץ אף על גב דשבת עולה רגל אינו עולה הואיל ואין אכילת כלל משום דכתיב בהן שמחה, שבת מיהא לא כתיב שמחה אפילו אינה נוהגת עולה.

וכן כתב הרמב"ן (מלחמות מו"ק פ"ג) "ו' ימי המשתה כמועד דמי, דתרווייהו שמחה כתוב בהו ושניהם אינם עולין, ולא דמי לשבת דעונג הוא דכתיב ביה".

ועי' בתשובת הגאונים (שערי תשובה סימן ל) דצדקתך אומרים רק בשבת דעונג כתיב בה ולא שמחה. וכן הוא בשאלתות פרשת חיי שרה ועוד.

וכן נראה ריהטת הסכמת האחרונים, בב"ח (סי' תקצז): אבל בשבת אינו כתוב רק לשמרו ואינו נקרא חג ואינו כלול עם שאר המועדים עד שנאמר דהוקש להם ומה שאין אנו מתעניין בו הוא מדרבנן לבד לפיכך בשבת שובה כיון דמשונה הוא מתעניין בו ואף על פי דכתיב וקראת לשבת עונג ודברי קבלה כדברי תורה מכל מקום כיון דלא כתיב ביה בפירוש שמחה איכא למימר דהיינו עונג ידידיה דיתבי בתענית, ומזה הטעם יש סוברים לחלק בדין תענית חלום דבשבת מתעניין וביום טוב אין מתעניין כמו שכתוב במהרי"ל סוף הלכות יום טוב (סי' מו עמ' קפה).

ובחידושי חת"ס (שבת קיא, א): ודע לפע"ד יש חילוק בין שבת ליו"ט, דביו"ט מצות אכילה דאורייתא מ'ושמחת [בחגך] אבל אין עונג מפורש בו, והאוכל ושותה שלא לתיאבון נהי דלא התענג מ"מ מצות אכילה קיים, משא"כ בשבת בעי עונג דוקא, ע"כ כ' רמב"ם ובש"ע סי' תקכ"ט דאסור לאכול בעי"ט מן המנחה ולמעלה כמו בע"ש, משמע ע"ש פשיטא ליה טפי היינו משום שעונג מפורש בשבת ולא ביום טוב, ולעומת המתענג בתענית בשבת הרי קיים עונג בתעניתו, מה שאין כן ביום טוב בעי ושמחת דוקא, ואין שמחה אלא באכילה ושתיה כמבואר פ"ק דמ"ק ט' ע"א גבי חינוך בהמ"ק.

ועי' עוד בדברי החת"ס תשובותיו או"ח סי' רח, ובחי' בכור שור תענית (ל, א), ובשאג"א (סימן סה), ובהגהות בית אפרים (או"ח סימן תרפח).

איברא דמאידך גיסא מצינו בב"י או"ח סי' רפא שמביא לשון ספר שבלי הלקט "מ"ש ישמחו במלכותך פירש ה"ר [אביגדור] כהן צדק שממכו על מה שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם וגו' ואמרו (ספרי בהעלותך פסקא עז) וביום שמחתכם זה שבת ויש לומר שעל זה ממכו לומר וישמחו כך כל ישראל מקדשי שמך.

וראה עוד בירושלמי מגילה פ"א ה"ד, ובשו"ת הרא"ש כלל ה אות ה. וועי' בשו"ת בית יצחק או"ח סימן למ

[ב] ברם נראה ליישב דהא מיהת כו"ע מודו דישנו ענין של שמחה בשבת, כדמוכח מלשון התפילה 'ישמחו במלכותך', אלא דחלוק במהותו מענין השמחה ביו"ט, ויסוד הדברים ע"פ מה דמטו בי מדרשא משמיה דהגאון רבי משה סולובייצק זצ"ל בן מרן הגר"ח לבאר הטעם שלפי נוסח אשכנז נוסח 'ישמחו' נכלל רק בתפילת מוסף לבד ולא בשאר תפילות שבת, דהיינו משום דאין מצות שמחה בשבת, ורק בתפילת מוסף שהוא במקום קרבן לבד דהוי קיום ונשלמה פרים שפתינו אז כוללים ישמחו, משום דבמקדש אף בשבת היתה נוהגת מצות שמחה, משום שבהקרבת הקרבנות היה נוהג בו שמחה המתקיימת ע"י אמירת שירה והודאה.

והדברים מיוסדים על שיטת הרמב"ן בהשגתו על סה"מ שורש א' דהיה נוהג מצות שמחה במקדש, וז"ל הרמב"ן: והנראה מדבריהם שהוא מן התורה כמו שפירשנו, ויהיה הלכה למשה מסיני, או שהוא בכלל השמחה שנצטוונו בה, כמו שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות, כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא. ונצטוונו בשמחת השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה. אלא שמיטו ראש חדש בגבולין מפני שאינו מקודש לחג ואינו טעון שירה.

הרי דבר"ח ישנו קיום שמחה במקדש, ולא גרעה בזה שבת מר"ה, דאף בשבת יש קיום שמחה במקדש.

ולפ"ז מובנת היטב דרשת הספרי "ביום שמחתכם – אלו שבתות", ויש לתמוה, הרי בשבת אין מצות שמחה, ואשר מטעם זה שבת עולה למנין שבעה כדברי התוס', וא"כ איך אמרו דביום שמחתכם מתכווין לשבת, אבל לפי הרמב"ן כל הפסוק מכוון למצות שמחה שבמקדש, ואף שאין שמחה בגבולין בשבת ובזה דומה לר"ה, במקדש אף בשבת יש מצות שמחה.

ומעתה נראה לבאר, דאמנם כן, בשבת קדש אין ענין הקרבן מעצם מהותו של יום השבת, ומהות יום השבת אינה נעוצה בריבוי הקרבנות של השבת, ולכן אף דין השמחה הבא מחמת הקרבן אינו 'מצות היום', והרי זה מוגבל להזכרת 'ישמחו במלכותך' בתפילת המוסף, ונרמז בקרא ד'וביום שמחתכם' העוסק בהקרבת הקרבנות.

אבל ביום טוב, שמחות היום טוב היא הקרבנות של היו"ט, וכל היום איקרי מועד מחמת ההתקבצות ברגלים בבית המקדש להקריב הקרבנות, אזי מצות השמחה היא מצות היום.

ואפשר שזהו עומק לשון הזהב של רבינו מאיר שמחה "דשמחה אינו שייך לקדושת שבת, דאין מצוה בשמחת שבת", דהיינו טעמא דליכא מצות שמחה בשבת משום שהשמחה הנוהגת בו אינה שייכת למהות יום השבת ולקדושתו.

השיר והשבח לחי העולמים שזיכנו להגות בתורתו הקדושה התמימה משיבת נפשנו, ולעמול ולהתייגע בה ולגלות מטמוניות הצפונים במעמקה, מה רב טובך אשר צפנת ליראיך, אילו פינו מלא שירה כים... אין אנחנו מספיקים להודות לך על אחת מאלף אלפי אלפים... עד הנה עזרנו רחמיך ולא עזבונו חסדיך ואל תטשנו ד' אלקינו לנצח.

פותחים בכבוד אכסניה, פינת יקרת, שערים המצויינים – ד' אמות של הלכה, כולל "עשר שעות רצופות", בראשות מורינו הגאון רבי אליהו ליברמן שליט"א, והמנצח על כל מלאכת בית ד', מבית ומחוץ תצפנו, ברוממות ובגדלות, הגאון רבי יצחק דסלר שליט"א, וכל בני החבורה היקרים מפו, וביחוד החברותא הרב הגאון רבי דוד הלוי דו"מיטרובסקי שליט"א. היטיבה ד' לטובים.

התודה והברכה לכל המסייעים, לאבי מורי הגאון שליט"א, ועמו אמי מורתי הרבנית מנב"ת שתחי', שנותנים נפשם עלינו מאז ועד עתה, לאוי"ט בבריות גופא ונהורא מעליא, למורי חמי הגאון רבי יואל קניג שליט"א ועמו ביתו הרבנית מנב"ת שתחי', על כל הטובה שמשפיעים עלינו בעין טובה וברוח לב.

ונות בית תחלק שלל, עזרתי היקרה שתחי', שכל אשר לי – שלה הוא. תהי משכורתה שלמה מעם ד', ויה"ר שלא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו עד עולם, ונזכה לראות כל יוצאי חלצינו עוסקים בתורה ובמצוות כל ימיהם והולכים בדרך המסורה העולה בית א"ל.

==

חלק ראשון: הערות וביאורים על סדר הדר

ב, ב

בגמ', אמרי שבת דחמירא ולא אתי לזלזולי בה סתם לן כרבי שמעון דמיקל, יום טוב דקיל ואתי לזלזולי ביה סתם לן כרבי יהודה דמחמיר.

ומהו ענין החומרא לעומת הקולא, בפשוטו היינו דעונש איסור שבת היינו סקילה וברת ויו"ט אינו אלא לאו, וכן מפורש בדברי התוס' בסוטה ז, א ד"ה אמר להו, ובמשנה למלך פ"א מיו"ט הי"ז. וכן עולה מדברי התרומת הדשן סי' רנ.

אולם בלשון רבינו חננאל כאן איתא: ופרקינן יום טוב קיל להו לבני אדם דהא אופין ומבשלין בו ועושין בו כל צרכי אוכל נפש ואי שרית להו מוקצה אתו לזלזולי ב' לפיכך החמיר וסתם לן לחומרא.

וכן ביאר במשנה ברורה סי' תצה ס"ק טו.

ובראש יוסף להפמ"ג נסתפק לגבי יוה"כ שדינו בכרת אם הוי כשבת או כיו"ט, וכל ספיקו לפי דברי התוס' בסוטה הנ"ל, אבל לרבינו חננאל ודאי דינו כיו"ט, ואמנם כן מפורש להדיא בדברי הרמב"ן במלחמותיו כאן. ובצל"ח לקמן ט, ב נקט מדיליה כטעם רבינו חננאל, והוסיף "אבל ביוה"כ אף שקיל משבת בעונש שזחו בסקילה וזה בכרת מ"מ לא הותר בו מה שאסור בשבת לכך לא שייך אתי לזלזולי ביה שפיר אמרינן הואיל ובשבת שרי גם ביוה"כ שרי".

ועי' באור שמח הל' שביתת עשור (פ"א ה"ב) בשיטת הרמב"ם שיוה"כ הוא כשבת.

ובשו"ת רב פעלים להבא"ח (או"ח סי' ל) "זה ימים רבים שחקרתי בדין המוקצה ביום טוב, שפסק מרן ז"ל בסי' תצ"ד ס"ד, מוקצה אף על פי שמותר בשבת החמירו בו ביום טוב ואסרוהו, והוא תלמוד ערוך בביצה דף ב', שבת דחמירא ולא אתו לזלזולי בה סתם לן כר"ש דמיקל, יום טוב דקיל ואתי לזלזולי ביה סתם לן כר"י דמחמיר, וחקרתי לפ"ז, אם חל יום טוב בשבת, איך הוא הדין לענין מוקצה, מי אמרינן כיון דהיום הזה שבת דחמיר ולא אתו לזלזולי ביה מותר המוקצה כשאר שבתות, או"ד כיון דגזרו רבנן דאסור המוקצה ביום טוב לא פלוג, ואסור בכל יום טוב שיהיה". ויעו"ש באריכות.

ובאור שמח פ"ב מיו"ט נקט דאסור בכח"ג משום לא פלוג.

ובתו"ט להלן פ"ה מ"ב בסופו הקשה על הא דתנן במגילה אין בין שבת ליו"ט אלא אוכל נפש בלבד, ואמאי לא נקיט מוקצה, ותירץ בהגהות הג"ר משולם זלמן אשכנזי שם די"ל דיצויר דאף ביום טוב מותר מוקצה כגון דאיכלע יום טוב בשבת ול"ש הסברא דיו"ט דקיל אתי לזלזולי ביה, יעו"ש.

הערות וביאורים בשמועה דהכנה דרבה²

ישׁוב קושיית הגרע"א בדין איסור ביצה שנולדה ביו"ט בשבת שאחריה

[א] בגמ', אלא אמר רבה לעולם בתרנגולת העומדת לאכילה, וביום טוב שחל להיות אחר השבת עסקינן, ומשום הכנה, וקסבר רבה כל ביצה דמתילדא האידנא מאתמול גמרה לה... גזרה משום שבת אחר יום טוב.

כתב הגרע"א, וז"ל, וא"ת אמאי אסורה הכנה בכח"ג והא הכינה גם לעצמה למשחמ התרנגולת ולאכול הביצה שבגוה, וחרי כתב הר"ן לקמן בפירקין [גבי נולדה בזה אסורה בזה ד"ה דרב אית ליה הכנה] דאלו היינו יכולין לומר דלעצמה הכינה הדבר ברור [בנולדה בראשון] שאף בשני מותרת, וי"ל דמ"מ אותה הכנה שהכינה להעילוי שיש לביצה ע"י הלידה [אב"ה כדאיתא ברש"י לקמן ריש דף ז' ד"ה למיתבא לי] לא הכינה לעצמה.

ודברי הגרע"א צ"ב, שאף שבודאי ישנו עילוי להביצה ע"י הלידה, מדוע ההכנה לזה מיום לחבירו חשיב הכנה טפי מאשר עצם הלידה בשבת ויו"ט גופא, שעד כמה שסברת רבה כל ביצה דמתילדא האידנא מאתמול גמרה לה משוי לה כבר מוכנת קודם השבת והיו"ט, ולכן ביצה שנולדה בשבת או ביו"ט עצמו אסורה רק משום גזירה, כמבואר בגמ', בודאי שיש להחשיב הביצה כמוכנה בגוונא שכבר נולדה אתמול, ומ"מ נחשבת כהכנה שאוסרתה, ע"י במנחת שלמה כאן.

ונראה לתרץ קושיית הגרע"א באופן אחר, ובהקדם דברי השיט"מ בביאור שיטת רש"י, וז"ל, וא"ת ביום טוב גרידא ליתסר כדאקשי הרב ז"ל³. כבר נשמר מזה רש"י ופירש אחשבה רחמנא לסעודת שבת שיזמיננה מבעוד יום של חול. ופירוש לפירושו כיון שהיא תרנגולת העומדת לאכילה ואוכלא דאיפרת הוא ביום טוב דעלמא שריא בהא הכנתה דבידי שמים נעשית וליכא בחול משום נולד דאוכלא דאיפרת הוא. אבל ביום טוב שלאחר השבת אסירא מפני שאותה הכנה שבידי שמים נעשית בשבת והיא כמאן דליתא שיום טוב צריך הכנה דחול וגבי ביצה לא בעינן הכנה אלא דבידי שמים דהיינו גמר ביצה. הלכך בשבת גרידא וביום טוב גרידא מדינא שריא שהרי הכנתה דבידי שמים נעשית בחול והיא אינה צריכה להכנה אחרת, אבל להכנה דגמר ביצה שהיא בידי שמים ודאי צריך... אבל מכיון דגמרה לה מאתמול כיון שהתרנגולת עומדת לאכילה שהוא מפני שהביצה כאחד מאבריה דאוכלא דאיפרת היא הלכך ביום טוב אחר שבת אסירא מפני שאותה הכנה דבידי שמים דדמיא להכנה דבידי אדם נעשית בשבת, יעו"ש.

ונראה לבאר עומק הסברא בזה, מה שייך לומר שההכנה שנעשית בשבת היא כמאן דליתא, דבאמת סברת רבה דכל ביצה דמתילדא האידנא מאתמול גמרה לה אינה באה לשלול שזהו הגמר האמיתי של הביצה ולא מיחסרא שום הכנה, כי בודאי בפועל נשלמת ההכנה רק ביציאת הביצה לאויר העולם, וסברא זו באה לומר שכיון דמאתמול גמרה לה יש לביצה זו תורת מוכן, ונתקיים בה שם הכנה לשבת, ולכן כאשר ההכנה דאתמול היתה בחול, מהני תורת מוכן להתיר את ההכנה בפועל שהיא בשבת או ביו"ט, אבל כאשר ההכנה דאתמול היתה בשבת או ביו"ט, וזה לא מהני לאשוויי תורת מוכן, כי זוהי הכנה

² ע"י היטב בקונטרס ממרן בעל דרכי שמואל זצוק"ל שנדפס בספר מנחת שלמה (סי' יד) שמבאר כל השמועה בעומק וברוחב, ובעניי לא הגעתי לידי מדה זו להקיף ולברר כל הצורך, ומ"מ לא נמנעתי מלהציג עיונים והערות מאשר עלה בדינינו בס"ד במתכונת של הערות.

³ ע"י רשב"א.

שאינה ראויה, הוּיָא כּמאן דליתא, שאין כאן הכנה ראויה לשבת וליו"ט בכח"ג, אזי בודאי יש לאסור מצד התפתחות ההכנה בפועל של הלידה.

ומעתה מבואר היטב, דשייך לדון ולומר שאף שכלפי היו"ט לא מיחסרא בהכנה, ומכנה לעצמה, מ"מ כלפי השבת מיחסרא בהכנה, והיינו משום דהתורת הכנה שחל ע"י 'מאתמול' גמרה לה' לא חל ביחס לשבת, וכמאן דליתא הוי, ודוק.

משא ומתן בביאור שיטת רש"י בשמעתין

[ב] ברש"י ד"ה ואין יום טוב מכין לשבת – ויום טוב נמי קרוי שבת, ובעיא סעודתו הזמנה, והזמנתה בחול, אבל סעודת חול לא חשיבא, ולא שייכא בה הזמנה, הלכך, באחד בשבת בעלמא לית לן למיסר ביצה שנולדה ביה משום דאתכן בידי שמים, דסעודת חול לא אצרכה רחמנא זמון מבעוד יום, דלא שייך בה מוקצה.

ולכאורה צ"ב, שהרי רש"י לעיל בסמוך ביאר דרבה למעמיה היינו דאמר רבה בפסחים (מו, ב), ויליף מהכא דמוקצה דאורייתא, וא"כ הרי יש לנו הסבר למה ביצה שנולדה בשבת או ביו"ט אינה אסורה בחול, דאף אי חשיבא הכנה לחול, מ"מ הא בעינן לאיסור מוקצה, וכל דליכא מוקצה אינה אסורה, ובודאי בחול שאין בו איסור מלאכה לא שייך בה תורת מוקצה, ומאי בעינן לכל האריכות שכיון דלא שייך בה מוקצה ממילא לא אצרכה רחמנא לסעודת חול זמון מבעוד יום, וסעודת חול לא חשיבא ולא שייכא בה הזמנה. וכבר הקשה כן מהרא"ל צונץ בספר שמחת יום טוב.

אמנם באמת נראה דכל מאי דבעינן להך דרבה למעמיה היינו כמבואר להדיא בלשון רש"י משום החידוש המיוחד שישנו בדברי רבה דאסר בהכנה שאינה בידים ממש, ורק ע"ז הוא דמייתי מאיסור מוקצה, שאם איסור מוקצה דאורייתא אזי יש לנו מקום לאסור גם הכנה בידי שמים, [ובלאו הדוגמא של מוקצה מדאורייתא קשיא היאך שייך שיחול איסור על החפצא לאוסרו באכילה בלא שום מעשה], אבל בודאי גם בגוונא שיחיה לנו איסור מוקצה מאיזה טעם שיחיה, אין תוכן האיסור – איסור מוקצה, ולא יאסר מדין הכנה אליבא דרבה כל שאין כאן סעודה חשובה שיחשב כהכנה.

ומצינו כמה נפ"מ בזה דמשכחת לה שיחיה מוקצה ומ"מ אין כאן איסור מלתא דהכנה, ראשית, הנה כתב הרמ"א (סי' תקיג סעיף ה): ואם יום טוב ביום א' ב' ונולדה בשבת שלפניהם, מותר ביום ב' של גליות (מהרי"ל).

וביאר במשנ"ב (ס"ק יח): מותר ביום ב' – דממ"נ אם היום ראשון היה קודש היום חול ואם היום קודש אתמול כשנולדה היה חול.

וכבר העירו⁴ שהלשון משובש, שאין הטעם משום דאם היום קודש – אתמול כשנולדה היה חול, דבאמת לאו אתמול נולדה אלא בשבת ואז לא היה חול, וצריך למחוק תיבת 'כשנולדה', והטעם הוא משום שממ"נ אם היום קודש אתמול היה חול, וזהו הטעם להיתר הביצה, וכמו שכתב בדרכי משה "ואם יום שני יום טוב אם כן יום ראשון היה חול אם כן הפסיק יום חול בין שבת ליו"ט ושרי".

אולם באמת יש להבין עיקר דינו וסברתו של מהרי"ל, וכמו שהקשה בספר קהילות יעקב (סי' א אות ג), וז"ל, אך יל"ע דהתם שאני שממ"נ אחד חול וא"כ או שנולדה בחול או שאוכלה בחול, אבל בנולדה בשבת ואוכלה ביו"ט שני, שמא יו"ט שני הוא קודש ונמצא

⁴ עי' במשנ"ב מהדורת דרשו בשם הגרש"ב ולדינברג וצ"ל.

שהוכן מיום קודש לקודש, ובשלמא כל נולדה בשבת אין לאוסרה לשבת הבאה כיון שהיו ימי חול בינתיים לא נחשב שהוכן לשבת הבאה דחשבינן שהיתה ההכנה לימים שבינתיים, וממילא נשארה לשבת הבאה, אבל הכא בנידון המהרי"ל הרי א"א לומר שהוכן בשביל יום ראשון דהא נולדה בשבת אסורה ביו"ט שלאחריו, וע"כ לא היתה הכנה אלא ליו"ט שני, ושמא הוא קודש וה"ל הכנה משבת ליו"ט. ויעו"ש מה שפלפל בזה.

ברם נראה שאם אנו דנים ביחס לסכרת מוקצה, אזי באמת בודאי ביו"ט ראשון ה"ל מוקצה, ונמצא שלא היתה הכנה בפועל לאכול וליהנות מביצה זו ביו"ט ראשון אלא ביו"ט שני, אולם כיון שהסכרת של מוקצה היא רק סכרא בכדי לאסור הכנה בידי שמים, אבל יסוד ותוכן האיסור היינו מצד שיש כאן הכנה לסעודה חשובה, ולחך גיסא דיו"ט שני הוא יו"ט וממילא יו"ט ראשון אינו יו"ט אלא יום חול, נמצא שהיתה כאן הכנה לסעודת חול ולא הכנה לסעודה חשובה, ואף שבפועל לא יכלו לאכול ביצה זו מחמת שנהגנו איסור ביו"ט ראשון מחמת ספיקא, הרי ההכנה היא בידי שמים, וכלפי שמיא גליא שלא היתה זאת הכנה לסעודה חשובה האוסרת ביצה זו.

ועוד נפקותא בזה, דבספר אפיקי ים (ח"ב סי' טז) כתב: ונסתפקתי בביצה שנולדה בשבת אם אסורה ביוה"כ מן התורה. בזמן הש"ס דמשכח"ל שבת ויוה"כ סמוכים זה לזה. ונפקא מינה לענין חולה שמאכילין הקל הקל. וספיקא דידן. למ"ש רש"י ז"ל דהכנה לא שייך רק לסעודת שבת ויום טוב. אבל לא לסעודת חול דלא חשיבא ול"ש בה הזמנה. ולהכי באחד בשבת בעלמא. אינה אסורה ביצה שנולדה דאיתכן בידי שמים. אם כן אפשר ומסתבר. דלא שייך לומר. דסעודת יוה"כ חשיבה. וצריכה הזמנה מבעוד יום של חול דוקא. ולא שייך להחשיב הסעודה שאוכל מפני פקוח נפש דוקא. ואי לאו הכי אסור באיסור כרת. ולפי זה בנולדה ביוה"כ. תהיה אסורה בשבת למחרת. דבזה אין שום טעם לחלק מיום טוב דעלמא. ובנולדה בשבת תהי' מותרת ביוה"כ למחרתו מצד איסור הכנה. ותהי' לנו מציאות חדשה. דבזה יהי' יוה"כ קיל מיו"ט דעלמא וצ"ע.

ונראה שאם הטעם משום דבחול לא הוי מוקצה, בודאי ביוה"כ חשיבא הביצה מוקצה, ולא ניתרת מחמת הציוור הרחוק של אכילת חולה, אבל כיון דסעודת יוה"כ אינה סעודה חשובה, יש לצדד דלרש"י אין כאן איסור הכנה, וכמו דמספקא ליה להאפיקי ים. וצ"ע.

אולם באמת נראה שעדיין אין בזה ישוב מספיק בשיטת רש"י, דאחר שנתבאר בדברי רש"י דסעודת חול לא חשיבא ולא שייכא בה הזמנה, א"כ מיחסרא בה תורת הכנה וחלות איסור הכנה, ומאי בעי לכל התוספת "דלא שייך בה מוקצה", אטו אם היה שייך מוקצה ביום חול היינו מצריכים זימון והכנה לסעודת חול.

ויעויין ברשב"א שמבאר הטעם דבחול לא נאסר "וחול נמי לא חשיב ולא שייך ביה הזמנה", ותו לא מיד.

והנה בעיקר השמועה נחלקו רבותינו הראשונים, דרש"י המציא כאן יסוד חדש של דין הזמנה בפה, וכך הוא מפרש את הפסוק והכיננו את אשר יביאו, [ועי' תרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל שתרגם ויזמנינו], ובאמת יש כאן חידוש גדול בנוגע ליום טוב, והיינו דבשבת יש המצוה של הכנה מבעוד יום, כי כל המלאכות נאסרו בשבת, אבל ביו"ט הרי מכינים ועושים ביו"ט גופא, ומה שייך מצות הכנה.

אמנם רש"י פירש שישנו ענין מיוחד של הזמנה בפה, "ויום טוב נמי קרוי שבת, ובעיא סעודתו הזמנה, והזמנתה בחול", ואליבא דרש"י נראה יותר דעיקר פרשת הכנה יסודה במצוה חיובית להזמין ולהכין לשבת, ומה שחל איסור בדבר שהוכן בשבת או ביו"ט שלא

לצורך היו"ט אינו לצד פרשת הכנה, אלא בעינין בזה לדין מוקצה, והיינו שעד כמה שאין חפצא זה שייך ומזומן לשבת ממילא נאסר מדין מוקצה ולא מפרשת הכנה.

ויש לפרש דמה שנראה בלשון רש"י שרבה למעמיה דמוקצה דאורייתא היינו משום דרבה אסר בהכנה שאינה בידים, לא בא לומר שבגוונא דהכנה בידים אזי ההכנה אוסרת החפצא באכילה בלא תורת מוקצה, אלא שלרבה דמוקים לקרא גם בהכנה שאינה בידים, ואף בכה"ג נאסר באכילה, בע"כ דבעינן לתורת מוקצה.

ועכ"פ האיסור אכילה הוא מלתא דמוקצה, ובזה סבירא ליה לרש"י שדבר שהוכן בשבת, אם היה חלות האיסור מצד הכנה לחוד, בדין הוא שיאסר אף בחול, ואף שלא הוכן לסעודה חשובה, ואין כאן תורת זימון והכנה, מ"מ היה לו ליאסר מצד שהוכן בשבת לולי שהאיסור כולו הוא בגדרי איסור מוקצה, ומוקצה לא שייך בחול. [ועדיין צ"ב בישוב לשון רש"י על מכוננו, וד' יאיר עינינו במאור תורתו הק'].

אולם בשיטת החולקים על רש"י נראה דסברי לפרש עיקר קרא דהכיננו את אשר יביאו על דרך השלילה, שאמר הכתוב להכין מבעוד יום לאסור את המוכן בשבת וביו"ט, והפסוק מיירי בעיקר על הכנה בידים, אלא שנתחדש בדברי רבה שאף הכנה דממילא נאסרה, והיינו שאחר שנתחדש שהחפצא נאסר באכילה מאחר שהוכן בשבת, איכלל בזה איסור אכילה על כל מה שהוכן בשבת, ואף שהוכן בידי שמים.

ביאור דברי התוס' בסברתם "לדידן" להתיר דבר אפוי ומבושל

[ג] בתוס' ד"ה והיה. ונראה ליישב דרבה גופיה אזיל למעמיה דאית ליה הואיל ואי מקלעי אורחין חזי ליה השתא נמי חזי ליה, ואפילו לדידן ניחא דכל דבר אפוי ומבושל לא שייך ביה הכנה שאינו מחוסר רק תקון בעלמא דמעיקרא הוה חזי ליה רק גבי ביצה שהוא דבר חדש שלא היתה בעולם ולא היתה ראויה כלל מעיקרא.

בפשט דברי התוס' ⁵ מצינו ב' ביאורים במהרש"ל ובמהר"ם, ושני הביאורים דחוקים מאוד בלשון התוס' כמבואר לכל מעיין, וגם קשה מאוד להתאים את דברי התוס' ביחד עם הסוגיא בפסחים, יעויין היטב במג"א סי' תקכז ס"ק א, ובדברי האחרונים על אתר (הגהות חת"ם; קהלת יעקב לבעל הנתיבות; שפ"א כאן) ובקהילות יעקב סי' א.

והנה עיקר הקושי לביאור מהר"ם [שכן ביארו רוב האחרונים] דהרי מפורש בדברי התוס' דמעמיה דרבה בגמ' פסחים על האיסור מלאכה משום הואיל מהני גם על איסור הכנה, ואזיל למעמיה, ואילו לדידן דלית לן הואיל מבואר כאן טעם חדש על איסור הכנה, דכל דבר אפוי ומבושל לא שייך ביה הכנה שאינו מחוסר רק תקון בעלמא דמעיקרא הוה חזי ליה, ולכאורה ממ"נ, עד כמה דלא סבירא לן כרבה מוכרחים אנו לסבור כר"ח דהתם דההיתר מלאכה ביו"ט הוא משום דצרכי שבת נעשין ביו"ט, ובפשוטו הך טעמא מהני נמי כלפי איסור הכנה, דמהיכי תיתי לחלק ולומר דכלפי איסור מלאכת יו"ט התירו, ואילו האיסור להכין לשבת גרע טפי, והרי אם מלאכה מותרת היא ביו"ט, לכאורה חשיבא כיום חול כלפי השבת, והוויא הכנה מעליא.

⁵ ועיי' בתוס' בעירובין לח, א ד"ה משום הכנה בשם ריצב"א. ובביאור הלכה סי' תקכז סעיף א ד"ה ועיי' עירוב כתב במוסגר: ומה שכתבו התוס' בריש ביצה בסתמא הוא רק שיטת הריצב"א וכן בסמ"ג העתיק זה רק כדעת יחיד. אולם באמת כן מבואר גם בספר החינוך מצוה רחץ: וכן מה שאמרו באיסור הכנה דאין יום טוב מכין לשבת ולא שבת ליום טוב, ולא משתכחא איסור הכנה מדאורייתא לדעת, כי מעינת שפיר בדברי הגמרא כי אם בביצה בלבד. ועיקר איסורה הוא בשנולדה ביום טוב שלאחר שבת או בשבת שלאחר יום טוב, בהכי מתוקמא הכנה דרבה בביצה [ב' ע"ב] ובהכי אמירא איסורא דאורייתא ולא בענין אחר.

ובעיקרא דמילתא צ"ב, שאם אנו דנים על איסור הכנה בידים, מה זו סברא שאינו מחוסר רק תקון בעלמא דמעיקרא הוה חזי ליה, והרי ודאי יש כאן מעשה איסור של הכנה, והוא מתקנו לאכילה בדרך ועד השתא לא היה ראוי אלא לאכילת בהמה או לכוס.

האומנם, בלשון הר"ן בסוגיא דפסחים שם (ריש טו א מדפי הרי"ף) מצינו אבל בתוספות במסכת ביצה כתבו דאע"ג דהכנה דממילא אסורה הכנה בידים איכא למימר דשריא ואין מעמם מחוור. [וכ"ה בחי' הר"ן שם].

והנה בפמ"ג בפתיחה להל' יו"ט כבר תמה בדברי הר"ן היכן מצא כזאת בשיטת התוס' בביצה דליכא איסור הכנה בידים כלל.

ברם נראה דזה איכלל בדברי התוס' כאן, ואולי קצת חיסורי מחסרא בלשונם, דודאי הק' סברא דאינו מחוסר רק תיקון אין זה סברא להתיר איסור הכנה בידים, וכאמור, אלא שמתוך הדברים אתה למד שבדברי רבה לא נתחדש איסור הכנה בידים כלל, ורבה דאסר משום הכנה לא מיירי אלא על תוצאת התיקון וההכנה שנעשית ממילא, ואפילו בידי שמים, וכלפי אותה התוצאה בחפצא, ועלה חידשו התוס' דבגוונא שאינו מחוסר רק תיקון ומעיקרא הוה חזי ליה אינו בכלל האיסור.

ומכאן למד הר"ן בשיטת התוס' דהכנה בידים שריא, והמכוון שבדברי רבה לא נאמר מאומה לאסור מעשה של הכנה בידים.

ובזה מבואר היטב כוונת התוס' דלדידן דלית לן הואיל לא בעינן כלל להיכנס בהסוגיא של מעשה איסור, כי אין כאן מעשה איסור של הכנה, וכל הנידון הוא רק מצד איסור מלאכה ביו"ט, ועלה מיירי בגמ' בפסחים, ואין זה מענין דברי התוס'.

אולם באמת עיקר ביאור זה דחוק ג"כ בלשון התוס' שלא נזכר בדבריו מאומה מענין איסור הכנה בידים דייקא, שזה עיקר שינויא, ושמעתי מהרה"ג ר' דוד דזימיטרובסקי שליט"א להעמיד דברי מהרש"ל שביאר "ואפילו לדידן" דהיינו "שאינן לנו בזמן הזה אורחים שיבואו ביו"ט כמו שהיה בימיחם", שלא בא מהרש"ל להמציא איסור בזה"ז, שאין ההיתר של הואיל דרבה במלאכת יו"ט משום שלא שכיחי לן אורחים, אלא מהרש"ל אמרה רק ביחם לדין הכנה דעסקינן בה⁶.

והיינו משום דבודאי מסברא יש לחלק ולומר דגבי מלאכת יו"ט מהניא סברת הואיל ומקלעי ליה אורחים וכאן לא יועיל כ"כ, דשאני התם שאני דן להגדיר את מעשה המלאכה אי הוי מלאכת אוכל נפש ליו"ט או מלאכת איסור ח"ו, וע"ז אמרינן שעצם האפשרות שיגיעו אליו אורחים זה מגדיר שיש כאן מלאכה ליו"ט ולא לחול, ובודאי גם אי זו אפשרות רחוקה כמו בזה"ז, ולא נתנו דבריהם לשיעורים, אבל גבי איסור הכנה, הרי אין הידון מצד מעשה איסור, אלא מצד התוצאה שמה שהוכן ביו"ט למחר נאסר, ובזה י"ל שלדידן דלא שכיחי אורחים, קשה להגדיר שזה הוכן למחר, ולכך לא נסמוך בזה על סברת הואיל, ועיין.

⁶ אף כי באמת יש לדון בגדר הסברא דהואיל דאי מיקלעי אורחים, אי יסוד ההיתר משום האפשרות שיגיעו אורחים או מצד שכעת יש צד במעשה שלו שנעשה עבור האורחים. ועי' מה שנתבאר בזה להלן בסוגיא דמתוך.

ויש לציין עוד למה שמובא שיטת מהרש"ל ביש"ש במג"א סי' תקיח ס"ק ב: ויש"ש אוסר אא"כ הוא לצורך אכילה או לצורך קישוט... וראיתי כשיוצאין לטייל הוי' לעיר מסירין הסכינים שאין בהן עוד צורך היום כ"כ שאין רגילים עוד לאכול, ובמשנ"כ שם ס"ק י: ויש מקילין בסכינים שמא יודמן לו איזה פרי להתוך בו, וזו דעת הט"ז.

ב, ב

ברש"י ד"ה וחכינו. ואחשבה רחמנא לסעודת שבת שיזמיננה מבעוד יום, ובחול.

בספר גדולי ציון להגרי"מ הורביץ (סי' ח) הקשה על שיטת הגרע"א בתשובותיו סי' א דנשים פטורות מסעודת יו"ט, א"כ לא שייך גביהו הך סברא דכ' רש"י דאחשבה רחמנא לסעודת שבת, וא"כ לדידהו למה נאסרה ביצה שנולדה ביו"ט.

ועי' במנחת שלמה כאן מה שהשיב מרן הגרש"ז אויערבאך ע"ז, ויסוד הדברים דהכנה לא תליא בעשה דעונג יום טוב, וראיה לזה דאף אם כבר אכל שתיים או שלש סעודת דמכואר בשו"ע שאם טעה ולא הזכיר של יום טוב בברכת המזון אינו חוזר מפני שאינו מחויב לאכול עוד, ואפ"ה לא שרי באכילת דבר שאינו מוכן, א"כ מוכח דלא תליא בעשה דעונג יום טוב, אלא כל מה שאוכלין צריך הכנה מיום חול משום וחכינו את אשר יביאו, דהתורה אחשבה כל מה שאוכלין ביום טוב אפילו אם אינו מחויב בעשה דעונג יום טוב, יעו"ש.

וקושיא זו כבר הביא בשדי חמד בשם החשק שלמה, והוכיח השד"ח דיש גם לנשים מצוה קיומית, יעו"ש.

ובאמת יש לדון בנוסח אחר, שאין הנשים בכלל הכנה, כי עשה דהכנה גופא הוי מ"ע שהז"ג, עי' בשו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב סי' קעג ובשו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' כ ובשו"ת בית שערס או"ח סי' רמו.

בתוס' ד"ה אין מבקעין עצים לא מן הקורות וכו' – לא מייתי מרישא דאין מבקעין קורות דהא מיירי בסואר של קורות דהוי מוקצה מחמת חסרון כים ובהא כ"ע מודו אפי' ר' שמעון.

כתב הגרע"א בגליון השו"ע (סי' שח סעיף א): אם בשבת רצונו שלא להחזיק עוד הסכין למילה אלא להחזיקו כשאר סכינים לכל דבר י"ל דבזה נסתלק הקצאתו ומותר למה דקיי"ל בשבת כר"ש דלא אמרינן מגו דאתקצאי, אלא דא"כ יהיה מותר לצורך מקומו אף בעוד שמחזיקו למילה כיון דיש לו מקום היתר לבטל הקצאתו, ע' מ"ש סי' רע"ט במג"א סקי"ב בגליון ובסי' ש"ח במג"א סקי"ט בגליון. ואולם מדברי תוס' ריש ביצה ד"ה אין מבקעין וכו', דהוי מוקצה מחמת חסרון כים, והרי עתה שרוצה לבקעו לעצים מבטלו מחקצאתו לבנין ואפ"ה אף לר"מ אסור וצלע"ג. [וראה בספר הערות מהגריש"א לקמן לא, ב].

ובשו"ת אבני נזר או"ח סי' תב ס"ק ח דחה הראיה, וז"ל, ולדידי לא דמי כלל דחתם זה עצמו חסרון כים שקורה לבנין יבקעה לעצים להפקת. מה שאין כן הכא אין חסרון כים בדבר אם ייחד הסכין לדברים אחרים וימול בסכין אחר. רק אם עוד מחזיקו למילה יש חסרון כים בדבר אם ישתמש בה דברים אחרים גם כן. אבל כשאינו מחזיקו עוד למילה הרי אין חסרון כים בדבר, ודומה לנשברה הקורה דמותר. ואף שהוא יחדו למילה ובין השמשות היה מיוחד למילה לר' שמעון מותר.

בתוס' ד"ה והיה. ואפילו לדידן נחא דכל דבר אפוי ומבושל לא שייך ביה הכנה שאינו מחוסר רק תקון בעלמא דמעיקרא הוה חזי ליה רק גבי ביצה שהוא דבר חדש שלא היתה בעולם ולא היתה ראויה כלל מעיקרא (ולאפות ולבשל תקוני מלתא בעלמא).

יעויין בשפ"א בביאור דברי התוס', וז"ל, נראה לבאר דבריהם דאיסור הכנה דרבה הוא דוקא בהכנה גמורה, אבל אפי' ובישול נהי דלענין מלאכה ודאי מלאכה גמורה היא ולמ"ד צרכי שבת אין נעשין ביום טוב במבשל לצורך שבת אסור מדאורייתא [אי לאו מטעם דאמר' הואיל] ולמ"ד צרכי שבת נעשין ביום טוב מותר מצד המלאכה מ"מ מצד איסור הכנה דרבה מילתא אחרייתא הוא ומשו"ה כתבו לחלק בין הכנה גמורה ובין תיקון כאפי' ובישול. ויעו"ש עוד.

ועי' בקהלת יעקב על השו"ע לבעל הנתיבות ריש סי' תקנז.

ג, א

בגמ', ביצה אוכלא, ופירות אוכלא.

בקובץ שעורים (אות ב): מכאן משמע, דביצה צריכה הכשר לקבל טומאה ולא הויא בכלל משקין, וכן נ"מ, לענין חולה ביוהכ"פ שצריך לאכול ביצה פחות פחות משיעור, הוא בכדי אכילת פרס, ולא בכדי שתית רביעית בשיעור משקין, ובתוס' חולין ל"ז כתבו לענין עצים ולבונה, דדוקא דבר גוש הוי אוכל, וא"כ ביצה חיה שאיננה דבר גוש, אמאי הויא אוכלא.

ועי' עוד בשו"ת חת"ס יו"ד סי' ט ובאר שמה פ"ח מטומאת אוכלין הי"ג ובחזו"א טבול יום סי' ד ס"ק י. [וראה בחשוקי חמד כאן].

וראה אריכות דברים בזה במאמרו של הג"ר דוד מצגר שליט"א "ביצה חיה – אוכל או משקה", קובץ המעין כג, א, עמ' 70 ואילך.

ג, ב

ברש"י ד"ה אפילו באלף לא בטיל – ואף על גב דמדאורייתא חד בתרי בטיל... אהמור רבנן, הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן לא יאכלנו באיסור על ידי ביטול.

כבר נודע דהר"ן בנדרים (נב א ד"ה וקשיא) מבאר טעם אחר להא דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, דהוי כהיתר בהיתר דאינו בטל⁷.

ומטו בי מדרשא שיש כמה נפ"מ לדינא בין רש"י וחר"ן, וכגון לגבי דין תערובת של כלי שיש בתוכו בליעת איסור שנתערב בכלים מותרים, דיכול להגעיל ולהתיר את הכלי בלי ביטול, דפליגי הראשונים והאחרונים בדינו (עיי' ביו"ד סי' קב סעיף ג ובנושאי כלים שם), אי הוי דשיל"מ או לא.

⁷ וביאור הדבר, שאיסור שסופו להיות מותר, אינו נבדל כל כך מהיתר, ואם על שניהם יהיה בסוף היתר, נחשב כמין במינו שאינו בטל, שטעם כיטול איסור בהיתר הוא משום שמין מתבטל בעירובו כמין אחר, אך אם התערב במינו, הרי הוא מחזק, ואם התערב כמין אחר הרי הוא בטל אף ששנים בדיניהם.

ובפשטות י"ל דאליבא דסברת רש"י הו"ל דשיל"מ דהא ישנו היכי תמצוי להשתמש בכלי בלי ביטול. ואילו לפי הר"ן י"ל דעצם בליעת האיסור אינו דשיל"מ, כי הגעלה אינה חלות דין מתיר של האיסור הבלוע בכלי, אלא רק היכי תמצוי להפליט את הבלוע לתוך המים ולבטלו שם, והכלי ממילא הותר משום שאין בו עוד בליעת איסור. ולכן לפי ר"ן אין עצם האיסור הבלוע בכלי נחשב להיתר שנתערב בהיתר, דהו"ל תערובת דאיסור גמור בהיתר, ומשונה לא הו"ל דשיל"מ.

ועכ"פ מבואר דרש"י והר"ן פליגי בגדר דין דשיל"מ, דלרש"י דין דשיל"מ תלוי רק בהיכי תמצוי, דאם אפשר ליהנות מהחפצא בלי ביטול אזי הו"ל דשיל"מ, ואילו להר"ן דין דשיל"מ אינו תלוי בהיכי תמצוי בלבד אלא אף בגופו של האיסור האם האיסור עצמו ניתן להיתר, שאם חל מתיר לעצם האיסור הו"ל דשיל"מ, ואי לאו הכי לא הו"ל דשיל"מ.

אולם נראה לדון שאין המחלוקת רחוקה ומופלגת כל כך, ובהקדם דהנה הצ"ח (פסחים ט, ב ולקמן כד) ובפנ"י (שם) חידשו לפי טעמיה דרש"י בדין דבר שיל"מ דעד שיאכלנה באיסור יאכלנה בהיתר, דזה נאמר רק לגבי איסור אכילה שהרי אינו מפסיד שאי אפשר שיאכל היום וגם מחר, דמה שיאכל היום אינו קיים שוב לאכלו למחר, אבל לענין טלטול הרי יכול לטלטלו היום וגם מחר וגם בכל יום, וא"כ מה שאתה אוסרו לטלטל היום הוא מעוות לא יוכל לתקון למחר, ובזה אין לאיסור משום דבר שיש לו מתירין, יעו"ש, ועי' בשו"ת נוב"י תניינא אה"ע סי' לח.⁸

והנה בדברי המשנ"ב להלכה שמעינן בכמה דוכתי דלא כהצ"ח, יעויין בדבריו בהל' שבת (סי' שכב ס"ק ב), והטעם דעד שעתה יאכלנה ויטלטלנה בחשש איסור יותר טוב שימתין עד שתחשך ויהיה כולם בהיתר.⁹ וכן בביאור הלכה סי' שח סעיף ז ד"ה מבעוד יום כתב בשם הגרע"א דנקט לגבי איסור טלטול חומרת דבר שיל"מ דלא מהני ביה חזקה דמעיקרא. ולכאורה עד"ז גם יל"פ דבריו בסי' תקיג ס"ק ד ודלא כמו שנדחק בשש"כ פ"כ הערה ז בשם הגרשו"א.

ולכאורה צ"ב, מהי באמת סברת החולקים על הצ"ח, הרי סברא ישרה והגונה היא.

ואשר נראה בהקדם מה שצ"ב בסברת רש"י הנ"ל, הרי הטענה עד שתאכלנה באיסור היא טענה כלפי הגביר והיאך זה פועל בגוף החפצא של האיסור שלא יתבטל בתערובת. ובאמת שכיוצא בזה יש להקשות לסברת הר"ן הנ"ל, שהרי כאן מיירי גם באיסורים וגזירות דרבנן, כמבואר בגמ' לגבי נולד ביו"ט עצמו, ובזה מדאורייתא חזי לאכילה, ואין כאן איסור

⁸ ועי' בלשון הגרע"א בתוספותיו (פ"ג אות יט) "אלא דבטלטול לא הו"ל ישל"מ כיון דיכול היום ומחר לטלטל", וראה בתפארת ירושלים לבעל זית רענן שהקשה על דברי הגרע"א "ואיברא טעמיה דמסיים שם משום דגבי טלטול לא שייך דבר שיש לו מתירין כיון דיכול היום ומחר לטלטל, דחיקא טובא לומר כן בדבר העומד לאכילה, ואינו עומד לשאר תשמישים. ועד כאן לא חידש בעל הצ"ח בריש פסחים (ט, ב) אלא לגבי הנאה שאינו של כילוי, דלא שייך משום דבר שיש לו מתירין, כיון שיכול להנות גם היום ולמחר, וכן בכלי לתשמישו, כיון דמכל מקום מפסיד תשמיש דיומא".

אמנם בדברי הצ"ח בביצה כאן שכתב כן אף לגבי ביצה שאף שאסורה באכילה משום דבר שיש לו מתירין, מותרת בטלטול, ואף שודאי אין תשמיש לביצה אלא אכילה.

⁹ אגב גררא יש להעיר על דברי המשנ"ב שלא מצינו בדבריו בסי' תקיג שייזכר את דברי המחבר ביו"ד סי' קב סעיף ד: יש מי שאומר דלא שייך דבר שיש לו מתירין היכא שהמאכל מתקלקל, ואף שאין הדבר מוסכם, יעויין בדרכי תשובה שם: עי' בחידושי הגרע"א שהביא בזה דעת המהרש"ל ביש"ש (חולין פרק ח' סי' פ"ז) שחולק דגם היכא שהמאכל מתקלקל מקרי דשיל"מ, מ"מ הפמ"ג והערוה"ש העתיקו דבריו כאן.

הפצא אלא איסור על הגברא, וצ"ב דבכל גווני יש כאן הפצא של היתר עכ"פ מדאורייתא, ולמה אין זה טעם שלא יבטל משום היתר בהיתר.

וע"כ צ"ל דזה ודאי שאף שלרש"י טעמא דמילתא שאמרו חכמים שלא יתבטל האיסור בגוונא דידן הוא משום עד שיאכלנה באיסור, מ"מ גדר הדבר הוא שדנו להרחיב את האיסור נולד מדאורייתא בחפצא, ונתנו לזה חומר של איסור שיש לו מתירין, ולכך אינו בטל, ונמצא שהחילוק בין שיטות רש"י וחר"ן הוא רק בטעמייהו דרבנן מה ראו על ככה לאשוויי האיסור שלא יתבטל, אבל לכו"ע מוכרחים לומר שזהו גדר איסור נולד בחפצא.

ולפי"ז מבואר היטב שאין לחלק בין אכילה לטלטול, ולא אזלינן לרש"י בתר טעמא דמילתא, דסו"ס שם האיסור ותורתו הוא נולד ונאסר בין באכילה בין בטלטול. [ועדיין צ"ב בלשון המשנ"ב].

ד, א

בגמ', אושפיזכניה דרב אדא בר אהבה הוו ליה הנך ביצים מיום טוב לשבת, אתא לקמיה, אמר ליה מאי לאשוויינהו האידנא וניכלינהו למחר... אפילו רבי יוחנן לא קא שרי אלא לגומעה למחר, אבל ביומיה לא.

כתב בשו"ת מנחת שלמה (תניינא סי' מב אות ד): הקשה הצ"ח שם דלמה נאסר בטלטול הרי בודאי סובר כרב חסדא שצרכי שבת נעשין ביום טוב דאל"כ איך חשב לבשלה היום, דמשום "הואיל" א"א להתיר בבישול דהרי אסור היום באכילה, וכיון שמח"ת צרכי שבת נעשין ביום טוב א"כ כל מה שמותר לצורך בו ביום מותר לצורך מחר וכפרש"י פסחים מ"ז ע"ב בד"ה מדאורייתא וכו' "ושבת ויו"ט חדא קדושה דתרווייהו שבת מקרי וכי היכי דמותר לבשל לבו ביום מותר לבשל למחר", וא"כ אה"נ דאסור בטלטול לצורך היום משום שאסור באכילה ביום טוב, אבל לטלטלה היום בשביל צורך אכילה של מחר הרי הו"ל טלטול לצורך או"נ, וכשם שמותר טלטול מוקצה לצורך או"נ של היום כך מותר לצורך או"נ של מחר...

וכתב הצ"ח לתרין ע"פ מ"ש המג"א סי' תקט"ט סקט"ו שאף שמותר לטלטל המוקצה לצורך או"נ, מ"מ אסור להשתמש בו ואסור להסיק בעצים שנשרו מן הדקל אפי' אין לו עצים אחרים לבשל¹⁰, וא"כ הך טלטול דביצה היא להשתמש בו לטווחו, וזה אסור בכל מוקצה אפי' לצורך או"נ של יום טוב עצמו, ולכן אינו מותר לצורך שבת שלאחריו, ע"כ.

אמנם זה קצת חידוש, דהרי אינו משתמש בו בשביל דבר אחר אלא לתיקון בגוף הדבר כדי לתקנו לאכילה, וכן משמע במהריל"ד שם שאינו אלא טלטול, אולם גם באמרי בינה דיני שבת ס"ס י"ג ראיתי שכתב כע"ז דלפיכך אסור להדיח בשר בשבת משום דאין זה נגיעה אלא השתמשות, ואף על גב דאין משתמש לצורכו אלא לצורך תיקון המוקצה...

ונראה לפרש ע"פ הג"ל דטלטול מוקצה שרי לצורך או"נ רק בשביל אוכל המותר, אבל אסור לטלטל מוקצה כדי להתיר המוקצה ולאכלו אף על גב שהאכילה תהיה אח"כ באופן המותר, וה"נ כל שמטלטל המוקצה בשביל המוקצה עצמו לתקנו שיהא ראוי לאכילה, ולכן אף על פי שהוא לצורך מחר ואז יהא מותר, מ"מ כיון דסו"ס עכשיו הוא מוקצה נמצא שמטלטל מוקצה בשביל דבר המוקצה ולא בשביל דבר המותר...

¹⁰ תובא להלן ת, א.

ויש לדון לפ"ז ולאסור בשול קטניות בו' של פסח לצורך שבת אפי' במקום דשכיחי כאלה שנוהגים בו היתר משום דמ"מ לא שרי ע"י עירוב תבשילין רק מה דאפשר לעשותו עבור היום. ולא דמי למי שאכל בשר דמ"מ מותר לו בו ביום לפני אכילת הבשר וגם מותר לבני ביתו [וכמשנ"ת במנח"ש ח"א סי' ו' הערה 5], משא"כ קטניות שגם ביום טוב עצמו אינו מותר רק לאורחים שנוהגים בו היתר, (ועי' שו"ת חתם סופר או"ח סי' ע"ט¹¹, ובשו"ת דובב מישרים ח"א סי' מ"ט, ולעיל סוס"י י"ז)¹².

ד, ב

בגמ', והא רב אסי מבדיל מיומא טבא לחבריה, רב אסי ספקי מספקא ליה, ועביד הכא לחומרא והכא לחומרא.

וברש"י: והא רב אסי מבדיל – ומברך המבדיל בין קדש לחול.

וכתב מהר"ם שיף: לכאורה משמע מבדיל בלא ברכה דספק ברכות להקל, וברש"י פי' בהדיא מבדיל ומברך וכו' וי"ל דמ"מ קים ליה בנפשיה שאינה צריכה שיש בה משום לא תשא. ותירץ כי ידע בקביעא דירחא רק אם חק חכמים הוא והטילו על בני הגולה לעשותו אף שירבו חכמים בו אינו מחויב לעשות הבדלה ומכא ספק הבדיל לחומרא וק"ל.

אמנם בשיט"מ כבר הקשה כן בשם הריטב"א וז"ל, הקשה הריטב"א דמשום ספקא היכי מחית נפשיה לומר הבדלה ובספק ברכה שאינה צריכה שיש בה משום לא תשא. ותירץ כי באמצע התפלה היה מבדיל והיה חותם בברכת יום טוב. ואי נמי כיון דמדאורייתא חול גמור הוא לדברי הכל וחזי להבדלה ליכא משום ברכה לבטלה דאיסור ברכה לבטלה דרבנן היא כדפירש רבינו תם ז"ל במסכת ברכות וחייב הבדלה מדאורייתא בין קדש לחול וכיון שכן שפיר איכא לברוכי על הספק דכל ברכות של תורה אם הוא ספק יכול לברך על ספקן.

ועי' בקובץ שיעורים כאן אות יב¹³ ובמרומי שדה.

ועי' עוד בארוכה בשו"ת רבי יוסף מסלוצק סי' יט המצאה חדשה בטעמו של רב אסי שהבדיל "ועל כרחך צריך לומר משום דאם לא היה מבדיל, הי' אסור לו לאכול ביום טוב שני בלא הבדלה מספק, ומדשבק לאיסורא דחשש ברכה לבטלה, מחמת חשש אכילה קודם הבדלה, משמע דאיסור ברכה לבטלה קיל מאיסור אכילה קודם הבדלה", ויעו"ש עוד.

והנה הריטב"א כאן הוסיף: ומיהו רב אסי לגרמיה הוא דעבד ולית הלכתא כותיה. וכ"כ בחי' לסוכה מז, א ד"ה והלכתא וציין אליו הגרע"א. ובדברי הריטב"א שם מבואר הטעם משום דחיישינן לזלזולא דיו"ט שני.

ובס' דף על הדף כאן הביא "ובתשובות הראב"י (מובא בספרן של ראשונים, מאת שמחה אסף, ירושלים תרצ"ה) מצאתי מרגניתא בענין זה, דאיתא שם דנשאל: מפני מה אין אנו

¹¹ שמביא נידון זה בשם הגרע"א, ויעו"ש עוד בדרו"ש ביצה מערכה ה ובתשובות הגרע"א קמא סי' ה.

¹² ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ז סי' לג.

¹³ ומה שהעיר שם הגר"ו על הא דרבנן הוא דהבדלת יו"ט לחוה"מ הוי דאורייתא, עמד בזה גם בפמ"ג בפתיה להל' ברכות ובס' רעא.

מבדילין בשני ימים טובים של גלויות. ותירץ בראשונה כי היכי דלא ליזלזלו ביום טוב שני, ואחר כך כתב: ועוד "מצות הבדלה אינה מתבטלת באיחורה, שהרי מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך עד שלישי בשבת, הכי נמי אפילו תאמר שיום ראשון עיקר והיה לנו להבדיל במוצאו, אם מתאחרת ההבדלה יום אחד אינה בטלה".

ו, א

בגמ', אמר רבא מת ביום טוב ראשון יתעסקו בו עממים.

בגליוני הש"ס העתיק דברי הבה"ג (סי' כא) "ומאי עממין, גוים, אבל עבדים לעניין מלאכה דשבת ויום טוב איתקוש למריהו, דכתיב לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך, כל מלאכה דאסיר ליה למריה למעבד אסירה ליה לדיליה למיעבד, ואי קברי מחינן להו.

ודבריו העתיקו הרבה ראשונים להלכה, אבל הרמב"ן בתורת האדם (שער הסוף ענין ההוצאה) השיב על דבריו: ומ"מ לא נתברר לי מנין לו לבעל הלכות שיחא י"ט כשבת לענין איסור מלאכה דעבדים, שאני אומר כיון דגזירת הכתוב הוא בשבת אין ללמוד ממנו י"ט, שאין דנין קל מחמור להחמיר עליו, וא"ת אין בין י"ט לשבת אלא אוכל נפש, עממין יוכיחו.

ועי' בטורי אבן חגיגה יז, ב בביאור מחלוקתם. [ובדין שביתת בהמתו ביו"ט, יעויין מה שכתבנו בחי' ליומא סז, א].

בגמ', רבינא הוה יתיב קמיה דרב אשי, בשני ימים טובים של ראש השנה, חזייה דהוה עציב, אמר ליה אמאי עציב מר. אמר ליה: דלא אותיבי עירובי תבשילין. אמר ליה ולתיב מר האידנא.

יעויין בהגהות חשק שלמה כאן בדבר התמיהה על שיטת הרמב"ם "אבל היום שבני א"י סומכין על חשבון, ומקדשין עליו, אין י"ט שני כדי להסתלק מן הספק, אלא מנהג בלבד". וראה עוד בראשון לציון כאן ובמנחת חינוך פרשת אמור מצוה שא¹⁴.

ז, א

בגמ', תנו רבנן כל שתשמישו ביום נולד ביום.

כתב בשו"ת מהר"י מברונא סי' קמט: שאל מהר"י מרפורק יצ"ו, היכי משכחת איסור הנולד אצל איסור, משוי היתר. ותי' פירות הנושרים בבין השמשות, אסורים מספק שמא חשיכה הוא, וכי נולד אצלם ביצה מותרים, דע"כ יום הוא, וערב שבת הוא, דאי לילה אין תרנגולת מטילה ביצ' בלילה, דכל המשמש ביו' נולד ביום בפ"ק דביצה.

וביאר בשו"ת פרי יצחק (ח"ב סי' יח) וז"ל, והנה דבריו נראה דקאי על ביצה שנולדה מתרנגולת דאיכא זכר בהדה דע"ז אמרו בביצה כל שתשמישו ביום נולד ביום זו תרנגולת,

¹⁴ ועי' בספר שקל הקודש על הל' קדה"ח להגרה"ק פ"ה ה"ג בביאור ההלכה שכתב: ואולי גרים כהג' רב אסי וצ"ע שו"ר בתשו' תורת חסד ח"א סי' כ"ו סק"ב שהקשה כן וכתב דהרמב"ם גרים רב אסי אבל הוא תמוה מאד דרבינא לא הי' בזמן רב אסי תלמיד רב ולא ר' אסי תלמיד ר' יוחנן שהי' בא"י וגם שהרי"ף גרים רב אסי וקשה לומר שהרמב"ם ל"ג כן וצע"ג.

ולפי"ז הא הביצה בלא"ה מותרת מטעם ממ"נ כנ"ל דאפי' ביה"ש לילה הוי א"כ בע"כ יצאה רובה וחזרה מבקעו", אלא כיון דאי אפשר שתלד בלילה לכן כשנולדה בביה"ש אמרינן דיצאה רובה וחזרה לא שכיח ומיעוט דמיעוטא הוא, וא"כ ע"כ עדיין יום הוא, ונ"מ דגם פירות הנושרין אז באותה שעה בביה"ש ג"כ מותרין דהא ע"כ יום הוא, ויעו"ש עוד.

והקשה: אולם דברי מהר"י ברונא צע"ג, דאיך אפ"ל דמשום דקיי"ל דבתרנגולת אינו מוליד בלילה זה מכריע לנו דביצה שנולדה ביה"ש ע"כ ביום נולדה, ומתירין בשביל זה גם הפירות הנושרין באותה שעה דאמרינן דבדאי ביה"ש היה יום גמור, דא"כ ביצה זו שנולדה תברר לנו הספק שנסתפקו חז"ל בביה"ש אי הוי יום או לילה והיינו ג' רבעי מיל לאחר שקה"ח, ותברר לנו דגם לאחר שקה"ח עדיין יום גמור הוא, דממ"נ אם היום גם לאחר שקיעה יום הוא, א"כ לעולם הוי יום לאחר שקיעה כפי אותו הזמן שנולדה הביצה בין רב בין מעט.

ברם הגר"י ענגיל בגליוני הש"ס כאן העתיק דברי מהר"י מברונא וכתב "וצ"ל שלא אירע כזה מעולם שתמיל תרנגולת ביצה בזמן ביה"ש וכן שיוליד אז עטלף דאל"כ נברר מזה כל ספיקו של ביה"ש אם הוא יום או לילה וכמובן ועמ"ש בגליון שבת ל"ד א' וע' פתחי תשובה יו"ד סי' מ"ח סק"א לעניין אי חיות י"ב חודש מברר ספק פלוגתא בטרופות עש"ה".

ברש"י ד"ה דצריבן – לשון מבושלות כל צרכן, כמו צרבת (ויקרא יג) – כויה, שבשול.

ראיתי למי שהעיר מלשון רש"י בפרשת תזריע (יג, כג): צרבת השחין – כתרגומו רושם שיחנא, אינו אלא רושם החמום הניכר בבשר. כל צרבת לשון רגיעת עור הנרגע מחמת חימום, כמו (יחזקאל כא ג) ונצרכו בה כל פנים. והבין שזה פירוש אחר, שצרבת היינו הרושם.

אבל באמת נראה שהכל פירוש אחד, כמו שמוכח ממה שמוסיף רש"י הלע"ז בכל מקום "רייטרי"ר", והיינו לשון כיווץ, והמכוון לכויה בעור, שהחימום יוצר שינוי ורושם בעור הנקרא 'כויה'. ופשוט.

ז, ב

ברש"י ד"ה הא לא קשיא. והכי קאמר לא יגמור מעשה השחיטה, דהיינו הכפוי.

יעוי' בהגהות מהר"ץ חיות כאן וז"ל, נ"ב עי' יו"ד סי"ט ס"ד וטו"ז סק"ה דיש פלוגתא אם כיסוי גמר מצוה דשחיטה ולא התעוררו דמכאן הראיה מוכרחת דכסוי גמר מצוה דשחיטה היא. וביותר מבואר כן בירושלמי דמכילתין שני' הכא דהמתחיל במצות אומרים לו מרק ע"ש ודו"ק.

ובהגהות טל תורה: משמע מכאן דכיסוי היא גמר מצות שחיטה כמ"ש הבה"ג הובא בטור יו"ד ס' כ"ח וכ"ה בירושלמי פ"א דביצה ה"ג מכיון שהתחיל במצוה אומרים לו מרוק. וראיתי בשו"ת הג' מהרי"ל דיסקין ז"ל בפסקים שנסתפק אם כיסה הדם טרם שנגמר השחיטה כגון באמצע שחיטה אם יצא ידי מצות כיסוי או צריך לכסות דוקא אחר גמר השחיטה יעו"ש ולפי הנ"ל דהוי גמר מצות שחיטה נראה דלא הוי כיסוי רק אחר גמר השחיטה.

ועי' ברא"ש חולין פ"ז סו"ס ו' ופ"ז סי' ה' ובפסחים פ"י סי' כד.

ויש לציין עוד לדברי השו"ע סי' כח סעיף כא: מי שאין לו עפר לכסות, לא ישחוט.

ובגליון מהרש"א שם: צע"ק ממה שכתוב בפי"ז [ס"ק ה] ובמגן אברהם [ס"ק ה] בשו"ע או"ח סימן י"ג בשם המרדכי [ה"ק רמז תתקמ"ד] כיון דלא אמרה תורה לא תלבש בלא ציצית משום הכי בשבת דאי אפשר להטיל בו שרי ללבוש בלא ציצית (כמו בבית שאין בו מוזהר ומעקה דאין אסור לכנוס בו) ולהט"ז שם משמע גם מדרבנן שרי. ולכאורה הוא הדין בחול כשאי אפשר לו להשיג ציצית. ועיין סעיף א' בהגה"ה.

[ועי' בשו"ת עונג יו"ט או"ח סי' א ובחלקת יואב ח"ב השמטה א ובקהילות יעקב כ"ב סי' י].

אכן מוטו בשם מרן בעל אבי עזרי צוק"ל לפי האמור שמצות הכיסוי היא גמר השחיטה, ולכן אין לו לשחוט אם אין לו עפר. וכן תירץ בשו"ת להורות נתן חלק טז סי' כו וביאר עוד דמשו"ה לא דמי נדון דידן לציצית, דהתם כיון דאינו יכול להטיל ציצית בשבת, ממילא לא התחיל לחול עליו חיוב לקיים מצות ציצית ואינו עובר על מצות עשה, אבל הכא מיד ששחט יש עליו חיוב לכסות לגמור את המצוה, וכשאינו גומרה הרי הוא עובר על המצוה שכבר נתחייב בה, וע"כ אסור לו לשחוט לכתחלה כשלא יוכל לקיים מצות כיסוי שכבר נתחייב בה ע"י השחיטה, ויעו"ש.

ועי' בספר אבי עזרי הל' שחיטה פי"ד ה"א.

והנה לקמן ה, ב איתא: ודאי כי קא עביד כתישה אתי עשה ודחי את לא תעשה. רש"י פירש כפשוטו, שמדובר בעשה של כיסוי הדם, אך רבינו חננאל מפרש בכל סוגיין שהעשה של ושמחת בחגך עסקינן, וכבר תמה המגיה [– החשק שלמה] שהרי מוכח כפירוש רש"י, שהמצוה של ושמחת בחגך אינה תלויה בספק של כוי, שהרי הבשר מותר אף אם לא כסה, ולמה לא תדחה את הלאו ויכסה גם דם כוי. וכן תמוה תירוץ הגמרא דכתישה שייכא בעידניה באופן שמכסה בעת הכתישה, ואם המצוה היא שמחת יום טוב אין לזה מובן. [ואמנם הר"ה דקדק שם, וביאר הקושיא דלא מקיים עשה דכיסוי, ותמוה למה שינה].

ולכאורה מוכרח בדעת רבינו חננאל כמו שדייק השער הציון (סי' תצח ס"ק קכח) מדברי הר"ה [בסוף העמוד ששחט צפור בעיו"ט ופשע ולא כסהו] ששיטת רבינו חננאל כשיטת הבב"ג שהשחיטה היא הכשר לכיסוי, ומצוה אחת הן, ולדבריו יאסר הבשר לאכילה עד הכיסוי, ונמצא שהכתישה היא לצורך שמחת יום טוב.

אולם בשיטת רש"י נראה שאף שמצות הכיסוי חשיבא כגמר מעשה השחיטה מ"מ אינו נחשב ממש כמצוה אחת.

ה, א

בתוס' ד"ה אמר רב יהודה. וא"ת ואנו היאך אנו מסלקין אפר הכירה בי"ט לאפות הפשטיד"ה אף על גב שאין ראוי לצלות בו ביצה. ואומר הר"ר יצחק דמוקצה אינו אסור לטלטל בי"ט בשביל אוכל נפש ושמחת י"ט.

עי' מהרש"א ומהר"ם שיף דלענין כיסוי אוסר רב יהודה בחוסק בי"ט משום דהאי טלטול אינו משום אוכל נפש אלא משום הכיסוי ואסור בשלא שחט.

ובקרני ראם ביאר לפי המבואר בדברי מהרש"א לקמן לג, א וז"ל, אפילו למאי שכתבו התוספות דלכ"ע שרינן טלטול מוקצה משום אוכל נפש היינו לסלק המוקצה כגון גריפת תנור ופחיתת הלבנים התירו משום אוכל נפש אבל להשתמש בדבר מוקצה כסמיכת קדירה

בבקעת וכחיוזרא ודאי אסור לטלטל דתשמישו וטלטולו זהו כעין אכילתו דאסור, עכ"ד, וכן נקט המג"א סי' תקט ס"ק טו, ומהאי טעמא אסור לענין כיסוי, וכן עורר בשפת אמת. יעו"ש.

יא, ב

בגמ', אמר רב יהודה אמר שמואל מולח אדם כמה חתיכות בשר בבת אחת, אף על פי שאינו צריך אלא לחתיכה אחת. רב אדא בר אהבה מערים ומלח גרמא גרמא.

מדברי רש"י ועוד מן הראשונים נראה שראב"א מיקל יותר משמואל, דלשמואל שרי רק בבת אחד דחד טרחא לכולהו, ואילו ראב"א הערים ומלח אפילו בזה אחר זה.

ברם הרי"ד בפסקיו כאן ביאר וז"ל, אמר רב יהודה אמר שמואל מולח אדם כמה חתיכות בבת אחת אף על פי שאין צריך אלא לחתיכה אחת. פי' אף על פי שהוא מולח לצורך חול כיון שכל החתיכות הן יחד ועדיין לא בירר אי זו יאכל כל חתיכה וחתיכה היא ראויה לו ואחרי כן יברור אי זו שירצה והשאר ינית. ורב אדא בר אהבה לא היה רוצה לעשות כן שהיה אומר מכל מקום אותו של חול מעורב שם ונמצא שטורח בעבור החול, אלא היה לוקח אחת לצורך יום טוב והוי מולחה, ואחר דמלחה היה אומ' איני צריך לזו לזו אני צריך וחוזר ומלחה והיה מולח את כולן בהערמה זו, ונמצא שכל מליחה ומליחה לא היה עושה אלא לצורך יום טוב.

ובדרך זו יבואר היטב לשון הרמ"א סי' תק סעיף ה, יעויין היטב בדברי המג"א ס"ק י.

יב, א

טלטול מוקצה לאחר קיום מצוה

משנה. בית שמאי אומרים אין מוציאין לא את הקטן, ולא את הלולב וכו'.

[א] כתב הרמ"א (יו"ד הלכות מילה סי' רסו סעיף ב): ומותר לטלטל האיזמל לאחר המילה להצניעו בחצר המעורב, אף על גב דאינו צריך לו עוד באותו שבת, דהא לא הוקצה בין השמשות מאחר דהיה צריך לו באותו שבת, כן נראה לי. (היתר טלטול כתוב בתא"ו נתיב א', והטעם הוא כדברי המחבר ודלא כמהרי"ל).

ובביאור הגר"א ס"ק ג: ומותר לטלטל כו'. כמ"ש בפ"ג די"ט (כ"ו ב') אין מוקצה כו'. אבל מהרי"ל כתב דמיד אחר המילה יזרוק האזמל מידו. וד"מ כתב שנראה לו דברי רי"ז ואשתמיטתהו דברי תוספתא וירושלמי מפורש כדברי מהרי"ל שבתוספתא ספ"ב דסוכה רי"א י"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת כיון שיצא י"ח בו אסור לטלטלו. ובירושלמי ספ"ג שם הניחו בארץ אסור לטלטלו ולא שייך כאן אין מוקצה דבאמת מוקצה הוא אלא שמותר משום צורך מצוה וכן השיגו בט"ז.

וכבר העירו בזה, שמדברי הרמ"א בדרכי משה במקו"א מוכח דלא אישתמיטיה דברי הירושלמי, דבהלכות לולב סי' תרנב על דברי הטור שמביא מנהג אנשי ירושלים "והמדקדק במעשיו יעשה כאנשי ירושלים שהיה אדם יוצא מביתו ולולבו בידו היה קורא ק"ש ומתפלל ולולבו בידו... נכנס לבית המדרש משגרו ביד בנו או ביד עבדו וכו'", כתב בדרכי משה ס"ק א: ובירושלמי סוף לולב הגזול (הי"א) מסיים בהאי מעשה דאנשי ירושלים הניחו על גבי

קרקע שוב אסור לטלטלו, עכ"ל. משמע דס"ל דלאחר גמר מצות הלולב אם הניחו על הארץ שוב אסור לטלטלו ביום טוב. וצ"ע דהא קיימא לן (ביצה כו ב) אין מוקצה לחצי שבת והאי הוי ראוי בין השמשות. ועיין לעיל בדיני מוקצה סימן ש"י.

הרי שהרמ"א ידע היטב מדברי הירושלמי, ומ"מ הכריע שמותר לטלטל האיזמל מכח הדין שאין מוקצה לחצי שבת.

ובנוגע לקושיית רבינו הגר"א מדברי התוספתא, מובא בספר דף על הדף כאן: וכתב בספר עליות אליהו (במהדורות הראשונות ראה קובץ ישורון כרך ו' עמ' תשכד) בשם הגאון רבי יהושע השיל לעווין זצ"ל דאפשר ללמוד זכות על רבינו ירוחם הנ"ל דלא אישתמיטיה דברי התוספתא והירושלמי. וי"ל דר' יוסי בתוספתא הנ"ל ס"ל כב"ש במשנתנו דאין מוציאין וכו'. והא דלא גזרו לב"ש בכל יום טוב של ר"ה (גם כשלא חל בשבת) שלא לתקוע כיון שיש איסור הוצאה, כבר תירץ הטורי אבן בר"ה (כט עב) (וכעין יסוד הט"ז סי' תקפ"ח) דא"א לבטל לגמרי תקיעת שופר בר"ה, ע"ש, וא"כ את"ש דברי התוספתא וקאי כר"ש ולא קשה על רבינו ירוחם שפסק כב"ה במשנתנו עכת"ד שם.

ולהלן הוסיף הגאון רבי בצלאל מוילנא זצ"ל להוכיח מהתוס' חולין (פד, ב ד"ה תקיעת) דר' יוסי ס"ל כב"ש דמשנתנו, יעו"ש, וא"כ את"ש ככל המהלך הנ"ל¹⁵.

[ב] ועכ"פ ביסוד דברי הרמ"א שנקט בטעם ההיתר "דהא לא הוקצה בין השמשות מאחר דהיה צריך לו באותו שבת", יש כאן תימה רבתא, וכמו שהעיר בערוך השולחן, "ואינו מובן כלל מה עניין הוקצה בין השמשות לכאן דזה לא אמרינן רק בדבר שנעשה ראוי בשבת אך מיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא ולא בדבר שהוא עצם מוקצה, וסבין של מילה בוודאי הוא מוקצה יותר מסבין של קצבים [שבת קכג ב] מפני שמקפידין עליו ולא הותר רק למצוה וכשנעשה מצותו אסור לטלטלו. ויש שכתבו מפני שאין מוקצה לחצי שבת וזה יותר תמוה מה עניין זל"ז וכבר השיגו על זה [ט"ז סק"א] ובאמת במהרי"ל נמצא שאסר לטלטל הסבין אחר המילה", ויעו"ש עוד¹⁶.

ולכאורה כוונת הרמ"א היא שגם מוקצה מחמת חסרון כים כמו איזמל של מילה, אין המכוון שהוא 'עצם מוקצה', אלא הנהו מוקצה כפשוטו משימוש בשבת, מאחר שהוא מיועד לשימושים שאינם מעניין השבת, ועד כמה שישנו שימוש של מילה בשבת, מיחסרא בשם מוקצה מחמת חסרון כים, כיון שמיועד לשימוש, ואין לומר שעד כמה שמיועד לשימוש יהיה מותר, ובשאר הזמן יהיה מוקצה, כי אין מוקצה לחצי שבת, והיינו שההקצאה אינה חלה לזמנים ולשעות מתוך השבת.

ונראה שבזה חלוקה דעת הגר"א, שדעת הגר"א היא שהשימוש של מילה אינו מוריד מאומה מהגדרת החפצא כמוקצה, וכלשונו "ולא שייך כאן אין מוקצה דבאמת מוקצה הוא אלא

¹⁵ וכתב: אבוא בעז"ה ככהנא דמסייע ללואי כי היה כהן והגר"י העשיל לעווין זצ"ל היה לוי.

¹⁶ ובערוך השולחן ביאר בכוונת הרמ"א "ויראה לי בכוונת רבינו הרמ"א דאלולי הוקצה לבין השמשות הוה אמרינן אתקצאי לכולי יומא ולא היה מותר לטלטלו רק בשעת המילה ממש אבל כיון דלא שייך הוקצה לבין השמשות אלא שהוא עצם מוקצה ומוקצה הוא דרבנן אמרינן דהותרה לו מלטוליה בשעת המילה וגם לאחר המילה עד שמצניעו כראוי, ומעמא רבה איכא במילתא דכיון דרבנן היתירו מוקצה זו משום המילה ולכן כל מה ששייך להמילה ולהכנתה בין מלפניה ובין מלאחריה נסתלקה המוקצה לשעה זו וזהו גם הכוונה דאין מוקצה לחצי שבת".

וכמובן שזה דחוק מאוד בכוונת הרמ"א, כמבואר לכל מעיין.

שמותר משום צורך מצוה", והיינו שאין הפירוש שיש שימוש של מילה בשבת שמוציאו מכלל מוקצה בשבת זו, אלא שהמילה מתירה שימוש במוקצה מחמת המצוה.

[ג] איברא, שיטת הגר"א צ"ב בסברא, מהיכי תיתי לומר שהחפצא נשאר מוקצה, עד כמה שבפועל אינו 'מוקצה' משימוש, ואף כי היתר המילה בשבת הוא משום צורך מצוה, מ"מ השימוש הינו שימוש לכל דבר.

והנה החזו"א (או"ח סי' מט ס"ק ט) כתב לבאר בטעמו של הגר"א שאין המכוון כמו שנראה יותר בלשון הט"ז שכל שנגמרו צרכי תשמישו חשיב מוקצה, אלא כמשמעות לשונו דצורך מצוה לא חשיב צורך לבטל שם מוקצה אלא שנדחה מוקצה מפני המצוה, "וכבר כתבו כן תוס' סוכה מ"ב ב' ד"ה מלטול".

והנה לשון התוס' בסוכה שם על לולב "אף על גב דחזי למצוה שייך ביה איסור מוקצה למלטול מאחר דאין עשוי כלי", ולכאורה אינו ענין לכאן, דכאן לא בעינן להפוך דבר שאינו נחשב במהותו לכלי אלא כעצים ואבנים בעלמא, מחמת שראוי לשימוש מצוה. זאת ועוד, הרי שיטת רש"י שם בע"א ד"ה קא משמע לן "כיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו, ומותר במלטול לכל", מבוארת דמחמת המצוה מהני להופכו לכלי.

ומה מאוד מבואר לפי"ז הטעם שהגר"א לא מייתי מדברי התוס', ונראה שהגר"א הביא ראיה מדברי התוספתא והירושלמי על לולב לא על הנקודה הזאת שצורך מצוה לא מהני לאשוויי כלי, אלא על כך שהצורך מצוה מתירו רק זמן מצומצם, ואין כאן חסרון של חצי שבת, ובהכרח שזה מוקצה כל השבת.

ולכאורה הביאור בדברי הגר"א הוא כדברי האוה"ח הק' בראשון לציון שם, וז"ל, לעד"ן בהיפך שהרי אסור למלטל האיזמל בין השמשות בשום אופן אפילו למול דהא אפילו איתרמי שלא מלו מי שנולד ביום ו' עד בין השמשות של ע"ש אסור למולו משום דהוי ספק כו' ואין מחללין שבת אלא שנימול בזמנו דכתיב ביום ה' וא"כ אין שום אופן למולו ב"ה והוקצה ב"ה אלא דהגם דמוקצה גמור הוא לכל השבת אפילו הכי התורה התירה לדחות שבת בין לגבי מילה ואצ"ל לענין איסור מלטול, ואחר שגמר המילה הרי הוא באיסורו כדקאי קאי ואסור למלטל.

וביאור הדברים דבאמת אין כזה שימוש מותר של מילה, ואפילו לא של מצות מילה, שהרי מצות מילה שלא בזמנה אינה דוחה, אלא שזהו דין היתר מיוחד לצורך קיום מצות מילה שדוחה את השבת, וכחלק מדין הדחיה של מילה את השבת, וזולת מעשה המילה איסורא כדקאי קאי ואסור למלטל.

ואולי לסברא זו נתכוין החזו"א, ברם לפי הסבר זה אין הנקודה מצד שצורך מצוה לא חשיב צורך לבטל שם מוקצה, אלא שכיון שהשימוש הוא מוגבל מאוד ומותאם רק לצורך קיום המצוה בזמנה, אין זה מוגדר כשימוש להוציא את החפץ משם מוקצה.

[ומסתבר מאוד שאף שאינו נחשב לשימוש, אבל שימוש מצוה יכול להועיל להחשיב החפץ ככלי, כיון שסו"ם מחשיב את החפצא, ואינו כעצים ואבנים].

ברש"י ד"ה לוקה – משום לא תעשה כל מלאכה.

[א] במסורת הש"ס הגיה: כל מלאכה לא יעשה בהם.

וכבר עמד ע"ז בצל"ח כאן, וז"ל: דברי רש"י הללו מרפסן איגרינ דההוא בשבת כתיב בעשרת הדברות ומה ענינו כאן לי"ט, וה"ל לרש"י להביא קרא כל מלאכה לא יעשה בהם דכתיב בפ' בא [שמות יב, טז] או קראי דכל מלאכת עבודה דכתיב גבי י"ט בפ' אמור ובפ' פנחס.

וביאר: והנלע"ד דהקדים רש"י דבר זה לרבה דמוקי ברייתא זו אליבא דב"ה וטעמיה דב"ה במשנתנו הוא משום אין עירוב והוצאה לי"ט, ופירש"י לקמן דעיקר הוצאה נפקא לן בשבת מויעבירו קול במחנה [שם לו, ו] וההוא קרא קאי דוקא על שבת כדגלי ירמיה, וכוונת רש"י שם דהוצאה גם גבי שבת אינה נכללת בקרא דלא תעשה כל מלאכה שהוצאה מלאכה גרוע ואינה נכללת בכל סתם מלאכה, ומדאיצטריך בשבת קרא בפני עצמו להוצאה שהוא קרא דויעבירו וגו' מכלל שאינה נכללת בקרא דלא תעשה מלאכה, ולכן אינה נכללת בכלל כל מלאכה לא יעשה בהם דכתיב גבי יום טוב, וק"ו שאינה נכללת בכלל מלאכת עבודה ולכן לא נאסרה ביום טוב, אבל שחיטה בודאי נכללת בכלל מלאכה סתם שהרי גם גבי שבת לא מצינו לה איסור בפני עצמו בקרא אבל היא בכלל לא תעשה כל מלאכה, וא"כ כי היכי שהיא נכללת בשבת בקרא דלא תעשה כל מלאכה ה"נ נכללת בי"ט בקרא דכל מלאכה לא יעשה בהם, וכן פי' רש"י בהדיא לקמן בד"ה ואין עירוב וכו' אבל שחיטה שהיא אב מלאכה ובכלל לא תעשה כל מלאכה וכו' יעו"ש. לכן נקט רש"י כאן לוקה משום לא תעשה כל מלאכה, ואין כוונת רש"י שמשום לאו זה היה לוקה אבל כוונתו כיון שהוא נכלל בשבת בכלל לא תעשה מלאכה ה"נ נכללת בי"ט בכלל מלאכה.

אולם גם אם נקבל פירוש מחודד זה בלשון רש"י כאן, אין זה מספיק להסביר את לשונות הגמ' בפסחים בסוגיא דהואיל, מה, א: דתנינא, אמר ליה רבי יהושע לדבריק, הרי הוא עובר משום לא תעשה כל מלאכה ושתיק ליה. וראה בגליון שם.

ויתירה מזו, לשון הגמ' לעיל מיניה מז, ב: אלא: אפיק הבערה ועייל עצי מוקצה. ומוקצה דאורייתא הוא, אמר ליה: אין, דכתיב והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו, ואזהרתה מהכא מלא תעשה כל מלאכה.

והרי לכאורה כאן מיירי מאיסור חדש של השתמשות בעצי מוקצה הנובע מדין והכינו את אשר יביאו, ואינו כלול במלאכות שבת, ומה ענינו ל'לא תעשה כל מלאכה'. [ועי' בטורי אבן חגיגה יז, ב ובהגהות ברוך טעם שם ובאפיקי ים ח"ב סי' יד].

וראה עוד בלשון רש"י שם מז, ב ד"ה לוקה. ובהגהות הרש"ש שם: הך קרא לא מצאנוהו גבי יום טוב ואולי צ"ל ל"ת מלאכה (דברים טז) ועי' לקמן (מח) בהגהת הגר"פ. ובהגהות הרש"ש בדף מח הוסיף "אולם בתוספתא משמע כהגרי"פ דמיינתא קרא דאך אשר יאכל לב"נ".

ואף כי בודאי ניתן להגיה בכל המקומות, אך כמה מן הדוחק יש בכך.

[ב] כתב בשו"ת שואל ומשיב (תניינא ח"ב סי' טז): ובזה אמרתי פרפרת נאה מ"ש רש"י דלר"ח לוקה משום לא תעשה כל מלאכה וכ"כ רש"י בביצה דף י"ב גבי השוחט עולת נדבה דלוקה משום לא תעשה כל מלאכה וכבר כתבתי למעלה בשם הצ"ח דהיה לו לנקוט משום לאו דיו"ט ולפמ"ש אתי שפיר דבאמת ביום טוב יש לאוין חלוקין או מלאכת עבודה או משום אוכל נפש כל שאינו לצורך למאן דלית ליה מתוך והואיל וא"כ א"א להתרות בו משום מלאכת יום טוב דלא נודע איזהו לאו ולכך מתרין בו משום כל מלאכה לא תעשה דכל שחייב בשבת ביום טוב לוקה ואם כן שוב מלאכה האסורה ביום טוב היא בכלל מלאכה לא תעשה האמור בשבת דשם אסור אף מלאכת אוכל נפש וזה כפתור ופרח בכוונת רש"י.

הרעיון הוא אכן כפתור ופרח, ומ"מ מחודש הוא לומר שניתן להתרות בו משום הלאו שנאמר בעשרת הדברות על שבת.

החת"ס אומר את אותו הרעיון בלי החידוש הזה, בחידושי לפסחים שם הוא פותח "פסוק הוא בפ' ראה ושביק קרא דפ' בא ודפ' אמור", ובהכרח הוא נזקק להגהה קטנה שכן הפסוק בפ' ראה (טז, ח) האמור בפסוקי חג הפסח הוא "לא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה", ומ"מ ההתראה היא מצד לאו דיו"ט, "אולי ס"ל לרש"י דדוקא משום הך קרא צריך להתרות בו דהרמב"ן כ' בפ' אמור דלכך כתי' מלאכת עבודה לא תעשו להתיר מלאכת הנאה דבפ' בא פי' הכתוב בהדי' אך אשר יאכל לכל נפש וגו' ובפ' אמור רמז במ"ש מלאכת עבודה לאפוקי מלאכת הנאה. והנה פשוט דכל מלאכת אוכל נפש מקרי מלאכת הנאה אם היא לי"ט או לחול וליכא מלאכת עבודה כ"א חרישה וקצירה וכדומה וליכא להתרות בו כ"א מהך קרא דפ' ראה דכתי' סתמא ל"ת מלאכה דמשמע אפי' מלאכת הנאה ומסרן לחכמי' כשאנו עושה לצורך י"ט ילקח".

ובדומה לזה בשו"ת משיב דבר להנצי"ב ח"א סי' לו, וז"ל, ובלא ספק ע"כ צ"ל דקאי אקרא דלא תעשה מלאכה דפ' ראה בשביעי ש"פ [וכן בפסחים (דף מח א') דמביא הגמ' הא דקאמר ליה ר' יהושע לר"א ה"ה עובר משום לא תעשה כל מלאכה ע"ש, ובאמת לא מצינו בכח"ת לשון זה גבי יום טוב וע"כ צ"ל נמי דהכוונה או על פסוק זה דפ' ראה או על הפסוק דפ' בא דכל מלאכה לא יעשה בהם, וכן משמע בתוספתא דאיתא שם בזה"ל א"ל ר"י הרי הוא אומר אך אשר יאכל לכל נפש, ובלא ספק דהכוונה על הפסוק דפ' בא וחסר כאן רישא דקרא והכוונה דאי מלשון הכתוב בכ"מ כל מלאכת עבודה לא תעשו יש לומר דאף ע"ג דלא אמרינן הואיל בכח"ת מכ"מ אין זה מלאכת עבודה דדרך לטרוח שמא יהא ראוי לפניו אבל מהקרא דכתיב בפ' ראה דכתיב סתם לא תעשה מלאכה, ולמדנו מזה פירוש מלאכת עבודה בכ"מ שאנו אוכל נפש ושפיר הקשה ר"י ה"ה עובר וכו'.

יד, א

בתוס' ד"ה איכא. והמחמיר לדוכן מעי"ט הרבה ביחד יתברך באלהים ובשם המיוחד.

בביאור מליצת התוס', יעויין בפ' שושנים לדוד על המשניות (פ"א מ"ז).

ובשו"ת משנה שכיר (או"ח סי' רז) כתב וז"ל, ומדי איירי במ"ע דושמחת בחגך, אציג מלתא מעליותא ממורי חמי ז"ל, הגאון הצדיק מו"ה דוד פריעדמאן זצ"ל אבדק"ק צעהלים. בתוס' ביצה (יד, א ד"ה איכא) מסיימים דבריהם בזה"ל, והמחמיר לדוכן מעי"ט הרבה ביחד יתברך באלקים ובשם המיוחד, עכ"ל. ונכתב בגליון הש"ס של אדמו"ה ז"ל הג"ה ממנו בזה"ל, עי"ז אינו מפוג טעמא ויוצא ידי שניהם ויתברך בשניהם, והמשכיל יבין, עכ"ל. ונשאל אדמו"ה ז"ל מבנו הרב הגה"צ ר' שלמה שליט"א הרב באדען אצל וויען מה היתה כוננתו בהג"ה הנ"ל, וביאר דבריו כך, דלכאורה דברי התוס' פליאים, וכי דרכן של בעלי תוס' לחרוז חרוזים בדבריהם. אבל ברור דכוונתם היתה עפי"מ דידוע מהזהר (שמות רעו, א ד"ה גרסינן) דמ"ע הם שורשם ברחמים משם הוי' ב"ה, ומצות ל"ת שורשם בדין שהוא אלקים, והמקיים מ"ע נתברך משם הויה, והמקיים מצות ל"ת נתברך מאלקים. והנה יש לנו מ"ע לשמוח בחג, כדכתיב ושמחת בחגך, במאכלים טובים ומתוקנים, וגם יש חיוב ל"ת כל מלאכה, והשתא שם גבי יום טוב שרוצה לאכול ביום טוב ולקיים מ"ע דשמחת יום טוב, איך יעשה שלא יכשל באיסור מלאכה דיו"ט, ידוך ביום טוב, יקיים מ"ע דשמחה ויתברך על ידו אבל יכשל בל"ת, דאולי לא שרי לדוכן ביום טוב, ואי ידוכן מעי"ט יקיים הל"ת ויתברך

ממנה אבל יפיג טעמא ולא יקיים העשה דשמחה בשלימות, על כן נתנו התוס' עצה לקיים שניהם, היינו שידוך הרבה ביחד מעיו"ט ועיו"ז לא יפוג הטעם, וממילא דיקיים שניהם, וזה שסיימו והמחמיר לדוכן הרבה ביחד [דעיו"ז לא מפיג טעמא ויוצא ידי שניהם], יתברך באלקים ובשם המיוחד, היינו שיתברך בשניהם, עכ"ד ודפח"ח.

ונראה לי לחזק את דברי אדמו"ח זצ"ל, עם דברי סדר היום (הנהגת והכנת יום הששי לשבת) שכתב בזה"ל, שכל דבר אוכל צריך לעשות אותם בשעתה משום שתהיה מוטעמת לאכול ולא יקוץ בעיני האוכל, ומפני זה הטעם עצמו נדחה כבוד יום טוב והותר בו אוכל נפש כדי שיאכל בשמחה ובטעם דבר מתוק לחכו"ל¹⁷, עכ"ל, ועפ"ד הללו יהיו דברי אדמו"ח הגאון ז"ל מוטעמים היטב בהבנת דברי רבותינו בעלי תוס', ודפח"ח ושפת"י, ודו"ק.

בשו"ע הל' פסח סי' תעג סעיף ה: וחרוסת יעשה עב, זכר לטיט. ובמשנ"ב (ס"ק מז): ויעשהו מעיו"ט ואם שכח מותר לעשותו ביום טוב. ובשעה"צ ציין מקורו 'חק יעקב בשם הרוקח'.

והנה ז"ל הרוקח (סי' רסז), "ועושה החרוסת יום ו' שהוא יום י"ג ואם ירצה לעשות במ"ש שהוא י"ט הרשות בידו דאמר בפרק ע"פ [קנין חרוסת מצוה ואינו מכשירי מצוה]. השתא תבלין נידוכין חרוסת מיבעיא שהוא מצוה".

ויש לדקדק זה כמה, חדא, דבלשון הרוקח מפורש שאם ירצה לעשות, ומשמע לכתחילה ולא רק בשכח כדמייתי המשנ"ב.

ועוד צ"ת בדברי הרוקח מיניה וביה, הרי חרוסת זה אוכל נפש בעצמו ולא מכשירין, ואם אנו מדמים חרוסת לתבלין, כמפורש בלשוננו, הרי הרוקח פסק את פסוקו לעיל מיניה "אבל שאר מיני תבלין נידוכין במדוכה בפ' ביצה", ולא מזכיר מידי את המובא בדברי הרמ"א (סי' תקד סעיף א): ומיהו נוהגין לשנות קצת בדיכת תבלין, (הגהות מיימוני פ"ג בשם סמ"ג), וכן ראוי להורות.

ועד כמה דמיירינן באוכל נפש גופא, מה לי דהוי מצוה ולא מכשירין.

ועוד, היכן מצינו היתר כזה של מצוה, ומה ענין זה לתבלין¹⁸. וכל זה צריך ביאור.

ובאמת לכאורה היה נראה דחרוסת לא דמי לתבלין, כי אינו מפיג טעמו מאתמול, וזה צ"ב גם בדברי הפמ"ג (משב"ז סי' תמד): חרוסת ושאר דברים צריכין להכין מערב שבת, דביום טוב דיכה כדרכה אסור קצת, ודיעבד עיין סימן תק"ד.

ואגב יש לציין דבמעשה רב (סי' קעב) איתא מותר למחון חריין ביום טוב. ובהגהות פעולת שכיר שם כתב "אבל למאי דקיי"ל כדעת הגהת רמ"א סעיף א' דהיכא דידע מאתמול אפי' בדבר שמפיג טעם בעינן שינוי קצת כדעת התוס' כמ"ש הגאון בבאוריו ס"ק ה' א"כ לא עדיף קריין מתבלין דבעינן עכ"פ שינוי קצת והוא להפך הריב אייזין ראשו למטה וכדומה".

¹⁷ הנה דבריו אלו של סדר היום עולים יפה בשיטת הראשונים דסברי דהיתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט מישך שייכא למצוות שמחת יום טוב, עי' ריטב"א עירובין סה, א ובשאג"א סי' קב.

¹⁸ ומצאתי ממש כהאי לי שנא דהרוקח בשו"ת רש"י סי' ש.

אך באמת יש לדון דחריין עדיף מתבלין שהרי אוכלים את הדחריין עצמו ממש לקיום מצות מרור וכורך, ואינו כמו תבלין שרק מתבל את האוכל כמ"ש הראשונים, ואולי המשנ"ב סי' תקד ס"ק יט ושעה"צ ס"ק לג מיירי באופן שהדחריין הוא רק לטיבול.

ויש לדון דבדחריין לקיום מצות מרור וכורך, אזי מה שמפיג הדחריפות נחשב כמפיג טעם, עי' בתשובות והנהגות ח"ב סי' ריא.

יד, ב

משנה. הבורר קטניות ביום טוב.

יעויין היטב במ"מ הל' יו"ט פ"ג הט"ז, הובאו דבריו בבית יוסף ובכל הפוסקים כריש סי' תקי, שכתב "וכתב הרשב"א ז"ל שמה שאמרו אבל לא בנפה הוא מפני שיש בה בשבת חיוב חטאת ולא רצו להתירה ביום טוב, ומתוך הטעם הזה יצא לו שכל מה שיש בו בשבת חיוב חטאת כגון בורר שלא לאכול לאלתר אלא להניח לבו ביום אפילו ביום טוב אסור.... ואני אומר כבוד הרב במקומו מונה שאין כל מה שיש בו בשבת חיוב חטאת אסור ביום טוב שהרי ברירת פסולת מתוך האוכל אפילו ביד יש בזה חיוב חטאת בשבת כנזכר פ"ח מהל' שבת וביו"ט מותרת על הדרך שנתבאר ולא אסרו נפה וכברה אלא משום דמחזי כבורר לימים מרובים וכן פירש"י ז"ל וזהו שלא הזכירו כלל ביום טוב בורר לאלתר או לבו ביום אלא הרי דינו כאופה ומכשל שמותר לאכול בו ביום".

והנה על קושיית המ"מ בסוף דבריו מהו החילוק ממלאכת אופה ומכשל, יעויין בדברי הט"ז שם.

אכן על הקושיא הראשונה שהתירו לבורר פסולת מתוך אוכל אע"פ שבשבת יש בו חיוב חטאת, כתב הפמ"ג, והרשב"א אפשר חולק על זה וסובר פסולת מאוכל ביד לאלתר אין חיוב חטאת בשבת. ותירוצו זה כתב גם בספר ראש יוסף, והבית מאיר כאן, וחקרן אורה בשבת (קלז, ב), ובביאור הלכה (ד"ה אם רוצה) כתב: [והרשב"א אפשר דאזיל לשיטתו דס"ל דגם בשבת אם בורר לאלתר אין חייב חטאת וכדמשמע בעבוה"ק].

ובאמת זו שיטת כמה ראשונים, רש"י בשבת והמור ועוד.

ובשו"ת חשב האפוד (ח"ג סי' לה) העיר שאין כאן רק ענין של לשיטתו גרידא בדעת הרשב"א, אלא באמת יש כאן מחלוקת יסודית היאך לפרש את משנתנו, והני תרי מילי אם ישנו איסור בורר ביו"ט ואם מותר לבורר ביד פסולת מתוך אוכל לאוכלו לאלתר מדאורייתא תלויים זה בזה, שלדעת רוב הראשונים, והרמב"ם והמ"מ בכללם, המשנה מתפרשת 'בורר כדרכו ואוכל' פסולת מתוך אוכל רק על יו"ט, אבל בשבת חייב חטאת אפילו בורר בידו לאכול לאלתר, וע"כ דביו"ט ליכא מלאכת בורר כלל, ומה שנאסר בטבלא ונפה וכברה אינו אלא משום דמחזי כבורר לימים רבים.

ואילו לדעת הרשב"א הא דאמרי בית הלל בורר כדרכו ואוכל מתפרש גם על שבת, דכיון שאין זו דרך מלאכה ליכא איסורא מדאורייתא גם בשבת.

בדין הביטול בפסולת מרובה על האוכל

בגמ'. תניא, אמר רבן גמליאל במה דברים אמורים כשהאוכל מרובה על הפסולת, אבל פסולת מרובה על האוכל דברי הכל נוטל את האוכל ומניח את הפסולת. פסולת מרובה על האוכל מי איכא מאן דשרי, לא צריכא, דנפיש בטרחא וזוטר בשיעורא.

מחלוקת רש"י והתוס' אם האוכל המועט בטל לפסולת המרובה

[א] בביאור דברי רבן גמליאל ופירוש קושית הגמ' "פסולת מרובה על האוכל מי איכא מאן דשרי", נחלקו הראשונים, בלשון רש"י נראה שעיקר הנידון הוא לגבי איסור מוקצה, "במה דברים אמורים – דשרי בית הלל ליטול פסולת ממש ולהשליך. מי איכא מאן דשרי – ואפילו לטלטלו, והא בטילי ליה מיעוטא לגבי רובא, והוה ליה ככוליה פסולת ולא חזי".

ומבואר בדברי רש"י דבגוונא דפסולת מרובה על האוכל פשיטא לבעל השמועה דליכא מאן דשרי [לא רק מצד מלאכת בורר, והיינו שנוטל הפסולת ממש ומשליך], אלא אפילו בגוונא שאינו בורר ממש, ישנו איסור טלטול מוקצה, דלגבי איסור מוקצה אין דינו של האוכל המועט המעורב בתוך הפסולת כאוכל אלא כפסולת.

ובתוס' בשבת (קמב, ב ד"ה שאוכל) כתבו בתוך דבריהם: אבל פסולת מרובה על האוכל לא בטיל ליה פסולת לגבי אוכל. ובגליון שם נוסף: והאוכל לא בטל לגבי פסולת משום דחשיב, ועל כן בורר את האוכל.

ועי' מהרש"א שם שהרחיב היריעה שהתוס' חלוקים על דברי רש"י כאן בפירוש קושית הגמ', "ולא הוי הקושיא התם פסולת מרובה על האוכל מי איכא מאן דשרי ואפילו לטלטל כו' דהוה ליה ככוליה פסולת ולא חזי כפרש"י התם דא"כ לא הוי משני מידי בהא דזוטר האוכל בשיעורא לפירוש ר"ת דמה"ט תיבטל לגבי פסולת כסברת המקשה, אלא לפי ר"ת גרסי' התם כדגרסי ספרים אחרים פסולת מרובה על האוכל פשיטא מי איכא מאן דשרי, ר"ל פשיטא דנוטל האוכל ולא הפסולת דמי איכא דשרי כיון שהוא מרובה.

ועכ"פ מבואר שנחלקו רש"י והתוס' בהאי גוונא דפסולת מרובה על האוכל, אם האוכל בטל ונידון כפסולת והוי מוקצה, או שהאוכל נידון בפני עצמו מחמת חשיבותו, ועל כן מותר לברור את האוכל מתוך הפסולת.

ויש לדון במה נחלקו רש"י והתוס' כיצד לדון את האוכל המועט שבתוך הרוב הפסולת, אם לדונו כפסולת כשאר התערובת או לדונו בפני עצמו מחמת חשיבותו.

ביאור הגרע"א דנחלקו אם מהני היתר צורך אוכל נפש להיתר טלטול מוקצה כאשר ישנה אפשרות אחרת ע"י ריבוי טירחה

[ב] ובדברי האחרונים נראה שנחלקו בדין טלטול מוקצה לצורך אוכל נפש, דהנה בתוס' הגרע"א למשניות כאן נתקשה בעיקר ההיתר לטלטל הפסולת וז"ל, לכאורה קשה איך הותר לברור הפסולת מתוך האוכל הא הפסולת הוי מוקצה ואינו רשאי לטלטלו. ודוחק לומר דמיירי בפסולת שראוי למאכל בהמה. גם לפ"מ דפירש"י בפירכת הש"ס פסולת מרובה על האוכל מי איכא מאן דשרי היינו דבטל האוכל לגבי פסולת ואסור לטלטלו, הרי דמיירי בפסולת דלא חזי לכלבים וא"כ גם באוכל מרובה מן הפסולת איך מטלטל הפסולת הא הוה טלטול מוקצה, ומכאן נלע"ד ראייה למ"ש תוס' במסכתין דף ח' ע"א ד"ה אר"י דמותר לסלק אפר כירה המוקצה בשביל לאפות פשטיד"א דטלטול מוקצה לצורך אוכל נפש מותר ב"ט וכ"כ תוס' בדף כ"ח ע"ב ד"ה גריפת ודף ל"א ע"ב ד"ה אר"י. אם כן ניהא דמותר לטלטל הפסולת שמוקצה בשביל אוכל נפש.

והרש"ש הקשה על דבריו "ותימה שנעלם מכ"ת התוס' בשבת (קמב ב) דכיון דאוכל מרובה על הפסולת כדמוקי לה רשב"ג בטלה ברוב ליטלה מן האוכל ולזורקה". [ועי' בתפארת ישראל ובתפארת ירושלים על המשניות ובשפת אמת].

אכן המעיין היטב בדברי הגרע"א בחידושו לשבת שם יבחין דודאי לא אישתמיט מעיני הבדולה של הגרע"א מידי, ואדרבה, דייק למינקט כל דבריו אליבא דרש"י, בדברי רש"י שם מבואר שישנו היתר לטלטל האבן בהדי החבית, כל שאינו נוטל האבן ממש, וע"ז תמה הגרע"א "לא זכיתי להבין, דהאיך שייך היתר נטילת האבן, הא א"א לטלטל מוקצה בשביל שתיית היין, דהא חזינן במניח דהחבית נעשה בסיס אסור לנער, ולא שרינן לטלטל חביות המוקצה בשביל שתיית היין... וא"כ מה לי טלטול אבן דלשתרי מטלטול חבית דאסורה. וההיא דנוטל את הפסולת צ"ל באמת דלטלטל מוקצה ביום טוב לצורך אוכל נפש שרי, אבל בשבת דאסור כדמוכח מניעור חבית במניח דאסור וכנ"ל, א"כ איך אפשר לטלטל האבן וליכא היתר רק לנער החבית דהוי לגבי אבן טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, אבל טלטול אבן בעצמו לא.

ואולם לשיטת תוס' ניהא דפירכת הש"ס דנימא דבטל האבן לגבי חבית כמו באוכלים מרובים על הפסולת ובזה לא קשי' מנ"ל הך סברא דבטל האבן התם אף אם אין הפסולת בטל לגבי אוכלים, מ"מ הא טלטול מוקצה לצורך אוכל נפש שרי ביום טוב, בזה י"ל דוקא אם אי אפשר בענין אחר אבל כיון דאפשר לברר האוכל אלא דנפיש בטרחה לא היה לו להתיר טלטול מוקצה ליטול הפסולת אלא ע"כ דפקע שם מוקצה מיני' דבטל לגבי האוכל ושפיר פריך".

והעולה מכל דברי הגרע"א דנקודת המוצא של התוס' בחידושם דמהני ביטול להפקיע שם מוקצה מן הפסולת משום דבטל לגבי האוכל, היינו מחמת הקושיא בדברי הגמ' דידן היאך שרי לטלטל המוקצה, וסבירא להו להתוס' לחלק שכל ההיתר לטלטל לצורך אוכל נפש היינו כאשר אין אפשרות כלל להגיע אל האוכל, אולם כאשר ישנה אפשרות אלא שזהו ריבוי בטרחה לא נאמר היתר זה, ובהכרח דדין ביטול מהני להפקיע ממנו שם פסולת.

ולפי"ז נמצא שבדבר זה נחלקו רש"י והתוס', ולכך מתקשה הגרע"א דווקא בשיטת רש"י שחולק על דברי התוס', ובאמת לשיטת התוס' ודאי לא מהני ישובו של הגרע"א.

ועוד המשיך הגרע"א לפי דרכו לתלות כל שיטת התוס' והכרחו מתוך שיטתם וגירסתם בביאור השמועה דביצה "וביותר י"ל דפריך בדרך הכרח דהא בסיפא דפסולת מרובה על האוכלים דנוטל האוכל, ולשיטת התוס' הפירוש דנפיש בטרחה וזוטר בשיעורים קאי על האוכלים, הרי דמחייבין ליה לאפוש' בטרחה ולא מתירין לי' טלטול מוקצה דפסולת, וא"כ מ"ש ברישא כשהאוכל מרובה בשיעוריה, ומ"ש בסיפא, דהפסולת מרובה בשיעוריה, הא בזה ובזה נפיש טרחה לברור האוכל, ע"כ דברישא הטעם כיון דהאוכל מרובה בשיעוריה בטל הפסולת לגבי'.

ובסיום דבריו כתב הגרע"א "ובזה אפשר לפרש כוונת התוס' בהמשך דבריהם במ"ש [התוספות כאן אחר שכתבו דהקושי' דלכאבן כמו דבטל הפסולת], והא דמוקי לה בפ"ק דביצה כגון דנפיש בטרחה, אאוכל קאי וכו', ודו"ק, ושיטת רש"י צלע"ג".

כמה אנפי בשיטת רש"י: הגרע"א ס"ל דפליג על דין הביטול לקולא המבואר בתוס'; קושיות על דין הביטול של האוכל

[ג] והנה בדברי האחרונים, ואף הגרע"א בכללם היה נראה דסבירא להו שאין דברי התוס' חידוש מופלג, וגם לא נראה שנחתי לומר שישנו חילוק מהותי בין דין הביטול הנזכר בדברי

רש"י דבטל מיעוט האוכל בתוך הפסולת המרובה, והוה ליה ככוליה פסולת, לדין הביטול הנזכר בדברי התוס' בשבת דכי אוכל מרובה על הפסולת הוה פסולת כבטל לגבי רובו ומותר ליטלו מן האוכל ולזורקו.

ומ"מ מכל דברי הגרע"א נראה דהא מיהת פשיטא ליה שאין רש"י מודה לחידושו של התוס' דמהני הביטול גם לקולא ברוב אוכל ומיעוט פסולת, אף שלא נתפרש ע"ז להדיא בדברי רש"י.

ובאמת נראה שאף בשיטת התוס' אין דין הביטול מתפרש כפשוטו ממש, כדין ביטול איסור או היתר ברוב בתערובת, וז"ל החזו"א (סי' מז ס"ק טו): ונראה דהאי ביטול דפסולת המועט שלא יהא חשוב מוקצה אינו בענין הביטול של תערובות, דהא באבן ע"פ חבית אין כאן תערובות ולא שייך ביטול, אלא עניינו דאוכל המעוכב ע"י מוקצה מותר להפריש המוקצה מהאוכל, ולא חשיב טלטול מוקצה אלא תיקון אוכל, ולא גזרו חכמים ע"ז משום מוקצה, והלכך באוכל מרובה שרי להפריש המוקצה, ומה"ט הוי שרי למישקל אבן אם לא דחשיב כפסולת מרובה¹⁹.

אולם בשיטת רש"י נראה להכריח עוד שאינו מלתא דביטול מידי, חדא, דהתינח בגוונא שהרוב אוכל ומיעוט פסולת דמיירי התוס' דהרוב מהני להפקיע ולבטל שם מוקצה מן המיעוט, אבל מה שייך לומר דין ביטול על האוכל לאשוויי ליה בחיוב שם פסולת דהיינו שלילה.

ומסברא קשה לקבל שמדין ביטול ברוב דין המוקצה של הרוב חל על המיעוט שיש כאן הקצאה חיובית בכללות.

וביותר קשה, כמו שהקשה בשו"ת מנחת שלמה (תניינא סי' מב אות ב) מכל הצדדים, וז"ל, וקשה דיהא מותר לו לטלטל ולהוציא האוכל לצורך או"נ, שהרי לאחר שהוציא פקע מוקצה שאינו בטל לרובא ויאכלנו, ואף על פי שע"י זה מטלטל גם הפסולת, מ"מ הו"ל טלטול מן הצד, ותו דגם זה יהא שרי משום או"נ, ואין לומר שגם עכשיו אסור באכילה משום מוקצה דמגו דאתקצאי בבין השמשות, דהרי מבואר בריש ביצה דאז ב"ש או ב"ה לא סברי כלל

¹⁹ והנה במנחת שלמה (ראה להלן) הוסיף במאמר המוסגר וז"ל, באו"ש פכ"ד משבת חי"ב כתב לבאר במש"כ התוס' בביצה שהובא לעיל, לענין כלי שמלאכתו לאיסור ולקחו בהיתר דמוליכה אח"כ לכל מקום שירצה, משום דכל שאוחזו בהיתר תו ליכא גזירה אטו הוצאה כדבר ספרא בפ"ק דשבת ה' ע"ב דמפנה חפצים ממקום למקום דלא היתה עקירה לכך ונמלך עליהם והוציאן פטור משום הוצאה שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך, ולכן אין בכה"ג איסור מוקצה.

אמנם מהכא נראה דלא כדבריו, דלדבריו מ"ט בפסולת ואוכל ואפי' בפסולת מרובה על האוכל מ"ט אסור משום מוקצה, הרי מיד כשמוציא את האוכל מן הפסולת בטל ממנו שם מוקצה ואוחזו בהיתר, והוא כ"ש מכלי שמלאכתו לאיסור דכיון שאין עקירה אין מוקצה, יעו"ש הוכחתו בשיטת רש"י.

ברם באמת עיקר סברת החזו"א עומדת בניגוד גמור להבנת האו"ש, שהרי עולה מסברתו שיסוד איסור מוקצה אינה פעולה מסוימת של טלטול מוקצה, אלא התעסקות במוקצה, ולפי דבריו מילתא דפשיטא הוא שאין גדר גזירת מוקצה לחשוש על פעולה מסוימת של טלטול דבר מוקצה שמא יוציאנו ויעבור עליו בהוצאה, אלא גזרו על התעסקות במילי דמוקצה, וכל שאינו מוגדר כמתעסק במוקצה, אף אם עושה פעולה במוקצה לית לן בה. וכן להיפך אם יתעסק במוקצה, אף שלא יעבור על פעולה זו.

וובר מן דין אין מוכנת סברת האו"ש, הרי מצד הוצאה החשש הוא באותה מידה בדברים המותרים, ומהיכי תיתי יחששו על פעולות מסוימות של טלול מוקצה טפי, וע"כ שמחמת חשש הוצאה גזרו בכלליות לצמצם ההתעסקות לדברים המוכרחים והמותרים ולא להתעסק במוקצה.

מגו דאתקצאי, וגם אמרו בגמרא שם מי איכא מ"ד דשרי, והרי לר"ש אינו סובר מגו דאתקצאי, ולא מסתבר כלל לומר דחשיב כדחינהו בידים כמו במחובר הואיל ולא תלשו מערב שבת (וגם דוחק לומר דחשיב כהשתמשות במוקצה הואיל וזה מתיר את עצמו דס"ס רק טלטול הוא), ועוד דמשמע שאפי' אם התערובות נעשית באמצע יום טוב ג"כ אסור אף על פי שאין לומר מגו דאתקצאי, דאין מוקצה לחצי שבת²⁰.

ועוד יש להקשות, דהנה במנחת שלמה שם השיב על דברי ר"ת, "ובעיקר דברי התוס' בשבת יש לעיין, דלכאורה מיד כשמוציא את הפסולת ואוחזו בידו הרי הוא מוקצה, דשוב אינו בטל באוכל ומחוייב תיכף להפילו מידו, ועי' ברש"ש במשנה דביצה הנ"ל שמציין להתוס' ביצה ג' ע"ב דבאוחזו כבר המוקצה בידו מותר להניחו בכל מקום, וכן הוא דעת המג"א ריש סימן ש"ח, אבל קשה אליבא דהאבן העזר בס"י רס"ו הסובר דדוקא בכלי שמלאכתו לאיסור הותר לטלטלו כשהוא כבר בידו ולא בשאר מוקצה, יעו"ש.

ולפי דבריו נמצא דעל שיטת רש"י יל"ע מה בכך שהאוכל נחשב כמוקצה כאשר הוא מעורב בפסולת, הרי סו"ס כשמוציאו מותר להניחו בכל מקום שהוא, ואין כאן איסור טלטול.

יתכן דרש"י קאי על ענין ביטול שונה לגמרי

[ד] ואשר נראה בס"ד שבלשון רש"י שהוסיף שתי תיבות בסוף דבריו "ולא חזי" מבואר שאין כאן נידון של 'דין' ביטול, אלא מציאות של ביטול, ונקט רש"י הלשון של ביטול כמשל בעלמא, שאין אני דן את האוכל בכה"ג בפנ"ע לומר שיש כאן אוכל ואינו מוקצה, אלא אף הוא נחשב כמוקצה מחמת עצם המציאות שהוא מעורב בכל כך ריבוי של פסולת, ושוב 'לא חזי', והוי פסולת ממש.

ונראה שמזה נובע הדין המבואר בדברי הרא"ש ובטור סי' תקי: ומ"מ לזוים ובטנים שנשתברו ועדיין מעוררין בקליפיהן אף על פי שהפסולת מרובה על האוכל מותרין דלא מיקרי פסולת מרובה כיון דאורחיהו בהכי והוי כמו שומר לפרי ולא דמי לעצמות וקליפין כיון שנפרדו לגמרי מן האוכל.

והיינו שיסוד ענין הביטול כאן הוא מצד עצם המציאות שאין אורחיה בהכי, וזה ממש בגדר 'שגעון' וטירחה יתירה ועצומה להוציא מעט האוכל מתוך ריבוי הפסולת, וחשיב 'לא חזי' כפשוטו.

אי הסוגיא מיירי גם לגבי עיקר מלאכת בורר מן התורה

[ה] והנה בפשוטו נראה דכל השמועה לא מיירי בעיקר דין מלאכת בורר, שהרי מעולם שמענו חילוק להלכה בדין בורר בשבת דשרי אם נוטל האוכל בידו ואוכל לאלתר, דכל הך היתרא היינו דווקא בגוונא שהאוכל מרובה מן הפסולת, אבל בפסולת מרובה מן האוכל לא שרי, מלבד שיטת הטור שהעתיק כן להלכה בס"י שיט, וס"ל בביאור השמועה כשיטת רש"י שבפסולת מרובה "האוכל בטל ברוב הפסולת", וכל הפוסקים הרבו לתמוה בזה, עי' בב"י שם ובדרישה.

ולאידך גיסא, לשיטת ר"ת דבאוכל מרובה על הפסולת הפסולת בטיל לגבי אוכל וחשיב כאוכל, לא שמעינן מעולם שזהו הית לגבי מלאכת בורר אלא לגבי איסור מוקצה, וכמה

²⁰ ויעו"ש מה שכתב דברים מחודשים מאוד.

תמוהים ומחודשים דברי מהרש"ל ביש"ש כאן שזהו היתר גם לגבי מלאכת בורר, וכתב בעצמו שזה נגד כל הפוסקים.

וגם בדברי התוס' בשמעתין ד"ה הבורר קטניות, הנה התוס' מיירי בשיטת ב"ש, ומ"מ חזינן בתירוצם הראשון דנקטי לעיקר שברירת אוכל מתוך פסולת בכל גווי שרי, ורק בתירוצם השני נידי מכך וסברי דבפסולת מרובה על האוכל אז הוי אוכל מתוך פסולת דרך ברירה, ומסוף דבריהם נאה דסברי כפירוש רש"י בביאור השמועה [עי' מהרש"א].

ומעתה נראה שתי' השני של התוס' הוא המקור לחומרא דהטור, וגם קצת סיוע לקולא דמהרש"ל, וכמבואר בדברי מהרש"ל.

ועכ"פ לשיטת ההלכה ורוב הפוסקים שאין נידון שמעתין אלא בהל' יו"ט ולא במלאכת בורר דאורייתא, הנה לא מיבעיא אי נימא שאין הדברים אמורים אלא לגבי דין מוקצה, כנראה בדברי ר"ת שאזי אינו ענין למלאכת בורר, אלא אפילו אי נימא שיש כאן סברא גם בדין בורר ביו"ט, מיירי רק בדין דרבנן ולא בעיקר המלאכה דאורייתא.

ובפשוטו הסברא של 'דרך ברירה' בפסולת מרובה על האוכל אין זה מפקיע מההיתר של דרך אכילה, כי דרך אכילה היינו פרשה נפרדת לגמרי מצד שהמעשה שלו היינו מעשה אכילה ולא מעשה ברירה, ולא משום שינוי בצורת דרך ברירה בעלמא, וכאשר הוא בורר בדרך אכילתו [כידו ולאיתר] לא בעינן שיעשה שינוי ניכר גם בצורת הברירה, שאינו נידון כבורר ומתקן המאכל אלא כאוכלו.

ובאמת יל"ע בלשון התוס' בשמעתין שבקושייתו נקט בפשיטות "והכא משמע דאין ברירה בכל דקרי ליה שינוי".

טו, ב

בגמ', תנו רבנן, מעשה ברבי אליעזר שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יום טוב, יצתה כת ראשונה, אמר, הללו בעלי פטמין... התחילו כת ששית לצאת, אמר, הללו בעלי מארה. נתן עיניו בתלמידים, התחילו פניהם משתנין. אמר להם, בני, לא לכם אני אומר, אלא להללו שיצאו, שמניחים חיי עולם ועוסקין בחיי שעה וכו'.

דברי הגמ' לפי פשוטם קשים למתבונן, ועי' מהרש"א ח"א וחת"ס ועוד.

ומצינו בדברי השל"ה מס' שבועות תורה אור (אותיות קכח ואילך) ביאור רחב, וז"ל, וקשה, למה כעס רבי אליעזר על הכת שמהרו לצאת, הלא רבי אליעזר בעצמו נותן הברירה או כולו לה' או כולו לכם, שמא הם בוררים בכולו לכם. ואין לומר שהיה כועס בשביל שאם כוונתם לעשות כולו לכם, היה להם להקדים לילך עוד יותר בהשכמה. זה אינו, דעל כרחך אין הפשט כולו לה' מבוקר ועד ערב, וכי יתענה ביום טוב, וכן אין הפשט כולו לכם שיאכל כל היום מבוקר עד ערב, דהא צריך להתפלל שחרית וערבית. אלא רובו הוא ככולו. וכן כתבו התוספות שם (בד"ה או אוכל) וזה לשונם: או אוכל ושותה או יושב ושותה, ואף על גב דלעיל קאמר לתלמידיו אכלו משמנים ושתו ממתקים, משום דסיים הדרשה הוא, דהא בשאר ימים נמי היו אוכלים אחר הדרשה, ומכל מקום אמר להו, אכלו משמנים ושתו ממתקים משום שמחת יום טוב, עד כאן.

עוד קשה, התלמידים שמברו שעליהם כועס שמאחרים לצאת לפי הבנתם, תקשה לנפשיה, למה לא פסק מלדרוש, ולהתלמידים יש התנצלות, כי אימת רבם עליהם.

עוד קשה, לפי הבנתם שכוּעם על איחור היציאה, אם כן למה כּעם להיפך על כת ששית וקראם בעלי מארה, ופירש רש"י שהיה בית המדרש מתרוקן מאוד וגנאי הדבר וקשה בעיניו, עד כאן.

ורש"י רצה לתקן, שהיו פניהן משתנין, כסבורין שכוּעם על כת ששית מפני שאיחרו לצאת, וכל שכן עלינו, עכ"ל. אבל קשה, לפי הבנה זו, למה קראם בעלי מארה. עוד קשה, הללו בעלי כּדין משמע דזוללות וסובאות, ואדרבא, מצינו בתלמוד עיקר תשמישם בכד, המביא כּדי יין ממקום למקום (שבת קכז א). עוד קשה דקדוק הלשון, 'לא לכם אני אומר', 'לא עליכם אני כּועס' הוה ליה למימר, דהא לא אומר שום מאמר שיהיו דואגים שעליהם אמר, כי מה שאמר בעלי מארה, אמר על התרוקנות בית המדרש, אבל הם כבודם במקום בית המדרש היה מונח, רק שנפלה עליהם חרדה במה שנתן עיניו עליהם והיו מתייראים שכוּעם, אם כן הוה ליה למימר 'לא עליכם אני כּועס'.

נראה לע"ד ביאור הענין הוא כּך. רבי אליעזר סובר, אין לו לאדם ביום טוב אלא להתענג באכילה ושתייה או יתענג בלימוד, ולאִיזה מהם שיבחר האדם ויתאווה לו, וזהו הדרך הישר לפני האיש ההוא. והנה כתות הראשונות שהלכו בהשכמה, לא היה כּועס עליהם, כי חשב הם בוחרים בכולו לכם. ומה שלא הלכו תיכף ומיד בבוקר, כי כבר כתבתי שאין הדבר בכולו, כל היום מבוקר ועד ערב, רק רובו ככולו. ואמר בניהוטא, הללו בעלי פטסין, ורוצים להתענג הרבה כפי הברכה אשר בירכם ה'. וחכת השניה המתאחרת יותר בקצת, אמר, הללו בעלי חביות, וכן כו'... עד אחר כך כשהתחילו כת ששית לצאת, שהלך חלק גדול מן היום, ואפשר שהיה אחר זמן הסעודה הנהוג, וחשב רבי אליעזר שזו הכת לא בוחרת בכולו לכם אלא בכולו לה'. וחשב אף שיוצאים מבית המדרש, בודאי דעתם ללמוד בביתם, וכּעם וקראם בעלי מארה, למה הם מרוקנים הבית המדרש. והתלמידים חרדו וסברו כי עליהם כּועס, כי הם סברו בודאי זו הבחירה לבחור בכולו לה' או כולו לכם, תלוי בחשק האדם ובה המתאווה שלו, ולמה שמתאווה מוכרח לעשות כן. והיו סוברים, שרבים רבי אליעזר חושב וכי אפשר שקצת מן התלמידים לא תהיה נפשם חשקה להתענג בכולו לכם, כי בודאי ריבוי גדול מתלמידים היו בכאן. בשלמא רבים רבי אליעזר שדורש כל היום הוא איש יחידי, ואפשר (כך) [כי] מיאם בתענוג אכילה נגד שמחת תורה. אבל קיבוץ גדול ריבוי התלמידים, וכי לכולם אין כח המתאווה, ואם כן אותם המתאווים לא יפה עשו.

ואין להקשות, לפי זה, למה כּעס עתה, היה לו לכּעוס תיכף בבא זמן האכילה, כמו שכּעם על כת ששית, וכדפרשתי. דיש לומר, כּעוד שהיה בית המדרש מלא, לא היה יכול לראות כל התלמידים, כי היו הרבה אנשים מפסיקין ביניהם, עד עכשיו שנתרוקן בית המדרש, אז ראה כל תלמידיו, על כן נתן עיניו בהם, כּך היו סוברים התלמידים. אמר להם רבי אליעזר, לא לכם אני אומר. אמר זה הלשון, שהוא לישנא דמשתמע לתרי אפי, על דרך 'אחת דבר [אלהים] שתיים זו שמעתי' (תהלים סב, יב), גילה להם שאין עליהם כּועס, ובהליכה זו הגיד הטעם למה אינו כּועס עליהם, לפי שלא לכם אני אומר, רומז ל'לכם' של 'עצרת תהיה לכם'. כלומר אע"פ שהבחירה נתונה לה' או לכם, אין אני אומר לכם, כי אני בוחר החלק הטוב, דהיינו כולו לה', ואין הענין שהאדם מחויב לעשות ולבחור אחד מהדברים אשר מתאווה לו, אין אני אומר [כן], אדרבא מי שבוחר בכולו לה', הרי זה משובח, ולפום צערא אגרא, אף שלענין דינא יכול לבחור איזה דרך שירצה²¹. ואפשר שעל כן נתן עיניו בהם, לראות אם כולם שלמים ותמימים כמוהו כמוהם, לבחור בחלק יפה זה כולו לה'. דאם לא כן קשה,

²¹ ולכאורה נפ"מ בדבריו למי שקשה לו הלימוד בליל חג השבועות, דלא יהיה בזה מצות סתירה לז'שמח בחגך, וכידוע שבבית בריסק עוררו בזה.

מאחר שלא כעס עליהם, אם כן למה נתן עיניו בהם, וקל להבין. וכל זה הוא ביום טוב דעלמא, אבל בעצרת דשבועות, מודה רבי אליעזר דבעינן נמי לכם. וכן בשבת לכבוד התורה, וכן עונג שבת מצוה, ובשבת נתנה תורה.

והנה דקדקו בלשון 'בעינן נמי לכם' ולא אמר 'בעינן חצי לה' וחצי לכם'. אלא הענין, אף שמצוה לשמוח ולהתענג ולהיות לכם, מכל מקום יהיה ה'לכם' נמי, והעיקר לה', כי השמחה של לכם תהיה לשם ה', שמחה רוחנית, כי מתן תורה היא, וכן לא איברי שבתות אלא לגירסא (ירושלמי שבת פט"ו ה"ג).

בגמ', ואמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר ברבי שמעון הרוצה שיתקיימו נכסיו יטע בהן אדר, שנאמר אדיר במרום ה'. אי נמי: אדרא כשמייה, כדאמרי אינשי מאי אדרא דקיימא לדרי דרי. תניא נמי הכי שדה שיש בה אדר אינה נגזלת, ואינה נחמסת, ופירותיה משתמריין.

הנה מצינו כאן בראשונים ב' פירושים, רש"י מפרש "אילן חשוב הוא, יש לו שם למרחוק ואומרים: פלוני יש לו אדר בשדהו, ומתוך כך היא נקראת על שמו, ואם הולך למדינת הים, ובא אחר והחזיק בה יש לו עדים הרבה שהיתה שלו, ואילו מכרה היה הקול יוצא להיות נקראת על שמו של שני". ועד"ז מפרש כל השמועה. [ועי' רש"י ראש השנה כג, א: אמר רב: אדרא – כך שם האילן, כדאמרינן במסכת ביצה יטע בהן אדר].

ולפי"ז ישנו דוחק עצום בסוף השמועה בהא ד'פירותיה משתמריין' וכדפתח רש"י "לא ידענא מאי היא", ושוב העמיד שכאן חכונת לעשב ולא לאותו אילן חשוב, "ולי נראה שהוא מין עשב חשוב, וזרעו מתערב עם הפירות, ובשדה לכן קאמר, ומשתמרת התבואה מן הכנימה והתולעים, שריח אותו זרע מכריחן והורגן, כדאמר בחומטין שמשמר התבואה במסכת שבת".

ואילו בפירוש רבינו חננאל כאן ביאר דברי הגמ' ממש על דרך הדרוש, "כלומר יעשה מהן צדקה חשובה לפני ה' במרום. כדכתיב אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף. ומפורש בפרק השותפין במעשה דמונבו המלך שאמר אני גנותי למעלה כלומר הצדקה שפרשתי לעניים הנה היא גנוזה לי למעלה במרום כדכתיב מלוא ה' חונן דל". ומקור פירוש זה בספר הערוך, עי' מהרש"א ח"א.

ונראה לבאר בס"ד בהקדם דברי הגמ' לקמן (כה, ב): ואמר רמי בר אבא: חצובא מקטע רגליהון דרשיעיא, ורש"י פירש, חצובא מקטע רגליהון דרשיעיא – עשב ששרשיו נוקבין ויורדין בעומק, ואין מתפשט לצדדין כלל, ונוטעין אותו בין גבולי שדות, ובו תיחם יהושע לישראל את הארץ, מקטע רגלי הרשעים ליום הדין, שגזלין וחומסים ומשיגיין גבול, ואין למדין ממנו. וכן עולה מפירוש רשב"ם ב"ב נה, א ד"ה חצב. [ושינה לכתוב 'אילן' או 'עשב', ועי' בהגהות הרש"ש שם²²].

²² ועי' בדרך אמונה (ציון ההלכה הלכות מתנות עניים פרק ג ס"ק לד) שכתב כביאור דברי רשב"ם "וכונתו משום שיש חצב שהוא עשב כמ"ש בתוספתא דכלאים ספ"ג החצב ר' ישמעאל אומר כלאים בכרם ויש חצב שהוא אילן כמ"ש בע"ז י"ד ב' חצב קשבא והוא מין אילן (וע"ש בתד"ה חצב) ומספקא לי' לרשב"ם באיזה חצב הכונה כאן ורש"י פי' בע"ז י"ד ב' דהאי חצב דהכא הוא עשב ור"י קרקושא בב"ב פי' שהוא אילן וכן הכריע הריטב"א שם ע"ש".

אולם רבינו חננאל שם מפרש "חצובה הוא עשב שבו תיחם יהושע תחומין לישראל את הארץ ובוקע ויורד מכוון דרך נכוחה עד התהום ואם יגזל אחד משדה חבירו חופרין עד שימצאו זו החצובה ומתפרסם הגזלן הנכנס לשדה חבירו ולא למדו מאלו הדברים. לפיכך הוא מקטע רגליהון של רשעים כלומר זה עשב השדה שלא נזהר במצות ואינו נוטה אילך ואילך אלא יורד נכוחו והרשעים נצטוו ומפירין ומניחין דרך ישרה ומעמיקים ועושקים וחומסים".

וכן הוא בפ' ר"ח בב"ב שם [בשיטת הקדמונים]: פירוש חצב, עשב הוא שיורד ובוקע עד התהום, ונוטעין אותו בגבולים שלא ימצא אדם להכנס בגבול חבירו.

ובמקור הדברים בספר הערוך איתא שחצב זה נקרא אדרא. ולמדנו בדברי החת"ס בספר תורת משה ריש פרשת תצוה (כו, כ) כי היינו אותו העשב דמיירי הכא שנקרא אדר, ומעתה נראה דזהו המכוון בדברי הגמ' כאן, "הרוצה שיתקיימו נכסיו יטע בהן אדר", שהעשב הזה שומר על השדה הן מצד ש'פירותיו משתמרים' שהעשב הזה חופף עליהם, והן מצד ש'אינה נגזלת ואינה נחמסת', כי הוא מודיע את הגבול²³.

טז, א

בגמ', כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכפורים, חוץ מהוצאות שבתות והוצאות יום טוב, והוצאות בניו לתלמוד תורה.

בדברי הגמ' כאן לא נזכר ראש חודש, אולם בכמה מקומות בדברי חז"ל מצינו שזכר גם ראש חודש, יעוי' במדרש ויקרא רבה פרשת אמור ל, א ובפסיקתא דרב כהנא פיסקא כו. וכן העתיקו הטור סי' תיט והרבה ראשונים. [ושם נזכר גם חולו של מועד בפני עצמו].

ובאגרת הגר"א באחד הנוסחאות 'חוץ מתשרי'.

ושם איתא הלשון: ומה שהתינוקות מוליכין לבית רבן, ובב"י דהיינו 'הוצאות בניו לתלמוד תורה דקאמר הכא. אבל הפרישה כתב דלשון שהתינוקות מוליכין לבית רבן לא משמע הכי "ולכאורה נראה דר"ל מה ששולח מתנות ומזונות ע"י בנו לבית רבן משום דכל מה שהביא רבינו בשם פסיקתא מיירי במזונות והוי הכל ענין א' וק"ל".

ובמג"א שם סוף ס"ק א: "כתב הטור בשם הפסיקתא כל מזונותיו של אדם קצובים לו מר"ח חוץ ממה שהתינוקות מוליכות לבית רבן בר"ח. והב"ח פי' דהיינו מה שנהגו ליתן מעות של ר"ח לרבן ואין לבטל המנהג עכ"ל". ובשע"צ ס"ק ב: ובמגן אברהם משמע שהיה לו הגרסא בטור מה שהתינוקות מוליכין לבית רבן בראש חודש, ובאמת לא מצאתי גרסא זו בשום מקום, עיין מקור הדברים באור זרוע וברוקח ובפסיקתא דרב כהנא בפרשה ולקחתם לכם, ומצאתי במבואר לפסיקתא שתמה גם כן עליו.

ובעיקר הענין ד'מזונותיו של אדם קצובין', יעוי' ברש"י דכתב הנפ"מ בזה "ויש לו ליוזר מלעשות יציאה מרובה – שלא יוסיפו לו שכר למזונות אלא מה שפסקו לו".

אולם באמת יש בזה נפ"מ לכל הנהגת החיים כמו שביאר מרן החזו"א בקונטרס על עניני אמונה ובטחון (פרק ג סעיף טו) וז"ל, ואמנם אומן של בני מתא דמצי לעכב משום פסקת לחיותא, אינו על צד מציאות, אלא על צד חיוב ההשתדלות, שכל מזונותיו של אדם

²³ ביאור יקר זה בזכות הביאור הנפלא שער יוסף מהגרי"נ שטרן זצוק"ל שעשה מעשה פלא אזנים לתורה.

קצובים לו מר"ה, ולא יחסר לו אם יהי' כאן אומן של מתא אחריתא, ולא יותיר לו אם לא יהי', רק אם מצי מעכב נכנס זה בחוב ההשתדלות מצדו, וחוב הרחקת הנזק מצד רעהו, ואי לא מצי מעכב אין בו משום חוב השתדלות, ואין על חברו משום מזיק, אבל המטריף להם חקו של כל יצור בטח יתן לו די מחסורו.

בגמ', מאי משמע דהאי חק לישנא דמזוני הוא דכתיב ואכלו את חקם אשר נתן להם פרעה. מר זוטרא אמר מהכא הטריפני להם חקי.

הגר"י קמניצקי זצ"ל בספר אמת ליעקב פרשת ויגש (מז, כב) כתב: נראה שלשון "חק" קאי על הא דכתיב להלן בפסוק כ': וישם אתה יוסף לחק וגו', ששם פירש"י דהיינו לחק שלא יעבור, אבל מזה נעשית הבעה בלשון, דכל מי שמקבל מזונות קצובים מאוצר המלך נקרא "חק", ולפיכך מתנות כהונה ולויה וכן מתנות עניים, נקראו בשם חק. ומפני שמקובל אצלנו שכל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד ראש השנה נמצא דכל פרנסותינו מקבלים אנחנו מאוצרו של מלכו של עולם, ולכן נעשה תיבת "חק" הבעה לפרנסתו של האדם, ודו"ק.

בגמ', אבל הלל חזקן מדה אחרת חיתה לו, שכל מעשיו לשם שמים. שנאמר ברוך ה' יום יום. תניא נמי הכי בית שמאי אומרים מחד שביך לשבתיך, ובית הלל אומרים ברוך ה' יום יום.

לשון רבינו בחיי פרשת בראשית (ב, ג): ולפי דעתי לזה היו רומזים שמאי והלל שאמרו מחד שביך לשבתיך. וצ"ב שהרי בית הלל נחלקו בזה.

אולם יעויין מה שהארכנו במאמרי אגדה על התורה פרשת יתרו בדברי הרא"ם שם בשיטת רש"י דבית הלל נמי מודו דבמידי דלאו לאכילה גם ב"ה מודו²⁴.

בגמ', מכאן אמר רבן שמעון בן גמליאל הנותן פת לתינוק צריך להודיע לאמו.

עי' מדרש במדבר רבה פרשת חוקת (יט, לג): משל הדיוט אומר נתת פת לתינוק הודיע לאמו. וברש"י פרשת חוקת (כא, טז): המשל אומר נתת פת לתינוק הודיע לאמו.

בגמ', אמר רב אסי אמר רב דגים קטנים מלוחים אין בהם משום כשולי נכרים. אמר רב יוסף ואם צלאן נכרי סומך עליהם משום ערובי תבשילין.

²⁴ ועי' בהגהות הרש"ש: חדוש הוא לומר תנ"ה לברייתא [וכה"ג השיגו התוס' על פרש"י בבכורות (נא) בד"ה והראיון] וכזה בסוכה (כו סע"א) ועמש"כ שם וכיוצא בזה תמהתי במנחות (מא ב) ע"ש ואולי השני' היא מדר"ה ור"א עי' חולין (קמא).

אולם באמת נוסח הברייתא דתניא נמי הכי היינו ב"ש וב"ה ולא מיירי בשמאי והלל עצמם, ואולי בא לחדד שזה מחלוקת ואין הלל מודה בעיקר לדברי ב"ש, אלא שמודה אחרת ומנהג פרמי לו.

הנה רש"י פירש "אין בהם משום בשולי נכרים – שגזרו חכמים בבשולי נכרים משום חתנות, ועל שנאכל כמו שהוא חי לא גזרו על בשולו, דכיון שנאכל כמו שהוא חי אינו בשול, דלא אהני מידי, ואלו נאכלין על ידי מלחן חיים".

ומשמעות לשון רש"י דהא מיהת פשיטא דמליחה אינה נחשבת כבישול לענין בישולי נכרים, וכל הנידון הוא רק על בישול ממש, ואשמועינן שגם בישול אין בדגים אלו מאחר שנאכלים "כמו שהוא חי" ע"י מליחה. והיינו שיסוד הדין דאין בהם משום בישולי נכרים היינו דווקא מאחר שהמליחה אינה נחשבת כבישול דייקא וחשיבא 'נאכל כמו שהוא חי'²⁵.

אכן לשון רבינו חננאל כאן הוא "ואמרין דגים קטנים מלוחים אין בהם משום בישולי נכרים כלומר מליחתם היא בישולם והנכרי לא בשל כלום כי כבר מבושלין הן".

ומשמעות לשון רבינו חננאל היא דבאמת מליחה חשיבא כבישול, ולכאורה הנפק"מ היא בגוונא שהמליחה היתה גם ע"י נכרי, דלפי רש"י יהיה מותר, וכן מפורש להדיא בשיטת הרמב"ם (פי"ז הט"ז) ודגים קטנים שמלחן ישראל או עכו"ם הרי הן כמו שנתבשלו מקצת בשול, ואם צלאן עכו"ם אחר כן מותרין.

ולפי רבינו חננאל יתכן שיחיה בזה משום בשולי נכרים, וכן נראה בדעת כמה ראשונים, יעויין לשון התוס' בע"ז (לח, א ד"ה דגים קטנים) "פי' אם בישלן עובד כוכבים אחרי שמלחן ישראל שרו כיון שקודם בישולם היו נאכלים מחמת מלחם". וכן בפ"י ר"י מלוניל כאן.

ואמנם בספר הערוך ערך דג העתיק לשון רבינו חננאל בתוספת 'כשמלחן ישראל'. ועי' ברדב"ז שם.

טז, ב

בגמ', אמר ליה פושע את, לכולי עלמא שרי, לדידך אסור.

ברש"י: לדידך אסור – שאין דעתי על המזידין והפושעים שאינם חרדים לדברי חכמים.

עי' ביש"ש ס"ק ו שמפרש בכמה אנפי דברי הגמ', ותמצא נחת.

ובשו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' טו) כתב "ומסתברא דשגגה בחטא פושע מיקרי כדאשכחן גבי עירוב תבשילין בההוא סמיא דהוה מסדר מתניית' קמי דמר שמואל וכו' לזמנא אחריתי א"ל פושע את". ועי' עוד בנשמת אדם כלל קב סעיף ה על דברי הא"ר.

ובספר נחל קדומים ריש פר' נשא כתב הרב חיד"א בתו"ד, "א"נ במ"ש רבני אשכנז דשתי שגגות נחשבים כמזיד אחד וסמוכות שלהם ממ"ש פ"ב דביצה אההוא סמיא דשגג שתי פעמים ולא הניח ערובי תבשילין וא"ל שמואל פושע את. וז"ש כי יעשו מכל חטאות דייקא שתי שגגות".

ועיקר ההגדרה צריכה ביאור, שלכאורה אין לזה שום טעם וריח להחשיב גם השוגג הראשון, ומחייב תיתי לא לומר ששוגג בשנית מיחסרא בשוגג.

²⁵ ובאמת יש לדון לגבי דין עירובי תבשילין בגוונא שמלחו ישראל לדג זה אם נחשב לתבשיל ומעריבין בו עירוב תבשילין, עי' צל"ח כאן בשם החכם צבי.

ועי' בספר בית האוצר כלל נג שכתב כעין זה, וז"ל, ואולם מהך דביצה יש ראייה רק דבפעם שני' חשיב פושע, אבל אין ראייה משם דבשוגג ב' פעמיים איגלאי מילתא למפרע דגם בפעם הא' עבר בפשיעה ולא בשגגה²⁶.

כא, א

והתניא מעשה בשמעון התימני שלא בא אמש לבית המדרש, בשחרית מצאו [רבי] יהודה בן בבא, אמר לו: מפני מה לא באת אמש לבית המדרש, אמר לו בלשת באה לעירנו ובקשה לחטוף את כל העיר, ושחטנו להם עגל והאכלנום, ופטרנום לשלום. אמר לו תמה אני אם לא יצא שכרכם בהפסדכם, שהרי אמרה תורה לכם ולא לנכרים.

וברש"י: יצא שכרכם – שנשתכרתם בממון, יצא ואבד בשביל הפסד עונש שתענשו על חילול יום טוב.

וכתב בספר יד דוד כאן: ואפשר דשמעון התימני הוה סבר לבשל לגוים או לכלבים הוה איסורא דרבנן, כי מן התורה שריא משום הואיל, ורק איסורא דרבנן הוא, ולכן לצורך ובשביל דבר מצוה מותר, והרי כאן היה דבר מצוה גדולה להציל את כל העיר. אמנם באמת מאן דדריש לכם ולא לגוים ולא לכלבים מן התורה הוא (וברמב"ם משמע דאין לוקן משום מתוך, וכבר הקשו עליו דהרי לא הוה אלא לאו הבא מכלל עשה, ולמה צריך לטעמא דהואיל), וזה שאמר יצא שכרכם, מצוה שעשיתם בהצלת העיר, בהפסד עבודה דאורייתא, שהרי אמרה תורה לכם שמן התורה הוא אסור, ולא כאשר חשבתם שרק איסורא דרבנן היא מכח הואיל.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ד אה"ע סי' ג) כתב לבאר שהנידון הוא בעבירת לאו הבא מכלל עשה במקום הפסד ממון, שהרי מבואר בתוס' לעיל (יב, א ד"ה השוחט) דביו"ט דאוכל נפש חותר בהדיא דכתיב אשר יאכל לכל נפש יעשה לכם, היכא דלא אשתרי לא אמרינן דאהדריה לאיסורא קמא, ולחכי כיון דנדרים ונדבות שאין קרבים ביום טוב ילפינן להו מלכם ולא לגבוה הוי לאו הבא מכלל עשה ואין לוקן עליו. ומעתה י"ל דה"נ לגבי עכו"ם הוי לאו הבא מכלל עשה, וא"כ מאי קאמר ליה שיצא שכרכם בהפסדכם, והרי לא נתחייבו להפסיד יותר מחומש בשביל איסור עשה, והבלשת באה לחטוף את כל העיר, וא"כ כדין עשו שפייסום בכך, אלא ודאי שהואיל והוא איסור עשה בקום ועשה אין להתיר ד"ז משום הפסד ממון. [ויש לומר שבזה נחלקו].

וכן ביארו בדברי חן על הרמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד ועוד. ועי' בשו"ת מהרש"ם ח"ה סי' נד.

²⁶ ובספר תורת הבית להח"ח פרק יב בהג"ה, וז"ל, ואגב אבאר מה שמתחלה אמר אבינו ואח"כ מלכנו ומתחלה אשר חטאנו ואח"כ פשענו והוא שיש כמה עבירות שתלוי בידו של הש"י איך לחשבם אם לשגגות או למזידות כגון שהחטא היה בשוגג קרוב למזיד והנה אם אנו עושין רצונו של מקום ואז מתנהג עמנו הש"י במדת הרחמים והוא לנו בבחינת אב ואנחנו בבחינת בנים ועי"ז ממילא יחשבו אלו הפעולות לחטאים [דהיינו שגגות] משא"כ בשאין עושין רצונו של מקום ואז אנחנו בחינת עבדים והוא ית' בבחינת מלך וממילא ענינים כאלו נחשבות למזידות [וכעין דאיתא בביצה דף י"ז אצל אחד שלא הניח עירוב תבשילין בשוגג וא"ל מר שמואל סמוך עלי ולשנה אחרת אירע לו ג"כ ככה וא"ל א"כ פושע את לכו"ע שרי לדידך אסור הרי דאף שהיה שוגג קרי ליה פושע משום דהיה לו להזהר שלא יבוא לידי כך ועיין ב"מ סוף פ"ב] וזהו שאנו אומרים מחל לנו מלכנו כי פשענו.

אולם יעווי' בט"ז סי' תקיב ס"ק ו' שביאר שכאן אין הנידון רק הפסד ממון אלא בקשה החיל לחטוף כל מה שהיה להם כדאמרי' שם והוה הפסד שמחת יו"ט דלא ה"ל מה לאכול, ויעו"ש שלא היו נענשים על חילול יו"ט.

בגמ', ואמאי הא חזי למיכל מיניה, אמר רב יוסף עגל טרפה הואי.

ישנה גירסא בכתבי יד (כת"י מינכן, ועי' בדק"ס) וכ"ה ודברי הרשב"א והריטב"א, עגל של צדקה הואי. ועי' בדבריהם ובשו"ת הרשב"א ח"א סי' תכט וסי' תרה.

ובלקט יושר (יו"ד עמ' מח): וזכורני שאמר דרך שמועה בשעת הגדה או על הישיבה, מה שנותנין כאן מן הצדקה כמה צרכי ציבור וראיה מעגל דשמעון התימני בפ' ב' דביצה אמר רב יוסף עגל של צדקה היה.

בא, ב

בגמ', אדבריה רבא למר שמואל ודרש מזמנין את הנכרי בשבת, ואין מזמנין את הנכרי ביום טוב, גזרה שמא ירבה בשבילו. מרימר ומר זוטרא כי הוה מקלע להו נכרי ביום טוב אמרו ליה אי ניהא לך במאי דטריחא לך מוטב, ואי לא טרחא יתירא אדעתא דידך לא טריחין.

יעויין במ"מ (הל' יו"ט פ"א הי"ג) "ונראה שממה שאמרו אין מזמנין ולא אמרו אין מאכילין דקדק רבינו שלא אסרו אלא במזמנין אותו אבל בבא מאליו אין לחוש לו, וזהו שאמרו שם מרימר ומר זוטרא... וסובר שאין האמירה הזו מעלה ומורידה בהיתר הדבר. אבל הרשב"א כתב שהאמירה מעכבת.

ויל"ע במה נחלקו אם אמירה זו מעכבת או שאינה מעלה ומורידה בהיתר הדבר, ולכאורה פתח השמועה הוא בחבנת המושג של איסור אין מזמנין, דהנה בביאור הגר"א ריש סי' תקיב כאן כתב [בדעת המחבר שהשמיט לגמרי ענין האמירה, וכדעת הרמב"ם] וז"ל, וסובר שאין האמירה זו מעלה ומוריד. וה"ה לכל הנ"ל שמותר וכמ"ש הרא"ש דלזמן העו"ג שהוא חפץ ביקרו וירבה בשבילו ויבשל קדירה לבדה משא"כ בכל הנ"ל, וכשיטתו ברפ"ב דמ"ק ב"ט במזונות במזונות ממש וערא"ש שם, אבל בשם הראב"ד כתב שם בשכר מזונות וכ"כ המוש"ע סי' תקל"ז סי"ד וכן פי' נ"י שם לאחר י"ט.

והנה ז"ל הרא"ש (מו"ק פ"ב סוף סי' יב): כתב הראב"ד ז"ל, ביום טוב במזונות פירוש אחר יום טוב יתן לו דמי מזונותיו אבל ביום טוב לא יאכל עמו דהא אין מזמנין את הנכרי ביום טוב. ולי נראה דאף ביום טוב מותר שיאכל עמו שלא אסרו חכמים אלא לזמן את הנכרי שהוא רוצה לכבדו ומרבה מנות בשבילו, אבל אם יש לישראל עבדים ושפחות נכרים אוכלים עמו ביום טוב ולא ראינו מי שנזהר מזה גם שליח נכרי שנשתלח לישראל אוכל עמו בבית ביום טוב.

ומבואר בדעת הראב"ד שאף אם אין כאן הזמנה מילתא שהוא רוצה לכבדו, עצם הדבר שהוא אורח שלו זה כבר טעם מספיק לאסור לו לאכול עמו שיש כאן החשש של ריבוי, ואילו דעת הרא"ש היא "שלא אסרו חכמים אלא לזמן את הנכרי שהוא רוצה לכבדו ומרבה מנות בשבילו".

ולפי"ז ביאר הגר"א טעם המ"מ שהאמירה אינה מעלה ולא מוריד, שעד כמה שהנכרי נכנס אל ביתו בלא הזמנה ורצון לכבדו, אין כאן חשש ריבוי.

ולפי שיטת הראב"ד הנ"ל י"ל בגדר האמירה, דבאמת ישנו חשש ריבוי גם בנכנס אל ביתו בלא הזמנה, דסו"ס שם אורח עליו, ועל כן באה אמירה זו להפקיעו מתורת אורח, ולומר שאין היחס אליו כאורח שמוסיפין בעבורו, אלא יאכל כא' מבני הבית ממה שכבר מוכן בעבורם.

אלא שבדעת הטור יש כאן מקום הערה, שהתחיל לשונו כהרא"ש "ודוקא להזמינו דכיון שרוצה לכבדו חיישינן שמא ירבה בשבילו", ולפי סוף דבריו שהחמיר כהראב"ד אין הגדרת אורח דווקא מי שמזמינו ורוצה לכבדו.

[ובר מן דין צ"ת כמה שחששו הטור והמחבר לדעת הראב"ד שם, וכפי שציין הגר"א בעצמו].

בדין רחיצת כל גופו

[א] בתוס' ד"ה לא יחם, וז"ל, לא יחם אדם חמין אא"כ ראויין לשתייה – וא"ת מאיזה טעם שרו ב"ש ואפילו ראויין לשתייה הא לית להו מתוך. וי"ל דמיירי כגון ששותה ומרבה לרחוץ רגליו והכי איתא בהדיא בירושלמי דלב"ש צריך לשנות מהן וב"ה מתירין. ודוקא לרגליו אבל לכל גופו מודה דאסור דדבר השוה לכל נפש בעינן וזה אינו ראוי אלא לבני אדם מעונגין אבל ידיו ורגליו שוה לכל נפש.

וכתב הגרע"א וז"ל, ובתו' פ"ג דשבת (דף לט ע"ב ד"ה וב"ה מתירין וכו') מ"ש הבערה דרחיצה מהבערה דזיעה דשרי מדאורייתא) מכאור דלהחם חמין לרחיצת כל גופו אסור מדאורייתא וכן אסבר הרשב"א בחידושי פ"ג דשבת פלוגתת התוס' והרי"ף בחמין שהוחמו מעיו"ט אי שרי לרחוץ כל גופו, דתוס' ס"ל דלהחם לרחיצת כל גופו דאורייתא, ומש"ה בהוחמו מעיו"ט אסור. וקשה לי איך אפשר לומר דהוי דאורייתא, הא בכלל רחיצת כל הגוף ג"כ רחיצת פניו ידיו ורגליו, והוי רק מרבה בבישול לצורך רחיצת שאר הגוף, וזהו שרי מדאורייתא, כדאמרינן בעירובין ניהום אגב אמיה, ועיין בהר"ן פ"ב דביצה גבי ממלאה אשה קדרה מים, וכמו דחזינן לב"ש דבראוי לשתייה יוכל להרכות מים אף יותר מכדי שתייה כמ"ש התו' בשבת שם [ד"ה אא"כ ראויין לשתייה].

וכן הקשה בבית מאיר כאן, ויש להקשות כיון דלרגליו שרי יהא מותר לכל גופו בכלי אחד כדאיתא לעיל דף י"ז ממלא נחתום חביות מים אף על פי שא"צ אלא לקיתון אחד.

ומטו בי מדרשא²⁷ לבאר בזה, שהחילוק ברחיצה לשיטת התוס' בין רחיצת כל גופו לרחיצת פניו ידיו ורגליו אינה רק הבדל של כמות, שע"ז היה ניתן לבוא בחיתור של ריבוי בשיעורין, אלא זהו מין אחר של רחיצה לגמרי, שזהו סוג ומין רחיצה של תענוג ופינוק וזה סוג אחר לגמרי, ועי' לשון התוס' בשבת (לט, ב ד"ה וב"ה מתירין) לגבי החילוק בין רחיצה לזיעה ברחיצת כל גופו דהוי אינו שוה לכל נפש "דרחיצה אינה אלא לתענוג ואסורה", ולכן ל"ש להתיר זאת משום ריבוי בשיעורין.

²⁷ עי' בספר שערי חיים גיטין סי' כג ובשמירת שבת כהלכתה פי"ד הערה כט בשם מרן הגרש"ז אויערבאך.

[ב] ונראה יסוד לזה ממה שמצינו במנחת חינוך (מצוה שיג אות יא) וז"ל, ונ"פ דהד' עניינים בט"ב חוץ מה שאסורים מטעם אבילות כמבואר בש"ס כל מצות הנוהגים באבל נוהגים בט"ב באב ודד' עניינים הנ"ל אסורים גם כן באבל מ"מ אסורים ג"כ בט"ב באב דהשוו התענית ליה"כ וזה הוי בכלל עינוי כמו ביה"כ דאין הטעם משום אבל רק הוי בכלל עניינים. וראיה דמחמת אבילות מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו בצונן כמבואר בש"ס וביו"ד ובט"ב אסור אפי' להושיט אצבעו במים כי חוץ מטעם אבילות הטעם מחמת עינוי וחז"ל השוו זה ליה"כ ולפיכך באם חל ט"ב בשבת דנדחה אחר השבת דיש שיטות בא"ח וכ"פ הרמ"א בש"ע דבשבת נוהגים דבר שבצנעה והאשכנזים נוהגים כן ומוחים במי שהולך לטבול בשבת זה ומ"מ לא נשמע ולא נראה מי שיחמיר שלא לרחוץ פניו וידיו במנחה תמיד אלא פשוט כל שהוא מחמת תענית כגון אכילה או שתיה ורחיצת ידים ופניו כיון דתענית נדחה נדחה מכו"כ כיון דאוכלים ושותים א"כ מותר לרחוץ ג"כ אך רחיצת כל הגוף או סיכה דהוא בט"ב מטעם אבילות ג"כ, ולשיטה זו דיני אבילות לא נדחה ממקומו ונוהג בצנעה, אבל מחמת העינוי כמו יה"כ נדחה מכו"כ כיון דהאכילה נדחה נדחה הכל וז"פ.

הרי חזינן דרחיצת כל גופו שזה הפצא של רחיצת תענוג אסור משום אבילות ג"כ, ואילו רחיצת פניו ידיו ורגליו נאסר רק מטעם עינוי²⁸.

וכן אנו מוצאים בכוכ"כ מקומות חלוקה זו בדין רחיצה, יעויין בשו"ע וברמ"א סי' רס לענין רחיצה לכבוד שבת, שלכתחילה ירחוץ כל גופו ואם אי אפשר לו ירחוץ פניו ידיו ורגליו [בחמין].

ובאמת כמה מן הראשונים (ר"י מלונלי; ראבי"ה סי' תשנו) הסמיכו לדברי התוס' "וטעמא דכל גופו לא שוה לכל נפש הוא, אבל פניו ידיו ורגליו שוה לכל נפש, כדאמרין בפרק במה מומנין רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום משום שנאמר כל פעל ה' למענהו".

כב, א

בגמ', איתביה אין מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה, ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדרה מותר. אמר ליה ההיא רבי יהודה היא, כי קאמינא אנא לרבנן.

כתב בשפ"א: לכאורה ה' נראה דדוקא אהא דתניא שלא יתעשן הבית קאי, אבל שלא יתעשן הקדרה לכו"ע שרי דהוי צורך אוכל נפש, אך מדברי הראשונים ובשו"ע (סי' תקי"ד) מוכח דלא פי' כן [וכ"מ במאירי להדיא ע"ש] וקצת איכא הוכחה לדבריהם דאי בקדרה איכא טעמא להתיר טפי הוי זו ואצ"ל זו בכרייתא שוב מצאתי ביש"ש כ' כמ"ש דבקדרה לכ"ע מותר ע"ש [בשם המרדכי דבהא אפי' רבנן מודו וכ"כ הרשב"א].

וככל עיקרי הדברים קדמו בחי' הג"מ זרח איידליץ מפראג כאן.

²⁸ ואמנם בכל בו (סי' ס"ב הל' תשעה באב) כתב וז"ל, ואסור להושיט אצבעו במים בתשעה באב כמו ביו"כ והטעם משום אבילות, ואף על פי שאכל אסור לרחוץ פניו ידיו ורגליו בצונן בתשעה באב אסור עכ"ל. ומבואר בדבריו להדיא שהאסור להושיט אצבעו במים הוא משום אבילות ולא משום עינוי, ושלא כדברי המנ"ה הנ"ל. וצ"ב מש"כ שאסור משום אבילות, דהרי לא מצינו באבל שאסור בו רחיצת פניו ידיו ורגליו והושיט אצבעו במים, וצ"ל דס"ל להכל בו דחמיר אבילות דתשעה באב טפי משאר אבל ואסור גם פניו ידיו ורגליו.

בגמ' הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר.

כתב בשיט"מ: ונראה דלא התירו הדלקת נר ביום טוב אלא מטעם מתוך שהותרה הבערה לצורך אוכל נפש הותרה הדלקת הנר שיש בה הנאת הגוף. וא"ת אם כן לבית שמאי דלית להו מתוך היאך מדליקין את הנר ביום טוב. וי"ל דבהא אפילו בית שמאי מודו כיון שיש בה הנאת הגוף, ועוד שיש בה הכשר אוכל נפש דלפעמים יצטרך אותה לראות בה קדרתו אם היא מבושלת כל צרכה או לא. ותדע דהא על ידי עירוב מדליקין מיום טוב לשבת. ואם איתא דאסור לצורך יום טוב מי איכא מידי דביום טוב אסור ולישתרי לעשותו ביום טוב למחרתו.

אמנם יעויין לשון תוס' הרא"ש בשבת (כד, ב ד"ה מאי טעמא), "והא דאמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, היינו שלא לצורך אוכל נפש אבל צריך הוא לתשמיש אחר כגון הדלקת נר או לעשות מדורה להתחמם כנגדה"²⁹.

ויש להעיר על לשון המג"א (סי' תקיד ס"ק כ): ואף שהרא"ש כתב שמותר לכבות מה שמונע הדלקת הנר אפשר דבידים אסור והכי מסתברא דהא כיבוי לא שרי אלא לצורך אוכל נפש ולא אמרינן ביה מתוך וכו'.

ולכאורה הרי האי כיבוי הוא לצורך הדלקת הנר שתהיה הדלקתו יותר באיכות, ומ"מ נראה דפשיטא ליה דבעינן לדין מתוך. ועי' בספר אמרי בינה דיני יו"ט סי' ב.

בדין למיכחל עינא ורפואה ביום טוב, ובענין דבר השוה לכל נפש

בגמ', בעא מיניה רב אשי מאמימר מהו לכחול את העין ביום טוב... לא מבעיא לי, דאפילו בשבת שרי. כי קמבעיא לי סוף אוכלא, ופצוחי עינא, מאי, אמר ליה אסור.

מבואר בדברי הראשונים דאין נידון 'לכחול את העין' מצד פעולת רפואה

[א] וברש"י: למכחל עינא – לשום בו כחול לרפואה... סוף אוכלא ופצוחי עינא – שקרוב להתרפאות הוא, ואינו כוחל אלא להגיה מאורו.

והנה הב"ח סי' תצו פשיטא ליה בביאור דברי רש"י דפעולת מיכחל עינא היא פעולה של רפואה להסיר צערא, אלא דמיירי בחולי שאין בו סכנה, והוסיף שכך נראה בשיטת הטור, אבל בלשון הרמב"ם (פ"א הכ"ד) "וכן מותר לכחול את העין ביום טוב שני ואף על פי שאין שם חולי", משמע שאין כאן נידון של רפואה אלא רק הנאת הגוף, יעו"ש.

אולם באמת בשיט"מ מובא בשם הרא"ה בזה"ל, וא"ת ומה ענין זה אצל זה דהתם שאני לפי שאינו נהנה בגופו של כבוי אבל כאן נהנה גופו בכוחל ועיניו מאירים והרי זה כרוחץ רגליו בחמין ודבר השוה הוא לכל נפש. תירץ הרא"ה דכאן נמי אין ההנאה לו בגופו של כחילה וגורם הוא להביא לו הנאה ומסלק ממנו המונע ודומה לכבוי שמסלק עשן הבית.

²⁹ ובאמת הרי על חימום מדורה נחלקו רבותינו הראשונים, הר"ן כתב להדיא שההיתר רק משום מתוך, אולם הרבה ראשונים נקטו שההיתר הוא משום אוכל נפש, יעויין בדברי הרמב"ם בפ' המשניות ובחלכותיו (פ"א ה"ז); רמב"ן שבת לט, ב; עבודת הקודש להרשב"א שער ג.

ותדע שהרי פצוחי עינא כבר נתרפא עיקר החולי ומה שנשאר מאליו היה מתרפא אלא שעושה כן להגיה אורו כדי שיראה ויתאזה לאכול וכעין הכשר הוא לאוכל נפש.

ולפי דבריו נראה שאין הכרח לאשוויי פלוגתא ונראה להשוות השיטות אהדדי, דבאמת כל מטרת ותכלית עשיית הפעולה היא לא בשביל להתרפאות כי הוא קרוב להתרפאות, ותהליך הרפואה נמשך מעצמו בלא שום התערבות ועשיית פעולה מצידו, ומטרת מעשה הכחול היא בשביל הנאת הגוף – להגיה מאורו, ולכך בין לשיטת רש"י בין לשיטת הרמב"ם אין כאן נידון של פעולה הנעשית לצורך רפואה כלל, ונידון השמועה אם להתיר פעולת הכחול מצד הנאת הגוף, וגם מכשיר לאוכל נפש.

מחלוקת הרמב"ן והריטב"א בדין רפואה ביום טוב

[ב] אולם באמת בדברי כמה ראשונים מצינו שפירשו שיש כאן נידון מצד רפואה, בחלק מן המהדורות של חי' הרמב"ן הועתק כאן לשון הרמב"ן בספר תורת האדם (שער המיחוש): "ויש אומרים דכל צרכי חולה שאין בו סכנה אין נעשין ע"י ישראל ביו"ט שני כראשון, אבל מיכחל עינא משום מכשירין התירוהו, וכו' יהודה, לפי שהוא דבר השווה לכל נפש שאף הבריאין כוחלין".

מבואר בדברי הרמב"ן שהנידון מצד רפואה, ומ"מ התירו מצד מכשירי אוכל נפש, וחשיב דבר השווה לכל נפש כיון שגם הבריאים כוחלין.

וז"ל הריטב"א כאן, אמימר שרא למכחל עינא ביום טוב שני. פירוש על ידי ישראל, ולא חיישינן לשחיקת סמנין כיון דביום טוב מותר לשחוק פלפלין ותבלין לצורך יום טוב, ולא אסרו אלא בשבת ששחיקתן אסורה דבר תורה ולית בהו מתוך, ואילו ביום טוב ראשון אסרו כיון שאין בדבר שום סכנה ואינו יודע בבירור אם תהא ההנאה מגעת ביום טוב.

הרי שפירש שהנידון היא מצד רפואה שבשבת גזרו משום שחיקת סממנים, והחמירו גם ביו"ט ראשון כי לא נמצא היתר כיון שאולי ההנאה לא תגיע ביום טוב.

ולכאורה נראה שיש כאן פלוגתא בין הרמב"ן להריטב"א, שלפי הרמב"ן בדבר שהוא רפואה יש את הגזירה של שחיקת סממנים, ועד כמה שאין את ההיתר של מכשירי או"ט, ישנה לגזירה גם ביו"ט, ואין שום חילוקים בזה, כמו שלא מצאנו חילוקים בשבת, שנתיר ליקח רפואות שאין בהם סממנים שחוקים וכל כיוצא בזה.

ואילו בדברי הריטב"א נראה שאין את יסוד הגזירה של שחיקת סממנים בכללותה ביו"ט, כיון ששחיקת סממנים הותרה ביו"ט, ומה שאסרו לכחול את העין ביו"ט ראשון היינו איסור נפרד משום שחיקת סממנים, שגזרו רק במקום שאין היתר, ש"אינו יודע בבירור אם תהא ההנאה מגעת ביום טוב".

ונפק"מ במקום שיודע בבירור על השפעת הרפואה ביו"ט מיד, שלדברי הרמב"ן יהיה אסור ולהריטב"א לכאורה שרי.

ועי' בהערות ממרן הגריש"א שנדחק להעמיד שאין כאן פלוגתא כלל, ולא הבנתי דבריו, דנראה פשוט שנחלקו גם במציאות פעולת מיכחל עינא, שלדברי הרמב"ן זו אינה פעולה של רפואה בעצמותה, וכפי הנראה סבירא ליה שזו פעולה רגילה ושכיחה גם אצל בריאים, ואילו בדברי הריטב"א נראה שזו פעולה גמורה של רפואה.

גזירה משום שחיקת סממנים ביו"ט: הגזירה הכללית דשבת או איסור בפנ"ע

[ג] ואשר נראה לבאר ביסוד הפלוגתא להלכה בין הראשונים, בהקדם לשון הרמב"ם (פכ"א מהל' שבת ה"כ), הצריך לדוק פלפלים וכיוצא בהן ליתן לתוך המאכל בשבת הרי זה כותש ביד הסכין ובקערה אבל במכתשת חייב מפני שהוא מוחך, לפיכך אסור לבריא להתרפאות בשבת גזרה שמא ישחוק מממנין.

הרי שהדגיש הרמב"ם שגבי גזירת שחיקת סממנים בשבת אין ענין הגזירה מותנה בתנאים ואופנים מסוימים, שהרי כל החשש שמא ישחוק סממנים באיסור הוא רחוק, כיון שהרמב"ם בתוך דבריו בהלכה זו נותן לו עצה לכתוש ולדוך סממנים ביד ובקערה ולא במכתשת, וא"כ גם סממני הרפואה יכול לשחוק באופן זה.

וע"כ שהגזירה אמורה בכלליות, ולא מצד האופן המסוים של הרפואה הזאת.

ובדברי הרמב"ן נראה דסבירא ליה שבפעולה גמורה של רפואה גם ביו"ט אין אנו נכנסים לדון אם בכהאי גוונא יש לחוש לשחיקת סממנים, שוב הוי בכלל הגזירה דשבת, ואין חילוק בין שבת ליו"ט בענין זה, אף שביו"ט לא שייך טעמא, וכאמור, כיון שגם בשבת עצמו גזירה זו לא שייכא בכל גווני, והכא לא שייכא הך גזירה כיון שאין זו פעולה של רפואה אלא פעולה של בריאים.

והריטב"א חלוק בזה וסבר שביו"ט לא שייכא גזירת שחיקת סממנים דשבת, וכאן יש איסור בפנ"ע רק במקום שאין היתר, וזה איסור מסוים לכל מקום שאין היתר ברור, ורק היכא דשייך החשש של שחיקת סממנים בפועל. [עי' בשו"ת חשב האפוד ח"א סי' קמו].

ובעיקר סברא זו מצינו שנחלקו האחרונים, דבמג"א סי' תקלב ס"ק ב דייק לשון השו"ע שם: כל רפואה מותר בחול המועד, "פי' שמותר לשתות דבר שהוא משום רפואה משמע דבי"ט אסור לשתות", וכן העתיק המשנ"ב שם משמו.

ונראה מוכרח בדברי המג"א דסבר שבפעם הגזירה דשחיקת סממנים שייכא גם בחול"מ, אף שודאי ליכא לטעמא, ומאי רבותא דנקט. וע"כ שהנידון הוא אם אנו מעתיקים את הגזירה של שחיקת סממנים דשבת, אפילו בלא טעם.

ומאידך, בחידושי הג"מ אליעזר משה הורביץ בשבת (קלד, א) כתב וז"ל, ונ"ל דברפואה איכא תרי איסורי בהכנת הסמים ועשיתו. ובנתינתו על המכה. ובמילה לא גזרו רק בהכנה דאפשר מע"ש. וביו"ט ליכא גזירת איסור רפואה כלל. כמו שהוכחתי במקום אחר. דלא גזרו על שבות במקום צער ביום טוב.

ובספר החיים למהר"ש קלוגר כתב: ועוד נראה דביו"ט מותר לאכול מאכלים ומשקים לרפואה וה"ה אף להניח על רטיה, כיון דעיקר הגזירה מכא שמא יבא לידי שחיקת סממנים והרי ביום טוב מותר שחיקת סממנים לצורך אוכל נפש א"כ שייך ביה מתוך שהותר לצורך הותר נמי שלא לצורך וא"כ ליכא בזה איסור דאורייתא לכך לא חיישינן בזה לשחיקת סממנים, יעו"ש.

צדדים וסברות אי רפואה חשיב דבר השוה לכל נפש

[ד] והנה בדברי הרמב"ן משמע שרפואה שאין הבריאים עושים אותה אינה נחשבת לדבר השוה לכל נפש, ויש לדון בטעמא דמילתא מכמה פנים.

ונפתח בהקדם דברי התוס' בשבת (לט, ב וב"ה מתירין), וז"ל, משמע דוקא לרגליו אבל לצורך כל גופו לא... ותימה דמ"ש הבערה דרחיצה מהבערה דזיעה דשרי מדאורייתא כדמוכח התם. ואומר ר"י בשם ריב"א, דרחיצה אינה אלא לתענוג ואסורה כמו מוגמר

דאסור בפ"ק דכתובות משום דאין שוה לכל נפש, וכן משמע בירושלמי דהיינו טעמא דרחיצה, אבל זיעה שוה היא לכל נפש דאינה תענוג אלא לבריאות.

מבואר בדברי התוס' שהחילוק בין הבערה לצורך זיעה להבערה לצורך רחיצה כל הגוף מצד שחלוקים בתוכנם, דרחיצה כל הגוף היא לתענוג, ואילו זיעה היא לא לתענוג אלא לבריאות. ובלשון התוס' משמע דהטעם שזיעה היא שוה לכל נפש היא משום שהיא לבריאות.

והדבר צ"ב, דממ"נ, אם אמנם המציאות היא שזיעה היינו דבר השוה לכל נפש, ומשא"כ רחיצה, ה"ל להתוס' לפרש הך חילוקא, ומה לי בשורש וטעם הדבר, דהיינו משום שזיעה היא לבריאות ורחיצה כל הגוף היא רק לתענוג.

ויתכן לבאר דאמנם סבירא להו להתוס' דהמושג 'דבר השוה לכל נפש' הנרמז בהא דכתיב 'לכל נפש' אינו מגדיר בעצם את הצורך כצורך, אלא משמש כסימן, צורך היינו דבר שהוא נצרך ואינו תענוג ופינוק בעלמא, והמבחן לברר מהו צורך ומהו תענוג בעלמא, היינו לא לפי מיעוט המפונקים והמעונגים אלא לפי רובא דעלמא.

ולסבר יותר את האוזן, דהנה שנינו בברכות (טז, ב) דר"ג רחין בלילה אחרי שאשתו מתה ושאלו לו תלמידיו למדתנו רבינו דאבל אסור לרחוץ ואמר איני כשאר כל אדם איסטנים אני, הרי שלגבי איסטנים לא חשיבא הך רחיצה של כל הגוף כרחיצה תענוג אלא כצורך, ולכן ר"ג התיר לעצמו באבלותו, ובודאי לא שמענו מעולם שלאיסטנים יהיה מותר לרחוץ ביו"ט, ובע"כ דבעינן דבר השוה לכל נפש לרובא דעלמא ולא למפונקים ומעונגים.

ויתירה מזו מצינו בבית מאיר בחלכות נדה (יו"ד סי' קצז), וז"ל, שהרי בשבת דף ל"ט ע"ב כתבו תוס' דלהכי רחיצה אסורה בי"ט משום דאינה אלא לתענוג והוי דומיא דמוגמר שאינו שוה לכל נפש. (וטעם זה תפסין לעיקר בא"ח סי' תקי"א במה שנהגין לאסור אפילו בחמין שהוחמו מעי"ט עיין בב"י בשם הר"ן). והיינו משום דהוי תפנוקא יתירה והראי' שמיעוט העם שאינם מפונקים אף כי מצוי להם אינם מתאווים אליו. ולהכי אף להמפונקים אסור דלא התירה התורה אלא דבר הצריך לכל נפש ולא תפנוקא יתירא. משא"כ אכילת צבי בי"ט דהעלה הגמרא כתובות ד' ז' דהוי שפיר דבר הצריך לכל נפש משום דתענוג זה הכל מתאווים אליו אלא שלא להכל הוא מצוי. ולדעתי אין הדבר תלוי ברוב או במיעוט כדהעלו בתשובותיהם הדרכי נועם בסי' ט' והספר זרע אמת סי' ע"ג אלא כדכתבתי במה שחזינן שאותם שאינם מפונקין אפילו מצוי להם אינם מתאווים אליו תפנוקא יתירה הוא ואסור.

איברא, שעדיין אין זה מתיישב כ"כ בלשון הגמ', שהרי לו יצויר שרוב האנשים או כולם יתפנקו ויתאוו לדברים שאינם אלא תענוג ותפנוק, בודאי ישתנה הדין וזה יחשב כדבר השוה לכל נפש, ונמצא איפוא שעצם ההגדרה המהותית אם זה לתענוג או לבריאות אין בה שום נפקותא.

וועוד צ"ב, מהו לישנא דהתוס' "אבל זיעה שוה היא לכל נפש דאינה תענוג אלא לבריאות", הרי אם הוי לבריאות שוב הוי צורך, ומה לי אם יש בזה תענוג, מאי גריעותא איכא בזה. עי' בפנ"י.

ושמא היה מקום לבאר דמושג 'דבר השוה לכל נפש' אינו הגדרה בגוף החפצא, היינו בפעולת הרחיצה או הזיעה שלצורכה הוא מבקיר, אלא בתוצאה המתקבלת מן המעשה ותכלית ומטרת כל הענין, וזהו שנקטו התוס' שאם התוצאה היא רק שמתקבל תענוג, זה מגדיר את הפעולה כדבר שאינו שוה לכל נפש, אולם אם התוצאה היא לא תענוג בעלמא אלא בריאות, שוב מוגדר הענין כדבר השוה לכל נפש.

ולפי הסבר זה היה נראה לומר שכל נטילת רפואה היא שווה לכל נפש, משום שאף שהחפצא של רפואות זה רק למיעוט קטן של חולים, מ"מ התוצאה היא 'לבריאות', והבריאות בודאי הוי שווה לכל נפש.

אבל נראה להוכיח דלא כהסבר זה, דהנה בשער הציון סי' תקיא ס"ק יד כתב "ואפילו לגבי תינוק שהוא רביתיה וצריך לבריאותו, מכל מקום לא אמרינן שהוא כמו זיעה שמותר מטעם זה, [כדאיתא בתוספות ורא"ש] ואינו נחשב על ידי זה שווה לכל נפש".

ולכאורה צ"ב, שהרי לגבי התינוק התוצאה שמתקבלת מרחיצה זו היא לבריאות, ומאי שנא מזיעה.

ובע"כ שאנו דנים כל דבר ודבר כחפצא, והחפצא נקבע ע"פ שימוש הרוב, ולכך לא איכפת לן מה שלגבי התינוק היינו רביתיה וצריך לבריאותו.

ומסתבר עוד, דבאמת רחיצת כל הגוף זה חפצא אחר של רחיצה מרחיצת פניו ידיו ורגליו או אבר אבר, ובזה מיושב קושיית הגרע"א שם למה לא נתיר מדין ריבוי בשיעורין, שכאן אין זה רק ריבוי בשיעור, אלא חפצא אחר של רחיצה, דהיינו רחיצה של תענוג ולא של בריאות.

ואי נימא הכי, אזי מבואר היטב דרפואה היינו חפצא של דבר שאינו שווה לכל נפש, דסו"ם אין הרפואה מיועדת אלא למקצת אנשים חולים ולא לרובא דעלמא, ואת"ש דעת הסוברים שרפואה היינו אינו שווה לכל נפש.

אכן מצאתי ביאור חדש בדברי התוס' הנ"ל, שלפי ביאור זה אף רפואות נוכל להגדיר כדבר השווה לכל נפש, בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' סו), וז"ל, ונ"ל להסביר דלא אזלינן אם דבר זה בעצמו נצרך ושוה לכל אלא על תכלית הענין, לכן כל דבר שהוא לרפואה ולבריאות, תכלית הדבר שווה לכל נפש, כי כ"א מבקש רפואה לעצמו ונהנה ברפואה אלא שיש סמים שונים המרפאים ומבריין הגוף, לכן זיעה וכיוצא בו שהוא לבריאות הגוף שכ"א חפץ בו ונהנה שווה לכל נפש הוא³⁰, משא"כ רחיצה שהוא לתענוג ויש שאינו נהנה מרחיצה כלל דומה למוגמר וכן כל כיוצא בו, כנ"ל מילתא בטעמא לשבח.

ולפי דברי הכת"ם נמצא שהתוס' הגדירו את ה'שוה לכל נפש' שרק דבר שהוא דבר הנצרך בעצם שייך לדנו כשוה לכל נפש, כיון שמחמת הצורך של בריאות נחשב שהכל צריכים לרפואה, ואפילו אם אינם רוצים וחפצים ברפואה מסוימת, כולם שווים בצורך המסוים של הרפואה, וכמה מיני רפואות יש בעולם, אבל דבר שמהותו תענוג, אין כאן צורך כללי אמיתי, וכל תענוג נידון כהיזדקקות פרטית של אותם אנשים שנהנים מכך³¹.

ובעיקר הדבר יעויין עוד באמרי בינה הל' יו"ט סי' ב, ובשו"ת ציץ הקודש סי' יח, ובשו"ת עמודי אור סי' כמ.

דין דבר השווה לכל נפש בשיעור

[ה] ועכ"פ נראה דלפי כל הסברות הנ"ל, אין נידון 'דבר השווה לכל נפש' האמור כאן בצורך או"נ או הנאת נפש ביו"ט תלוי בנידון 'שוה לכל נפש' לגבי שביעית, דהנה בנשמת אדם

³⁰ ועי' במור וקציעה סי' תקיא: ולא אמרו שווה לכל נפש אלא בהנאה יתרה ותענוג, לא במה שהוא לצורך האדם לבריאות גופו, יעו"ש.

³¹ ובדרך דרוש ניתן להמליץ על כך את הפס' 'לתאוה יבקש נפרד' (משלי יח, א).

(כלל צה סוף ס"ק ב) כתב "ובב"ק דף ק"ב אמרינן מוציא אני את המלוגמא שאינו שוה לכל אדם, משמע דגם ברפואה אינו שוה לכ"א".

אכן נראה פשוט דהתם תליא מילתא בשימוש בפועל אצל רוב בני אדם, כי האיסור הוא מה שמשתמש שימוש שאינו מצוי ורגיל אצל רוב בני אדם בפירות שביעית, שוה מעין הפסד ובזיון לפירות שביעית, ואינו דומה כלל לנידון דהכא, ודוק.

בגמ', אמימר שרא למכחל עינא ביום טוב שני של ראש השנה.

פירש"י: למכחל עינא – לשום בו כחול לרפואה.

והנה בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' שצד; תשובה לבעל השפת אמת מגור) כתב: דלרבי יהודה שרי למכחל עינא ביום טוב. וכתב הר"ן דהוא הדין לכל חולה שאין בו סכנה. ולמה. הא אינו שוה לכל נפש. על כרחך דלרבי יהודה דשרי לתקן סכין שנפגמה ביום טוב אף שאינו אוכל נפש. משום דסוף מחשבתו לשחוט ויהיה אוכל נפש. הכי נמי אף דהרפואות אינם שוה לכל אדם. שבריאים אין צריכים לרפואות. מכל מקום סוף מחשבתו שיבריא מחליו ויהיה בריא. והבריאות שוה לכל נפש. שהכל צריכים לבריאות. ושפיר הוה שוה לכל נפש לר' יהודה.

וכמובן שזו סברא שקשה להבינה בפשיטות, ובעיקר הקושיא מצינו בשו"ת רבינו אברהם בן הרמב"ם (סי' נט), וז"ל, מותר לכחל ביום טוב [שני] שלגליות ואפילו לנוי והחבור פרש זה באמרו וכן מותר לכחול את העין ביום טוב שני ואף על פי שאין שם חולי ר"ל לנוי או לחזוק העין בלבד. וכן הוא ברור בתלמודה כי בפצוחי עינא כונתו לחזוק העין, והקילורית הזאת שהנשים כוחלות בה עיניהן אף על פי שמתכונים בה גם לנוי הרי יש בה משום חזוק העין. והלכה למעשה הנשים כוחלות את עיניהן ביום טוב שני בפני ובפני אבא מארי זצ"ל ולא גינה אותן ולא מנען מזה.

ובספר יד דוד כאן גם ביאר על דרך זה, וז"ל, האגודה [סי' ל"ה] כתב בשם התוספות דאסור למיכחל עינא ביום טוב שני ע"י ישראל כי אם ע"י גוי, ותמהו עליו הפוסקים. ועיין בפרי חדש סימן תצ"ו ובשיירי כנה"ג. ונ"ל כי טעמו, כי בספר תמים דעים דף כד ע"ב כתב דדווקא למיכחל עינא שרי, כי אף דרך הבריאים לעשות כן, אבל שאר צורכי חולה שאין בו סכנה אף ביום טוב ב' אסור אפילו לרבי יהודה דבעינן דבר השוה לכל נפש, זהו דעת התוספות שהביא האגודה, וכיון דבזמנינו וגם בזמנם לא היה דרכם למיכחל את העין, הוה כשאר צורכי חולה שאין בו סכנה ואסור.

בפירוש רבינו חננאל: איתיביה בקעת כו' ושני ליה האי ר' יהודה היא כי קאמינא אסורא אליבא דרבנן. ומצאנו חלוקת ר' יהודה ורבנן ביוה"כ רבנן הוו אמרי אם היה כ"ג זקן או איסטנים מחמין לו חמין ומטילין לתוך הצונן כדי שתפוג צינתן ותניא ר' יהודה אומר עשיות של ברזל היו מרתיחין מערב יוה"כ ומטילין בצונן כדי שתפוג צינתן אמר רב ביבי שלא הגיע לצירוף אביי אמר אפילו תימא הגיע לצירוף לר' יהודה דבר שאין מתכוין מותר.

ובהערות לפי' רבינו חננאל מהדורת מכון נווה אשר תשנ"ז כתב הגר"ד מצגר שליט"א (הערה 125): דברי רבינו כאן לכאורה אין להם ביאור לשם מה הביא הך פלוגתא דר"י ורבנן, וגם לכאורה אין ר"י חולק על רבנן אלא מפרש דהא דתנן ביומא לא, א דמחמין לו

חמין אין הכוונה שהיו מחממין מים אלא עששיות של ברזל היו מחממין מערב יוה"כ וכו', ראה באוצה"ג ליומא שם וצ"ע.

שוב הראה לי ידידי הרב שבתי דב רוזנטל שליט"א מכתב מהאדר"ת להגר"ח ברלין שכתב על דברי הר"ח הנ"ל "צללתי במים אדירים להבין דעת קדושים ולא העליתי בידי מאומה, ונפלאתי על הגאון האדיר מהר"ש הכהן מוילנא שיחי' שהוא הגיה כל פירוש הר"ח ואיך עבר ע"ז בשתיקה".

הר"ד מצגר במאמר המוסגר מוסיף לשער כי אין זה מדברי ר"ח ולא רק מפני הקושי שבהם וסתימתם אלא מפני צורת הבאתם, כי דרכו של ר"ח להביא קושיא ותירוץ כשהוא משתמש בלשונות ואקשינן ופרקינן והדומה להם, ואילו כאן מביא את דבריהם של רב ביבי ואביי מבלי להקדים הקושיא שהם באים לתרץ. ודוק בזה. יעו"ש.

ומעניין להיווכח שכנראה כתוצאה ממכתב האדר"ת לרבי חיים ברלין כותב ר' חיים ברלין תמיהה זו במכתב לידידו רבי מרדכי פרידמן, הלא היא בשו"ת נשמת חיים סי' נז: ישים נא עינו בפירוש רבינו חננאל... אולי ה' עם ידידי שי' לעמוד על כוונת רבינו חננאל ממה בזה, ומה ענין זה לזה. והמגיחים העלימו עין, והניחו הדברים כמו שהם בלא שום באור או הערה, ופלא.

ובאמת התמיהה כאן בעצם הדברים היא כפולה ומכופלת, לא רק שרוב דברים שלכאורה אינם שייכים לכאן, אלא שלא מובן, הלא רבי יהודה סבר בכל דוכתי דבר שאין מתכוין אסור, וכמובא בסוגיא דיומא שם, אלא דחתם רבי יהודה נמי מודה וכדברי אביי לרבי יהודה, דאמר דבר שאין מתכוין אסור, הני מילי בכל התורה כולה, אבל הכא צירוף דרבנן הוא. ועוד, דלכאורה אין זה כ'דבר שאינו מתכוין' שהרי במלאכת כיבוי הבקעת הוא מתכוין לכבות וגם הוי פסיק רישא, אלא דדמי למלאכה שאינה צריכה לגופה שהוא אינו צריך את הכיבוי בשביל לכבות אלא שלא יתעשן הבית או שלא תתעשן הקדירה.

ומה מאוד יגדל הפלא, מצאתי בספר העיטור (עשרת הדברות הל' יו"ט דף קמ טור ד) כדברים האלה: נס"א דר"ח ודרכי' אלפסי ההיא דר"י הוא דאמר לכם לכל צרכיכם כו' קאמינא אנא לרבנן ולכבות את הדליקה במקום דליכא סכנת נפשות מאי א"ל אסור וההיא דבקעת ר"י הוא. וכ' רבי' אלפסי ש"מ דלית הל' כהא מתני' ואסור לכבות את הבקעות כלל וסמך רבי אהא דאומר הלכה כר"י ואין מורין כן. ומסתבר' ההיא ר"י היא דאמר מלאכה שא"צ לגופה פטור עלי' וגבי יום טוב מותר לכתחלה ולכם לכם ולכל צרכיכם לא שייך באבוד ממון. ובנוסחא דילן ר"ש היא דאמר דבר שאין מתכוין מותר.

ומבואר בבבלי העיטור, הלא, שהיתה לפנינו נוסחא אחרת "רבי שמעון היא דאמר דבר שאינו מתכוין מותר", וצ"ע. ועוד, דמסברת עצמו דימה זאת למלאכה שאינה צריכה לגופה, וכאמור.

וצריך תלמוד.

בגמ', בעא מיניה אבא בר מרתא מאביי, מהו לכבות את הנר מפני דבר אחר, אמר לו אפשר בבית אחר. אין לו בית אחר מאי, אפשר לעשות לו מחיצה. אין לו לעשות מחיצה מאי, אפשר לכפות עליו את הכלי. אין לו כלי מאי, אמר ליה אסור... אמר ליה ההיא רבי יהודה היא, כי קאמינא אנא לרבנן.

הנה לרבנן דליכא היתר מכשירין, צ"ב מאי נפ"מ אם יש לו בית אחר או אפשרות לעשיית מחיצה או כפיית כלי וכיוצא בזה או לאו, אי אמרינן דדבר אחר לא חשיב כאוכל נפש, התינה אי במכשירין עסקינן, יתכן שאם אפשר בלאו הכי ואין הכרח לזה אין זה חשיב מכשירין, אבל לרבנן דליכא היתר כלל, מאי שנא אי אפשר בלאו הכי אם לאו.

ויתירה מזו יש לדייק בלשון הרמב"ם (פ"ד ה"ד): אין מכבין את הדליקה כדי להציל ממון ביום טוב כדרך שאין מכבין בשבת אלא מניחה ויוצא, ואין מכבין את הנר מפני תשמיש המטה אלא כופה עליו כלי או עושה מחיצה בינו לבין הנר או מוציאו לבית אחר, ואם אינו יכול לעשות אחת מכל אלו הרי זה אסור לכבות ואסור לשמש עד שתכבה מאליה.

וכבר נודע שנחלקו המפרשים ראשונים ואחרונים בדעת הרמב"ם אם פסק כרבנן או כר"י במכשירין, ועכ"פ לשיטת המ"מ דפסק כרבנן ולא ס"ל היתר מכשירין צ"ב כל האריכות הגדולה, ולא נחה דעתו עד שהוסיף לבסוף 'ואסור לשמש עד שתכבה מאליה'.

ומצינו בשו"ת חת"ס או"ח סי' קמה שעמד בזה, וז"ל, לשון זה צ"ע ומיותר לגמרי, הליועין נתנוהו לומר עד שתכבה מאליו. אשר לולי דמסתפינא היה נ"ל, אף על גב דהרב המגיד כתב דהרמב"ם ס"ל כההלכות לאסור מכשירים לגמרי וס"ל נמי מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב והוה כיבוי מלאכה דאורייתא, מ"מ בי"ט קילי טובא משום דשייך ביה מתוך שהותרה וכו' וכקושית תוס' ומדרבנן בעלמא אסורה, ובמקום מצוה והנאת הגוף כגון בעילה ה"ל להתיר, אלא דמירי דאפשר לבעול אחר שיכבה ולא תתבטל המצוה והנאה ולא בעינן לכיבוי אלא למהר המצוה, ומשום המיהור לא התירו לכבות וכמ"ש לעיל לדעת ר"ת באין דנין ואין מייבמין, ויצא לו לרמב"ם כן מלשון ש"ס אפשר בבית אחר, משמע דאפשר עכ"פ, וכמו שנרגש מזה בט"ז סי' תקי"ד סק"ב, אבל אם אי אפשר בשום אופן מזה לא איירי.

בב, ב

בגמ', אלא אי אתמר הכי אתמר אמר רב אסי מחלוקת להריה, אבל לגמר אסור.

ופירש"י: מחלוקת להריה – התם הוא דשרי רבן גמליאל להניח ביום טוב כדי להריה, כתנא קמא דרבי אליעזר בר צדוק, ורבנן אסרי, דבעינן דבר השוה לכל נפש.

ובפסקי הרי"ד איתא: פי' עד כאן לא שרי רבן גמליאל אלא להריה דדמי לאוכל נפש ואפי' הכי אסרי רבנן מפני שאינו שוה לכל נפש, אבל לגמר הבית או הכלים דברי הכל אסור, פי' דהוי כמתקן כלי ומשום דסביר' לן כרבן גמליאל מפרש דבריו.

ובהערות שם "כתב טעם חדש וכן הוא בריא"ז. ורש"י וכל הראשונים מפרשי משום דאינו דבר השוה לכל נפש. וגם לטעם רבינו בודאי שצריך להוסיף דהוא משום דאינו שוה לכל נפש".

ונראה שטעה בזה, אין כאן טעם חדש כלל, אלא גירסא שונה בגמ', שהרי למדנו בדברי רש"י בתחילת הסוגיא "מחלוקת לגמר – כשאסרו חכמים לא אסרו אלא כשמניחו כדי לגמר בו כלים, שנותן המחיתה עם הלבונה והגחלים תחת הבגדים להכניס בהן ריח, דלאו להנאת הגוף הוא, אלא להכשיר כלים, אבל מניח לבונה על גבי גחלים להריח ריח מותר, שהנאת הגוף הוא, ולאוכל נפש דמי, והשתא למאי דקאמר רב אסי, לא הוי טעמא דרבנן משום דבר השוה לכל נפש כדפרישית לעיל, אלא משום דלקשוט כלים הוא מכויץ, ולקמן הדר ביה מחמת קושיא.

הרי דסברת החומרא שיש ב'לגמר' היינו משום שזהו תיקון וקישוט הכלי, וסברא זו אמת ויציב גם למסקנא בדעת רבן גמליאל שמחלק בין לגמר לבין להרית, אלא שעיקר הרבותא שיש בדברי הרי"ד הוא דס"ל הך סברא גם להלכה, והיינו דפסק הלכה כרבן גמליאל ולא כחכמים דאפרי אף להרית. וחיליה דהרי"ד מכת דברי רב אפי' "ומשום דסבירא לן כרבן גמליאל מפרש דבריו", והיינו כנראה מדבריו שלא היתה לו הגרסא דידן שמתחילה רב אפי' הסביר שנחלקו בלהרית והוצרך לחזור בו מחמת קושיא כמו שפירש רש"י, ולכך נזקק לבאר חילוק זה בדעת ר"ג ולא משום דסבר כוותיה, ולכן הוכיח דהלכה כר"ג ופסק כוותיה.

כג, א

בתוס' ד"ה על גבי חרס. וכן משמע בירושלמי [דמשילין] מהו לאדלוקי נר של בטלה ביום טוב ר' יוסי אפר ורבנן שרו... ומיהו התם קאמר לא תאסור ולא תשרי ומכאן יש ליזהר מלעשות הבערה שלא לצורך כדקאמרינן בירושלמי לא תאסור ולא תשרי.

הנה ישנה אריכות גדולה בראשונים ובפוסקים איזו הבערה והדלקת נר שרי ביום טוב, ומצינו שדנו הרבה על ריבוי נרות בבית הכנסת בלילה וביום, ועייין בב"י סי' תקיד אות ה.

והנה במשנ"ב (שם ס"ק ל) כתב: ואם יש ברית מילה בבית שנוהגין להדליק נרות מסתברא דמותר דכל זה כבוד וחיוב מצוה הוא.

ובשעה"צ ס"ק מא ציין: מור וקציעה, וכן מוכח משבלי לקט בשם ר' ישעיה, ועייין גם כן תשובת הרא"ש כלל ה' סימן ח', והמנהג הזה נובע מש"ס סנהדרין ל"ב, וכמו שכתב שם התוספות, ומוזכר גם ביורה דעה סימן רס"ה סעיף ה בהגה"ה ובש"ך שם סעיף קטן כ"א, וכן כתב במאמר מרדכי שכמדומה לו שנוהגין היתר, אלא דכתב שם דסמכו על שיטת הרמב"ם דנר של בטלה מותר, ובאמת זה אינו, דבדואי מותר בכגון זה שהוא מפני כבוד מצוה, וכמו נרות של בית הכנסת.

וכבר העירו בזה, דהדברים פלא, דבמור וקציעה כאן לא נמצא מידי, ואילו בשבלי הלקט (סדר עצרת סי' רמב) בשם רבינו ישעיה נראה גדר אחר ולא משום כבוד וחיוב מצוה, וז"ל, ומשום זה התירו נרות להדליקם בבית הכנסת ביום טוב אף על פי שאינה צורך אוכל נפש אלא מתוך שהתירו להשתמש באש לצורך אוכל נפש הותרו נמי שלא לצורך וכן השיב רבינו ישעיה וצ"ל מה שכתבת אלי על הדלקת נרות בית הכנסת ב"ט כך נראה לי שאין שום איסור ונדנדוד עבירה בדבר וכל מה שפרשת יפה פרשת שכל מלאכה שהותר לצורך אוכל נפש הותרו נמי שלא לצורך אוכל נפש ומדאורייתא אף על פי שאין לו לצורך באותן המלאכות כלל הותר לו כאילו הוא חול גמור ורבנן הוא דגזור כל מידי שאינו צורך כלל להם כגון אבנים וכיוצא בהן אבל נר ביום טוב צורך וצורך הוא אף על פי שאינו צריך לאורו כבוד לבריות הוא ואפוישי שמחה הוא בני אדם נוהגין להדליק נרות בבית שמחתם אילולי שכבוד הבריות הוא ודבר המרחיב לבם של אדם אלא גם כל הגוים רגילין להדליק כל העשישות של ע"ז ביום אידם. ואילו לא היה כבוד בדבר למה עושין כן וכן ישראל עושין כן לחתנים ולברית מילה להדליק עשישות בכנסת וכן בהושענה רבה מביא כל אחד ואחד עשיית דולקת בכנסת וכל זה אם לא היה כבוד ושמחה בדבר לא היו רגילין לעשותו. הלכך היתר גמור להדליק נרות ביום טוב ומצוה מן המובחר.

משמעות הדברים שנקט ענין נרות לברית מילה כדוגמא להדלקת נרות לריבוי שמחה וכבוד הבריות, ולא משום המצוה שבדבר, ולפי"ז, לכאורה אדרבה, אם מדליק לצורך קיום

מנהג וכבוד מצות מילה גרע, שאינו מדליק לשמחה וכבוד הבריות³², וכן היא המשמעות ג"כ בשו"ת הרא"ש כלל ה' סי' ה', ועי' מה שהאריך בזה הג"ר מיכאל פאזען שליט"א במאמרו "הדלקת נרות בבית הכנסת ונר יארצייט ביום טוב" בקובץ קול התורה – אנגליה מט, תשס"א, עמ' קנו ואילך³³.

ובעצם דין הדלקה לצורך מצוה שאין זה לצורך היום, הנה כיו"ב מצינו למרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל בספר שמירת שבת כהלכתה (ח"ב פרק סב הערה לא) שמסופק אי מותר להדליק אבוקה ביום טוב לצורך הבדלה במוצ"ש רק בשביל ההידור של אבוקה, שהרי למעשה זה רק כדי לברך על אבוקה שמאירה יותר ולא כדי להנות מאורו, עכ"ד.

ובשו"ת מגדנות אליהו (ח"ג סי' קו) התפלא על דבריו "ולא חבנתי דאמאי גרע מנרות ברית מילה שכבר הכריע המשנ"ב להקל".

ועוד הביא שמצא בספר לקט יושר "כשחל יום טוב במוצאי שבת היה נוהג שא' מהר"ר אייזק ס"ל זצ"ל את אשתו להדליק על נר של שעוה שקורין גוונדן קירצן משום אבוקה מצוה להבדלה. ואמר לי אינך צריך להדליק ביום טוב. לפעם אחרת אמר לי צריך להדליק ביום טוב".

וביאר "הרי שאשתו הדליקה האבוקה בין נרות יום טוב ולא הדליק הוא כשהבדיל, ונראה שנסתפק בזה אי מותר להדליק נרות משום מצות הבדלה וכהגרש"ז זצ"ל".

ועוד בביאור דבריו, יעויין בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו סי' י.

כג, ב

ישוב קושיית הגרע"א בדברי התוס' בשיטת בית שמאי

משנה. בית שמאי אומרים לא יחם אדם חמין לרגליו אלא אם כן ראויין לשתייה, ובית הלל מתירין. עושה אדם מדורה ומתחמם כנגדה.

[א] ובתוס' ד"ה לא יחם – וא"ת מאיזה טעם שרו ב"ש ואפילו ראויין לשתייה הא לית להו מתוך.

והקשה הגרע"א וז"ל, ותמוה לי מה שייכות ראויה לשתייה לענין מתוך דמצד מתוך אין חילוק בין ראויה לשתייה לאין ראוייה, אלא דראויה עדיף מדין הואיל דאי מקלעו אורחים וישתו וראיתי בחדושי רשב"א שבת דהוסיף דהא ב"ש לית להו מתוך וכ"ש דלית להו הואיל, עיין שם... ואף דרבה דאמר ממאי דבמתוך פליגי דמשמע דרבה לית ליה מתוך

³² וראה עוד בשבלי הלקט הל' מילה סי' ז.

³³ וראה עוד שם בעמ' כמה ואילך מאמרו של הג"ר מרדכי קנר שליט"א "הדלקת נר שכבה והוצאת אשפה לרחוב ביום טוב".

ויעויין דבר חידוש שמצינו בראבי"ה הל' חנוכה סי' תתמג: ואמר רב הונא הרגיל בנר חנוכה הוויין ליה בנינים תלמידי חכמים בין נר חנוכה ובין נר של שבת ובין נר של כל מצוה כגון נר שנוהגין להדליק ביום המילה על שם הילד הנימול.

ואעפ"כ ס"ל דאמרי' הואיל י"ל דרבה אמר כן רק בדרך אתקפתא, אבל לדינא ס"ל ג"כ דבמתוך פליגי וכעין זה כתבו תוס' כתובות.

ואולם קשה לי הא יסוד זה נסתר מסוגיא דפסחים דף מ"ז ע"ב דפרכי' לרבה מבריייתא דהמבשל גיד הנשה בחלב בי"ט וכו' ואם איתא אהבערה לא לחייב דנימא הואיל. והרי ברייתא זו ממילא כב"ש דלית להו מתוך כדאמרינן בביצה דף י"ב. ואעפ"כ פריך דלימא הואיל. וכ"כ תוס' שם ד"ה אהבערה דאפשר דס"ל לב"ש הואיל א"כ מוכח להדיא דאף מאן דלית ליה מתוך מצי סבר דאמרינן הואיל וצע"ג.

והיינו דהגרע"א אינו מקשה רק סתירה בשיטת התוס' אי דין הואיל מיתלי תלי בדין מתוך, דמאן דלית להו מתוך לית להו הואיל, אלא שיש כאן מעין סתירת הסוגיות, דמתוך השמועה דפסחים כמעט מוכח בהדיא דב"ש מצו למיסבר דין הואיל אע"ג דלית להו מתוך.

[ב] ואשר נראה בס"ד בישוב הקושיא החמורה, ובהקדם כמה הקדמות.

הנה בעיקר דברי הרמב"ן והרשב"א שכתבו לתלות דין הואיל בדין מתוך, כבר תמהנו בקונטרס בשמועה דמתוך דנראה יותר דהני תרי הלכתי דמתוך והואיל הינם שני ענינים נפרדים, שאמנם דין הואיל הוא חידוש טפי, והיינו כי המלאכה שעושה עתה לצורך מחר היא מוגדרת כמלאכה שאינה צורך היום כלל, והוא עושה אותה בכוונה לצורך מחר, ובודאי צד רחוק מאוד הוא דמיקלעי אורחים ואין זו ההגדרה הפשוטה של המלאכה שעושה עתה, ומ"מ אי סבירא לן הואיל, שוב הרי זה נכנס בתוך ההיתר עצמו של אוכל נפש, ואין זו הרחבה של ההיתר, ואילו דין מתוך יסודו הוא להרחיב ההיתר על מלאכה שאין בה צורך כלל, והרי זה הרחבת ההיתר, וזהו דין נפרד של היתר דמתוך.

ויעו"ש בהערה שהבאנו גם מלשונות הראשונים והאחרונים שחילקו בין שני הדינים הללו.

ולשיטת הרמב"ן והרשב"א בדין מתוך שאין ההיתר אלא לצורך קצת, קשה להבין היאך דין הואיל תלוי בזה, ואולי בדרך ק"ו בעלמא.

[ג] אכן בעיקרא דמילתא היה נראה לומר, דע"פ סברת מתוך יש נפ"מ בעיקר דין הואיל, וכדלהלן, דהנה לעיל בסמוך (כא, א) איתא, עיסה, חציה של נכרי וחציה של ישראל אסור לאפותה ביום טוב, דהא אפשר ליה למפלגה בלישה... שאני עיסת כלבים, הואיל ואפשר לפייסן בנבלה. ומי אית ליה לרב חסדא הואיל והא אתמר האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר: לוקה, רבה אמר אינו לוקה. רב חסדא אמר לוקה, לא אמרינן הואיל ומקלעי ליה אורחים חזי ליה השתא נמי חזי ליה... אלא, לא תימא הואיל ואפשר, אלא כגון דאית ליה נבלה, דודאי אפשר לפייסן בנבלה.

ומבואר בדברי הגמ' שכל מה שנחלק רב חסדא על דין הואיל דרבה באופה מיו"ט לחול היינו משום שהאפשרות שיבואו אורחים ויהיה ראוי להם היא אפשרות מסופקת, ולא אמרינן מחמתה שגם עכשיו זה נחשב לראוי לאורחים, אבל בגוונא שאופה עיסת כלבים שהאפשרות שיפייסן בנבלה ויהיה העיסה למאכל אדם כיו"ט נמצאת בודאי לפנינו, גם רב חסדא מודה לזה דאמרינן בכה"ג הואיל.

ויתירה מזו מבואר בדברי הר"ן (י, ב מדפי הרי"ף), וז"ל, ומשמע לי' דהאי טעמא עדיף טפי מהואיל דאע"ג דאפילו לרבה דאית ליה הואיל ה"מ לענין מלקי הוא דלא לקי אבל איסורא מיהא איכא, הכא אפילו איסורא ליכא משום דהכא לא מיתסר מידי דהא אית ליה נבלה אבל באופה מיו"ט לחול הא מחסרי אורחים שצריך שיבאו מעלמא.

הרי דאע"ג דבכל גוונא דהואיל ישנו עכ"פ איסור דרבנן גם אליבא דרבה, בהאי גוונא שבודאי האפשרות נמצאת לפנינו ליכא שום איסור.

ומעתה נראה דלשיטת רש"י שהיתר מתוך כולל גם שלא לצורך כלל, לכאורה בגוונא שאופה מיו"ט לחול, ומ"מ נכלל במחשבתו דאי מקלעי אורחים יהיה בעבורם ביו"ט, יש כאן ב' חלקים, א' סברת הואיל, וזו אפשרות מסופקת, ובה נחלקו רבה ורב חסדא, ב' צורך של האופה שיהיה לו באמתחתו מה להאכיל לאורחים במקרה שיבואו, וצורך זה אינו צורך אמיתי של יו"ט, אבל זה לא גרע מ'שלא לצורך'.

[ד] ונראה עוד שאף שדין מתוך אינו מתיר לאפות מיו"ט לחול, כיון שזה לא מוגדר כמלאכת היום אלא כמלאכת מחר, וכמו שנתבאר בהרחבה שם, מ"מ סברת מתוך מהניא להחשיב את הצורך שלו שיהיה לו אוכל בעבור האפשרות שאולי יבואו אורחים כצורך אמיתי וודאי, ולכן נדון כאן דין הואיל למאן דסבר מתוך, גם למאן דפליג בעלמא על הואיל משום שזו אפשרות מסופקת.

וכן נפ"מ לאיסור מדרבנן שישנו בדין הואיל, דהכא לא יהיה האיסור מדרבנן, ויהיה מותר לגמרי.

והשתא דאתינן להכי, היה נראה לומר בשיטת התוס' דתלו לנידון 'ראויים לשתות' בסברת מתוך, שהמכוון היא שע"י שנסבור מתוך נוכל לומר כאן דין הואיל דעיסת כלבים, שבה מודה גם רב חסדא, ואזי מהני לן שיהיה מותר לכתחילה לחכם המים, אף שבאמת דין הואיל אינו מתיר אלא פוטר ממלקות, והיינו משום שע"י סברת מתוך יש כאן אפשרות וודאית.

ושיעור הדברים, דבלאו סברת מתוך הנ"ל, יש לומר בהך גוונא דעיסת כלבים, שאף שהאפשרות נמצאת כאן באופן ודאי, מ"מ מה יוסיף לן ומה יועיל, הרי סוף דבר אין כאן אלא ספק, שהרי ישנו צד גדול שהעיסה תהיה למאכל כלבים, ובע"כ שזה מבוסס על סברת מתוך, שיש כאן צורך כללי שתהיה האפיה בכללותה, וזה נחשב שיש כאן וודאות ביחס לכל האפיה שהיא נצרכת למלא הצורך הזה.

וה"נ בנידון מתני' דמיחם חמין שאף שהמים ראויים לשתות, מ"מ הרי מחמם המים לצורך רחיצה, ואין כאן אלא אפשרות מסופקת, וע"י סברת מתוך נחשב שיש כאן וודאות שהחימום הוא צורך, ועי' 34.

כה, א

משנה. בהמה מסוכנת לא ישחוט אלא אם כן יש שהות ביום לאכול ממנה כזית צלי.

העיר בספר גידולי שמואל, לכאורה לר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה הרי גם בחצי שיעור הוי מלאכת שחיטה צורך אוכל נפש, ולר"ל דמותר מה"ת לאכול פחות מכזית בלא שחיטה אין כאן צורך אוכל נפש, ואולי לשיטת תשו' רע"א (סי' ה) דבר האסור מדרבנן תו איכא איסור מלאכה דאורייתא, דסוף סוף כיון דאסור באכילה מדרבנן אינו אוכל נפש, כן הדבר דצורך מלאכת שחיטה מתיר לסלק האיסור דרבנן תו הוי מלאכת אוכל נפש

³⁴ ליסוד הדברים נתעוררתי מדברי הגאון רבי צבי קושלבסקי שליט"א בקובץ צהר ט, "אהל חנוך" עמ' רצא ואילך, ופנים חדשות באו לכאן בהסברת הענין.

דבמלאכה זו יהא מותר באכילה, ולשאגת ארי' (סי' סד) דבאיסור דרבנן ליכא מלאכה דאורייתא, כן להיפך אין להתיר מלאכה דאורייתא לסלק איסור דרבנן, ולר"ל בעי רק שהות לכזית צלי, ויעו"ש מאי דמייתי בשם האמרי בינה.

ובגליוני הש"ס אתי עלה מצד אחר, לאו מצד שם אכילה שישנו בפחות מכזית אלא בשם הנאה, וז"ל, צ"ע מדוע בעי' כזית דנהי דפחות מכזית לאו אכילה היא מ"מ הנאה מיהת הא חשיב וכמבואר בירושלמי תרומות דמודה ר"ל באיסורי הנאה והיינו משום דמעמא דר"ל דח"ש מותר מה"ת משום דאכילה אמר רחמנא וליכא כמבואר ביומא וע"כ באיסורי הנאה הנאה מיהת חשיב ואסור משום הנאה וא"כ ביום טוב דעבור הנאה ג"כ מותר לשחוט ממעם מתוך א"כ ל"ל כזית.

ולכאורה היה נראה לדון בזה דתליא מילתא במחלוקת רבה ורב חיסדא בדין הואיל, שהרי כבר נתבאר להדיא בדברי הפוסקים שגם לדידן דקיי"ל כרבה ואין צריך לאכול בפועל בו ביום מה שמבשל, כיון שמבשל לאורחים, מ"מ צריך שיהא שהות לאכול ביום, עי' במשנ"ב סי' תצח ס"ק לד.

ומעתה נראה דאליבא דר' חיסדא דמיירי בע"כ שהוא אוכל בפועל, אזי לא מסתבר לומר שדוקא אכילת כזית תחשב כאכילה ולא אכילה פחותה הימנה, דנראה פשוט שכזית זה דין שיעור באכילה, ואכילה חשובה, אבל הא מיהת גם אכילה פחות מכזית לא יצאה מכלל שם אכילה [וחזי לאיצטרופי], ושפיר הויא אוכל נפש.

אולם אליבא דרבה שאינו צריך לאכול בפועל, ויש כאן היתר מצד האפשרות שיש יכולת ושהות לאכול, אזי שם אכילה ביחס לזה הוא רק על כזית, דסו"ס חפצא דאכילה לבשל עליה הוא אכילת כזית, ודוק.

ושוב ראיתי כעין זה בהגהות טל תורה כאן, "ונראה כיון דהבהמה מסוכנת והוי הערמה לא התירו רק בכזית ובפחות מכזית דלא חשוב כלל הוי הערמה טפי"³⁵.

ועי' עוד בספר מנחת שלמה כאן, ובשו"ת נשמת חיים להגר"ח ברלין סי' נד³⁶.

³⁵ ועוד כתב: ולפי שעה בא לידי תשו' אבני נזר מהגה"ק מסאכטשוב ז"ל וראיתי שם בתשו' בחאו"ח דפשיטא לי' דאסור לבשל ביום טוב פחות מכזית דאינו אוכל נפש כלל ומשו"ה בעינן הכא כזית ופלפל בסוגין דשתי הלחם כיון דמטי לכל כהן רק כפול אסור לבשל ביום טוב יעו"ש ודבריו תמוהים דהוי אוכל נפש ממש ועוד דעכ"פ הוי צורך קצת ושרי משום מתוך והכא הוי הערמה כמ"ש.

³⁶ ויעו"ש עוד בסי' נה שכתב: כמדומני שהגדתי לו בקארלסבאד, שבספר מלא הרועים כותב בפשיטות לשון המשנה אלא א"כ יאכל ממנו כזית מבעו"י, דלאו דוקא כזית, והוא הדין פחות, וכן נראה לי לדינא, אולם בבואי הנה מצאתי בספר שו"ת עמודי אור להג"מ יחיאל העליר ז"ל כותב לדינא דבעי דוקא כזית ע"ש (בסימן כט), ולא נחירא לי.

והאדר"ת בקונטרס וזכר לדוד (מערכת כזית אות ח) כתב: ישחוט אותה ביום טוב, אלא א"כ יש שהות לאכול ממנה כזית ביצה... ומשמע דמשום פחות מכזית אסור לשחוט, וה"נ לבשל ביום טוב דלא מיקרי צורך אוכל נפש, יעו"ש.

ועי' בספר דף על הדף כאן, ובאפיקי ים ח"ב סי' יד, ובשו"ת המאיר לעולם ח"א סי' כא, ובמאמרו של הגר"ר אביגדור נבנצאל שליט"א "חצי שיעור במלאכת אוכל נפש ביום טוב" בספר הזכרון מבקשי תורה ח"א, תשנ"ו, עמ' קנד.

בה, ב

בגמ', אמר רבי אלעזר אמר הקדוש ברוך הוא אפילו כתורמוס הזה, ששולקין אותו שבע פעמים ואוכלין אותו בקנה סעודה לא עשאוני בני.

איתא מהגר"א באדרת אליהו פרשת דברים (א, יב): (תנחומ') יודע היה שלמה למתק את התורמוסין שהוא הדרך הרע ומר מכולן כמ"ש ויעבדו את אלהים אחרים כו' ואמרו (ביצה כ"ה ע"ב) הלואי שיעשוני בני כתורמוס הזה כו'. לפי שעה"ז נכלל בשבע הכלים שהם ז' מדות שהעולם מתנהג בהן והעולם להוטים אחריהם וז"ש כתורמוס הזה כו' וכן ז' כוכבים שאו"ה עובדין אותם.

ויש להוסיף, דאיתא בירושלמי ע"ז פ"ב ה"ח: רבי מנא בר תנחום אזל לצור והתיר תורמוסין שלהן רבי חייא בר בא אזל לצור ואשכח לרבי מנא בר תנחום שהתיר תורמוסין שלהן אתא גבי רבי יוחנן א"ל מה מעשה אירע לידך אמר ליה אשכחית לרבי מנא בר תנחום שהתיר תורמוסין שלהן. א"ל ולא פגעת ביה א"ל אדם גדול הוא והוא יודע למתק את הים הגדול אמר לו לאו בני חשבון מים הוא יודע ובשעה שהמים מקלסין את בוראן הן מתמתקין.

ומבואר דבאמת התורמוס אינו מתמתק גם אחר ז' פעמים. ועי' בע"ז נט, א שאינו עולה על שולחן מלכים, ונראה שזהו 'יודע היה שלמה למתק את התורמוסין'³⁷.

בגמ', והיינו דאמר רבי שמעון בן לקיש שלשה עזין הן ישראל באומות, כלב בחיות, תרנגול בעופות. ויש אומרים אף עז בבהמה דקה, ויש אומרים אף צלף באילנות.

וברש"י: צלף באילנות – לא ידעתי מהו עזות שלו.

ועי' ברשב"א ובשיט"מ וברש"ש ובמרומי שדה.

ובאמרי אמת פר' בחוקותי פירש ע"פ מה דאיתא בשבת (ל, ב): כי הא דיתיב רבן גמליאל וקא דריש: עתידה אשה שתלד בכל יום, שנאמר הרה ויולדת יחדיו. ליגלג עליו אותו תלמיד, אמר אין כל חדש תחת השמש. אמר לו בא ואראך דוגמתן בעולם הזה, נפק אחוי ליה תרנגולת. ותו יתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידים אילנות שמוציאין פירות בכל יום, שנאמר ונשא ענף ועשה פרי, מה ענף בכל יום אף פרי בכל יום. ליגלג עליו אותו תלמיד, אמר והכתיב אין כל חדש תחת השמש. אמר לו בא ואראך דוגמתם בעולם הזה, נפק אחוי ליה צלף. והיינו שהעזי פנים מקדימין קודם הזמן שלעתידי לבוא.

בדין יציאת סומא במקלו

בגמ', תנו רבנן אין הסומא יוצא במקלו, ולא הרועה בתרמילו.

[א] וברש"י: אין הסומא יוצא במקלו – דהוי דרך חול, ואיכא זלותא דיום טוב.

³⁷ עי' קהלת רבה א, א: ולא בדברי תורה בלבד היה שלמה תייר אלא על כל אשר נעשה תחת השמים כגון היאך ממתיקין את החרדל וממתיקין את התורמוסין. ועי' בספר חרדים מצות התשובה פרק ו.

ולכאורה יל"ע בזה, שהרי הוצאת מקל אינה 'דבר השווה לכל נפש', וא"כ מפני מה אין הסומא יוצא במקלו רק משום דהוי דרך חול ואיכא זילותא דיו"ט, תיפוק ליה דכה"ג לא הותרה הוצאה.

[ב] וראיתי בקובץ קול התורה (לונדון) סז, תשס"ט, עמ' רו במאמר מאת הרב יעקב רקוב שהביא מספר הלכות המועדים (דיני יו"ט פרק ה סעיף יד) שכתב הגרש"ז גרוסמן שליט"א מאלעד: אסור להוציא תרופות ביו"ט שאין דרך בני אדם לאוכלם, גם לצורך חולה שיש בו סכנה שמותר לו לקחת תרופות אלו ביו"ט [כיון שאינו שווה לכל נפש], אם החולה יכול להשיג התרופה ע"י שיבוא למקום התרופה, ואם אינו יכול לבוא למקום התרופה ודאי שמותר להביא לו התרופות, דאם אינו יכול בענין אחר מותר להוציאה כמו שמותר לקחת התרופה עצמה, והחולה עצמו יכול לקחת עמו התרופות הצריכות לו, אף שיוצא לרה"ר רק לצורך טיול, שמא יצטרך להם דיכול לטייל לכל מקום, והרי זה חשוב צורך קצת, וגם בלי זה יגרע משמחת יו"ט שלו, עכ"ד.

ובשיחתו עמו בע"פ הוסיף הגרש"ז גרוסמן: שאף אם אומרים שצרכי רפואה אינם שווים לכל נפש, אבל לגבי החולה בעצמו לא אסרינן בכלל, כי הוא צריך לכך, ואינו כמו מוגמר או רחיצת כל הגוף שבאמת אינו צריך לכך. ואמנם עצם התרופות הן דבר שאינו שווה לכל נפש ולכן אסור להוציאן בסתם דרך רה"ר, אבל אם החולה בעצמו זקוק לזה ואין עצה אחרת, בודאי שמותר להביא לו התרופות.

וזהו גם הביאור בגמ' ביצה כה: שאין הסומא יוצא במקלו... ולכאורה למה לי להטעם של דרך חול וזלזול יו"ט הא אינו שווה לכל נפש, אלא מבואר שלולי הטעם של זלזול יו"ט הייתי אומר שהסומא יכול לצאת עם מקלו אף אם אינו שווה לכל נפש כיון שהוא צריך לכך וזקוק להמקל, ע"כ תורף דברי המאמר הנ"ל. ויעו"ש מה שהשיב על הדברים בשם בעל מחזה אליהו ועוד.

[ג] ובאמת עיקר הדבר מסברא אינו מתקבל על הדעת, היכן שמענו שדבר שאינו שווה לכל נפש יהיה מותר לאותו מפונק או איסטנים, והרי פשוט שמוגמר אסור ביו"ט גם למפונקים, ומהו ההיתר במקום שהוא צריך לכך, וממ"נ, אם באמת נחשב לדבר שאינו שווה לכל נפש, בפשוטו אינו בכלל היתר אוכל נפש כלל.

ובעיקר הקושיא מדין סומא במקלו שנאסר רק מצד דרך חול וזילותא, אולי היה מקום לחדש שכאן זה נחשב שווה לכל נפש, כי עצם היציאה לרה"ר היא צורך של כל נפש בעולם, וכל אחד יוצא בדרך האפשרית עבורו, וסומא יוצא במקלו, ואין דנים על אופן היציאה במסוים שהיא במקלו שזה סוג יציאה אחרת שיחשב מה"ט כדבר שאינו שווה לכל נפש.

ואמנם בדברי השיטה שם מפורש שאין דבר זה נידון כאינו שווה לכל נפש, שביאר וז"ל, אם היו רבים צריכין לו מותר. פירוש ממעם מתוך שהרי יש בו צורך יום טוב. והרי פשוט הוא דלא אמרינן מתוך בדבר שאינו שווה לכל נפש.

ושוב מצאנו לשון הרא"ה בחידושו לעיל יב, א: וכן הוצאה בכסא דבר השווה לכל נפש לצאת לחוץ. ונראה שכוונתו לסברא הנ"ל.

[ד] ולולי דמיסתפינא הייתי דן מסברא שכל התנאי של דבר השווה לכל נפש לא נאמר במלאכת הוצאה כלל, דהנה לגבי מלאכת הוצאה ידועה הגדרת התוס' בריש שבת (ב), א ד"ה פשט) דהוצאה מלאכה גרועה היא, ומטו בי מדרשא לבאר דהיינו משום שאין כאן פעולה של יצירה ואיזה שינוי באיזה חפצא, אלא רק פעולה של העברה מרשות לרשות.

ומעתה היה מקום לומר שדווקא במלאכה שתוכנה הוא התוצאה אני דן על כל מעשה של שחיטה אם הוא שוה לכל נפש או לאו (עי' כתובות ז, א), אבל במלאכה שתוכנה הוא ההעברה מרשות לרשות, אין לי לדון מה כלול במעשה הוצאה זו, אם הפצא של דבר השוה לכל נפש או לאו, שהי לא נפעל כאן מאומה בגוף החפצא, אלא סגי לן בכך שמלאכת הוצאה בכללותה היא שוה לכל נפש.

ברם מצאתי בלשונות הראשונים להדיא דאף בהוצאה נאמר התנאי דשוה לכל נפש, לשון המאירי לעיל (יא, ב): ובית הלל מתירים הואיל ויש בהם צורך מצוה אף על פי שאין בהם צורך לצרכי גופו שמתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה הותרה שלא לצורך אכילה וכלל **שיחא צריך לו איזה שוה לכל נפש**. וכ"ה במאירי שבת קכד, א.

ואף בדברי הרמב"ן בחי' לשבת קלט, ב לגבי הוצאת מת ובלשון הרשב"א בספר עבודת הקודש (בית מועד שער ג סי' ו אות לג) מפורש כן.

[ה] ובעיקר הנידון של הוצאת תרופות, יעויין עוד בתשובת מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל שנדפסה בקובץ הבאר (כ, תשס"ג, עמ' מא) שכתב להחמיר בזה לפי דברי הרמב"ן בספר תורת האדם (שער המיחוש) "אבל צרכי חולה שאינו שוה בכל נפש והוא אסור מן הדין דומיא דמוגמר אין עושין אלא ע"י גוי"³⁸ [ועי' בספר אמרי בינה דיני יו"ט סי' ב], ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ג סי' קנא.

בגמ', אנא אפיקתיה לרב הונא מהיני לשילי ומשילי להיני.

וברש"י: מקומות סמוכין, ואין תחום שבת ביניהם.

עי' גיטין פ, א: וכן אמר להו רב הונא לספריה: כי יתביתו בשילי כתובו בשילי, ואף על גב דמימסרן לכו מילי בהיני, וכי יתביתו בהיני כתובו בהיני, ואף על גב דמימסרן לכו מילי בשילי.

בגמ', אמר לו רב נחמן לחמא בר אדא שליח ציון כי סלקת להתם, אקיף וזיל אסולמא דצור, וזיל לגבי דרבי יעקב בר אידי.

עי' בבא מציעא מג, ב: אמר ליה רבי זירא לרבי אבא בר פפא כי אזלת להתם אקיף אסולמא דצור, ועול לגביה דרבי יעקב בר אידי. ובדומה לזה בעירובין פ, א.

והנה רש"י בכל המקומות מפרש דהיינו סלע הר גבוה וגבעה תלולה לעלות בה לארץ ישראל.

³⁸ ומדברי הרמב"ן הללו יש ללמוד לאיסור רפואה ביו"ט, וכמבואר בדברי המג"א סי' תקלב ס"ק ב, ושלא בדברי מהר"ש קלוגר בספר החיים כתב דכיון דכל האיסור הוא רק אמו שחיקת סממנים לא שייך לאסור ביום טוב, דהמחינה מותרת מה"ת ואמרינן ביה מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ועי' בספר הערות להגריש"א לעיל (יה, א; כב, א) ומה שכתבנו בזה בארוכה לעיל כב, א.

ובספר כפתור ופרח (פרק י) כתב: ודע כי סולמא דצור אינו בזה מקום נהר³⁹, כי כמה נהרות יש כיוצא בנהר צור. אלא מסתברא שהיא המקום שקורין לו בערבי אלנאואקי⁴⁰, והוא מקום צר אין דרך לנמטות ימין ושמאל, גבוה מאד ותחתיו ביושר בתהום [רבה] הים הגדול. לא יוכל אדם לעבור אלא כבני מרון, ודומה הוא אל שער או אל פתח וכן פי' אותו רש"י, זכרנוהו פרק י"א.

כז, א

בגמ', אמי ורדינאה חזי בוכרא דבי נשיאה הוה.

וברש"י: אמי ורדינאה – נאה היה, ועל שם ורדים היה נקרא.

בגליוני הש"ס ציין לסוטה יב, א: וארדון... ואיכא דאמרי על שהיו פניה דומין לורד.

ויש לציין עוד להא דמצינו גם על איש ולא רק על אשה, בסוטה לו, ב על יוסף הצדיק: א"ד: וארד – שפניו דומין לוורד. ובשבת קיה, ב בין בניו של רבי יוסי, והאיכא ורדימס, היינו ורדימס היינו מנחם. ואמאי קרי ליה ורדימס שפניו דומין לורד. [ועי' בשו"ת חוות יאיר שו"ת מהגאון רבי דוד אופנהיים סי' ב דבר נפלא].

כח, א

מעשה באבא שאול בן בטנית... הוא כנס שלש מאות גרבי יין מברורי המדות, וחבריו כנסו שלש מאות גרבי שמן ממצוי המדות, והביאום לפני הגזברים לירושלים.

בירושלמי כאן פ"ג ה"ח מובא המשך נורא: פעם אחת חלה ונכנסו רבותינו לבקרו אמר לון אתון חמון הדא ימינא דהוות מכילה בקושטא א"ר חנינה מאן דאמר דרחמנא וותרן יתוותרון בני מעוי אלא מאריך רוחיה וגבי ידיה אמר ר' אחא כתיב וסביבו נשערה מאד מדקדק עמהן כחוט שערה אמר רבי יוסה בי ר' בון לא מטעם הוה אלא ונורא על כל סביבו מוראו על הקרובים יותר מן הרחוקים.

כט, ב

בגמ', ורמי בר חמא מרא דעובדא הוה.

פירש"י: מדקדק במעשיו. ועי' חולין קי, א מעשה דומה בבתו של ר"י נפחא, ושם פירש"י: זהיר במעשים טובים.

³⁹ כפירושו של רב צמח גאון המובא בראשונים.

⁴⁰ לדעת המהדירים כיום ראש הנקרה. (ראה במאמר "נהרות ועיירות של ארץ ישראל במשנתו של רבנו הכפתור ופרח" מאת הרב מנשה בן חיים, קובץ הליכות שדה 89, תשנ"ד, עמוד 5).

בגמ', אמר ליה רב חנן בר רבא לרב אשי אמור רבנן כמה דאפשר לשנויי משנינן ביומא טבא, והא הני נשי, דקא מליין הצבייהו מוא ביומא טבא, ולא קא משניין, ולא אמרינן להו ולא מירי. אמר ליה משום דלא אפשר... תבסייה בנכתמא זמנין דנפיל ואתי לאתויי.

[א] בלשון רש"י מדויק דלא גרים בלשון הגמ' הך חששא דזמנין דנפיל ואתי לאתויי, עי' מהרש"א ומהר"ם והגהות הגר"א.

ובשיט"מ מובא בשם הרדב"ז בזה"ל, כתב מורי נר"ו דמתוך לשון רש"י ז"ל נראה שאינו גורם זמנין דנפיל ואתי לאתויי. ואזיל למעמיה שפירש בפרק קמא דמדאורייתא כל הוצאה מותרת משום מתוך וכן בהעברת ארבע אמות ברשות הרבים. ואף על פי שחכמים אסרו דבר שאינו צורך היום אפילו הכי לא מצי אמר זמנין דנפיל ואתי לאתויי דהיא גופא דרבנן ואנן ניגזור ביה. אבל לפי שיטת הגאונים שפירשו דכל שאינו צורך היום אסור מן התורה אתי שפיר.

והיינו שלשיטת רש"י שדין מתוך מתיר מלאכה שלא לצורך, ודאי מותרת הך הוצאה מה"ת, אולם לשיטת הגאונים שמה שנכלל בהיתר מתוך היינו רק ל'צורך היום' אין זה נחשב לצורך היום.

ולכאורה צ"ב, למה אין זה נחשב לצורך היום, והרי הנשים נזקקות לכסות את החביות מחמת שאנו מצריכים אותם לשנות.

וביותר קשה, שהרי בגמ' בסמוך לעיל מיניה קאמר "דדרו באכפא נפרוס סודרא עלויה", ולא חיישינן דילמא נפיל ואתי לאתויי, וכעין זה הקשו התוס' בשמעתין (ד"ה זימנין) לגבי חשש איסור סחיטה, ולכאורה חילוקיהם אינם מיישבים לגבי קושיין.

והנה הרשב"א בספר עבודת הקודש (בית מועד שער ג אות מ) העתיק הך חששא דנפיל ואתי לאתויי להלכה, וז"ל, נשים הממלאות מים מן המעיין... וכן לא תכסה בכסוי שמא יפול ותביא אותו בידה מרשות הרבים לרשות היחיד... אלא מביאתו מגולה כדרכה ואינה חוששת, שאי אפשר לה בלתי זה. ואע"פ שלעיל מיניה (אות לח) כתב: ואפילו אינו יכול לשנות רק בכסוי בפריסת בגד על המשאוי פורם כדי לשנות ממעשה החול.

ובאליה רבה סי' תקי ס"ק יט כתב ליישב "ואפשר לחלק בין פריסה שהוא על פני כולה דלא חיישינן לשמא נפל, ובין לכסות פי הכד דחיישינן".

וכיוצא בזה היה מקום ליישב לפי המבואר ברש"י ד"ה נפרוס סודרא – קל הוא, ואינו מכביד, ושנוי הוא בעלמא, ולהצנע, וכיון שהוא קל אין חשש שיפול, ומשא"כ בכסוי הכד שמכסים בכסוי של עץ שהוא כבד ואינו "מתלבש" על הכד.

ועכ"פ נראה לבאר מאי טעמא לא נחשב זה לצורך היום, אחר שאנו מצריכים את הנשים לשנות, ובע"כ דבאמת נחשב לצורך, אולם אין זה נחשב לצורך היום, והיינו כי מבחינת התכנון וצרכי היום אין מתוכנן שיפול הכיסוי ויצטרכו להעבירו ברה"ר וכו', ואמנם יחד הוא הרשב"א בהגדרה זו של 'צורך היום' בהך היתרא ד'מתוך'.

[ב] כתב בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' סח): ועיין מג"א סי' תק"י ס"ק י"ו ד"ה אמרי' בגמ' שכ' בפשיטות שאינו יודע איסור ביום טוב הלא הוצאה מותר ביום טוב בפרט בכלי הצריך

ל⁴¹, ודבריו נפלאו ממנו מאחר שנפל ואין הכלי מכוסה בו הוי הוצאה שלא לצורך כלל, כדס"ל לש"מ דאין בהוצאה זו צורך כלל ומשונה קשי' ליה ליש"ש השמטה זו שלא כתבו מדין זה כלל וצ"ע.

וכתב בנו בשו"ת שבט סופר (או"ח סי' לז) וז"ל, ואני אומר שים של שלמה ומג"א כל אחד לשיטתו תמהו שפיר דמבואר בסי' תקי"ח אם הוצאות כלים מותר דוקא אם יש בו צורך אוכל נפש או אף בלא צורך אוכל נפש נמי מותר מחמת החשש שלא יגנובו או שאר פסידא ועיין בט"ז שם ס"ק א' שהאריך בזה והרמ"א מקיל אף בחשש שלא יגנובו כמבואר סעי' י"א שם והיש"ש מחמיר דוקא במפתח שסגר בו האוכלין מותר להוציא ובמג"א סק"ב נראה שמסכים עם הרמ"א.

וא"כ היש"ש דנקט לעיקר כשיטות הראשונים דוקא לצורך אוכל נפש מותר שפיר כתב שצ"ע למה לא הביאו הפוסקים הא דנכתמא משום זמן דנפל ואתי לאתוי' ואי משום דאי יפול ברה"ר במקום דרבים שכיחי יש לחוש שלא יגנובו או יפסידו אותו לשבר הנכתמא לשברים הא לא הוי צורך אוכלין ואסור.

אבל המג"א דנקט לעיקר כשאר ראשונים וכאשר הכריע הרמ"א דמשום הפסד נמי מותר שפיר כתב דמה גם בכך אם ישאנו דהוצאה מותרת ביום טוב בכלי ולא יכול להניחו אם נפל ברה"ר שלא יגנובו או ישברו הנכתמא.

ותמה אני על אבא מאוה"ג וצ"ל שכתב דדברי המג"א נפלאו ממנו הלא שפיר יש בו צורך אף לאחר שנפל משום שלא יגנובו ומותר להוציא, יעו"ש⁴².

ברש"י ד"ה דדרו באגרא – במוט על כתפיהם לדרו ביום טוב לאותו משוי באכפא, במוט בידיהם, משום שנוי, ואף על פי שאינו לחקל מכל מקום שנוי הוא, ואינו מרבה טורח בשנוי.

מדויק בלשון רש"י שאם אמנם היה מרבה טורח בשנוי לא היינו אומרים לו לשנות כהאי גוונא, ואע"פ שבא לאפוקי ממה שנראה כעובדא דחול, ושלא כדברי התוס' (כט, ב ד"ה המביא) "אבל הכא מיירי ביום טוב משום טרחא יתירא לא קפדינא אלא משום דמחזי דעביד כעובדי דחול וא"כ עדיף טפי לאפוש' בהלוכא ויעשה דרך שנוי כי היכי דלא לתחזי דעביד כעובדי דחול".

וצריך ביאור במה נחלקו, שהרי גם התוס' מודו לעצם הדבר שישנו איסור טירחא יתירא ביו"ט, כמו שכתבו בסוה"ד "ופעמים נמי דאסור לאפוש' בהלוכא אף על גב דממעט במשאוי כיון שאין משנה מדרך חול", אלא דסברי דהשינוי מעובדא דחול דוחה את האיסור טירחא.

ויש לדון בשורש איסור טירחא בשבת וביו"ט, אי הוי מדאורייתא משום דין השביתה והמנוחה, וא"כ אולי יש לחלק בין שבת ליו"ט, או שכל איסור הטירחא הוא רק מדרבנן, ואזי אין לחלק ביניהם.

⁴¹ ז"ל המג"א: אמרי' בגמ' נכסי' בנכתמא זמנין דנפיל ואתי לאתויי. וצ"ע למה השמיטוהו הפוסקים (יש"ש) ולי צ"ע מה בכך אם ישאנו הלא הוצאה מותרת ביו"ט ובפרט בכלי הצריך לו.

⁴² וככל דבריו אמר הרה"ג ר' דוד שליט"א מדעתו, והבאתי הדברים בלשונו.

ואולי רש"י ס"ל דהוי איסור מדרבנן ביסודו, ואין חילוק בין שבת ליו"ט, ואין עדיפות לאיסור מיחזי כעובדא דחול על פני איסור טירחה. אבל לשיטת התוס' עיקר איסור טירחה נאמר בשבת ולא ביו"ט, וצ"ת.

ואגב גררא יש להעיר לפי דברי התוס' "דהתם מיירי בשבת דלא הוי כעובדי דחול שאין מטלטל כי אם מזוית לזוית באותו בית ולכך קאמר למעוטי בהלוכא עדיף טפי משום טרחה יתירא", דמצוי בזמנינו שמטלטל גם ברה"ר, ולכאורה באופן שאינו ניכר לכל שזה לצורך היום, יראה כעובדא דחול. וזו הערה חשובה הלכה למעשה.

בתוס' ד"ה התם בתבנא. וי"ל דלא דמי דדוקא גבי אוצר של תבן לא הקצה דעתו למה שראוי עתה דלא הקצה דעתו כי אם ממאכל בהמה ועתה הוא ראוי להסקה ומזה לא הקצה דעתו אבל אוצר של עצים הקצה דעתו ממה שראוי עתה.

ולכאורה צ"ב, שהרי מתחילה הקצה דעתו ממצב מתחדש זה של ראוי להיסק, וא"כ הא גופא אין לך מוקצה גדול מזה, ומה בכך שעכשיו השתנה המצב ומחמת שהתקלקל ואינו ראוי אפילו למאכל בהמה אינו מקצה זאת מהסקה.

וביותר צ"ע, לפי מה שמצינו בדברי הרמ"א סי' תקא סעיף ז: הגה: גם אין להסיק עם האגוזים והשקדים עצמן, אלא א"כ הם עדיין בקליפה (ב"י). וביאר במשנ"ב (ס"ק לא) הטעם: דאין מוכנים להסיק כלל שאין דרך כלל להניח אוכלין על האש.

ובשעה צ" (ס"ק מא) כתב: מגן אברהם בביאור דברי הבית יוסף, ומכל מקום זהו דבר חדש שימצא דבר שמותר בטלטול ואסור בהיסק.

והנה אם אמנם יש כאן ב' פרשיות נפרדות של מוקצה, מוקצה מטלטול ומוקצה מהסקה ולא תליא הא בהא, ואף אוכל שאינו עומד להסקה הוי מוקצה כלפי הסקה, תיקשי ביותר, מה שייך להחליף ולשנות ההקצאה באמצע בשבת לפי המצב של התבן.

ולחומר הקושיא יש לומר לפי דברי הט"ז (סי' תקיה ס"ק ה) וז"ל, וק"ל ע"ד התוס' דכתבו הקצה דעתו ממה שראוי עתה ואם כן אין לך מוקצה יותר מזה דאיהו אקצי' מדעתו שיהיה עכשיו תיבנ' סריא ויהיה להסקה דוקא וא"ל דרגיל הוא בכך להיות ב' תיבנא סריא מ"מ הא צריך שיהיה שם קוצים וזה אינו רגיל. ויש לומר דהא עכ"פ לא נפלו שם הקוצים ביו"ט אלא כבר בא שם בעת האספ' התבן אלא שהוא לא ידע מזה עד היום ביו"ט מותר דאין כאן מוקצה אלא חסרון ידיעה ובאמת הוא מוכן לכך ב"ה כנלע"ד.

ומעתה יש לומר נמי בדידן, דמזמן בית השמשות יש כאן בתבן את שני המצבים, ולכן שייך שיתחלף באמצע שבת ממוכן ומזמן לאכילת בהמה למוכן ומזמן להסקה.

ועדיין צ"ת.

לא, ב

בתוס' ד"ה אמר ר' זירא ביום טוב אמרו – פי' דהתירו מוקצה משום אוכל נפש אבל לא בשבת. מכאן יש ראייה לריצב"א שפירש לעיל דטלטול מוקצה התירו ביום טוב משום אוכל נפש.

לכאורה צ"ב, אטו רק ראייה יש כאן, הלא היאך אפשר לנטות מזה בפירוש דברי רבי זירא, ומאי חילוקא איכא בין שבת ליום טוב⁴³.

והנה בלשון ריצב"א כאן נתפרש שהתירו טלטול מוקצה "משום אוכל נפש", וכן הוא בתוס' לעיל כה, ד"ה גריפת תנור, אולם בתוס' לעיל (ח, א ד"ה אמר רב יהודה) איתא הלשון: ואומר הר"ר יצחק דמוקצה אינו אסור לטלטל בי"ט בשביל אוכל נפש ושמחת י"ט.

מבואר שאין הגדר שהתירו לצורך אוכל נפש כמו היתר מלאכות ביו"ט, אלא שרבנן לא אסרו מוקצה כל כה"ג, ונראה שזה היתר רחב יותר, וזהו שהוסיפו התוס' "שמחת יו"ט", והנפק"מ בזה היא שבהיתר מלאכות לצורך אוכל נפש מצינו להלכה חילוק באם אפשר מאתמול או אם אפשר בענין אחר, כגון במלאכת כיבוי בדברי הרמ"א ריש סי' תקיד, אולם כאן לא מצינו חילוק כזה, וזהו ההיתר של "שמחת יו"ט", שאינו היתר המוגבל רק למידת הצורך וההכרח.

לב, א

בתוס' ד"ה אלפסין. ותימה דהואיל דאין להם תוך היכי מטמא בהסמט הא אמרינן כל שאינו בא לכלל מגע אינו בא לכלל הסמט.

ואמר הר"ה ג' ר' דוד שליט"א ליישב שיטת רש"י מפני הקושיא החמורה של התוס', דרש"י יפרש בהך כלל שאינו בא לכלל מגע אינו בא לכלל היסמט, דאין המכוון דל"ש דין טומאת היסמט היכא דליכא טומאת מגע, אלא היכא שאין מציאות של מגע אין טומאת היס, וכאן ישנה מציאות של מגע שהרי מיירי בקערות שטוחות ללא תוך.

ושוב מצינו להדיא כן בלשון המהרש"א בחולין (עא, ב) וז"ל, ואת שאינו בא לכלל מגע אינו בא לכלל משא כו' עכ"ל פי' אינו בא לכלל מגע כהך דפכים קטנים וכהך קולית דפ' העור והרומב שאינן באין כלל לידי מגע, אבל דבר שבא לידי מגע אלא שאינו בא לטומאת מגע שפיר בא לכלל משא כמו בית הסתרים וק"ל.

ועי' עוד במגניני שלמה שתירץ באופן אחר.

לב, א-ב

בדין חותכה באור בפי שתי נרות

⁴³ ועי' בריטב"א עירובין לד, ב שחולק על דברי הריצב"א: ומסתברא דממתני' ליכא ראייה כלל דהיינו טעמא דמתני' מפני שכיון שניתנו הלכנים האלו ככאן לסתום ולהיות כעין דלת והסתימה היא בענין שמוותר לפתוח אותה הרי אין העפר והלכנים מוקצין, ומעתה אין לנו ראייה להתיר טלטול האפר ביום טוב אלא אם כן הוא בטלטול מן הצד דלא שמה טלטול לצורך אוכל נפש ואפילו בשבת. והקשה עליו בשער המלך (פ"ב מהל' יום טוב הי"ח) מסוגיין דמבואר דכל מאי דשרי לפותחן הוא רק ביום טוב ולא בשבת.

ובספר הערות מהגריש"א כתב לכאור לפי דברי הרא"ה בסוגיין דמבאר דטעם האיסור לפחות בשבת הוא משום דהוה קצת סותר, וא"כ איכא למימר כהריטב"א דבאמת אי"ז מוקצה כלל.

בגמ', ואין חותכין את הפתילה לשנים. מאי שנא בסכין דלא דקמתקן מנא, באור נמי קא מתקן מנא, תני רבי חייא הותכה באור בפי שתי נרות.

ההערה בדברי רש"י; הצעת הפוסקים שאין כאן איסור מדרבנן

[א] פירש"י: דקמתקן מנא – אחת היתה, ועושה אותה שנים. בפי שתי נרות – נותן שני ראשיה בתוך שתי נרות, אם צריך להדליקן כאחת, ומדליק באמצע, דלא מוכח דלתקוני מנא מכוין, אלא להדלקה בעלמא.

והנה נתבאר בדברי רש"י דהמלאכה של תיקון מנא האמורה כאן היינו שמייצר פתילה חדשה, שעד עכשיו היתה פתילה אחת לשימוש, וכעת מכח החיתוך ישנם שתי פתילות.

אך לא נתבאר בדבריו מהו האיסור של מתקן מנא ביום טוב, אי הוי מדאורייתא או מדרבנן. ועוד, מהו גדר ההיתר בחותכה באור בפי שתי נרות, "דלא מוכח דלתקוני מנא מכוין אלא להדלקה בעלמא", מהיכי תיתי דבעינן שיהיה מוכח.

ומצאתי בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' ל) שהביא דברי רש"י וכתב "הרי מפורש מצינו דאף דהוי פסיק רישא דמיתקן מנא ממילא, מ"מ כיון דלא מוכח מילתא שרי. ונראה שהיינו משום דלא הוי רק מדרבנן".

וכן מדייקים מלשון הגר"ז בשולחן (סי' תקיד סעיף יט) שנקט לישנא 'מפני שהוא כמתקן כלי'⁴⁴ וכן בביאור הלכה (שם סעיף ח ד"ה אין חותכין) 'ונראה כמתקן מנא'.

ספר האורה לרש"י: היתר 'כלאחר יד'; ביאור הגריש"א

[ב] בספר האורה לרש"י (ח"א סי' סט) מבואר טעם ההיתר "אבל חותכה באור לפי שתי פתילות, פירוש שאם היתה ארוכה, על ידי שינוי מותר לחתכה שמכנים קצה הפתילה בפי הנר אל קצה השני בפי נר אחר ומדליקה באמצע ומתנתקת ונמצאו שתי נרות דולקין".

ובהערות ממרן הגריש"א כאן כתב: טעם ההיתר דגם לחתוך פתילה אינו עושה כלי גמור, דגם קודם היתה פתילה ורק היתה ארוכה ועתה מקצר אותה, וע"כ התירו לו בכח"ג דחותכה באור דהוה מתעסק דהוא מדליק את הפתילה וממילא נחתך לב' נרות, דכיון דהאי תיקון מנא אינו אלא מדרבנן התירו לו בכלאחר יד⁴⁵.

איסור עשיית כלי

[ג] ולכאורה תליא מילתא ביסוד נידון איסור עשיית כלי ביום טוב שנחלקו בו הראשונים, דחנה כתב הר"ן לעיל (טו, א מדפי הרי"ף), וז"ל, וקסבר הלכה ואין מורין כן. דנחי דהלכה דמותר להשחיו את הסכין במשחזות של עץ אפי' לחדדה כרבי יהודה אפ"ה אין מורין כן לכל כדי שלא יבא להשחיו במשחזות שלה דבכי האי גוונא אפילו רבי יהודה מודה לפי שהוא עושה כלי. ומשמע לי דהיינו טעמא דמודה ר' יהודה שאסור לעשות כלי אף על גב

⁴⁴ והנה במשנה ברורה ס"ק לט כתב: וח"ה אם היתה ארוכה ביותר ואין נאה לו וחותר ממנה כדי לקצרה ג"כ אסור דהוא ג"כ בכלל תיקון מנא. ובשעה"צ כתב שמקורו בדברי הגר"ז. וכבר העירו שלשון הגר"ז הוא "פתילה שהיא ארוכה ורוצה לקצרה אסור לקצרה ביום טוב בין בסכין בין באור ואפילו רוצה לפרק מקצתה בידו אסור מפני שהוא כמתקן כלי שעושה מפתילה ארוכה פתילה קצרה", ולא נתפרש בדבריו שצרכו של החותר הוא מחמת היופי של הפתילה, שזהו באמת רבותא טפי שנחשב לעשיית כלי אם מייפה מעט את הפתילה, ועי' בשו"ת באר משה ח"ג סי' צמ.

⁴⁵ ולכאורה צ"ב בסברא, שהרי מייצר כאן למעשה פתילה חדשה.

דכיון דשרא רחמנא מכשירין מדכתיב לכם ודאי מלאכה גמורה היא ולא שרא בהו היינו מעמא לפי שאי אפשר להתיר במכשירין יותר מבאוכל נפש עצמו וכיון שאסור למחוק ולרקד אלמא לא שריא באוכל נפש מלאכות הנעשית לזמן מרובה⁴⁶ בין שתאמר שהוא מדאורייתא או מדבריהם ע"פ מה שכתבנו למעלה [ריש פירקין] וכיון שכן אי אפשר להתיר במכשירין יותר מזה, וכל שהוא עושה כלי הדבר ברור שהיא מלאכה הנעשית לימים הרבה.

ובקרבן נתנאל (פ"ג סי' י אות ק) נקט בדעת הרא"ש דפליג וסבר שאף שתוך כדי המלאכה הוא עושה כלי, מ"מ כיון שנצרך לו עתה הדבר לצורך אוכל נפש מותר, יעו"ש, והרשב"א בספר עבודת הקודש (בית מועד שער ב אותיות צ צא) הביא ב' השיטות.

הרי כבר בדברי הר"ן שמעינן דלא פשיטא ליה אי איסור עשיית כלי מדאורייתא או מדרבנן, ועכ"פ גם בדבריו בשמעתין מפורש דהאיסור של חיתוך פתילה היינו מטעם איסור עשיית כלי.

ועכ"פ גם לדברי הר"ן יש צד גדול שכל האיסור הוא רק מדרבנן, ומעתה את"ש שהקלו כל שלא ניכר ומוכח שבא לתקן כלי.

ברם בשיטת רש"י יש מקום לומר דלא ס"ל הך איסור עשיית כלי כלל, ואין האיסור אלא מדרבנן משום טירחא וכדומה, יעויין לשון רש"י לעיל (כה, ב ד"ה והני מילי) לגבי תיקון סכין, והר"ן שם פליג עליו.

אכן יעויין בשער הציון (סי' תקט ס"ק יא) בתו"ד, אבל באמת נראה לעניות דעתי דהיכא דאיכא עשיית כלי גמור, גם לרש"י וסייעתו אסור, וכדמוכח בדף ל"ב במשנה וברש"י שם בעמוד ב' דיבור המתחיל בפי, [וכן כתב הרא"ה שם בחידושו, דמשום מכשירין לכולי עלמא לא הותר לעשות כלי מתחלה], ושפוד שנשבר ראשו וצריך לחדד קצת כדי שיהא ראוי לתחוב עליו [כמו שכתב הפרי מגדים], סבירא להו דזהו (לא) מקרי תקון כלי גמור, וכן מוכח מהרא"ה גבי אין משחזין את הסכין, עיין שם מה שכתב שם, והוא הדין לענין שפוד שנשבר ראשו, דדין אחד הוא, כמבואר בפוסקים, וכן בחיי אדם הסכים לאסור בכל גווני, ודלא כמגן אברהם.

ולדברי השעה"צ נמצא דהכא גרע דחשיב עשיית כלי גמור, ואף לרש"י איכא איסור עשיית כלי. אולם בדברי השעה"צ לא נתבאר מידי מה ענין הגדרת העשיה אם הוי עשיית כלי גמור לדברי רש"י אם מוכח דלתקוני מנא מכיון, וצ"ע.

[ובלשון הרא"ה דמייתי מבואר להדיא ד'לאו משום דעושין אותן לזמן מרובה, אלא משום דלא הותר במכשירין לעשות כלים מתחילתן'⁴⁷].

היתר בדאורייתא: ע"פ דברי המג"א שהותרה מלאכה 'מובלעת'

[ד] והנה לעיל לגבי מלאכת כיבוי ביו"ט נתבאר מדברי המג"א היתר מיוחד באם אין המלאכה הנעשית דרך אגב מלאכה המותרת ביו"ט חשיבא כ'מלאכה בפני עצמה'. והובא בהערה שבספר אמרי בינה ביאר גדר הדבר משום דין הואיל ואישתרי אישתרי, ולפי דבריו שם התעורר בדברי רש"י הנ"ל דלא מוכח דלתקוני מנא מכיון אלא להדלקה בעלמא, "ומאי

⁴⁶ בביאור הגר"א סי' תקט סעיף ב העתיק סברת הר"ן.

⁴⁷ לכאורה הביאור שאם עושה הכלי מתחילתו ועד סופו אין זה משתייך להשימוש דייקא, אלא יש כאן מלאכה חשובה נפרדת של עשיית כלי, וכו"ע מודו בזה, ולכן אין להתיר מדין מכשירי אוכל נפש ביו"ט.

צריך לזה דלא מוכח הא אף אם היה מלאכה גמורה כיון דהבערה אב מלאכה היא ואשתרי לצורך נימא כיון דאשתרי אשתרי אף דיש בו עוד מלאכה אחרת דמתקן מנא, יעו"ש.

אבל כבר נתבאר לעיל שאין זכר לסברת הואיל ואשתרי אישתרי בדברי המג"א, ונראה שהבנה בדבריו שהחיתור הוא כל שהמלאכה נטפלת ומובלעת בהדי העשיה של המלאכה המותרת.

ומעתה היה מקום לבאר שסברת המג"א תועיל גם בנידון דידן, שגם אם ישנו איסור עשיית כלי ביו"ט מדאורייתא, מ"מ כל שלא מוכח דלתקוני מנא מכיון, נחשב שמלאכה זו אינה נידונית כמלאכה בפני עצמה ואף היא מותרת⁴⁸.

ושמא זהו גם הביאור בדברי רש"י הנ"ל, "דלא מוכח דלתקוני מנא מכיון, אלא להדלקה בעלמא", שאין המכוון שישנו תנאי נוסף באיסור דבעינן שיחיה מוכח שבא לתקן הכלי, אלא שה'מוכח' בא להגדיר שיש כאן מעשה מלאכה בפנ"ע של תיקון כלי ואין זה מובלע בתוך מלאכת הדלקת הנר שהותרה לו.

לב, ב

בדין לעדווי חושבא

בגמ', אמר רב נתן בר אבא אמר רב מוחטין את הפתילה ביום טוב. מאי מוחטין, אמר רב חנינא בר שלמיא (משמיה דרב) לעדווי חושבא.

אם לעדווי חושבא מותר במעשה בידים ממש

[א] וברש"י: לעדווי חושבא – כשהיא נעשית בראשה פחם – מעבירה. לעדווי – להסיר. חושבא – פחם, המחשיך אורה.

וברא"ש (סי' ז): ומסיר ראש הפתילה שנשרף ונעשה פחם ומחשיך את הנר. ואף על פי שמפילו לארץ והוא כבה מותר כמו שמותר להדליק את הנר להשתמש לאורו כך מותר לכבות מה שמונע הדלקת הנר.

ובלשון הרא"ש קצת משמע שלכבות בידים אסור, ולא הותר אלא כשמפילו לארץ והוא כבה. ועי' מג"א סי' תקיד ס"ק כ: ואף שהרא"ש כתב שמותר לכבות מה שמונע הדלקת הנר, אפשר דבידים אסור, והכי מסתברא דהא כיבוי לא שרי אלא לצורך אוכל נפש ולא אמרינן ביה מתוך וכו'.

ובשעה"צ (ס"ק נז) "ועיין במגן אברהם שכתב, ואפשר דלכבות בידים אסור, ורוצה לומר, דכונת הרא"ש הוא רק משום שמתכבה ממילא בהמשך הזמן, ואף דגם זה אסור להרא"ש, וכדלעיל בסעיף ג, אפשר דבזה לא החמירו הואיל ואינו מתכוין לכך, [ואפילו אם נאמר דהוא פסיק רישא, מכל מקום הלא הוא פסיק רישא דלא ניהא, וגם כיבוי הוא מלאכה שאין צריכה לגופה, לא גזרו בזה רבנן], וכן משמע מלבוש דעיקר החיתור הוא משום שאינו מכוון לכיבוי".

⁴⁸ כן העיר הר"ה ג' ר' דוד שליט"א, וכבר הלכו בדרך זו בכמה מאמרים, יעויין מאמר הגרמ"ט דינקל שליט"א בקובץ עוז ואורה ה', תשע"א, ובמאמר הגר"נ קרויס שליט"א בקובץ קול התורה, נז, תשס"א.

[ועי' בראש יוסף כאן שביאר גם בשיטת הרא"ש כאן דס"ל מתוך בכיבוי].

אכן לשון הרשב"א בחידושו כאן: ואף על פי שמכבה את הראש שמסיר ממנה זה צורך ההדלקה הוא. ומשמע בלשונו דמיירי במכבה בידים ממש. וכן מבואר בלשונו בספר עבודת הקודש (שער ג אות יז) מוחמין את הפתילה בין ביד בכלי להסיר ראשה השרוף להרבות באורו, אף על פי שמכבה מה שמסיר מראש הפתילה ואינו חושש שהמכבה לצורך מותר במבעיר לצורך.

ומשמעות הדברים שאין צריך כאן לדין של מתוך, וההיתר הוא מדין מלאכת או"נ ממש.

אם אור הנר הוי באוכל נפש

[ב] אכן יש לדון בנר להאיר אי חשיב כמלאכת אוכל נפש ממש, ובאמת כן מבואר בלשון רש"י לעיל (כו, ב ד"ה חלה שנממאת): דהדלקת נר ביו"ט צורך אכילה היא, אבל בשו"ע הרב (שם) כתב: אסור להסיר הפחם שבראש הנר כשהוא דולק בין ביד בין בכלי מפני שהוא מכבה הפחם בידים, ואף על פי שכיבוי זה הוא צורך הבערה שעל ידי כך הנר דולק יפה, מכל מקום כיון שאין בהבערה זו צורך אוכל נפש ממש אלא כדי להאיר, אסור לכבות בשבילו שמלאכת הכיבוי לא הותרה אלא לצורך אוכל נפש ממש כמ"ש בסימן תק"י⁴⁹.

⁴⁹ אגב גררא נראה לציין כאן, הנה בפרקי דרבי אליעזר (פרק יח) איתא: ושמך רמס את השבת פי קדש הוא לכם, מה הוא שמור של שבת, מלחבעיר בה אש, ומלעשות בה מלאכה... וזו היא שמירתה של שבת. וביאר הרד"ל, וז"ל, כבר כתבתי שמפני שנתפרש לאו מיוחד להבערה לכן נקט לה, וכל שכן למ"ד הבערה ללאו יצאת, [אבל ר"א גופיה ס"ל סוף פ' ד' מיתות סנהדרין [סח א] דהבערה לחלק יצאה, ממש"ש שם על הדלקת הנר מניחין איסור סקילה (חכם אחד)], שהיא חלוקה מכל מלאכה ואינה בכלל כל מלאכה.

והנה החערה במאמר המוסגר בשם חכם אחד הלא היא מאת הג"מ חיים ברלין זצ"ל ששיגרה אליו במכתב שנדפס בשו"ת נשמת חיים וז"ל, אשר כתב בביאורו לספר הנ"ל פרק י"ה אות ל"א... ודעת שפתיו ברור מיללו, אשר ר' אליעזר בעל המאמר, יוכל לסבור הבערה ללאו יצאת. וקצרה דעתי מהבין איך נעלם ממנו ברייתא מפורשת בסנהדרין ס"ח א' שאמר ר"א להורקנום בנו היאך מניחין איסור סקילה ועוסקים באיסור שבות, ובה הלשון הוא גם באבות דר"נ פרק כ"ה, ובירושלמי סוף פ"ב דשבת בלשון אחר וז"ל בני הנחת מצות הנר שהיא שבות וחייבין עלי' כרת ובאתה לחלוץ לתפילין שאינן אלא רשות ואינן אלא מצוה. והיא היא והרי כולא מבוא דספרא שמעתי דהנך ברייתות בפומי' דהגאון המחבר.

ולכאורה רציתי ליישב ולקיים דברי חכמים, דו"ל דר"א לטעמי' בשבת כ"ה ב' דפתילת הכנר שקפלה ולא הבהבה אין מדליקים בה, ומפרש רבא שם כ"ט א' היינו טעמא דר"א לפי שאין מדליקים בפתילה שאינה מחורכת, וא"כ לדידי' בכל הדלקת הנר הוי נמי כיבוי, דהוא ודאי איסור סקילה, ולעולם סבר הבערה ללאו יצאת... כן ה' נראה, אבל א"א לומר כן, דר"א קאמר איסור סקילה משום כבוי, דהא יוכל להדליק בלא הבהבה, ואין בזה סקילה, דרק מצוה לכתחילה להבהב, אבל אם לא הבהב מאי קא עביד, וע"כ איסור סקילה קאי על הדלקת הנר גופא, וא"כ מוכח דר"א ס"ל הבערה לחלק יצאת, והא דפרט הכא הבערה לבד, צ"ל משום שנתפרש לאו מיוחד להבערה נקטי' בהדיא, וכנ"ל. עכ"ד.

והנה כרעיון זה ממש מצאתי גם בקונטרס אחרון על הטורי אבן במגילה (כא, א) על דברי הטו"א שם שהציע בתוך דבריו: אבל ר"א ס"ל דהבערה ללאו יצאת ושריא ביו"ט ולדידיה מועד צאתך מצרים לאתה שורף נמי אתא דשרי וחייב לשורפו מיד ביו"ט, וז"ל, הרב בעל משכיל לאיתן כתב דבסוף פרק ד"מ בעובד' דר"א חלה כו' ואמר האיך מניחין איסור סקילה. ופירש"י הדלקת הנר והטמנת חמין הרי דר"א קרי ליה איסור סקילה ומוכח דס"ל הבערה לחלק יצאתה. הנה לפי מה שפירש"י שם גם הטמנת חמין. א"כ י"ל דהאי איסור סקילה דקאמר הא משום הטמנת חמין לחוד אכן בירושלמי סוף פרק במה מדליקין איתא האיך מניחין מצות הנר כו' וחייבין עלי' כרת ע"ש. וא"כ קשה כנ"ל. ותי' הרב הגאון מוה' אברה' אבלי נ"י דאיסור סקילה דקאמר ר"א הוא משום כיבוי דר"א לשיטתו דס"ל בשבת דאין מדליקין בפתילה שאינה מחורכת. וא"כ יהי' צריך לכבותה ולחזור ולהדליקה.

ומיהו נראה שלשיטת הרשב"א בכה"ג נמי נימא דין מתוך כביבוי, ויסוד הדברים מבואר בשיטתו לעיל (כב, א), וז"ל, אין לו כלי לכפות עליה מאי אמר ליה אסור. וא"ת לימא הכא מתוך שהותר כבוי לצורך הותר נמי שלא לצורך שהוא דבר השוה לכל נפש וכדאמרין בריש פ"ק דכתובות דמותר לבעול לכתחלה ב"ט ואף על גב דקא עביד חבורה דמתוך שהותרה חבורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, וי"ל דכבוי לצורך אוכל נפש היינו אורחיה כבשרא אגומרי ומגופו של מעשה הוא וכן חבורה של בעילה, אבל כבוי הנר משום דבר שאינו מצרכי התשמיש וזה דבר אחר ככבוי הבקעת בשביל שלא יתעשן הבית.

ומעתה יש לומר דבנידון דידן שהכיבוי משמש כחלק מגוף המעשה, מותר מדין מתוך. [ואמנם הגריש"א זצוק"ל אמר דלשיטת הרשב"א יהיה מותר להקטין האש ביו"ט בידים].

ויעויין עוד בספר הרוקח (סי' שה) "בית מותר לכבות דליקתו... כ"ש אם קדירה בבית דהיינו בשביל שלא יתעשן הקדירה מותר אפי' לרבנן דהיינו אוכל נפש גמור. ותדע דכל מפני אבוד ממון היינו מכשירי אוכל נפש דהא מיבעיא בפר' ב' דביצה אם מותר לכבות מפני איבוד ממון ומייתנין עלה דההיא אם בשביל שלא יתעשן וקרינן ליה מכשירי אוכל נפש. וכן כיבוי נר מפני תשמיש. והיינו טעמא דאמרי' מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך ובלבד שתהא צורך הנאת אדם".

ובעיקר ההערה בשיטת הרשב"א, כבר מצינו בשעה"צ (סי' תקז ס"ק לז): אכן בעיקרא דדינא יש לעיין, דהנה העיקר משמע בב"ח בתרוץ הראשון דתלוי הדבר אי אמרינן לגבי כיבוי מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותר נמי שלא לצורך ואך שיהיה צורך קצת, וברשב"א דף כ"ב משמע דאף לגבי כיבוי אמרינן מתוך שהותרה וכו'⁵⁰.

אם פעולת הכיבוי חשיבא תיקון באוכל נפש

[ג] ובאמת יש לעיין היאך לדון את הכיבוי שבא כחלק מפעולת הבערה, האם הוא נידון כתיקון במלאכת אוכל נפש, או שרק ההבערה נחשבת כתיקון, ואילו הכיבוי נידון כצמצום וכמניעה של הבערה ולא כפעולה חיובית של תיקון באוכל נפש.

ולשון התוס' לעיל (כג, א ד"ה על גבי חרס) "ואפי' למאן דשרי הבערה שלא לצורך כלל בירושלמי היינו לפי שישנו פעמים לצורך אוכל נפש אבל כבוי דלעולם אינו לצורך תיקון אוכל נפש ודאי אסור לכולי עלמא ביו"ט".

⁵⁰ ובלבד כל השיטות בזה, יעויין במאמר "כיבוי ביום טוב" מאת הג"ר אדיר אלעזר אוירבך, קובץ בית אהרן וישראל מה, תשנ"ג, עמ' נב.

אולם הלכה למעשה נראה בדברי הפוסקים שאין סומכים על מתוך כביבוי, וכאמור מדברי המג"א, וכן פסקו הב"ח והפנ"י ועוד.

ולכאורה לפי דברי הרשב"א הנ"ל, יש לדון נפ"מ בדבר המצוי להרוג יתושים ביו"ט, שאף שזה מלאכת מניעה, מ"מ עד כמה שנהנה מגוף הסילוק של היתושים ואין זה רק מכשיר לתוצאה, וכן העיר במבוא לספר שמירת שבת כהלכתה בשם הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל. ולמעשה מובא בשם הגר"י קמניצקי זצ"ל שהורה להיתר, אבל הגרש"ז בתשובתו להגר"א דינר מיאן להתיר, ובשו"ת מגדנות אליהו ח"ג סי' קיד מובא בשם הגריש"א שאסר.

וראה עוד במאמר "הריגת חרקים ביום טוב", מאת הג"ר אהרן דוד סופר שליט"א, קובץ תל תלפיות נט, תשס"ג, עמ' צד.

וביאור הדברים מצינו בדברי המאירי לעיל (כג, א): וא"ת נימא מתוך שהותר כיבוי לצורך אכילה כגון בשרא אגומרי, נימא דהותרה לכל דבר שהוא איזה צורך, כדאמרינן בהבערה. זה אינו דכיבוי לצורך אכילה בידים לא אשכחן, דבשרא אגומרי ואנן גומרי דדלקי צריכי לן, וכיבוי ע"כ הוא בא ומאליו, אבל כיבוי בידים אף לצורך אכילה לא הותר, שהרי אמרו למתק החרדל בגחלת של עץ כדאמרינן לקמן, והטעם הואיל ואין האוכל בא בשביל הכיבוי, אלא בשביל לחיטת הגחלת וחזק חמימותה, והכיבוי בא מאליו ומאחר שאין עיקר התיקון בכיבוי לא הותר כיבוי בידים אף לצורך או"נ.

ובדומה לזה בשו"ע הרב סי' תצה קונטרס אחרון אות ד.

ונראה שבנקודה זו חולקים הרשב"א ודעימיה וסברי דכיבוי שבא כחלק מפעולת הבערה נחשב כמלאכה חיובית של כיבוי, ולכך אמרינן ביה מתוך.

ויתכן לפלפל עוד לפי מה שנתבאר באורך בקונטרס בדין מלאכת כיבוי בדין כיבוי דבישרא אגומרי, דהכיבוי מכלל מלאכת הבערה היא, ומעתה יש לנו טעם נוסף למה לא חשבינן דאיכא היתר למלאכת כיבוי⁵¹. [ועי' מה שנתבאר עוד להלן בחלק החידושים].

בגמ', ואמר רב נתן בר אבא אמר רב עתירי בבל יורדי גיהנם הם וכו'.

עי' זכחים קיג, ב: א"ר אבהו למה נקרא שמה שנער שמנערת עשיריה. וברש"י: מפני שאינן מרחמים על הבריות כדאמרינן במסכת ביצה עשירי בבל יורדי גיהנם הן.

ובשבת קיט, א: בעא מיניה רבי מרבי ישמעאל ברבי יוסי עשירים שבארץ ישראל במה הן זוכין, אמר לו בשביל שמעשרין, שנאמר עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר. שבבבל במה הן זוכין. אמר לו בשביל שמכבדין את התורה.

ובהגהות הגריעב"ץ שם: נ"ב שאין שם מעשר הארץ ומכאן שמעשר כספים אינו מד"ת ולא חובה כלל.

אולם במוסגר שם השיבו על ראיתו: עי' בביצה לב, ב ולק"מ. והיינו דאדרבה בגלל שאינם מרחמים ונותנים צדקה יורדי גיהנום הם.

בגמ', תנו רבנן שלשה חייהן אינם חיים, ואלו הן המצפה לשלחן הבירו, ומי שאשתו מושלת עליו, ומי שיסורין מושלין בגופו.

עי' בגמ' פסחים קיג, ב: תנו רבנן שלשה חייהן אינם חיים: הרחמני, והרתחני, ואניני הדעת. ובתוס' שם הקשו מדברי הגמ' כאן "ואמאי לא מני לכולהו הכא". ותירצו, "ויש לומר דהכא לא מיירי אלא בהנך דהוו תולדת האדם משום דלעיל נמי איירי דמי להנך שלשה הקדוש ברוך הוא אוהבן מי שאינו כועס".

משנה. אין שוברין את החרס, ואין חותכין הנייר לצלות בו מליח, ואין גורפין תנור וכירים.

⁵¹ שוב מצאתי שכן ביאר הגאון רבי נתן אורדמן זצ"ל, במאמרו בקובץ קול התורה ז, עמ' יד ואילך.

ופירש⁵²: ואין גורפין תנור וכירים – אם נפל לתוכו מן הטפל והטיח אין גורפין אותו דמתקן מנא הוא⁵².

וצ"ב מה כוונתו דהוי מתקן מנא, אטו מתכוין דהוי מלאכת מכה בפטיש ממש, וכי כל פעולת נקיון נחשבת כתיקון הדבר. ובתוס' לעיל (כת, ב ד"ה גריפת) "לכן נ"ל דמיירי בתנור חדש ועדיין יש בו אבנים ועפר שלא פינו וכשיסיר אותם אבנים ועפר הויין כמו גמר מלאכתו וחייב משום מכה בפטיש דכל גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש". הרי שחידשו שבתנור חדש נחשב הנקיון כמו גמר מלאכה וחשיב מלאכת מכה בפטיש ממש⁵³, אבל לומר כך בתנור ישן זה מחודש מאוד, ועי' בהערות להגרש"א שתמה בזה.

ונראה שהמכוון הוא לאיסור מדרבנן, ויתכן שאף בתנור ישן אין פעולת הגריפה נידונית כמעשה נקיון בעלמא, אלא הוי הכשר התנור למלאכתו, שכאשר אין התנור נקי אינו ראוי למלאכתו כלל, ולא דמי לכל פעולת נקיון שזה רק הכשר להגברא ולא תיקון בהחפצא, ועייין⁵⁴.

בתוס' ד"ה מלמטה. אבל הכא מתכוין לעשות מה שהוא עושה.

לכאורה זוהי תמיהה עצומה בשיטת רש"י, וכך מופיע ברשב"א כאן בזה"ל, ותימה הוא במה שכתב בהקפת חביות ומדורתא וקדרה דק"ל כר' שמעון בדבר שאין מתכוין ולומר שזה ג"כ אינו מתכוין לאהל ולבנין כי לא אמרו דבר שאין מתכוין אלא בדבר שאין מתכוין למה שאפשר שיוולד ממה שהוא עושה ואפשר שלא יהיה, כגרירת כסא וספסל שאפשר שלא יעשה חריץ, אבל בדבר שהוא מתכוין למה שהוא עושה לשום ז' מכאן וזו מכאן והשלישי על גביהם וישאר אויר למטה אף על פי שאינו מתכוין לאהל מכל מקום דרך בנין הוא עושה אהל.

ולכאורה צריך לומר בדעת רש"י, דהא מיהת פשיטא דאי הוה מיירינן הכא במעשה של בנין גמור שהוא מלאכה מדאורייתא, בודאי לא היה כאן היתר של דבר שאינו מתכוין, ומכמה טעמים, חדא, דזה הוי פסיק רישיה, [ונחלקו הראשונים בשיטת ר"ש בזה, עי' בתוס' כתובות ה, א]. ועוד, שהרי באמת אין כאן שני חלקים שונים שעושה מלאכה אגב שיטפיה כמו בגורר ספסל ונעשה חריץ, אבל כאן עושה בידים את הבנין והוא צריך את הבנין למלאכתו שרוצה להניח הקדירה.

⁵² ועי' ים של שלמה סי' יג שהפליא הרבה על דברי רש"י מלשון הגמ' דקא נקט מתקן מנא על המקרים הראשונים במשנה ולא על דין זה של גריפת התנור, ובקרבן נתנאל סי' ח תמה עליו מתחילת לשון התוס' לעיל הנ"ל שהקשה על פרי" דהאיסור היינו משום אשוויי גומות "ולא נהירא דאם כן לא הוי דומיא דהני אחרני דחשיבי משום דהוי תקון כלי". ועי' עוד בבית מאיר כאן ובשו"ת בית מאיר סי' נו.

⁵³ ועי' בשו"ת באר יצחק או"ח סי' יג ענף ח שביאר דברי התוס' בדרבנן, יעו"ש.

⁵⁴ וראה לשון הרא"ש (סי' ח): הך גריפה דשמעתין מיירי, כשנפל לתוך התנור מן הטפילה והטיח של תנור. ואין צריך כ"כ בגריפה זו אלא שיהא הפת נאה, שלא יגע בפת ולא יגע בצלי ויחרך, ואפ"ה התירוה דאין בה אלא איסור טלטול בעלמא, אבל בגריפה שלנו שמכבין את הגחלים אפשר שלא היו מתירין הני אמוראין בשביל פת, אבל בתנורין שלנו אי אפשר לאפות כלל בלא גריפה הלכך מותר אפילו לרבנן, דכיבוי לצורך אוכל נפש מותר אף לרבנן.

ויתכן דלרש"י יתפרש דין הגריפה כמו בתנורים שלנו, ואינו מחלק כחילוק הרא"ש.

אלא יסוד ההיתר הוא משום דלא מיירי הכא במלאכת בונה אלא ב"דמי לבנין ומדרבנן משום דמיתחזי כאחלא" (לשון רש"י במתני' ד"ה לשפות), ועד כמה שאין האיסור אלא משום נראה ודומה, אזי יש כאן ההיתר שאינו מתכוין לזה ואין לו ענין במה שייראה כבנין, אלא הוא צריך רק את הגובה.

ואמנם מה דתלי לה רש"י במחלוקת ר"י ור"ש בדבר שאינו מתכוין צ"ב קצת, ושמוא היינו משום דסבר דאליבא דר"י דאסר בדבר שאינו מתכוין שמעינן דלא איכפת לן בכוונות, אלא העיקר הוא העשיה בפועל, ולכן היה אסור מדרבנן גם בכה"ג שאינו מתכוין לזה כלל, וצ"ת.

לג, א

במתני', אין מוציאין את האור לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר, ולא מן הרעפים ולא מן המים. ואין מלבנין את הרעפים לצלות בהן.

כתב הפמ"ג באגרותיו (אגרת ה אות יג), וז"ל, ואתה ידיד המעיין בעין רצון מודיע לך כי מיום שראיתי בר"א מזרחי על התורה נתחדשו לי בפירושי רש"י על הגמרא כמה ענינים, ומה מאוד עמקו מחשבותיו ז"ל וכמו שכתב עליו בלתי רוח הקודש אי אפשר לחבר פירוש כזה. והנה ארשום לך מעט מזער במקומות מועטים:

ביצה דף ל"ג א' במשנה [רש"י] ד"ה ואין מוציאין את האור משום דמוליד, וד"ה אין מלבנין, באור ובגמרא מפרש טעמא. הנה במשנה ואין מלבנין בוי"ו העטוף, אין מוציאין אור בלא וי"ו, ורש"י מהפך לה, לעיל הוסיף וי"ו וכאן חיסר וי"ו, ולומר שלא בכוונה, הם מלהזכיר. והנה אין מוציאין אש י"ל נולד ומוקצה, וי"ל כטעם הר"מ ז"ל [יום טוב ד, א] דמוליד ביום טוב ומכשירין שאפשר מערב יום טוב כו⁵⁵, ורש"י אף על גב דפסק שם [ד"ה והלכתא] כר' שמעון ביום טוב, בנולד י"ל פוסק דאסור כר' יהודה, משום הכי הוסיף הוי"ו, מישך שייך לדלעיל, אין נוטלין קיסם מוקצה ואין מוציאין נולד, ומשום הכי הוי"ו כאלו כתוב וי"ו ואין מוציאין אש, ולא כתב בגמרא מפרש כאמור. ואין מלבנין הרעפים חיסר הוי"ו, דלוישנא קמא [שם לד, א] שצריך לבדוק וטרחא שלא לצורך הוה כעין מוקצה, דיש ג"כ טעם דאסור בשבת וי"ט דיבטל מיו"ט ויעשה עובדין דחול, ולוישנא בתרא לחסמן והוה גמר כלי לא שייך למוקצה כלל, משום הכי חיסר הוי"ו. ובפריי [סימן] תק"ב [משבצות זהב אות א] ותק"ח [משבצות זהב אות א] כתבנו. גם אין מלבנין באו"ר מיותר לכאורה, וי"ל בחמה וכדומה לוישנא קמא אסור ולוישנא בתרא י"ל, והבן.

ברש"י ד"ה מן המים – נותנים מים בכלי זכוכית לבנה, ונותנו בחמה, כשהשמש חם מאד, והזכוכית מוציאה שלהבת, ומביאין נעורת ומגיעים בזכוכית והיא בוערת, כך שמעתי בפיוט יוצר שיסד אחד מגאוני לזמברדיא"ה.

עי' בגליון מה שהגיה בזה.

ובדומה לזה מצאתי בספר המנהגות לר"א מלניל (כב, ב כג, א): וצריכה אשה שתלוש כל ימות הפסח במים שלנו, ונהגו שמניחין הכדין מלאין בחצר שאינה מקורה לצנן המים, כי כל הבריות הם מארבע יסודות אש ורוח ומים ועפר, וחמים גם הם מארבע יסודות אלא

⁵⁵ עי' להלן בע"ב סיכום השיטות.

שיסוד המים רבה על השלשה כמו הארץ שיסוד העפר רבה על השלשה, תדע כי בימי החורף מעלין הבל מפני יסוד האש שבחן אבל בימות הקיץ מפני הבל העולם אינו ניכר הבל המים כמו שאינו ניכר הבל פי האדם רק בחורף ולא בקיץ, וכן שנינו בספר יצירה עשר ספירות בלימה אחת רוח אלהים חיים, שתים רוח מרוח, שלש מים מרוח ארבע אש ממים, ותנן אין מוציאין את האור לא מן המים, ושמעתי שממלאין כלי זכוכית במים ומעמידין אותם בשמש בצהרים ומושיבין אותם כמוך חרוך באש והאש יוצא מכלי זכוכית, הרי מצינו שיש במים יסוד אש ואף על פי שקרים הם, וכן האבן יש בו יסוד האש ואף על פי שהוא קר וכיון דמשום חמימות [ש]יש במים קא אסרי

וראה עוד בתשובות הגאונים (גאוני מזרח ומערב סימן קמה) תשובת רב שרירא גאון.

והנה בדברי חז"ל בכמה מקומות מבואר שהאש של גיהנם נבראה ביום השני (פסחים נד; תנחומא פר' חיי שרה סי' ג; פרקי דרבי אליעזר פרק ד), וזוהי אש נפרדת מ'אישו של בשר ודם' שנבראה במוצאי שבת, ובפי' הרד"ל שם ביאר: ועיקר דבר זה קתני מציאת האש ותולדותיו בשני היינו כברייא דספר יצירה הנ"ל שברייא האש ממים. וביארו הראב"ד בפירושו שם וז"ל, שנאמר מים תבעה אש... ועוד יש בכח המים להוציא מהן האש בזהר השמש עכ"ל. ור"ל כמ"ש ספ"ד דביצה [לג א] אין מוציאין את האור מן המים, ופירש"י שם נותנין מים בכלי זכוכית לבנה ונותנו בחמה כשהשמש חם מאד והזכוכית מוציאה שלהבת ומביאין נעורת של פשתן ומגיעין בזכוכית והיא בוערת, עכ"ל. ומלשון זה הועתק בפי' ספר יצירה המיוחס לרם"ג שם וכן בסודי רוז (שם). וכענין זה י"ל כאן שביום השני שנברא הרקיע המבדיל בין מים למים והרקיע כעין הקרח הנורא כמרגלית ואבן טובה כדלקמן, אז ניצוצי האור שלמעלה מן המים (שהאור למעלה מן המים ונברא קודם לו עי' במדרש בונן) דרך המים שתחתיהן ודרך הרקיע שהוא כעין הזכוכית הוציאו ניצוצי אש ונברא האש, עכ"ל.

בתור"ה ושרי מעיה.

לכאורה נקודת המחלוקת בין רש"י להתוס', דהתוס' סברי שעצם מציאות 'נולד' זה סתירה ליחוד מראש ו'דעתיה עליה', ואף אם באמת יתברר שדעתו על כך מלכתחילה, כל שאינו במציאות ונולד אח"כ, יש כאן מציאות הפוכה, כי עצם מציאות נולד זהו האיסור 'מוקצה'. אולם רש"י יסבור שמציאות נולד זה רק הסיבה לכך שמקצה מדעתו ואינו מייחדו מראש, אבל באמת שייך מציאות של נולד בפועל שלא יהיה מוקצה מחמת שמייחדו מלכתחילה.

לג, ב

בגמ', אוכלי בהמה אין בהן משום תקון כלי. איתיביה רב כהנא לרב יהודה מטלטלין עצי בשמים להריח בהן.

בשו"ע סי' שכב סעיף ד: אוכלי בהמה, אין בהם משום תיקון כלי; לפיכך מותר לקטום, אפילו בסכין, קש או תבן ולחצוץ בו שיניו. ובמשנ"ב בס"ק מ: – ר"ל דבר שראוי לאכילה לבהמה ומשמע בגמרא דאפילו אין עומד בשבילם כגון עצים רכים שראוי להם לאכילה ג"כ לא מתקריא עליהם שם כלי. ובס"ק י: ומותר אף בטלטול דדבר הראוי לאכילה מוכן הוא לכל הצורך.

ובביאור הלכה ד"ה אוכלי בהמה, וז"ל, עיין במ"ב מש"כ ומשמע בגמרא היינו דשם איירי לענין טלטול עצי בשמים ושמותר ג"כ לקטמם. וצע"ק מלעיל סימן ש"ח ס"ל דלפי מה דקי"ל שם לכאורה אין היתר לטלטולם.

ונראה ליישב דהכא באמת העצי בשמים הינם ראויים בהידור לאכילת בהמה, ועל כן אינם נחשבים כמוקצה בעצם כי שם אוכלי בהמה עליהם, אלא דמ"מ מיחסרא ביחוד להם במסוים, ולזה אשמועינן דעד כמה שזה ראוי לאכילה להם נחשב מוכן לכל הצורך ואינו מוקצה, אבל לעיל סי' שח סעיף ל' מיירי בגרעיני תמרים, שהמקומות מחולקים אם מאכילים אותם לבחמות, משום שאינם ראויים להם ברווח אלא ע"י הדחק, ונמצא שמיחסרא בעיקר שם 'אוכלי בהמה' שבהם ולכן "אדם חשוב צריך להחמיר על עצמו שלא לטלטלן אלא דרך שינוי".

לד, א

בגמ', הכא ברעפים חדשים עסקינן, מפני שצריך לבדקן.

כתב המרדכי (חולין פרק כסוי הדם רמז תרנח): שאלו אם יכול למול בשבת אדם שלא מל מעולם מי חיישינן שמא יקלקל ונמצא מחלל שבת או לא והשיב דודאי לא ימול בדאמרי' במס' ביצה [גבי קדרה חדשה] מפני שצריך לבדקו.

ודין זה חובא להלכה בשו"ע הל' שבת סי' שלא סעיף י.

וכתב בגליון הגרע"א שם: מסתפקנא אם גם ביום טוב הדין כן או ביום טוב שרי. דמקור הדין דלמד כן מסוגי' דביצה מפני שצריך לבדקו, ולכאורה למה דפסקי' סי' תצ"ח ס"ח איבעי' דעוף שנדרס לקולא וממילא הטעם בלבון הרעפים משום חסום, א"כ ליתא לראיית המרדכי. ולזה י"ל הטעם דפסקינן האיבעיא לקולא ע"כ משום דביו"ט שרי מדאורייתא משום מתוך והוי' ס' דרבנן, וא"כ י"ל מש"ה גבי מילה בשבת מחמירינן מספיקא דאיבעיא דהוי' ספק דאורייתא. וא"כ יש לדון ביום טוב דחבורה לצורך שרי מותר למול דדיינינן האיבעי' לקולא דבלבון רעפים משום חסום נגע בה, ויעו"ש עוד צד להיתרא.

ובעיקר טענת הגרע"א, כבר הקשה כן השואל בתשובת חוות יאיר סי' קנח, ויעו"ש ששקיל וטרי עם הגאון רבי גרשון אשכנזי ממיץ בעל עבודת הגרשוני אם אמנם הך לישנא דצריך לבדקן דחויא היא. ועי' עוד בהערות מהגר"ש"א בקושיית השאגת אריה (סי' סד) על דברי הרא"ש.

ובעיקר הדבר היה נראה לתרץ קושיית הגרע"א ולחלק בין הדבקים, ושוב מצאתי בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' כג) ואביא הדברים בלשונו, "ולע"ד נראה דאף שלפי המקור ומוצא הדין נראה דבמחלוקת שנויה, מ"מ נ"ל דהב"י בא"ח סי' של"א ובי"ד רס"ו דפסק כהמרדכי ות"ה היינו כהלכתא ולא כטעמייהו אלא ס"ל לחלק דלענין למול בשבת דקי"ל מילה ודאי דוחה שבת ולא מילה ספק לכן כל שיש לספק שלא ימול כהוגן כיון שלא מל מעולם אינו דוחה שבת, משא"כ גבי י"ט דמותר לבשל אם כוונתו לאוכל נפש אף שיש לספק שלא יהיה ראוי לאוכל נפש מ"מ איחו ידיה עבד בשעת עשייה והוי' בכלל אשר יעשה לכל נפש ותדע שהרי מה"ט סובר רבה בפסחים דף מ"ו ע"ב דהאופה מ"ט לחול אינו לוקה הואיל ואי מקלעו אורחים חזי' לי' אף על גב דהתם איסורא מיהו איכא היינו משום דאין כוונתו לאורחים אבל ודאי מותר לאפות ולבשל אם כוונתו אולי איקלע אורחים ובלבד שלא יערים הרי דאף על הספק מקרי צורך אוכל נפש".

בגמ', אמר רבי שמעון בן לקיש הכא בקדרה חדשה עסקינן, ומשום לבון רעפים נגעו בה. ופירש"י: ומשום לבון רעפים נגעו בה – משום הך גזירה גופה שאסרו ללבן רעפים נגעו גם בזו.

ומבואר בלשון רש"י שכל הנידון כאן באיסור ליבון רעפים במתני' היינו רק גזירה מדרבנן, וצ"ב אמאי לא הוי בכלל איסור מלאכת מכה בפטיש דאורייתא.

ולא כן מבואר להדיא בלשון הרא"ש כאן (סי' טו) וז"ל, והיינו משום חיסום דאיכא חיוב חטאת משום מכה בפטיש. אבל משום שצריך לבודקו ליכא חיוב חטאת.

ומטו בי מדרשא להעיר בזה, דשמא רש"י אזיל למעמיה בשבת עד, ב ד"ה תנור "אבל גבי חבית ליכא משום מכה בפטיש, דמאליה נגמרה מלאכתו בתנור". והיינו שכאשר העשיה היא מאליה ליכא משום מכה בפטיש. ועי' בקה"י שבת סי' מא שהאריך בזה, וכתב שהרא"ש בודאי יחלוק על דברי רש"י הללו משום דבריו בביצה כאן.

ברש"י ד"ה ואין חוששין שמא תקרע – ואפילו נקרעת לא אכפת לך, דאין זה קורע על מנת לתפור.

כתב בגליון הש"ס: קשה לי הא מ"מ אסור מדרבנן ואמאי לא כתב רש"י כפשוטו דהא קיי"ל בר"ש דדבר שאין מתכוין מותר ופסיק רישיה לא הוי דהא הוי רק חשש שמא תקרע. [ובתוס' למשניות פירש בניהותא "משום דקיי"ל כרשב"ג דדשא"מ שרי ופסיק רישא ליכא דמדאמרינן אין חוששין שמא תקרע אלמא דאינו דאי שתקרע"].

ובהערות מהגרש"א כתב ליישב, וי"ל בזה דרש"י בא לפרש דגם אליבא דר"י שרי, ואף על גב דבכ"מ אסר בדבר שאין מתכוין, מ"מ כתבו התוס' ביומא (לד ע"ב ד"ה ה"מ) דאף דלר"י במלאכת שבת היכא דאינו מתכוין איסורו רק מדרבנן, והכא מותר לגמרי דיש לצרף בזה מאי דהוה מקלקל וגם דאינו ע"מ לתפור. [וכעין זה כתב ב'חילופי גירסאות' בליקוט בסוף מהדורת מלמן].

ויסוד ישוב זה מבואר בשעה"צ סי' תקח ס"ק ח: ומה שרש"י לא כתב טעם זה, משום דזה לא הוי רק לר' שמעון, וטעם רש"י הוא אליבא דכולי עלמא.

ואמנם מה שהקשה הגרע"א על טעמו של רש"י דמ"מ אסור מדרבנן, יעויין בביאור הלכה סי' שיד סעיף א ד"ה אסור לשוברה "דמדעת רש"י משמע דבמקלקל היכי שהוא לצורך שבת מותר לכתחלה".

ועוד בישוב הקושיא, עי' באמרי בינה דיני יו"ט סי' יח ובאפיקי ים ח"ב סי' ד ענף ו.

לז, א

ברש"י ד"ה משום מקח וממכר – דלמקח וממכר דמו, שמוציא מרשותו לרשות הקדש, ומקח וממכר אסור מן המקרא דכתיב ממצוא חפצך ודבר דבר (ישעיהו נח), אי נמי מקח וממכר אתי לידי כתיבה שטרי מכירה.

הגרע"א בגליון הש"ס ציין לדברי רש"י לעיל כו, ב בדין אין פוסקין דמים על הבהמה ביו"ט "דמקח וממכר בשבת וביום טוב אסור, בספר עזרא".

ולכאורה כוונתו להעיר למה רש"י שינה בב' המקומות, ובפי' יש סדר למשנה למהר"י פיק כתב ע"ז: ואל תתמה מה שפירש"י הכא מקרא דעזרא והתם מקרא דישעיה וגם התם פירש עוד טעם אחר משום גזירה שמא יכתוב וכו' והכא לא פי' כך. דע שכן דרך רש"י ברוב פעמים אין מספר וע"פ הרוב המה מצויינים בהלכה בתכ"ש⁵⁶ בס"ד גם תמצא בתכ"ש כמה וכמה תמיהות שהניחו תוס' במסכת זו בתימה ובכמ' אחרת כתבו תוס' תירוץ אחד גם שנים על אותו תימא ויותר מזה רשום שם שרש"י כתב לא ידעתי פירושו ובמקום אחר כתב פי' נכון והגון ואין כאן מקום להאריך בדוגמות האלו".

אולם נראה שכאן יש דברים בגו, ולא בכדי נקט רש"י לעיל הקרא דעזרא, כי התם מיירי במקח וממכר ממש שהוא פוסק דמים על הבהמה, וכאן מייי רק בדבר דדמי למקח וממכר בצורתו החיצונית, ואין לכללו באיסור של מקח וממכר, והאיסור הוא רק מצד הקרא דישעיה דממצוא חפצך ודבר דבר.

וסימוכין לזה, יעויין בשו"ע (הל' שבת סי' שכה סעיף ג): מותר להחליף משכון בשבת אם הוא מלבוש, ויוציאונו דרך מלבוש כי אין זה משא ומתן; וגם בישראל מותר בענין זה, אם הישראל צריך ללבושו. הגה: וטוב שהא"י יקח המשכון עצמו ויניח אחר במקומו, ולא יגע בו הישראל, שלא יהא נראה כנושא ונותן (אגודה).

ובביאור הגר"א שם ציין לדברי רש"י [ותוס'] כאן ודברי הגמ' בשבת קיג, ב], הרי דהקרא דממצוא חפצך כולל גם מה שנראה כנושא ונותן.

ולעומת זאת, מצינו בתשובת הגרע"א (קמא סי' יז) וז"ל, נראה כטעם הב' דרש"י דאסור משום שמא יכתוב, וכ"כ הרמב"ם (פ' כ"ג מהל' שבת), והא דבאמת אינו אסור משום ממצוא חפצך, היינו דאם לא היה האיסור בעצמותו ליקח ולמכור ולשכור פועלים לא היה שייך בזה משום ממצוא חפצך דהוי כאומר לשמור לו פירותיו למחר, או לטלטל ממקום למקום כיון דאין בזה סרך מלאכה והרי מותר אפילו לומר לכרך פלוני אני הולך למחר, כיון דמשכחת היתר היום ע"י בורגנין, א"כ מכ"ש מהראוי דמותר לומר לשכור פועלים למחר, כיון דאין בזה סרך מלאכה א"כ מדינא היה מותר לקנות ולמכור ולשכור ביומו ה"נ לומר לו לשכור לו למחר מש"ה צריך לטעמא שמא יכתוב.

לז, ב

בגמ', שנים ששאלו חלוק אחד בשותפות וכו'.

בקובץ שיעורים כאן אות עא: והקשה מ"ח כ' הג"ר מאיר אטלס ז"ל דבעירובין צ"ז איתא הכא בחבית שקנתה שביתה ומים שלא קנו שביתה, דבטלה חבית לגבי מים, דהמוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפילה לו, ומבואר, דגם לענין

⁵⁶ 'תיקוני כלי שרת'.

תחומין איכא פטורה דטפל, א"כ במלבוש הטפל לאדם ליכא איסור תחומין כלל, ואפשר, דמלבוש לא מיקרי טפל, והא דמותר להוציא בשבת דרך מלבוש הטעם משום דלא הוי משא וקרא כתיב לא תוציאו משא, אבל איסור תחומין אינו תלוי במשא, דהא האדם עצמו אסור לילך חוץ לתחום, אף דגופו של אדם לא הוי משא כלל.

ויעו"ש מה שהאריך עוד שם ובאות עב.

ויצוינו הדברים המפורשים במשנ"ב סי' שצ"ז ב"ש המג"א: א"נ מיירי במלבוש שלובש האדם עליו דבזה ליכא משום הוצאה כ"א משום איסור תחומין דהמלבוש נגרר אחר בעליו.

ומבואר שאף מלבוש שנגרר וטפל אחר בעליו מ"מ יש בו איסור תחומין. ויעו"י בספר חשוקי חמד עירובין צ"ז, ב בשם מרן הגר"ש זצוק"ל שביטת הראב"ד הנזכר בדברי הגר"י מבואר שיחיה מותר בדרך לבישה. ועי' בכ"ז בספר הערות כאן.

לח, א

בגמ', כי סליק רבי אבא אמר יהא רעוא דאימא מלתא דתתקבל.

כתב החת"ס, נ"ל דטובא קמ"ל דלאו אורח ארעא למיעבד הכי אלא עשה דברים לשם פעלן ודבר בהם לשמן ואל תעשיה עטרה להתגדל וכו' ואין זה דומה לתפלת ר"נ בן הקנה בברכות כ"ח ע"ב וע"ש פירש"י ד"ה שלא אכשל וכו' ע"ש משא"כ הכא לכבודו עשה ע"כ סבה היה דאכילו ולא נתקבלו דבריו.

ויעו"י עוד בתשובתו למהר"ץ חיות (או"ח סי' רח) שכתב דבר זה בהרחבה ד'מרגלא בפומי'.

וראה עוד דבר יקר בהקדמת שו"ת מרחשת, "כי סליק ר' אבא אמר יהא רעוא דאימא מילתא דתתקבל. ויפלא איפה הלא תפלה כזו צריכה להיות שגורה בפי כל חכם וצורבא מרבנן כשהוא נכנס לביה"מ שיה"ר שלא יכשל בדבר הלכה, כתפלת ר"נ בן הקנה, מדוע הי' ר"א נזקק לאותה תפלה רק בזמן שהי' עולה למקום אחר, שלא בעירו. אבל ידוע הוא, כי דרכי הלמוד השונים הם, כפי שינוי המקומות והמדינות, ובפרט דרכי הלמוד בא"י היו שונים תכלית שינוי מדרכי הלמוד בבבל, סגנון סברתם ואופן פלפולם; וע"כ ר' אבא כשהי' במקומו כבר אתמחי גברא ואתמחי קמיע, טוב טעמו ודעתו, דעת תורה הליכותיו בקדש בגמרא וסברא, והי' יודע כי דבריו מתקבלים על לב תלמידי חכמים שבעירו ומוצאים חן אצל חבריו מקשיבי לקחו; אבל מה שטוב, יפה ונעים בעירו, שהורגלו בדרכי למודו זה ואופן פלפולו, הלא במקום אחר או בא"י, ששמה הורגלו באופן אחר ובסגנון שונה הרבה מכפי אשר הוא במקומו, הי' ר"א חושש פן לא יהיו לרצון אמרי פיו והגיון לבו בתלמוד, וע"כ הי' מתפלל תפלה קצרה זו, שגם שלא במקומו ימצאו דבריו חן באזני השומעים ויתקבלו על הלב". [ויעו"ש עוד התנצלות גדולה על השינוי בדרכי הלימוד].

לט, א

מתני', הגהלת כרגלי הבעלים, ושלחבת בכל מקום. גהלת של הקדש מועלין בה, ושלחבת לא נהנין ולא מועלין. המוציא גהלת לרשות הרבים חייב, ושלחבת פטור.

[א] יעויין בגמ' ב"ק כב, א שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בגדר חיוב אישו אם משום חיצוי או משום ממונו, וקאמר "ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש [דסבר משום ממונו]. אמר לך ממונא אית ביה ממשא, הא לית ביה ממשא".

וביאר הרשב"א וז"ל, אישו לית ביה ממשא. שהשלהבת אין בה ממש ואינה ממון שהרי גחלת של הקדש מועלין בה ושלחבת לא נהנין מדרבנן ולא מועלין וכן המודר הנאה מחברו נהנה בשלהבתו ואינו נהנה בגחלתו.

ובתוס' שם בתוך דבריו כתבו, ויש אש שאין בו ממשות כגון שלחבת בלא גחלת כדאמרינן בסוף ביצה הילכך דמו להדידי שאין בשניהם ממשות בהמזיק שפשע בו רק בגוף האדם.

ובשיט"מ הוסיפו בביאור הדברים, וז"ל, וקשה אם כן לקמן דקאמר טמון באש דפטור היכי משכחת לה והא משכחת לה על ידי גחלת דכיון דאית ביה ממשא הוה ליה ממונו ולא חציו ופטור בו טמון. וי"ל שדעת התוספות דכיון דיש שלחבת בלא גחלת חשיב ליה לשלהבת אין בו ממשא אף על גב דאיכא גחלת עמה, אבל אם אין שלחבת בלא גחלת אז הוי אפילו שלחבת אית ביה ממשא אם כן מעתה לא תוכל לעמוד טמון פטור בגחלת דאפילו שיש גחלת עם השלהבת חשיב ליה לית ביה ממשא והוי חציו.

ומבואר בדברי התוס' דשם המזיק דאש אינו ממונו גם כאשר יש גחלת עם השלהבת, כי יש לנו הוכחה משלהבת בלא גחלת, [ולכא תרי גווני אש⁵⁷], וע"כ חיובא דאש היא לא מצד ה'ממונו' שבה.

איברא שבדברי התוס' והרשב"א נראה שבאמת החלוקה בין שלחבת לגחלת המבוארת במתני' קיימא גם בנידון חיוב אש בנזיקין, רק דכיון דלא מחלקינן בחיובא דאש, מוכיחינן מחיוב שלחבת על חיוב גחלת ג"כ.

אבל בלשון רש"י מבואר דנידון נזיקין חלוק "דשלחבת היא המזקת דאין לה ממש הלכך כי חייביה רחמנא משום חציו הוא דחייביה", והיינו שבנזיקין אין לנו לחלק בין גחלת לשלהבת, כיון שהשלחבת נחשב המזיק דאש ולא גחלת.

[ב] ועכ"פ הא מיהת ברירא לכו"ע דבחיוב אש בנזיקין לא מצינו חילוק בין גחלת לשלהבת, ובזה חלוק מכמה וכמה הלכות שמצינו חילוק בין גחלת לשלהבת, מלבד המובא במתני' תלת הלכתו, דין תחומין דגחלת כרגלי הבעלים, ושלחבת בכל מקום, דין מעילה דגחלת של הקדש מועלין בה, ושלחבת לא נהנין ולא מועלין, ודין הוצאה דהמוציא גחלת לרשות הרבים חייב, ושלחבת פטור, והעולה מדברי הראשונים שבנונא דאיכא גחלת עמה אף השלחבת אמורה.

ועוד מצינו בדברי הרשב"א כאן, וז"ל, הקשה הרב רבי אלהנן ז"ל א"כ מפני מה אמרו בברכות פרק אלו דברים שאין מברכים על שלחבת של ע"ז, ותירצו בתוספות דהתם דוקא בשיש גחלת עמה.

ובט"ז יו"ד סי' קמב ס"ק ג לגבי איסור הנאה מע"ז המבואר שם דמותר ליהנות משלהבתה, "פי' כשאין שם אלא השלהבת לחוד אבל אם השלהבת קשורה בגחלת פשיטא שאסור לחמם משלהבת טפי מגחלת גרידא.

⁵⁷ ובשיט"מ הוסיפו בזה בשם תלמידי הר"י: יש לומר לעולם סופו לא יהיה עדיף מתחילתו דאילו סופו כשיהיה שלחבת הוא משום חציו ולא תמצא בו פטור טמון אם כן כל שכן בתחילתו.

ובהגהות הרש"ש נדרים יא, א: ד"ה כאישים. כשלחבות כו'. לכאורה קשה מהא דאיתא בביצה (לט) במשנה דשלחבת של הקדש אין מועלין בה. ואולי משום דמדרבנן מיהא אסור. עוד נ"ל דשם איירי בשלחבת לחוד אבל כשהיא קשורה בגחלת מועלין בה כדמחלק שם לענין הוצאת שבת, וכ"כ הט"ז ביו"ד סימן קמ"ב לענין שלחבת עבודת כוכבים.

ב, א

ברש"י ד"ה לא יוליכו – לאחר פעודה מנות בידם לביתם, לפעודת לילה.

עי' בהגהות הרש"ש ובחידושי רבי אלעזר משה הורוויץ ובבספר הערות מהגרש"א שביארו בדרכים שונות דברי רש"י המוקשים שהרי הוצאה לרשות הרבים לצורך חול, שהרי בלילה כבר יהיה מוצאי יו"ט.

ברם חידוש גדול כתב בספר חיי אדם (כלל קנג סעיף ו) והביא מכאן ראיה, וז"ל, אבל ההבאה לביתו, לא הוי הכנה (ונראה לי דכן מוכח ע"כ שהרי בס' תי"ז סעיף ב' מבואר להדיא דמותר להוליך העירוב לצורך יום ב' והוא גמרא ערוכה בעירובין ל"ח דדוקא אם אמר זה יהא עירוב הוי הכנה אבל החולכה לא הוי הכנה, וכן פירש"י להדיא ביצה דף מ' ע"א במשנה מי שזימן כו' בד"ה לא יוליכו כו' מנות מידם לביתם לפעודת הלילה עכ"ל), אלא על כרחך דדוקא היכא שגומר איזה ענין, מקרי הכנה, יעו"ש.

ובאופן אחר יש לדון שיהיה מותר הכנה, לפי מה שכתב באליה רבה (סי' רנד ס"ק יח) להקל שכאשר יפסד הדבר לא נחשב להכנה, יעו"ש דפליג על המג"א, וה"נ אולי יש להעמיד בגוונא המצוי כשזומין אורחים ונשאר האוכל, שאם לא יקחו יפסד האוכל ויתקלקל.

ועי' בשו"ת מגדנות אליהו ח"א סי' עז.

חלק שני

חידושי סוגיות במסכת ביצה⁵⁸

קונטרס בשמועה ד'מתוך'

יב, א במשנה. בית שמאי אומרים אין מוציאין לא את הקטן, ולא את הלולב, ולא את ספר תורה לרשות הרבים. ובית הלל מתירין.

ובגמ', תני תנא קמיה דרבי יצחק בר אבדימי השוחט עולת נדבה ביום טוב לוקח. אמר ליה: דאמר לך מני בית שמאי היא, דאמרי לא אמרינן מתוך שהותרה הוצאה לצורך

⁵⁸ בס"ד, אייר תשפ"א.

הותרה נמי שלא לצורך. דאי בית הלל הא אמרי מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. הבא נמי, מתוך שהותרה השיטה לצורך הותרה נמי שלא לצורך.

ענף ראשון: שיטת רש"י

חקירה בשיטת רש"י אם דין מתוך היינו מצד דאיכא גילוי מילתא איזה מלאכות לא נאסרו כלל ועיקר, או שזוהי הרחבת החיתור של צורך אוכל נפש

[א] שיטת רש"י מבוארת בהמשך השמועה (ד"ה ליפליגו באבנים ובתוס' ד"ה ה"ג רש"י) דדין מתוך מדאורייתא כולל היתר של כל המלאכות שהותרו ביו"ט, דמתוך שהותרה לצורך הותרה לגמרי ואפילו שלא לצורך.

וריהטת הלשון משמע שביו"ט לא נאסרו אלא מלאכות שאין בהם גווני של צורך אוכל נפש כמו אריגה ובניה שאין בהם צורך לאכילה לעולם, אבל מלאכות שיש בהם אופן של צורך או"נ לא נאסרו כלל, ולפיכך אף אם אין במלאכה המותרת צורך כלל ביום טוב אינה נאסרת.

וכן מפורש בשיט"מ בכתובות (ז, א) בשם 'שיטה ישנה', וז"ל, כלומר כל אותן מלאכות שהותרו לצורך אכילה לא היו בכלל לא תעשה כל מלאכה והאי דכתב רחמנא אשר יאכל לכל נפש לסימנא בעלמא הוא דכתבנה שכל המלאכות הצריכות לאכילה יהיו מותרות ביו"ט.⁵⁹

וביתר בהירות שמעינן בלשון שבלי הלקט (סדר עצרת סי' רמב): וכן השיב רבינו ישעיה זצ"ל מה שכתבת אלי על הדלקת נרות בית הכנסת ביו"ט כך נראה לי שאין שום איסור ונדנדוד עבירה בדבר וכל מה שפרשת יפה פרשת שכל מלאכה שהותר לצורך אוכל נפש הותרו נמי שלא לצורך אוכל נפש ומדאורייתא אף על פי שאין לו לצורך באותן המלאכות כלל הותר לו כאילו הוא חול גמור ורבנן הוא דגזור כל מידי שאינו צורך כלל להם כגון אבנים וכיוצא בהן.

וצריך לומר שהידוש זה של 'מתוך' לפרש שמלאכות של אוכל נפש הותרו לגמרי משמע להו לחזו"ל מגוף המקראות, ויעוי' בשיט"מ בכתובות (ז, א) בשם הראב"ד, וז"ל, מיהו האי קושיא מתוך מנא לן ומנין לו להתיר אלא מה שהתירו הכתוב כל שיש בו צורך אכילה ממש. ונראה מדכתיב לכם ומשמע לכל צרכיכם.

ולפי הבנה זו יקשה לנו ביותר מפני מה לא הותרה המלאכה גם לצורך מחר או לצורך גוי, הרי אין איסור מלאכה כזה ביו"ט⁶⁰, ונצטרך לומר דהכי קים להו לחז"ל מדיוקי דקראי וגזירת הכתוב.

וכך מצינו בשיט"מ כאן וז"ל, וא"ת אם כן דלמאן דאית ליה מתוך הותר כל דבר ואף על פי שאין בו צורך כלל, לכם ולא לנכרי דאמר רחמנא היכי משכחת לה, וי"ל דאע"פ שהתירה התורה שלא לצורך כלל, אפ"ה אסרה לצורך עכו"ם, ואין צריך לתת טעם בדבר הואיל וגלי ביה קרא וגזרת הכתוב הוא.

⁵⁹ וזהו רק מדאורייתא, אבל מדרבנן לא הותרה שלא לצורך כלל, וכמבואר בשמעתין בסמוך לגבי אבנים, ועיי' בהגהות מצפה איתן פסחים לו, א על דברי רש"י שם ד"ה אין לשון.

⁶⁰ ובשיטה כאן מצדד שלפי רש"י גם לצורך מחר מותר, והא דאיתא לקמן כב, א ובפסחים מו, ב דהאופה מיו"ט לחול לוקה בלא דין הואיל, היינו משום דרבה לשיטתיה בשמעתין דלית ליה מתוך, ומפרש פלוגתת ב"ש וב"ה דפליגי אם יש עירוב והוצאה ליו"ט.

איברא, אף כי לשון הגמ' בפשוטו "הותרה נמי שלא לצורך", "שלא לצורך" משמע שלא לצורך כלל, כשיטת רש"י, ולא כפי שהידשו התוס' ועוד ראשונים לפרש דבעינן צורך קצת, ונראה שזוהי נקודת מוצא שיטת רש"י, וא"כ בפשיטות יש לומר, כאמור, שיש כאן גילוי מילתא שמלאכות אלו שיש בהם צורך אוכל נפש לא נאסרו כלל, ולכן הותרו שלא לצורך כלל.

ברם, לישנא ד'מתוך' ו'הותרה נמי' משמע כאילו יש כאן היתר של 'אגב גררא', והרחבת ההיתר המקורי של מלאכת אוכל נפש, ואילו אם ננקוט בדברי רש"י שמלאכות שהותרו משום אוכל נפש אין בהם שום גוונא של איסור ביו"ט והותרו לגמרי, נמצא שאין כאן הרחבת היתר, אלא גילוי מילתא איזה מלאכות לא נאסרו, וזה אינו במשמע כלל בלשון הגמ'.

ואמנם גם בלשון רש"י גופא (ד"ה ליפלגו באבנים) משמע שזוהי הרחבת ההיתר ולא גילוי מילתא, "ובית שמאי לית להו מיגו, ומידי דצורך אכילה שהתורה התירתו הותר, ושאינו צורך אכילה באסרו עומד מן התורה". הרי שלא נחלקו בדין מתוך איזה מלאכות לא נאסרו מן התורה, אלא אם ישנו 'מיגו' והרחבת ההיתר על מה שאינו צורך אוכל נפש.

שקן"ט בדברי הגמ' בדין הוצאה ביו"ט; הוכחה דאף לרש"י אין היתר אוכל נפש גילוי מילתא שהמלאכה לא נאסרה כלל; איסור המלאכה לצורך מחר ולצורך גוי

[ב] והנה גם מתוך לשון הגמ' בהמשך משמע שדין מתוך אינו עוקר לגמרי את איסור המלאכה ביו"ט, דהא איתא, מתקיף לה רבה ממאי דבית שמאי ובית הלל בהא פליגי, דלמא בערוב והוצאה לשבת ואין ערוב והוצאה ליום טוב קא מיפלגי... מתקיף לה רב יוסף אלא מעתה ליפלגו באבנים וכו'.

וצ"ב, מה הפרש יש בין אי אמרינן אין הוצאה ליום טוב כלל דהיינו דעת רבה ובין אי אמרינן מתוך שהותר וכו' שהיא דעת רב יוסף, כיון שלשיטת רש"י גם לר"י לא נשאר שום זכר איסור הוצאה מן התורה ביו"ט בשום דבר, הרי כמו שלא נאסרה כלל, ומדוע לשיטת רב יוסף שפיר אסרו חכמים טלטול האבנים והוצאתן ולשיטת רבה לא שייך שיגזרו חכמים. [כן הקשו הצ"ח והבית מאיר ועוד].

ומעין קושיא זו כבר הקשה הרשב"א כאן, וז"ל, ותימא לי א"כ היאך מצינו עירוב והוצאה ליו"ט [הא מדאורייתא אמרינן מתוך, ואם מדאורייתא יש עירוב והוצאה ליו"ט] א"כ הוצאת אבנים לכ"ע אסור מדאורייתא ואם הוצאת אבנים אינה אלא מגזירת חכמים א"כ אין עירוב והוצאה ליו"ט וא"כ היאך נמצא דבר והפכו ביחד.

ולכאורה יש ליישב בפשיטות דמשכחת לה אף לרש"י איסור בהני מלאכות ולא הותר לגמרי, באם עושה המלאכות לצורך מחר או לצורך גוי. ואמנם כן מפורש בלשון הר"ן בשיטת רש"י, אבל מדברי רש"י ז"ל נ"ל דהוצאת כלים אף על פי שאין בהם צורך ליום כלל **כל שאינו מוציא אותן לצורך [מחר] שרי.**

ולפי"ז לא קשיא קושיית התוס' "וקשה חדא דאמרי' בפסחים (דף מו:): האופה מיו"ט לחול לוקה ולא אמרינן מתוך וכו' ואפילו לרבה דלא לקי היינו מטעם הואיל ואי אתרמי ליה אורחים אבל מטעם מתוך לא קאמר", דבאמת דין מתוך לא מהני כאשר עושה את המלאכה לצורך מחר, ומיגרע גרע מלאכה לצורך מחר ממלאכה שלא לצורך כלל.

ומעתה מבואר שבעצם גם אותם המלאכות שיש בהם צורך אוכל נפש ביו"ט אסורות ביו"ט כאשר עושה המלאכה לצורך מחר [או לצורך גוי, עי' במרומי שדה ובקובץ שעורים אות

מד⁶¹], וא"כ נמצא שגם לרש"י יש כאן איזה גדר של הרחבת ההיתר כלפי עשיה שלא לצורך כלל, ומבואר יותר גדר 'מתוך'.

ונתפרשו הדברים טפי בדברי הר"ן ב"שיטה כ"י למוהר"א לפפא ז"ל" שהובאו בשער המלך פ"א מהל' יו"ט ה"ד, וז"ל, ואני אומר שלא כוון רש"י לומר שלא תהא שום הוצאה אסורה ב"ט מן התורה למאן דאית ליה מתוך שהרי כתב ואף ר"י סבר במתוך פליגי ולכ"ע יש איסור הוצאה ל"ט מויעבירו קול במחנה דישנה כשאר מלאכות וירמיה היה מזהירן על השבת שהם חמורין כו' הרי גילה דעתו דלמאן דאית ליה מתוך איכא הוצאה ב"ט דמתסרא מדאורייתא עד שהוצרך לומר דמה שלא הזהירן ירמיה אלא על השבתות הוא משום הלואי ישמעו. ולפיכך נראה שהוא סובר דכל הוצאה שאינו עושה אותה אלא ליומיה אף על פי שאין בה צורך היום כלל שריא מדאורייתא אבל הוצאה שאינו עושה אותה אלא לצורך מחר מתסרא מדאורייתא. ומעמא דמילתא דכיון דמשום מתוך אתינן עלה א"א להתירה יותר ממה שהתירה התורה באו"נ שלא תתיר כו' אלא לצורך יומו.

הרי לנו להדיא שגדר היתר מתוך הינו הרחבת ההיתר של צורך אוכל נפש המפורש בתורה, והיינו שבתורה מפורש היתר צורך אוכל נפש, וחז"ל חידשו ופירשו שאין כאן רק היתר מצומצם לצורך, אלא הרחיבו ההיתר של המלאכה גם שלא לצורך, ועדיין ההיתר בשיעורו מן התורה במסגרת צורך היו"ט.

וביאור הדברים בהקדם לשון רש"י בפסחים שם, האופה מיום טוב לחול – **לאחר שאכל וגמר סעודתו**, דפשיטא לן דלא חזיא ליה מידי האידנא עד אורתא שהוא חול.

והיינו דאיירי באופן שהאפיה שבא לאפות עתה אין בה שום צד הנאה וצורך להיום (לולי הצד שיבואו אחרים דע"ז נחלקו אם אמרינן הואיל), ויש כאן מלאכה שמייוחדת ומיוחדת למחר, ועי' בצל"ח כאן, ומשא"כ מלאכה שלא לצורך כלל שנעשית ביו"ט, הרי בודאי יש כאן צד צורך גם היום דאם לא כן, למה עושה המלאכה, ואם לא איכפת ליה כלל במקום הנחתם של האבנים למה הוא מטלטלן ומוציאם ממקום למקום, אלא שאין זה נחשב לצורך אמיתי וחשוב לעשיית המלאכה ביו"ט, וע"ז הוא דמהני סברת מתוך, להתיר גם כל כי האי גוונא. [וכן מצאתי בפני שלמה בפסחים שם ובגידולי שמואל כאן]⁶².

⁶¹ או לצורך בהמה, עי' במרומי שדה שם, וכן מפורש בביאור הגר"א סי' תצה דבבהמה לא אמרינן מתוך, מיהו בראש יוסף לקמן ל, א מבואר דלשיטת רש"י שהותר שלא לצורך כלל, אזי גם לבהמה לא מיתסר אלא מדרבנן.

⁶² והתעוררנו לדון, מפני מה הנידון של הואיל הוא רק אי מיקלעי אורחים, שנדון הואיל מצד שימלך המבשל וירצה לאכול עוד ממה שמבשל, ולכאורה יש לומר שסברת הואיל היא לא מצד שיש אפשרות שהמעשה שעושה יתברר לבסוף שהוא לצורך או"נ, אלא שבמצב הנוכחי בלי שום התחדשות יש צד במעשהו שזה לצורך או"נ, ולכן לא אמרינן הואיל בדידיה שיכול להימלך ולאכול, כי זה מצב חדש והוי אפשרות עתידית בעלמא, ואין זה מתיר לו לבשל.

ושוב מצאתי הדברים מפורשים להדיא בחידושי רבינו דוד בפסחים שם, וז"ל, [בשיטת רב חסדא] ה"נ לא אמרינן הואיל ואע"פ שאינו תלוי בביאת אורחים אלא שיהא ההיתר תלוי בו, שהרי יש כאן הואיל דאי בעי מימליך ואכיל, ולקמן נמי אמרינן בשלמא לדידי דאמרינן הואיל הואיל ואי בעי למיכל מצי אכיל משו"ה שחיט.

ויעו"ש עוד בהמשך דבריו שמחלוקת רבה ור"ה בסברת הואיל, היינו זה שלא היה בדעתו לאכול דלא אמרינן שמו ימלך ויאכל, ובגוונא שאופה מיו"ט לחול קודם שיאכל סעודת יו"ט אפילו רב חסדא מודה שאינו לוקה.

וכיוצא בזה יש לומר שגם מלאכה לצורך גוי מוגרע גרע ממלאכה שלא לצורך בעלמא, ומוכרחים אנו לומר שהגדר הוא שאין כאן את ה'הותרה נמי שלא לצורך', והיינו דבע"כ אף לרש"י גדר מתוך היינו הרחבת ההיתר של המלאכה ולא גילוי מילתא שאין איסור מלאכה זו ביו"ט, ומלאכת מחר או גוי איננה בכלל הרחבת ההיתר.

כמה אנפי בביאור היתר 'שלא לצורך כלל'; ביאור המגניני שלמה דשלא לצורך הותר מחמת צד הצורך שבמלאכה ומעין סברת הואיל ומו"מ בדבריו

[ג] אלא שעדיין צ"ב טובא להבין פשר ההיתר של מלאכה שלא לצורך כלל, מהותו ותוכנו, ובמה עדיף על פני מלאכה לצורך מחר או לצורך גוי, הרי סוף סוף כלפי צורך היו"ט אין חילוק ביניהם דתרווייהו חשיבי כשלא לצורך כלל ועיקר, ובמאי גריעא מה שעושה המלאכה לצורך מחר, מאשר עושה מלאכה מיותרת לגמרי שאינה לצורך, ואם אמנם גם מלאכה כעין זו הותרה, מפני מה לא נתייחס למלאכה לצורך מחר כמלאכה שאין בה צורך כלל, דל מהכא צורך דלמחר והרי היא כאין בה צורך כלל. ועי' בפנ"י.

ולמדנו מדברי רבותינו האחרונים (עי' במגניני שלמה⁶³) דסבירא להו לדמות דין מתוך וסברתה לדין הואיל, והיינו דיסוד ההיתר במלאכה שלא לצורך כלל, היינו משום שישנו צד היתר במלאכה זו עצמה, שאף שהוא אינו עושה המלאכה באופן של צורך, מ"מ כיון שעושה ביו"ט מלאכה שיכולה לשמש לצורך ג"כ, אף היא בכלל ההיתר, ובזה גרעה כאשר עושה לצורך מחר או לצורך גוי, לולי סברת הואיל.

ולפי ביאור זה נראה ליישב את קושיית הראשונים מדין שריפת קדשים, וזאת בהקדם לשון רש"י לקמן (כו, ב ד"ה חלה שנשמאה): דגזרת הכתוב היא שאין קדשים טמאים מתבערים ביום טוב, דרחמנא אחשבה להבערתן, דכתיב באש ישרף, הלכך מלאכה היא.

וגדר הדברים, דמלאכה שלא לצורך חשיבא אותה המלאכה של 'לצורך' כי עצם המלאכה ראויה גם לאוכל נפש, משא"כ המלאכה של שריפת קדשים אינה נחשבת מלאכה של אוכל נפש כלל, והבערה מהותה הוא קלקול והשחתה, אלא שמלאכה של שריפת קדשים אחשבה רחמנא ונחשב למלאכה, וזה לא ממין המלאכה דמלאכת אוכל נפש⁶⁴.

ועי' עוד בדברי רבינו הגר"א ריש סי' תקנ, ובספר דרכי יוסף סי' לט בארוכה. וראה מה שהארכנו להלן בחידושי סוגיות בסוגיא דהואיל.

⁶³ וז"ל בתו"ד, דאע"ג דהתירה תורה כל מלאכות אלו לא התירו אלא בזמן שראוים לעשות בהם אוכל נפש כגון קודם אכילה דאז אמרינן מתוך שמוותר לצורך אכילה מותר נמי שלא לצורך ולכן תלה הכתוב באוכל נפש אבל מ"מ לחול שהוא לאחר אכילה ואין המלאכה ראויה בו ביום לאוכל נפש כלל כ"א למחר בהא כ"ע מודו דלא אמרינן מתוך ובהא נחלקו רבה ור"ח אי אמרינן הואיל ומקלעי ליה אורחים דהדר חזיא לאוכל נפש.

⁶⁴ ולפי גדר זה של אחשביה, היה נראה ליישב גם מה שהקשו על שיטת רש"י מהא דמבואר בגמ' בשבת קלג, ב דמילה שלא בזמנה אינה דוחה יו"ט, ואמאי נתיר מטעם מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, דהותרה חבלה לצורך.

ברם יש לומר דהמצוה אחשביה למילה, ואין זה נחשב מלאכה של חבלה אלא של תיקון, ואין כאן מעין המלאכה של שחיטה שהותרה לצורך אוכל"נ.

ואמנם סברת אחשביה ניתן לבאר באופן אחר, יעויין להלן בדברינו.

אלא שעדיין יקשה על שיטת רש"י, מדין שוחט עולת נדבה, אמאי לא נימא דהמצוה אחשביה דלא נימא ביה מתוך, ושמעתין מפורש דלכ"ה אמרינן ביה מתוך. ומצאתי שהקשה כן בספר מלאכת יום טוב אות נ. ובדבריו

ועד"ז כתבו ליישב גם קושיית הראשונים מדין מוגמר שאינה הנאה השווה לכל נפש, דזה מין מלאכה שאינה מלאכת או"נ, ונרחיב מעט בהסבר הדברים, דהנה גוונא דמתוך המבואר בגמ' היינו שוחט עולת נדבה, דמעשה שחיטה הותרה לצורך, ואמנם בעולת נדבה אין זה נחשב לצורך אוכל נפש, ובה אמרינן מתוך, היינו שאף שבגוונא דידן התכלית של המעשה אינה או"נ, מ"מ מעשה זה של שחיטה הוא מעשה בעצם של או"נ שהוא מתיר את הבחמה לאכילה, וע"כ גם האי גוונא בכלל ההיתר.

אבל מעשה של מוגמר, מאחר שאינו שווה לכל נפש אינו נחשב למעשה של אוכל נפש, ואין זה נחשב אותו המעשה של הבערה שהותרה, ועל כן אינו בכלל ההיתר.

והסבר זה נתפרש להדיא בדברי הרדב"ז בשיט"מ בכתובות (ז, א ד"ה וזה שכתב) שבא להסביר ההיתר של בעילת מצוה, וז"ל, וזה שכתב דלא שרינן מתוך אלא באי אפשר. לא נהירא לרבינו יצ"ו ובודאי מתוך שרינן בכל ענין ובלבד שיהא צורך מצוה או צורך היום ועוד דכל הא מילתא הנאת הגוף היא בבעילה ובריה מוגמר ודמיא לאכילה ולא דייקנן בין אפשר ללא אפשר אלא במכשירין דוקא ע"כ. והיה נראה לפרש דה"ק מתוך שהותרה חבורה לצורך וכו' פי' כל שם שחיטה חדא היא וכיון שהותרה שחיטה לצורך אוכל נפש הרי לא היתה שחיטה בכלל לא תעשה כל מלאכה ומעתה כל שחיטה מותרת והיינו דשחיטת עולת נדבה שרי לכ"ע אבל מין חבורה אחרת הרי היא עדיין בכלל לא תעשה כל מלאכה, והכי קאמרינן מתוך שהותרה חבורה לצורך פי' החבורה העשויה לצורך אוכל כגון שחיטה הותרה נמי החבורה שאינה עשויה לצורך אוכל כגון ההיא דבעילה כיון דמ"מ הרי יש כאן צורך הנאת הגוף.

ומסיים בה הרדב"ז: ונמצא לפי זה דכל שחיטה הותרה אפילו שלא לצורך כיון דעיקר שחיטה עשויה ורגילה לצורך אוכל נפש ושאר חבורה לא הותרה כי אם לצורך הנאת. והיה נראה לדקדק כן מלשון רש"י ז"ל שכתב לצורך. אוכל נפש כגון שחיטה⁶⁵.

[וכבר עמדו בזה במגניני שלמה שם, ובדומה לזה בשו"ת עונג יום טוב ח"א סי' כז].

שם צידד לומר שביחס לפעולת השחיטה אין אחשביה, דהאחשביה הוא רק ביחס להקטרה שבזה ישנו המצוה דשלא יהא שולחן רבך ריקם, ולא בהשחיטה, ובנגוע לשחיטה יש כאן מלאכת הכשר מצוה, ודמיא מיהת למוציא ס"ת ולולב, שאין כאן סכרת אחשביה, כי ההוצאה היא רק הכשר מצוה, יעו"ש.

⁶⁵ ועד"ז יש להסביר שיטת המאירי בשמעתין וז"ל, לא הוצאה בלבד אמרו עליה שמתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה שלא לצורך אכילה אלא אף בכל הדברים שהם נעשות תמיד לצורך אכילה כגון כך ונמצאו בדין זה הבערה [ושחיטה] והבערה ובישול הוזכרו בסוגיא זו ואפייה בכלל בישול הוא וכל אחת מאלו שנעשיות לאיזה צורך שיהא לכל נפש כגון גחלת לחמם ושחיטה וצריך לדם או למצוה כגון הבערת חמץ בפסח וכן כלם כיוצא באלו מותר לכתחלה... שאר מלאכות אין אומרים עליהם מתוך אף על פי שאמרו בביאה לכתחלה בשבת מתוך שהותרה חבורה לצורך הותרה שלא לצורך הרי דבר זה בכלל שחיטה הוא שכך פירשו של דבר מתוך [שהותרה] חבורה בשחיטה לצורך וכו' וכן כל מקום שאתה מוצא מתוך בענינים הללו אתה יכול לכללן באחת מאלו שהוזכרו.

הרי דסבר דליכא דין מתוך כלל במלאכות שאין עיקר מעשה המלאכה מוגדר כמעשה של אוכל נפש, וכן צידדו כמה אחרונים, עי' בשמחת יו"ט ובפני יהושע סוף פ"ב, ובנשמת אדם כלל פ סוד"ה ומעתה.

והנה האחרונים הטעימו גדר ההיתר של מתוך שהוא בדומיא ל'הואיל', ולכן באופן שאין המעשה ממש אותו המעשה אין זה בכלל ההיתר, אולם באמת בדברי רבותינו הראשונים נראה יותר דהני תרי הלכתי דמתוך והואיל הינם שני ענינים נפרדים.⁶⁶

ולכאורה היה נראה שאמנם דין הואיל הוא חידוש טפי, והיינו כי המלאכה שעושה עתה לצורך מחר היא מוגדרת כמלאכה שאינה צורך היום כלל, והוא עושה אותה בכוונה לצורך מחר, ובדאי צד רחוק מאוד הוא דמיקלעי אורחים ואין זו ההגדרה הפשוטה של המלאכה שעושה עתה, ומ"מ אי סבירא לן הואיל, שוב הרי זה נכנס בתוך ההיתר עצמו של אוכל נפש, ואין זו הרחבה של ההיתר.

ואילו דין מתוך יסודו הוא להרחיב ההיתר על מלאכה שאין בה צורך כלל, והרי זה הרחבת ההיתר, ואף שאין בזה חידוש כ"כ, וכמו שיתבארו כמה דרכים בזה אי"ה, מ"מ זהו דין נפרד של היתר דמתוך.

אופן נוסף בשיטת רש"י דמלאכה שלא לצורך הותרה מטעם 'מלאכת הנאה'

[ד] ואשר על כן נראה לבאר באופן אחר, וזאת לפי דברי הרמב"ן בפי' עה"ת פרשת אמור (כג, ז), וז"ל, אבל פירוש "מלאכת עבודה", כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש... ומלאכה שהיא באוכל נפש היא מלאכת הנאה לא מלאכת עבודה. וזה מתבאר בתורה, כי בחג המצות שאמר תחילה כל מלאכה לא יעשה בהם, הוצרך לפרש אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, ובשאר כל ימים טובים יקצר ויאמר כל מלאכת עבודה לא תעשו, לאסור כל מלאכה שאינה אוכל נפש ולהודיע שאוכל נפש מותר בהן. ולא יאמר הכתוב לעולם באחד מכל שאר ימים טובים "כל מלאכה" ולא יפרש בהם היתר אוכל נפש, כי "מלאכת עבודה" ילמד על זה... וכתב רבי חננאל... ומפני שמזכיר שם "כל מלאכה" הוצרך לפרש אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם. פירוש "מלאכת עבודה" מלאכה המשתמרת לעבודת קנין כגון זריעה וקצירה וחפירה וכיוצא בהם, אבל אוכל נפש אינה מלאכת עבודה, זה לשונו.⁶⁷

ולפי דבריו נפתח לנו השער להבין דגריעא מלאכה לצורך מחר או לצורך גוי דהו מלאכת עבודה ולא מלאכת הנאה ממלאכה שאין בה צורך כלל, דמלאכה שאין בה צורך, אף שאין לה שם מלאכה חשובה וצורך היו"ט, מ"מ עדיין היא בכלל מלאכת הנאה שנעשתה מלאכה

⁶⁶ ובדברי הרמב"ן והרשב"א (שבת לט, א; ועי' בתוס' הגרע"א ביצה פ"ב אות טז) מפורש דבית שמאי דלית להו מתוך כ"ש דלית להו הואיל, אבל בדברי התוס' כאן משמע שדין הואיל פשוט טפי מדין מתוך, וכן מבואר להדיא בדברי התוס' בפסחים (מו, ב ד"ה אהבערה) דמאן דאמר הואיל הוא אפילו אי לא אמרינן מתוך,

ועי' בתפארת ישראל שם בועז אות ד, וז"ל, דבהואיל ובמתוך יש בכל א' טיבותא וריעותא דלפי מ"ש תוספות דבאין שהות לזמן אורחים ל"ש הואיל, וכמו כן בהקרבנות נדרים ונדבות ל"ש הואיל. והרי מתוך שייך אפי' בהנך גוונא. הרי דמתוך עדיף מהואיל. אמנם יש גם ריעותא במתוך, דצריך שיהיה בגוף הפעולה צורך היום קצת משא"כ הואיל, אפי' אין צורך היום בגוף הפעולה כלל, אפ"ה אמרי' הואיל.

וראה עוד בחי' מהר"ם חלאווה בפסחים (מו, ב), וז"ל, והוי יודע דהואיל לא דמי למתוך דמתוך פליגי ב"ש וב"ה דב"ה אית ליה מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך וב"ש לית להו ואי חד טעמא נינהו שביק רב חסדא ב"ה ועביד כב"ש. אלא ודאי אפשר דמאן דאית ליה מתוך לית ליה הואיל דמתוך לא שרי' אלא בדבר שיש בו קצת צורך היום והואיל אף על גב דאין בו צורך היום כהא דאופה בפ"י לחול. ומאן דאית ליה הואיל אפשר דלית ליה מתוך דשאני הואיל שהוא בדבר אחד אבל מתוך שהוא מדבר לדבר דילמא לא הלכך לא דמו אהדי.

⁶⁷ ועי' עוד בדבריו בחי' לשבת קי, ב וכן לשבת קכד, ב ובספר החינוך פר' אמור מצוה רחץ.

זו להנאת העושה ביום טוב ולא לצורך אחר שאינו שייך להיו"ט, שעיי"כ מוגדר כמלאכת עבודה.

וכך ביאר בספר אמרי בינה (דיני יו"ט סי' א) בשיטת רש"י, וביאר: "ויש לומר דגם דעת רש"י כן וסובר דהא דהתירה התורה אך אשר יאכל לכל נפש דמלאכת או"נ שאינו עבודה אם עושה לצורך מותר אף שלא לצורך כלל כיון דעכ"פ אינו עבודה כיון דאינו צריך לזה כלל רק שעושה להנאה ולתענוג ומתעסק בעלמא לכך לא בעינן צורך כלל, משא"כ כשעושה מיו"ט לחול שאיננו לתענוג רק לצורך חול זה אף דהוי באו"נ מ"מ הוי מלאכת עבודה ולא התירה התורה כלל".

ועל דרך זה ביארו הגאון בעל משכנות יעקב בספרו קהלת יעקב על ביצה (לקמן כא, א) ובספר מנחת שלמה.

ונראה לבאר ולהטעים עוד לפי מה שמפורש בסוף דברי הרמב"ן בשם רבינו חננאל שעצם הדבר שהמלאכה לא נעשית לצורך מידי להיו"ט עצמו זה מחשיב את המלאכה כמלאכת עבודה, שהרי מהאי טעמא מלאכות מוקדמות כזריעה וקצירה אינם בכלל היתר אוכל נפש כלל.

וכן נתפרש בדברי הרמב"ן במלחמותיו לקמן (יג, ב), וז"ל, אלא הוו יודעים שלא כל המלאכות הותרו ביום טוב אלא הכשר המאכלים לאכלן כגון אפייה ובשול וכיוצא בהן אבל לצוד בעלי חיים שאינן ברשות אדם וכן לעקור דבר מגדולו כגון קצירה ותולדותיה אלו וכיוצא בהן אסורין והן בכלל מלאכת עבודה, יעו"ש.

אולם באמת צ"ב טובא גוונא דלצורך גוי, למה נחשב למלאכת עבודה ולא למלאכת הנאה, הרי כאשר עושה עבד חבירו נחשב למלאכת הנאה, ומאי שנא. ולכאורה צ"ל דאמנם על צורך גוי יש כאן מיעוט מגזירת הכתוב שאינו בכלל ההיתר. וצריך תלמוד.

ועוד נראה שדוחק הוא מסברא לומר שההגדרה של מלאכת עבודה היא בעצם המלאכה בחפצא ולא תליא מילתא באופן עשיית המלאכה בפועל, שאם עושה המלאכה שלא לצורך, ולא על מנת ליהנות ביו"ט, מה לי שהחפצא של המלאכה וצורתה היא מלאכת הנאה ולא מלאכת עבודה, והיאך נתיר צורת מלאכה זו אף כאשר נעשית שלא לצורך כלל.

היתר מלאכה שלא לצורך – 'אגב גררא'

[ה] ויותר נראה לבאר בשיטת רש"י באופן אחר, דגדר היתר מלאכה שלא לצורך אליבא דרש"י היינו שמלאכות כאלו שאינם נעשות למטרה חשובה ומיוחדת שלא לצורך היום, אלא שאין בהם צורך וחשיבות מיוחדת להחשיבם כצורך היום, אם מלאכות אלו ביסודם הם מלאכות של אוכל נפש, נחשבות פעולות אלו כנגזרות ונטפלות למלאכת צורך אוכל נפש, והינם בגדר 'הותר מכללו', דמתוך שהותרו לצורך הותרו נמי שלא לצורך.

ולפי ביאור זה את"ש היטב שאין לכלול בהיתר זה מלאכות גמורות וחשובות לצורך מחר או לצורך גוי, שכן פעולות כאלו אינם יכולות להיגרר ולהיטפל למלאכות היום, ודוק.

ומצאתי בס"ד גדר זה ממש בחידושי מהר"ל (שבת כד, ב) שביאר סברא זו בשיטת רב אשי לגבי דין שריפת קדשים ביו"ט, וז"ל, ורב אשי דקאמר דיום טוב הוי עשה ולא תעשה ומה בכך, דלמה לא נאמר מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, הכי קאמר לא צריך קרא כיון דהוי יום טוב עשה ולא תעשה ואין מצוה דעשה דוחה, משום דלא דמו להא דקאמר מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, דהכא שעושה משום מצוה לא בטיל שלא לצורך אצל לצורך, והוי כמו עושה הבערה לצורך מחר כיון דמכוין למחר,

וזה נמי כיון שהוא עושה משום מצוה לא נאמר בזה מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. [ועי' בגליוני הש"ס שם כה, א].

ולפי הסבר זה ניתן לבאר סברת אחשביה שנקט רש"י לגבי שריפת קדשים באופן אחר, וא"צ להפליג ולחדש דהאחשביה משוי ליה כאילו הויא מלאכה אחרת לגמרי, אלא האחשביה מוציאו מכלל 'אגב גררא', ושוב אין זה יכול להתבטל למלאכת צורך אוכל נפש ולהיות מותר אגבה⁶⁸.

ענף שני: שיטת התוס'

התמיהות בפשט דברי התוס' מהו גדר צורך קצת, ומאי בעינן לתוספת 'מתוך'

[א] והנה התוס' בשמעתין הקשו על רש"י כמה קושיות, וביארו דין מתוך בזה"ל, ודוקא בהוצאה שיש בה צורך יום טוב קצת אמרינן מתוך שהותרה לצורך יום טוב, דכל אוכל נפש מותר הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש, הואיל ואיכא צורך מקצת שיש צורך יום טוב, אבל שלא לצורך יום טוב כלל ודאי דאסור מן התורה, כגון אופה מיו"ט לחול ומוציא אבנים דליכא לא צורך נפש ולא שמחת יום טוב חייב מדאורייתא, וכי פליגי ב"ש וב"ה בדברים שאינן לצורך אוכל נפש, ואיכא בהן צורך יום טוב קצת, כגון קטן למולו דהמצוה נקראת צורך יום טוב, ולולב לצאת בו וס"ת לקרות בו. וכן פי' רבינו חננאל. אבל ליתא פירושן דלאו דוקא קטן למולו דה"ה שלא למולו דשרי גם טיול, דהא אשכחן נמי דמשחקין בכדור שקורין פלוט"א בלע"ז ביום טוב ברה"ר אף על גב דליכא אלא טיול.

והנה שיטת התוס' שדין מתוך מתיר רק לצורך או"נ או ל'צורך קצת' היא שיטת רבינו חננאל שהובאה בכל הראשונים, ולא נתבארה דיה, חדא, מהו שיעור 'צורך קצת' מקורו ומהותו.

וביותר צ"ע מיניה וביה, מו"נ, אם באמת מאי דכתיב בתורה "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" לאו דווקא, ומרבינן דברים הדומים לצורך אוכל נפש, כל מה שנחשב לצורך אמיתי ביו"ט, א"כ שוב ה"ל בכלל ההיתר של או"נ גופא, ומהו גדר 'מתוך', שנראה כאילו יש כאן הרחבת ההיתר של צורך או"נ.

ובשו"ע הרב (סי' תצה סעיף ג) כתב: וקבלו חכמים שכל מלאכות אוכל נפש מתוך שהתירה התורה לעשותן לצורך אכילת יום טוב הותרו לגמרי אפילו שלא לצורך אכילת יום טוב ובלבד שיהא בהן קצת צורך יום טוב אף על פי שאינו צורך אכילה אלא צורך הנאת הגוף או צורך מצוה עוברת שזמנה בו ביום שהיא ג"כ כהנאת הגוף לענין זה.

וצ"ב מה גדרה של קבלה זו, ואין לזה זכר בדברי התוס', ובדברי התוס' מודגש שמלבד ענין צורך אוכל נפש ישנו ענין 'שמחת יום טוב'. וצ"ת.

יסוד האבני נזר דמחלוקת רש"י והתוס' בדין שלא לצורך כלל תליא אי היתר או"נ הוי הותרה או דחויא והרחבת הדברים

[ב] ונראה לבאר בהקדם מה שיסוד בשו"ת אבני נזר בכמה דוכתי (יעוין סי' תי ס"ק ד ועוד) שיסוד מחלוקת רש"י והתוס' אם היתר מתוך כולל גם שלא לצורך כלל היינו אם היתר

⁶⁸ בשיטת רש"י, יל"ע טובא בדבריו בפסחים (לו, ב): אין לשון את העיסה – של מצות ביין ושמן ודבש – מפני שקרובה וממחרת להחמיץ, ואין אדם יכול לשומרה, לפיכך, אם לש תשרף מיד, ובמועד קאמר, ולא ביום טוב, דהבערה שלא לצורך היא. וצ"ב, הרי שרי הבערה אף שלא לצורך, דמתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה שלא לצורך, ואפילו שלא לצורך כלל. ועי' בפני שלמה. [ועי' בספר דברי יחזקאל סי' י אות יא]

מתוך הוא בגדר הותרה או בגדר דחוייה, והיינו דלרש"י שההיתר כולל הכל אף מה שאין בו צורך כלל, מסתבר שזה בגדר הותרה, ואילו להתוס' כל היתר או"נ הוא בגדר דחוייה, ועל כן אין כלול בהיתר רק מה שיש בו צורך קצת, יעו"ש⁶⁹.

ונראה להוסיף בס"ד, דהחילוק בין אם ההיתר הוא בגדר הותרה או דחוייה אינו רק הלכה למעשה עד כמה ההיתר מקיף וכולל, וכאמור, אלא שאם ההיתר הוא בגדר הותרה, הרי שתוכן ההיתר הוא שאנו מבררים ומחפשים מתוך המקראות מה התירה תורה ביו"ט, איזה מלאכות שנאסרו בשבת הותרו ביו"ט, ואין לך אלא מה שנכנס בתוככי ההיתר, ואף גדר 'מתוך' הוא להרחיב גוף ההיתר עצמו.

והיינו שאף שיסודו ותוכנו של ההיתר היינו מחמת צורך אוכל נפש, מ"מ הרי מלאכות אלו הותרו, ועל כן בכלל ההיתר נכללו גם אופנים נוספים של אותם המלאכות, ואפילו שלא לצורך כלל.

אולם אם גדר ההיתר היינו בתורת דחוייה, לכאורה דמי לכמה מיני דחיות שמצינו בתורה, וכגון דין עשה דוחה לא תעשה, שגדר הדחיה היינו ענין עדיפות, והיינו שאע"פ שהאיסור נאסר בכל גווני, מ"מ יש כאן סיבת היתר שעומדת כנגדה ועדיפה עליה לדחותה.

ובנידון דידן, מצד הדין שביתה של יו"ט ואיסור המלאכה דלא תעשה כל מלאכה הרי זה דומה למלאכת שבת ונאסרו כל המלאכות, אלא שכנגד זה ישנה ביו"ט מצות שמחת יום טוב [שזה בפשוטו ליתא בשבת, וגם אם ישנה מצות שמחה, חלוקה בגדרה, ואכ"מ], ונתגלה בדחיה של צורך או"נ שדוחה האיסור מלאכה של מלאכות שיש בהם או"נ, דמצות שמחת יו"ט וצורך היו"ט עדיפה על האיסור מלאכה ודוחה אותו.

ומעתה מבואר גדר הרחבת הדחיה, שבאמת א"צ בזה לגילוי מתוך המקראות, אלא שחז"ל הקדושים ברוחב דעתם למדים מה נכלל ב'שמחת יום טוב' וצורך היו"ט, וממילא זה נכלל בדין הדחיה הכתוב בתורה, והיינו מחמת עדיפות קיום מצות שמחת יו"ט על פני שלימות השביתה ואיסור המלאכה.

ונראה דמה"ט הגבילו התוס' דשלא לצורך אוכל נפש היינו דווקא צורך היום, וכלשונם בכתובות שם: "ובלבד שיהא צורך הנאת היום או צורך קיום מצוה ביום טוב", כי יסוד הרחבת ה'מתוך' היינו משום דחיה דשמחת יו"ט, וכאמור.

והנה בשיטת הרמב"ן ועוד ראשונים מצינו שהתאמצו למצוא מקור לדיני ההיתר הכלולים במתוך, כגון צורך מצוה או שאר דברים שהינם צורך קצת, היאך הינם נכללים בהיתר המפורש במקרא על צורך אוכל נפש, ומהו ההגדרה הכוללת המשותפת להרחבה זו, ונאמרו בזה כמה אנפי, אם דתליא ב'מלאכת הנאה', או שאף שאר הנאה הנכנסת אל הגוף חשיבא כאכילה, וכל כיוצא בזה, אולם בדברי התוס' אין זכר לזה, ומעמא דמילתא כיון שבדחיה ועדיפות עסקינן, וזיל בתר טעמא ותוכן ומהות המלאכה, דכל שיש בה צורך וקיום מצות שמחת יו"ט עדיפה ודוחה איסור מלאכה.

וכן נראה בלשון התוס' בפסחים (פד, א ד"ה ולא מילה), ור"ח פי' ק"ו ומה אוכל נפש שלא נכרתו עליו י"ג בריתות דוחה י"ט. [ראיה זו הביא בתשובת החת"ס הנ"ל].

⁶⁹ ובעיקר הנידון אי היתר או"נ הוי בגדר הותרה או דחוייה, בדברי הר"ן (ט, ב מדפי הרי"ף) לגבי ריבוי בשיעורים מבואר להדיא דהוי בגדר הותרה. ועי' בשו"ת הת"ס או"ח סי' קמה "ואוכל נפש עצמו לרוב שיטות אין חילוק בין אפשר ללא אפשר, והטעם משום שהותרה ביו"ט ולא דחוייה",

ולפי דברינו בשיטת התוס' יתבארו היטב דברי התוס' בפסחים (מו, ב ד"ה רבה אמר), וז"ל, ואם תאמר אי אמרינן הואיל א"כ בטלת כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה. וי"ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל.

וכבר תמהו בזה היאך עולה על הדעת להשוות הענינים, ובפשוטו דין הואיל נאמר במלאכת או"נ דיו"ט דהוי בגד הותרה, ומהיכי תיתי להעתיקו בדין פיקו"נ בשבת שמסתבר שהוא רק בגדר דחוייה, ואף בתירוץ התוס' נראה שנשארו בהנחת הקושיא ולא חזרו מזה, רק דלא אמרינן הואיל משום שאינו דשכיח כלל.

ויש שרצו לחדש מכח קושיא זו שאף היתר פיקו"נ בגדר הותרה ולא דחוייה, עי' בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' קלח ובשו"ת חמדת שלמה (שו"ת או"ח סי' כב) ובספר נפש חיה (סוגיא דהואיל) ובשו"ת תורת חסד (או"ח סי' כו). ועי' בספר קובץ הערות (ריש סי' י) ובשו"ת זרע אברהם (סי' מו).

ולפי האמור לא קשיא מידי, שהרי מצינו דין הואיל בדחוייה דמלאכת או"נ ביו"ט, דסברי התוס' שההיתר הוא בגדר דחיה, ועל כן הוא שהקשו שגם בחולה שיש בו סכנה נימא הכי.

וכן יתבארו לפי"ז דברי התוס' במגילה (ז, ב ד"ה כאן) וז"ל, ויש לומר דודאי אוכל נפש המתקלקל אם עושהו מאתמול מותר לעשות ביום טוב, אבל אוכל נפש דעדיף טפי כשהוא עשוי מאתמול כגון שהוא דהמצניע אסור לעשותו ביום טוב, אבל מכשירין דלא מתקלקל כשנעשו מאתמול בהא ודאי יש לחלק [בין] היכא דאפשר ללא אפשר.

ומשמעות הדברים בלשון התוס' שזהו גדר של דחוייה, ומה"ט נקטו החילוק בין אם הוי מתקלקל אם עושהו מאתמול או לאו⁷⁰.

ענף שלישי: שיטת הרמב"ן

בשיטת הרמב"ן נראה שגדר דין אוכל נפש היינו 'הותרה'

[א] הנה בפרטי הדינים לא מצינו חילוקים גדולים בין שיטת התוס' ודעימיה לשיטת הרמב"ן, ומ"מ נראה שיש חילוק גדול ביסוד ושורש דין היתר אוכל נפש והלכתא דמתוך, דבשיטת התוס' נתבאר שגדר דין מתוך היינו שכך למדו חכמים בהיתר או"נ שהוא דין דחיה מטעם שמחת יו"ט, וכללו והוסיפו ברוחב דעתם עוד דברים שהם 'צורך' אף שאינם צורך אכילה אלא צורך מצוה וצרכים אחרים משום שמחת יו"ט.

⁷⁰ ועד"ז מבואר טפי לשון התוס' ביבמות (ה, ב סוד"ה כולה), וז"ל, וא"ת ולמה לן קרא למילף מכלאים בציצית נילף משריפת קדשים מדאיצטריך התם לומר קרא דלא דחי משום דיכול להמתין מכלל דבעלמא דחי. ואר"י דהתם איצטריך קרא שלא תאמר דדחי משום דאפילו אוכל נפש שרי ולמ"ד נדרים ונדבות אין קריבין ב"ט לא איצטריך הכא קרא אלא אליבא דמ"ד קריבין.

ולכאורה צ"ב, מה קולא יש בהיתר אוכל נפש, אי נימא דהוי הותרה, אין זה אלא גילוי שהתורה לא אסרה או"נ. ואולם אי נימא דהתוס' סברי דה"ל דחוייה את"ש.

אולם באמת אין לחדד שבכמה מדיבורי התוס' כמעט מפורש להדיא דגדר ההיתר הוא הותרה, יעויין בלשון התוס' בשמעתין ד"ה השוחט "אבל הכא גבי יו"ט דאוכל נפש הותר דכתיב אשר יאכל וגו'.

אבל בשיטת הרמב"ן שטרה והגדיר יותר הפרטים המותרים נראה דלא פליג על רש"י, וכאמור שכן הוא הפשטות, דדין מלאכת או"נ הוא בגדר הותרה, וכל הפרטים נכנסים בתוך הפרשה של או"נ, ואף שאין כתובים להדיא הינם מרומזים במקרא בכמה דרכים.

ונביא מעט מלשונות הרמב"ן בענין זה, בספר תורת האדם (שער הסוף ענין ההוצאה) בתוך האריכות וז"ל, ובעיני נמי הנאה דגוף ממש דומה לאכילה לאפוקי תפירת בגדים ללובשן וכיוצא בהן דלאו הנאה הנכנסת לגופו של אדם כגון אכילה היא.

ובחידושי הרמב"ן בשבת (קכד, ב): ומשמע מינה שאין אומרים מתוך אלא בדבר השוה לכל נפש כלומר מתוך מלאכת אכילה בצורך כל נפש הותרה נמי כל מלאכת הנאה בצורך כל נפש.

והיינו שלדברי הרמב"ן דין מלאכת או"נ הוא בגדר הותרה, וזה גזירת הכתוב להתיר מלאכת אכילה, ואנו מפרשים בתוך הפרשה שזה כולל עוד פרטים כמו מלאכת הנאה בגוונא שהנאה שווה לכל נפש ונכנסת לגופו של אדם.

ונפ"מ להלכה בהגדרה זו היא מה שסיים בה הרמב"ן בתורת האדם: הא במת לקברו דליכא שום צורך נפש בעולם דבר ברור הוא דלאו דומיא דאוכל נפש הוא ולא אמרינן ביה מתוך, אלא אבנים לבנין ופחות מהן הוא, כבר בטל טעמם בדין מתוך.

ואמנם לדעת התוס' יש לדון שיהיה מותר גם צורך מצוה גדול זה, ועי' בשו"ע סי' תקכו סעיף א ובמשנ"ב שם ס"ק יב⁷¹.

ומצאתי ראיה ברורה בשיטת הרמב"ן דמלאכת או"נ היא בגדר הותרה, בדברי הרמב"ן בפירושו עה"ת ריש פרשת ויקהל (לה, ג), וז"ל, לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת ענין הכתוב הזה ודאי לאסור בשבת גם מלאכת אוכל נפש, כי אמר כל העושה בו מלאכה יומת, ופירש שלא יבערו גם אש לאפות לחם ולבשל בשר כי האש צורך כל מאכל. ויעו"ש שהאריך והביא מדברי התו"כ. [ועי' תורת משה להחת"ס שם]⁷².

"צורך היום" ו"תשמיש הרגיל ליומו"

⁷¹ ועי' בביאור הלכה סי' תקיח סעיף א: והנה המחבר סתם כשיטת רש"י משום דהרי"ף והרמב"ם עומדים בשיטתיה. ומסתומת לשונו שכתב וכלים ולא חילק בין לצורך לשלא לצורך ולא הוציא מכלל רק אבנים משמע דסתם להיתרא אפילו לכתחלה בשלא לצורך וכמו שמצדד הר"ן לבעלי שיטה זו, ולפי"ז צ"ל דהרמ"א שמגיה לצורך הוא דעת עצמו וכן מצינו כמה פעמים שהרמ"א מכניס דבריו בדברי המחבר ואינו מביא בשם י"א וכן נוטה דעת הגר"א בפי' דברי המחבר, ויעו"ש בכל דבריו. וראה עוד בקובץ שיעורים אות כד.

⁷² אולם יעויין בה' הרמב"ן בשבת (כד, ב) ובשבת (עד, ב) דמשמע בלשונו דהוי רק בגדר דחיה. [ובדבריו בשבת שם נראה תוספת ל'צורך היום', וז"ל, י"ט שנדחה מפני צורך הדיוט כגון שחיטה ובישול אינו דין שיהא נדחה מפני מילה שלא בזמנה... שאם שחיטה ובישול דוחין י"ט מפני שהוא צרכו של יום ושמחתו בכך.

ושמא היה מקום לחדש שלפי הרמב"ן עצם הדין של אוכל נפש תחילתו דין דחיה ולא היתר גורף, ומה"ט פליג על רש"י ומצריך צורך קצת, ומה שבסופו של דבר חשיב כהותרה אינו מצד שורש היתר, אלא שאחר דאיכא דין היתר או דחיה מאיזה טעם שהוא, כבר מוגדרת מלאכה זו שאינה 'מלאכת עבודה', ועי' בשיעורי רבי דוד פסחים סב, א].

ובאמת הרי הגדרת 'מלאכת עבודה' שהיא לבדה אסורה ביו"ט ולא מלאכת הנאה ג"כ אינה מיישבת את כל האופנים, שהרי גם מוגמר שהיא הנאה שאינה שווה לכל נפש אינה מלאכת עבודה, וכן הקשה בשיעורי רבי דוד כתובות ז, א.

[ב] אמנם בדברי הרמב"ן בשבת שם שמענין עוד הגדרה בדין מלאכת או"נ, וז"ל, וה"ה לכל מה שמשמש בו אדם ביומו דהא ס"ת לקרות בו לאו משום הנאה הוא אלא שתשמיש הרגיל ליומו מותר לו, ולא דמי למילה שלא בזמנה דמצוה גרידא היא ולא מתהני בעשייתה כלל מחמת גופה, ומיהו מילה בזמנה צורך היום מיקרי.

הרי שהגדרה של צורך איננה צורך האדם, אלא צורך היום, והיינו שבחיתר מלאכת אוכל נפש נאמר כאן היתר לצורך היו"ט, וע"כ נכלל בזה צרכי מצוות שמחוייב לעשותם בו ביום, ואפילו מצוה דלא שייכא להיו"ט כמו מילה בזמנה, וגם 'תשמיש הרגיל ליומו'.

ובדברינו אלה נזכה לעמוד על השינוי שמצינו בין התוס' להרמב"ן בדין המבשל גיד ביו"ט, שהתוס' בע"כ כתבו: הכא נמי כיון שהותרה הבערה לצורך וכו' – וא"ת ומה צורך איכא במבשל גיד כיון שהוא אסור. יש לומר כיון שהיה בדעתו של זה לאכלו היינו צורך יום טוב.

אולם בדברי הרמב"ן בשבת שם שהקשה כן נראה דלא סגי ליה בכוונת הגבירא לאוכלו, וז"ל, ואיכא למימר שאני התם שראוי הוא לאכילה והרי נהנה ממנו ביו"ט ואכלו ואף על פי שהוא אסור אמרינן ביה מתוך אבל לא בשאר דברים שאינן צריכים.

והיינו משום דלפי הרמב"ן הצורך אינו צורך הגבירא, אלא צריך להיות מוגדר כצורך היו"ט, וע"כ חידש הרמב"ן שאם נהנה ממנו ואכל אפילו שזה באיסור, מ"מ לא יצא מהגדרת צורך היו"ט, ואיסורא הוא דרביע עליה מצד אחר.

ובהגדרה זו נבוא להבין את היתרו של הרמב"ן בהמשך דבריו בשבת שם וז"ל, ואף על פי שמשלחין תפילין ביו"ט מפני שאפשר שיהיו צריכין היום לאותו שנשתלחו לו להתלמד בהלכות עשייתן והו"ל כס"ת.

ודברי הרמב"ן חידוש גדול, שהרי במשנ"ב (סי' תקיח ס"ק י') כתב, ודע דאף הכלים ששייכים לאוכל נפש כגון סכינים וכו' אם כבר גמר סעודתו ולא יצטרך עוד אליהן אסור להוליכין עמו בר"ה או בכרמלית, ויש מקילין בסכינים שמא יודמן לו איזה פרי לחתוך בו נוזה דעת הט"ז והא"ר].

ולכאורה כשנדון על הסבירות, הרי הסיכוי שאדם ששולח לו תפילין יצטרך להתלמד בהלכות עשייתן הוא רחוק מאוד הרבה יותר מאשר שמוציא סכין ויודמן לו איזה פרי לחתוך בו, ודברי הרמב"ן סעד וחיזוק לדעת הט"ז.

ברם בדברי הרמב"ן למדנו גדר והסבר הדבר, צורך היום 'תשמיש הרגיל ליומו', והיינו שאם גדר הצורך הוא מה שמסתבר שיצטרך לו ביו"ט, בודאי קשה להעלות על הדעת שמחמת צורך רחוק מאוד נחשיב זאת כצורך, אולם עד כמה שהנידון הוא צורך היום ותשמיש הרגיל ליומו, יתכן להרחיב את יריעת השימוש בכל מיני חפצים, שכיון שיש היכי תימצי להשתמש בדבר ביו"ט, שוב אף זה בכלל ההיתר של או"נ.

ובאמת בגוונא דהרמב"ן ואפילו בגוונא דהט"ז שזה שימושים רחוקים בדבר, מחודש להתיר ההוצאה מחמת אותם שימושים, אכן באופן שמוציא חפץ שהוא משתמש בו כסדר, אלא שאינו יודע עתה אם יבוא לשימוש בפועל בהוצאה זו, וכגון שרגיל להשתמש בשעון או להוציא מטפחות וכד', נראה פשוט שיהיה מותר, ואולי גם החולקים בענין הוצאת סכין יודו בזה, ולפי הגדרת הרמב"ן שההיתר הוא צורך המועד ותשמיש האדם ביום זה, אזי בודאי מוכרח הוא ששעון ומטפחות היינו צורך היום בשביל אנשים אלו, ואין ההיתר רק בגוונא שבודאי ישתמש בזה.

ובדברי הרמב"ן מבואר שהתיר הוצאת ספר תורה מטעם קיום מצות היו"ט גופא ולא מצד צורך מצוה של מצות ת"ת שהיא הגדולה שבכל המצוות⁷³, "וס"ת עצמו כיון שהוא מצוה וצורך היום דבעינן לה' ולכם מותרת", וכן מפורש בתשובות רב נטרונאי גאון (ברודי – אופק; או"ח סי' קנא): ושאלתם מהו להדליק את הנר לקרוא לאורו בספר ביום טוב. כך... שאפילו לדבר הרשות מותר, דקיימא לן כבית הלל דאמרי מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה שלא לצורך, וכל שכן בדברי תורה שחייב בהן ביום טוב, (כ)ר' יהושע דאמר חלקהו חציו לד' וחציו לכם.

ולפי האמור מבואר היטב, דלפי הרמב"ן אין גדר ההיתר של צורך מצוה, מחמת דין דחיה של צורך מצוה, כמו לשיטת התוס', אלא גדר ההיתר היינו צורך היו"ט, ולכך נקט הרמב"ן החיוב של חציו לד' וחציו לכם.

'מתוך' בצורך גבוה

[ג] וכמין קומה נוספת למדנו בדברי הרמב"ן בתו"ד בחידושו בשבת שם, וז"ל, ומיהו קשה מההיא דאמרינן בפ"ק דביצה השוחט עולת נדבה בי"ט לוקה ואמרינן עלה דאמר לך מני ב"ש היא דסברי לא אמרינן מתוך שהותרה וכו' אלמא לב"ה אמרינן מתוך אף על פי שאינו צורך היום, וי"ל ההיא נמי צורך היום הוא שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקס, ולי נראה דהתם מתוך שהותרה לצורך גבוה בעולת ראייה ובשלמי חגיגה דאינון צורך היום לגבוה הותרה נמי שלא לצורך דגבוה דהיינו עולת נדבה דהיא כהנאה להדיוט.

הרי שמתחילה ביאר בפשיטות דזה צורך היום של הגברא שלא יהיה שולחנו מלא ושולחן רבו ריקס, וזה חלק מן הקיום של סעודת יו"ט, אולם בהמשך דבריו שחידש 'מתוך' נוסף על צורך גבוה, מבואר ביותר שגדר ההיתר לשיטתו הוא שיש כאן מטבע של צורת היו"ט וצורך היו"ט, ואין זה רק ביחס להגברא וצרכיו אלא בכל הנהגת היום טוב גופא.

[ויעייין עוד מה שהאריך הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק (ח"א אה"ע סי' פ) דהרמב"ן סבירא ליה שאף הקרבת קרבנות בשבת הוי בגדר הותרה, יעו"ש].

צרכי הגברא מצד חיוביו ביום זה

[ד] ברם, בדברי הרמב"ן גופיה נראה שההיתר כולל גם צרכי הגברא שאינם מעוגנים בעצם מצות היום מצד עצמו, וז"ל, ותו קשיא לי הא דאמרינן בפ"ק דפסחים גבי ביעור חמץ של שריפה וש"מ לא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, וי"ל כל חובת היום כדבר שהוא צורך היום הוא אלא שאינו לאכילה דומיא דאוכל נפש שהוא צורך וחובה ליום ולא מיחייב בי"ט אלא בדבר שהוא צורך מחר כגון אופה מי"ט לחול ומילה שלא בזמנה.

הרי דבאמת גם דבר שאינו צורך היום מצד מצות היום, אלא זהו צורך צדדי שמוטל על הגברא משום שלא ביער את חמצו קודם לכן, מ"מ עד כמה שזוהי חובתו בזמן זה ואינו

⁷³ ועיי' להלן בלשון ספר החינוך "וכן ספר תורה לקרות בו דכל יומא ויומא זמן תורה הוא".

ויש מן הראשונים שביארו שהמצוה היא מצות קריאת התורה. וכבר דנו בזה, שאין זו אלא מצוה מדרבנן, ובשו"ת שאגת אריה סי' קה האריך לחלוק על התוס' במגילה והראשונים שאף בעבור מצוה דרבנן אמרינן מתוך, ועיי' באמרי בינה דיני פסח סי' טו, ובמלאכת יום טוב סי' פט ובהשמטות, ובמנחת שלמה כאן, ובשו"ת אגרות משה ח"ג סי' צד, ואכ"מ.

יכול לדחות את חיובו זה נחשב גם כצורך היו"ט, ובזה חלוק ממילה שלא בזמנה שאינו חובתו בזמן זה⁷⁴.

והנה באור זרוע (ח"ב הל' יו"ט סי' שלח) כתב: וכשהותר' הוצאה לצורך אכילת יום טוב הותרה שהיא מצות היום ומתוך שהותרה לצורך אכילת היום שהיא מצות היום הותרה נמי לכל דבר מצוה אף על פי שאינה מצות היום כגון הוצאת גדול למולו שהוא מצוה אבל לא מצות היום.

ובביאור הלכה סי' תקיח סעיף א ד"ה קטן הביא דבריו וכתב "ודבר פלא ראיתי באור זרוע שכתב דאף אחר ח' ימים מותר להוציאו ביום טוב למולו דהוא צורך מצוה והלא משנה מפורשת בשבת קל"ז דמילה שלא בזמנה אינה דוחה יום טוב", ויעו"ש שהוסיף לתמוה על דבריו והניחם ב'צע"ג. [ועי' בשיעורי רבי שמואל פסחים שם אות צג].

ולפי דברי הרמב"ן הללו נראה שאף כי אין מילת גדול מצות היום, מ"מ נחשב כדבר מצוה שלא יכול להימלט ממנו משום שעובר בכל יום על עשה שיש בו כרת שמחויב למול, ולא דמי למילה שלא בזמנה של קטן דליכא הך כרת על האב].

ועכ"פ לדברי הרמב"ן 'דבר מצוה' נחשב כצורך, וזה טעם הדין של מתוך שכולל צורך דבר מצוה עם צורך אוכל נפש.

ענף רביעי: שיטת הראב"ה והאור זרוע

[א] והנה בדברי כמה מן הקדמונים נראה שמצינו הגדרה נוספת לחידוש של 'צורך קצת' ו'דבר מצוה' לשיטת רבינו חננאל, ונקדים את מקורות הדברים.

הרא"ש בסי' יח מייתי הא דאיתא בתוספתא (פ"א הי"א): תני אמר רשב"ג מודים ב"ש לב"ה שמוליכין כלים מלאים לצורך וריקנים למלאותן. על מה נחלקו על ריקנים שלא לצורך שב"ש אוסרים וב"ה מתירין.

והנה לשון התוספתא 'ריקנים שלא לצורך' משמע שלא לצורך כלל, ובאמת הגר"א בביאורו ריש סי' תקיח מייתי ראיה מדברי התוספתא לשיטת הרמב"ם שהותרה הוצאה אף שלא לצורך כלל.

בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (סי' קצד אות כז) ביאר ד'שלא לצורך' היינו שמחזיר הכלים הריקנים משום שחושש ודואג עליהם שיגנבו, [ועי' בביאור הגר"א שם שזהו מקור דינו של הרמ"א בסעיף א להתיר גם במקום שמתירא שלא יגנבו או שאר פסידא].

הרא"ש שם ועוד ראשונים פירשו "פי' ריקנים למלאותם לצורך היום ולשתותם וריקנים שלא לצורך היינו שלא לצורך שתיה אבל לצורך מצוה". והיינו לצורך מצוה בו ביום.

ולפי דברי הרא"ש יתכן לבאר שבעצם זהו החידוש של דין מתוך שמתירין 'שלא לצורך' דהיינו דבר מצוה, וע"ז נחלקו ב"ש וב"ה, וכך מפורש להדיא באור זרוע (הל' יו"ט סי' שלח)

⁷⁴ והנה לשיטת רש"י דבשריפת קדשים אמרינן דהמצוה אחשביה ולכך לא אמרינן ביה מתוך להתירה ביו"ט, אמאי לא נימא הכי גם בביעור חמין שמצות הביעור בזמנה [אליבא דר"ע] אחשביה ולא תותר ביו"ט אפילו אם אית לן דין מתוך. וע"כ צריך לחלק דבשריפת קדשים המצוה היא עצם השריפה, ואילו בחמין אין מצוה של ביעור בעצם, והביעור הוא רק היכי תימצי להשבתת החמין, וצ"ת.

אולם בדברי הראב"ה (הל' יו"ט סי' תשלח) מצינו חידוש מופלג, וז"ל, ועל דרך זה צריך לפרש הא דתניא בתוספתא אמר רבן שמעון בן גמליאל מודים בית שמאי לבית הלל שמוליכין כלים מלאים לצורך וריקנים למלאותם על מה נחלקו על ריקנים שלא לצורך שביט שמאי אוסרין ובית הלל מתירין. יוצא אדם במפתח שבאצבעו ברשות הרבים ואינו חושש. פירוש לצורך היום למלאות ולשתות היום, שלא לצורך שאין צריך אך למחר לפעודת מצוה. וראיתי לכתוב כדעתי [כי יש מפרשים] בענין אחר.

והיינו שמפרש את עיקר הפירוש בדברי התוספתא ובכלל ד'מתוך' בדברי הראשונים דהיינו לצורך דבר מצוה, אלא שמרחיב לחדש שלא רק לדבר מצוה בו ביום אלא גם לצורך מצוה למחר.

וכן הראה הרמב"ם ר' יוסף שוכמן שליט"א בשיט"מ בכתובות (ז, א ד"ה מתוך) בשם הרא"ה, וז"ל, דלא אסקינן היתרא אלא חדא דרגא דאף על פי דלא הוי לצורך אוכל נפש שרי ומיהו בעי' שיהא צורך היום או למחר צורך קיום מצוה כמ"ש בההיא דמוציאין קטן פי' למולו וס"ת לקרות בו ולולב לצאת בו.

ועצם חידוש זה להלכה שצורך מצוה של מחר נחשב לצורך מצינו בדברי הביאור הלכה ריש סי' תקיח ד"ה קטן במאמר המוסגר, וכפי שהבאנו לעיל, וז"ל, ודבר פלא ראיתי באור זרוע שכתב דאף אחר ח' ימים מותר להוציא ביום טוב למולו דהוא צורך מצוה... ואולי דכונת האו"ז להוציא כדי למולו למחר בבוקר ובאופן דלמחר לא יהיה באפשרי לעשות זאת.⁷⁵

ועכ"פ בשיטת כל הני קמאי למדנו ביאור חדש ב'מתוך', דמתוך שהותרה לצורך מלאכת אוכל נפש הותרה נמי לדבר מצוה, והא חשיב 'שלא לצורך' כי אינו צורך אכילה. ובאמת כן הוא גם בלשון רבינו חננאל כאן: הותרה נמי הוצאת לולב וס"ת שאינן לצורך אכילה.⁷⁶

ענף חמישי: שיטת הרמב"ם

דברי הרמב"ם ופלוגתת האחרונים בביאור דבריו

[א] כתב הרמב"ם (פ"א מהל' יו"ט ה"ד): כל מלאכה שהיבין עליה בשבת אם עשה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה לוקה חוץ מן ההוצאה מרשות לרשות וההבערה שמתוך שהותרה הוצאה ביום טוב לצורך אכילה הותרה שלא לצורך אכילה.

הנה המשמעות הפשוטה בלשון הרמב"ם היא שהיתר מתוך נאמר רק בהני תרי מלאכות הוצאה והבערה, וכן נקטו בהכנת דבריו הפמ"ג בפתיחה להל' יו"ט ובסי' תקיד משב"ז ס"ק

⁷⁵ והקשה: אבל גם זה קשה דמי עדיפא מכשירי מצוה ממצות מילה גופא דילפינן שם מקרא דאינה דוחה יום טוב וכדאיתא בשבת קל"ג וצע"ג.

⁷⁶ ובאמת בלשונות רבינו חננאל שלפנינו נראה יותר דההיתר הוא משום 'דבר מצוה' ולא משום צורך היום וכדומה, ויעיין בהערות המהדיר מהדורת וגשל.

וראה בפ' ר"י מלוניל כאן שנראה שבא לשלול ביאור זה בדברי המשנה, וז"ל, ב"ש אומרים אין מוציאין לא את הקטן וכו' דאע"פ שהותרה הוצאה לצורך אוכל נפש לא הותרה לצורך דבר אחר אף על פי שהוא מצוה כגון קטן למולו וכן ספר תורה לקרות בו ולולב לצאת בו אלא יטלנו בתוך ביתו, וב"ה מתירין דאמרינן מתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה הותרה נמי שלא לצורך אכילה והוא הדין לכל מילי אף על גב דאינו דבר מצוה כגון מפתח בידו והדומה וה(ו)א דנקט הני להודיענו דב"ש מחמרי אפילו בהנך דבני מצוה נינהו.

ב, והפר"ח ריש סי' תצה, ועוד ממפרשי הרמב"ם⁷⁷. וכן מפורש בלשונו בפירוש המשניות כאן.

אולם בדברי הרמב"ם לא הוזכרה שום סברא לחלק בין המלאכות, מאי טעמא דווקא לגבי מלאכות אלו נאמר הך כללא דמתוך, וביותר שזה נגד המבואר להדיא בשמעתין דהיתר מתוך הוא גם על איסור חבלה בשחיטה ואיסור בישול ועוד.

ביאור הטעם ד'מתוך' נאמר דווקא בהוצאה ובהבערה

[ב] ונראה לבאר בס"ד, וכן מטין בי מדרשא, דהיינו משום הגריעותא שבאותם המלאכות שאינם מלאכות של ממש, לגבי מלאכת הוצאה ידועה הגדרת התוס' בריש שבת (ב, א ד"ה פשט) דהוצאה מלאכה גרועה היא, והיינו משום שאין כאן פעולה של יצירה ואיזה שינוי באיזה חפצא, אלא רק פעולה של העברה מרשות לרשות.

וכיוצא בזה מצינו בהבערה שזו מלאכה גרועה, ואיכא מ"ד דללא יצאה, והיינו משום שזה פעולה שביסודה הינה קלקול ולא יצירה, ושאני מקורע שכל מחותה הוא על מנת לתפור וכן סותר על מנת לבנות וכל כיוצא בזה]. ועי' לשון הספורנו ריש פרשת ויקהל, אף על פי שההבערה עצמה היא קלקול על הרוב מכל מקום בהיותה כלי לכל המלאכות או לרובן היא אסורה בשבת, ובספר אמת ליעקב שם.

ובאמת גם על הוצאה מצינו לאו מפורש בפנ"ע 'אל יצא איש ממקומו ביום השביעי, ועי' במרומי שדה (שבת פז, ב).

ושוב מצאתי סברא זו מפורשת בדברי האור שמח כאן, וז"ל, לדעתי נראה דכל המלאכות הם בעצם המאכל, כמו בישול שחיטה אפיה וכי"ב, אבל הבערה היא בעצם, אלא שהוא לצורך אוכל נפש. שהוא מכשיר את האוכל נפש, א"כ הרי התירה התורה כאן מלאכה במכשירים, תו התירו חכמים גם הביקוע ע"י שנוי, וזה גופא טעמא דרבינו דסובר דלא הותרה שלא לצורך רק הבערה, משום דעיקר המלאכה אינו בהאוכל נפש, וכן בההוצאה ג"כ המלאכה מתיחסת אל האדם למורחו, אבל לא שנועשה שנוי בגוף הדבר היוצא, ולכן אמרו הוצאה מלאכה גרועה היא, אבל בכל המלאכות שנועשה שנוי בגוף הדבר, וקרוי' מלאכה, שהיא פעולה בעצם הדבר לעשותו באופן אחר מכפי שהוא עתה, והיא מלאכה באוכל נפש עצמו, שנתבשל האוכל, או שנשחט, לא אמרינן מתוך.

אלא שפירוש זה בדברי הרמב"ם תמוה מאוד, הן מצד שבדברי הגמ' מפורש להדיא שגם בשחיטה ובבישול אמרינן מתוך⁷⁸, והן מצד שלשון הרמב"ם בסוף ההלכה: וכל שאין בהן צורך אכילה אסור כגון כתיבה ואריגה ובנין וכיוצא בהן, ואי נימא שדין מתוך לא נאמר בכל המלאכות אלא בהוצאה והבערה, למה נאיד הרמב"ם למלאכות אלו, ולא כלל שבכל המלאכות לבד הוצאה והבערה אם אין זה לצורך אכילה ממש אסור.

ועי' בבינה לעתים ובאבן האזל⁷⁹.

⁷⁷ וכן מפורש בלשון רבינו נחמן בן הרמב"ן בשמעתין: והרבה מצינו בתלמוד שלא בדברי הרמב"ם שכ' שבהוצאה דוקא אמרינן מתוך, ואין זה כלום שהרי כמה מלאכות כתבנו דאמר' מתוך.

⁷⁸ ועי' בערוך השולחן סי' תצה סעיף יד שלהרמב"ם היתה גירסא אחרת בגמ'.

⁷⁹ והג"ר אליהו ליברמן שליט"א האריך בדברים נכוחים להוציא מתוך סוגיית הגמ' את שיטת הרמב"ם ולפרש דמתחילה לא מיירי שמעתין מדין מתוך, ואין די באר.

דברי המגיד משנה בפשט ההלכה וקושיות על דבריו

[ג] והרבה מגדולי האחרונים הסכימו בשיטת הרמב"ם, שאין הכוונה כפשוטו, אלא ההיתר של מתוך כולל את כל המלאכות, אלא שיש חידוש מיוחד במלאכות אלו דהוצאה והבערה דמסבא לא הייתי אומר בהם ההיתר.

ובמ"מ ביאר, ההוצאה לפי שאף היא באוכל ומשקה ואף על פי שהיא בדברים אחרים אמרינן מתוך, והבערה אף על פי שאינה באוכלין ומשקין כתיב לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת בשבת הוא דאסור הא ביום טוב שרי.

ולפי דבריו נמצא שדין מתוך נאמר רק בהוצאה ולא בהבערה, כי ההיתר להבערה הוא מן דיוק הפס' לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, ואף כי באמת כן משמע קצת בלשון הרמב"ם להלן בהלכה ד, מ"מ בדבריו בפירוש המשנה כאן מפורש להדיא שאף בהבערה מדין מתוך אתינן עלה.

וביותר קשה שהרי זה כנגד סוגיא ערוכה בשמעתין (יב, ב): הבערה ובשול אינה משנה. ואם תמצא לומר משנה בית שמאי היא, דאמרי לא אמרינן מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, הכא נמי לא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. דאי בית הלל, כיון דאמרי מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, הכא נמי, מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך.

הרי שגם בהבערה אתינן עלה מדין מתוך, ולא זו בלבד, אלא שדין מתוך בהבערה כרוך ותלוי בדין מתוך בהוצאה⁸⁰.

ביאור חדש בדעת הרמב"ם לפי כל האמור

[ד] ואשר נראה בס"ד, דהא מיהת פשיטא שאין הרמב"ם חלוק על עיקר דין מתוך שנאמר בכל המלאכות, וכחכרעת המ"מ והגר"א, ומ"מ יש נפקותא במלאכות הוצאה והבערה, לא רק מצד מידת החידוש שנאמר בהם ההיתר, אלא גם במהות ההיתר.

ובהקדם דהנה לעיל בדעת רש"י הבאנו דברי האחרונים לחלק בין היכא שהמעשה שעושה הוא אותו מעשה של צורך או"נ ממש, אלא שהתכלית והתוצאה של אותו המעשה היא לא לאו"נ, וכמו שחיטה, לבין היכא שרק שם המלאכה והאיסור הוא אותו המלאכה, וכגון בעילת מצוה שזה איסור חבלה, אבל אינו אותו המעשה של צורך או"נ.

ברם, יתכן שכל הק כלל נאמר רק בכל המלאכות לבד מהוצאה והבערה, שהרי בכל המלאכות גדר ההיתר הוא שהמעשה הותר מאחר שהוא מעשה של צורך או"נ, אולם בהוצאה והבערה קשה להגדיר את המעשה כמעשה של או"נ בכל גווני, וכסברת המ"מ והגר"א, שהרי אין ההוצאה מלאכה בעצמותה של או"נ, אלא שמוציא ומעביר אוכלין, וכן בהבערה, שזה שלב מוקדם של הכנה ולא מלאכת האו"נ בעצמה.

ובזה אנו צריכים לחלק ולומר שגדר ההיתר או"נ דידהו הוא מחודש, וממילא אך הרחבת ההיתר ע"י דין מתוך רחב יותר, שאין כאן היתר על המעשה דצורך או"נ, אלא היתר על המלאכה, שמלאכות אלו הותרו לצורך או"נ, ובדין מתוך נאמר הרחבת ההיתר גם על שלא לצורך, ובהני מלאכות לא בעינן שיהיה המעשה אותו המעשה.

⁸⁰ ובר מן דין, דברי הגמ' צ"ב, דפתח בתרתי ומסיים בחדא, פתח בהבערה וכישול וסיים בהבערה בלחוד.

ולפי"ז נמצא שאף כי אנו מבארים בשיטת הרמב"ם כדעת המ"מ והגר"א דמתוך נאמר בכל המלאכות ולא רק בהוצאה והבערה, עדיין איננו נוטים מריהטת לשונו דיש הלכה מיוחדת בדין מתוך בהני מלאכות, ולא רק צד חידוש⁸¹.

נפק"מ הלכה למעשה בדין מתוך בין הוצאה לשאר מלאכות

[ה] ובאמת יש לדון בדין מתוך בשאר מלאכות, שביארנו שגדר מתוך היינו שהמעשה הותר מאחר שהוא מעשה של צורך או"נ, שמא יש לומר שזהו רק באופן שיכול מעשה זה ממש לשמש לצורך אוכל נפש, וזה גדר ההיתר שמעשה זה ממש הוא 'מעשה המותר' בעצמותו, שזה מעשה שניתן להשתמש עמו לצורך אוכל נפש.

ואי נימא הכי, יש לבאר בזה לשון הרמב"ם (פ"א הט"ז): רחיצה וסיכה הרי הן בכלל אכילה ושתייה ועושיין אותן ביום טוב שנאמר אך אשר יאכל לכל נפש לכל שצריך הגוף, לפיכך מחמין חמין ביום טוב ורוחץ בהן פניו ידיו ורגליו.

ויש להעיר, דלשיטת הרמב"ם דמתוך מתיר אף שלא לצורך כלל, מאי בעינן להאי ילפותא דכל צרכי הגוף כמו רחיצה הוה בכלל אוכל נפש, הא יש לומר שיהיה מותר להחם חמין מדין מתוך.

ברם לפי האמור יש לומר בפשיטות דנפ"מ להחם חמין שאין ראויין לשתייה, דעלה מיירי הרמב"ם⁸², וזה לא נכלל בהיתרא דמתוך בכל המלאכות מלבד הוצאה והבערה. [שמעתי מהגאון רבי אליהו ליברמן שליט"א].

ושמא ניתן לבאר לפי"ז עוד בשיטת הרמב"ם, דהנה כתב הרמב"ם (פ"ד ה"ב): אף על פי שהותרה הבערה ביום טוב שלא לצורך אסור לכבות את האש אפילו הובערה לצורך אכילה, שהכבוי מלאכה ואין בו צורך אכילה כלל.

וצ"ב, שהרי שיטת הרמב"ם היא בפשטו שכל המלאכות הותרו במתוך, והיתר מתוך הוא אף על שלא לצורך כלל, [ועי' בשער הציון (סי' תקז ס"ק לז) שעמד בדברי הרמב"ם וחידש "ואפשר דשם מיירי שאין לו בכיבוי צורך הנאה כלל, ובהבערה יסבור הרמב"ם דשרי בכל גווני, וצריך עיון"].

⁸¹ נתעוררתי לדברים נפלאים אלו ממה שכתב בספר דרכי יוסף להגר"י ליברמן שליט"א סי' כב.

אמנם מצאתי בהגהות יד אפרים מכת"י (כשו"ע מהדורת פרידמאן, סי' תקא) שכתב בתוך דבריו על המג"א וז"ל, ולכאורה דברי המג"א תמוהין וכן תמה דודי הגאון נ"י, דמדוע שרי לבקע לצורך מדורה כיון דלאו אוכל נפש ממש הוא, ואף על פי שהותרה הבערה היינו מטעם מתוך הותרה אף שלא לצורך אוכל נפש, אבל למה נתיר הבקוע שלא לצורך. ונראה לענ"ד דגם גבי בקוע שייך מתוך, כיון דעיקר איסור בקוע משום טוהן ובאמת הטחינה הותרה לצורך כטחינת פלפלין וכחאי גוונא, אמרינן גבי בקוע נמי מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך דהרי יש בה צורך היום לעשות מדורה להתחמם, אלא דאף על פי שאין בה אוכל נפש מכל מקום דמי לאוכל נפש מחמת שנהנה מן העצים עצמן.

הרי לן להדיא דסבר דהיתר מתוך אמור גם בשאר מלאכות לא רק באותו האופן של עשיית המעשה, אלא סגי בכך ש'עיקר' האיסור הותר.

⁸² עי' שו"ת חת"ס או"ח סי' קמו.

ולפי המבואר בזה שבשאר המלאכות בעינן שהמעשה יהיה מעשה של צורך או"נ, אף שכעת אינו עושה לצורך או"נ, יתכן שזו כוונת הרמב"ם, דבכיבוי לא משכחת לה שיהיה מעשה של או"נ, שאין בו צורך אכילה, ולכן ל"ש בו דין מתוך.

ואולי יש לדון עוד לחדש נפ"מ למעשה בשיטת הרמב"ם בין הוצאה לשאר מלאכות, ובהקדם מה שדנו בגוונא שיש לו קמה בביתו אם מותר לו להביא קמה ממקום אחר ולאפות לצורך אוכל נפש, וכן מצוי שאשה מביאה סידור או מחזור לתפילה לבית הכנסת ויש סידורים כאלו ממש בבית הכנסת, אם נכלל זה בהיתר של מלאכת צורך ביו"ט. עי' בספר מלאכת יום טוב סי' קנח ובהשמטות שם.

ולכאורה היה נראה לחלק בזה בשאר מלאכות בין המלאכה עצמה למכשירין, והיינו שבשאר מלאכות בודאי הותר החפצא דמלאכה, וכאמור, שהמעשה הזה הותר כי הוא מעשה של או"נ, ומעתה יש לומר בסברא שעד כמה משתמש בדבר זה לאוכל נפש מותר לו לבשל או לאפות אף שאפשר לו ליקח דבר מבושל או אפוי, ואין זה טענה, כי הותר האיסור ולא נדחה, ואינו צריך לחזור אחר דבר אחר, אלא כיון שהוא ניוון ומשתמש בזה הרי זה מותר לו, כי זהו מלאכת או"נ ב'חפצא'.

אולם במכשירי אוכל נפש כגון להשחיו סכין ויש ברשותו סכין אחר, יש לדון דבודאי לא עדיף מאפשר לעשותן בערב יו"ט, כי כאן יכול לעשותו ביו"ט עצמו ע"י שישתמש בדבר אחר, ואין זו טענה לומר שאם לבסוף משתמש בסכין זה הרי יש כאן מכשירי או"נ, שעד כמה שיכול להגיע לאותה תוצאה באופן אחר נמצא שאין זה 'מכשיר', ואין ההיתר חל בגוף החפצא אלא בתור מכשיר להגיע לתוצאה של אוכל נפש, כן נראה פשוט מסברא, ואף שלא ראיתי מחלקים בזה. [עי' בספר שלמי יוסף].

ומעתה יש לדון שבמלאכת הוצאה דעלה מיירי המלאכת יום טוב, אף שבאמת בסברא יש לדמותו למכשירין, כי הרי כל מלאכת הוצאה דמי למכשירין שזה רק מכשיר לאו"נ, ולא מלאכת האו"נ גופא⁸³, מ"מ גדר היתר מתוך האמור במלאכת הוצאה היא להחזיר את מלאכת הוצאה אף שלא לצורך, ועל כן מדין מתוך יהיה מותר להוציא באם משתמש בזה לאו"נ, אף שיכול להשתמש באופן אחר, כי אין גדר ההיתר בתור מכשירין⁸⁴.

[עי' בפנ"י ביצה כג, א ובגדולי שמואל ביצה כח, א].

ענף שישי: שיטת היראים והחינוך

דברי היראים דהיתר אוכל נפש כתוב בגוף הפרשה, וכן נראה בשיטת כמה ראשונים

[א] בהגהות השק שלמה בשמעתין ציין לשיטת ספר יראים (סי' דש): והלכה כב"ה וטעמא דכתיב אשר יאכל לכל נפש ואמרינן בפסחים פ' כל שעה בין לחזקה בין לר' אבוהי כל

⁸³ יעויין לשון בעל הנתיבות בקהלת יעקב ריש סי' תצה: ועיקר כוונת הרמב"ם במה שכתב אם עשה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה, כוונתו אותן מלאכות שאינן בא"נ ממש רק במכשירין אף שעשאן לצורך היום מ"מ לוקה חוץ מהוצאה והבערה אף שדומין למכשירין אמרינן מתוך וכשעשאן לצורך קצת אינו לוקה.

⁸⁴ ובדומה לזה מצינו בשו"ת חת"ס או"ח סי' קמז: אבל כל שהוא בענין אוכל נפש אפילו במכשירין הוה לענין הוצאה כבאוכל נפש עצמו ואמרינן בו מתוך ויבואר הטעם להלן, ולזה נתכוין הר"ן פ"ק דביצה גבי סכין אצל טבח ומדוכה אצל תבלין, אשר ז"ל: משום דהוצאה באוכל נפש כתיקון אוכל נפש עצמו הוא. עכ"ל. כוונתו למ"ש דאפילו מכשירין שבהוצאה מותר כאוכל נפש עצמו אפילו אפשר לעשותן אפי' לא אמרי' בעלמא במכשירין מתוך, הוצאה שאני. ועיין בשו"ת אבנ"ז סי' תו ס"ק כ כא ובספר מלאכת יום טוב ס"ק קיב ובשו"ת מרחשת ח"א סי' י.

מקום שנאמר לא יאכל אכילה והנאה במשמע ודוקא הנאה השווה לכל נפש דכתיב לכל נפש אבל הנאה שאינה שווה לכל נפש אסורה... ומסקינן טעמא דב"ה משום שהותרה הוצאה לצורך הנאת הגוף הותרה נמי שלא לצורך הנאת הגוף אך שיהיה להנאת הנשמה פי' מתוך וכו' מתוך אותו מקרא עצמו שאתה למד היתר הנאת הגוף אתה למד היתר הנאת הנשמה דאך אשר יאכל לכל נפש כתיב פי' שיהנה לכל נפש כאשר פירשתי למעלה בסמוך וכל הגוף נקראת נפש כדכתיב שובי נפשי למנוחייכי וכתיב והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את ה"א.

כשיטה זו, ובהרחבת דברים מצינו גם בפירוש רבי חיים פלטיאל (פרשת אחרי מות יז, יג) בתוך הדברים, וז"ל, ועוד לפר"י מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך ופי' שלא לצורך גמור רק לצורך קצת אם כן מאי טעמא דמ"ד לא הותרה והא כתיב אשר יאכל לכל נפש וגו', ונימא אשר יהנהו יהיה מותר, ודוחק דהתם לא פליגי רק בלאו דווקא אבל בעשה לא דמאי שנא... וכן התם אמאי כתב אשר יאכל הוי ליה למכתב אך אשר יעשה לכל נפש, ועוד מדמיעט לשם מכשירים א"כ אינו תלוי בהנאה⁸⁵.

ומבואר בדבריהם דסברת מתוך מיוסדת על ביאור בפרשת ההיתר של אוכל נפש, דלאו דווקא אוכל נפש, אלא הנאת נפש, וההיתר למלאכות לצורך הנאות שונות הרי זה נכנס בתוך ההיתר של אוכל נפש גופא.

ולפי שיטתם בהכרח שדין "מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך", המכוון הוא כשם שהותרה לצורך, והכוונה היא צורך אכילה, דכשם שהותרה לצורך אכילה, הותרה נמי שלא צורך אכילה אלא הנאה, ואע"פ שבודאי לשון 'מתוך' לא מתפרש על הדין, אלא על הפסוק, "מתוך אותו מקרא עצמו"⁸⁶.

וכבר העירו שכשיטה זו נראה מוכרח בדברי ספר החינוך (פרשת אמור מצוה רחץ), וז"ל, וכן מה שאמרו זכרונם לברכה שאין בכלל היתר צרכי אוכל נפש מה שהוא אכילה ושתיה לבד אלא אף כל דבר הצריך לו לאדם לבו ביום, בין שהוא דבר מצוה כגון קטן למולו ולולב לצאת בו, וכן ספר תורה לקרות בו דכל יומא ויומא זמן תורה הוא, ובין שאינו דבר מצוה אלא צרכי גוף לבו ביום כגון רחיצת רגלים במים חמים שהוחמו ביום טוב או לעשות מדורה להתחמם בה, כל דברים אלו מותרין ובכלל היתר דאוכל נפש נינהו, כן פירשו הדבר חכמים זכרונם לברכה.

ובמנחת חינוך (אות ה) העיר: דברי הרהמ"ח צע"ג דנראה מדבריו דהא דמותר להוציא ס"ת וכדומה הוא מטעם כיון דצריך לו הוי כאו"נ, ובאמת לא ראיתי זה בשום מקום ובש"ס מבואר בסוגיא דב"ש דהוצאה לכ"ע מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך ויש בזה שיטות אי אפי' שלא לצורך כלל או דוקא צורך קצת והדברים ארוכים אבל לא מטעם או"נ.

⁸⁵ לכאורה נראה בדבריו, שאם ההיתר מוסב על אכילה – אוכל נפש כפשוטו, אזי המכוון הוא על מעשה הכנה של האכילה דייקא, וההיתר מוסב על מעשה המלאכה דייקא, ולכך מובן שמכשירין אינם בכלל ההיתר, אולם אם ההיתר מוסב על הנאה, העיקר זו התוצאה שיצא מן המלאכה הנאה, ואין הכוונה למעשה הנאה, ודוק היטב. [וראה להלן ענף תשיעי שנרחיב ביסוד זה בס"ד].

ועי' עוד בתורת משה להחת"ס פרשת בא (יב, מז).

⁸⁶ ושוב הראוני לשון הרי"ד (המובא בסמוך): ונראה לי שזהו טעם הדבר לא מתוך שהותר זה אלא כלומר כמו שהותר זה הותר זה.

וכתבו בתועפות ראם ובמלאכת יו"ט (אות ט) דשיטת החינוך כדברי ספר יראים הנז' דאמנם דין מתוך אינו דין היתר בפנ"ע, אלא כמלאכת או"נ ממש, וכאמור.

ובאמת כן משמע בפירוש המשניות להרמב"ם (פ"ב מ"ה) בדין רחיצת מים חמים: וכן אוסרים בית שמאי שיבעיר אדם אש להתחמם כנגדה לפי שהעיקר אצלם שזה שאמר ה' אך אשר יאכל לכל נפש לא נכללו בו הנאות הגוף מבחוץ. ובית הלל אומרים שזה שנאמר לכל נפש כולל כל הנאות הגוף. וכבר הובא באפיקי ים ח"ב סי' יד.

וכן מבואר בדברי הרשב"א בספר עבודת הקודש (בית מועד שער ג סי' ה אות כו): (כו) מחמם אדם חמין לרגליו ואפילו מים שאינן ראויין לשתייה שדבר זה צריך לכל נפש והרי הוא בכלל מה שאמר הכתוב אשר יאכל לכל נפש יעשה לכם. ועי' באמרי בינה דיני יו"ט סי' ב.

נפ"מ לקולא בשיטת היראים

[ב] ובספר מלאכת יום טוב (אות יא) כתב דנפ"מ לקולא בדברי היראים, שהיתר צורך אוכל נפש והנאות הגוף אינו מוגבל רק על אותם המלאכות דשייכי באוכל נפש, אלא כל מלאכה הותרה כאשר עושה לצורך הנאות הגוף, ואין שום עדיפות בצורך או"נ דייקא.

ברם בספר קהילות יעקב (סי' יז) האריך בראיות שגם לשיטת היראים אין היתר או"נ לשאר צרכי הנאות אלא באותם המלאכות הנעשים בצרכי אכילה. יעו"ש.

ענף שביעי: שיטת רבינו ישעיה המובא באור זרוע

חידוש נורא דישנם ב' גדרי מתוך, הרחבת ההיתר לצורך גופו לכתחילה, וקלישות האיסור שאינו לוקה בכל גווני

באור זרוע (ח"א סי' תשנ"ד) מובאת תשובת רבינו ישעיה [הרי"ד] אליו בכמה ענינים, ונדפסה גם בתשובות הרי"ד סי' פב, ובתוך הדברים כתב וז"ל, ומאי דכתב מר הפלא ופלא מה סברא לומר מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה שלא לצורך מאין יסוד ומאין רגלים לדבר מילתא בלא טעמא. נ"ל לפרש בשני ענינים נאמר מתוך שהותרה כו' לאחר שאנו מתירין כל דבר הצריך לגופו לכתחילה אף על פי שאינו צורך אוכל נפש [ואמר] אפי' דבר שאינו צורך לגופו שלכתחילה שאינו צורך אסור אבל אם עשה אינו לוקה ותרוייהו משום האי טעמא דהואיל והותרה לצורך הותרה שלא לצורך כדאמרי' בביצה פ' [קמא] השוחט עולת נדבה ביום טוב לוקה והמבשל גיד הנשה ביום טוב לוקה משום מבשל ומשום הבערה ומוקמי' להו כב"ש דאמרי לא אמרינן מתוך אבל לב"ה דאמרי מתוך בכולן אינו לוקה.

וכן נ"ל ליתן טעם לדבר מתוך שהותרה לצורך והוקלש האיסור הוקלש נמי דאפי' שלא לצורך אין לוקה עליו. ודומה למאי דאמרי' בפ' יום טוב ובפ' אלו עוברין האופה מיו"ט לחול רב חסדא אמר לוקה ורבה אמר אינו לוקה דאמר הואיל ומיקלעין ליה אורחין חזיא ליה השתא נמי חזיא ליה אלמא הואיל והוקלש האיסור היכא דאית ליה אורחין הוקלש נמי היכא דלית ליה אורחין לא לקי ורבה ור"ח לא ס"ל דטעמ' דב"ה דמוציאין קטן וס"ת לרה"ר טעמא דמתוך דא"כ אמאי אר"ח לוקה ורבה נמי מה צריך לטעם הואיל והא אמרינן התם דלב"ה אין לוקין בעולת נדבה ובגיד הנשה וה"ה האופ' מיו"ט לחול על ידי מתוך אלא ודאי לית להו. אלא סברי טעמא דב"ה דהתם דאין עירוב והוצאה ליו"ט.

ומבואר בדברי רבינו ישעיה שישנם שני מונחים וביאורים בהך הלכתא ד"מתוך", וכדהלן.

ראשית, הרחבת היתר אוכל נפש, שגם דבר שאינו אוכל נפש אלא צורך גופו, "מתוך" – כמו שהותר זה כן הותר זה דדרשינן לכם לכל צרכיכם כר' יהודה ובה רב חסדא מודה דפסק כר' יהודה⁸⁷.

ושנית, דבר שאינו גם צורך גופו, אמרינן מתוך שהותר לצורך הוקלש איסורו בשלא לצורך שאין לוקין עליו, וע"ז פליג רב חסדא דלא אמרינן מתוך ולוקין, ולפיכך אמר האופה מיו"ט לחול לוקה, וזהו שהקדים הרי"ד וכתב: נראה לי לפרש בשני ענינין נאמר מתוך כו'.

והדברים מחודשים מאוד בגמרא ובסברא, וכמו שכתב בשו"ת שואל ומשיב (רביעאה ח"ב סי' ל), וז"ל, והנה דברים חדשים הם שלא מוזכר בקדמונים, ואם חומה היא היה מקום ליישב הא דאמרו בביצה י"ב גבי עולת נדבה דלכ"ה דאית להו מתוך אינו לוקה⁸⁸ משום דהוקלש האיסור.

ענף שמיני: שיטת מהר"י וייל

חידושו של מהר"י וייל דמי שמתענה ביו"ט אסור לו לבשל לאחרים והתמיהות על חידוש זה

[א] כתב הרמ"א (סי' תקכז סעיף כ): [מי שלא עירב, כשם שאסור לבשל לעצמו כך אסור לבשל לאחרים, אפילו בביתם]... ומי שמתענה ביו"ט, אסור לבשל לאחרים אפילו לצורך בו ביום, דהוי כמי שלא הניח עירוב שאינו מבשל לאחרים (מהרי"ו).

מבואר בדברי הרמ"א חידוש גדול בשם מהר"י וייל שמי שמתענה ביו"ט (מחמת קבלתו או תענית חלום) הרי הוא מופקע ממילא מן ההיתר של בישול לצורך אוכל נפש, ואסור לבשל לאחרים אפילו לצורך היו"ט עצמו.

חידוש נפלא זה של מהרי"ו, חששו לו גדולי האחרונים להלכה, מלבד דברי הרמ"א הנ"ל, יעויין עוד במג"א ובלבוש ובשו"ע הרב ובחיי אדם (כלל קב סעיף יד) ובדרך החיים סי' קי סעיף א. אף שרבים מן האחרונים ערערו על חידושו, כבר כתב במאמר מרדכי כאן, "ומ"מ מאחר שדין זה נפתח בגדולים לאיסור ולא מצינו בדברי האחרונים מאן דמקיל פשיטא שיש להתמיר ודברינו במלים ומבטלים נגד דבריהם והיו כלא היו"⁸⁹.

ובאמת יש לעיין בחידוש זה מכמה פנים, וכפי שכבר האריכו האחרונים.

חדא, מנין לו למהר"י וייל חידוש גדול כזה בגדר היתר מלאכה לצורך אוכל נפש ביו"ט, הרי זה מילתא דפשיטא ומפורש בגמ' שהיתר אוכל נפש כולל גם שיכול לבשל לאחרים, ואף זה נחשב עבור העושה כ'צורך אוכל נפש', וא"כ מהיכי תיתי שכל היתר זה מוגבל לכחאי גוונא שהוא גם אוכל (ועכ"פ יכול לאכול) בעצמו.

⁸⁷ ועיי' בפסקי הרי"ד כאן וז"ל, ודווקא בכלים התירו אבל אבנים שאינן צריכות לא התירו, ודווקא אבנים וכיוצא בהן אסורים אבל הכלים מותרין, ואף על פי שאינו צורך להם כגון לשומרן מחמה לצל.

⁸⁸ עיי' בדברינו לעיל בשיטת הרמב"ן.

⁸⁹ ולפלא שפסק זה התפשט לארצות רחוקות, עיי' בשו"ת "ויקרא אברהם" לרבי אברהם חיים בן מסעוד חי אדדי, אחד מגדולי לוב לפני כמאתיים שנה (סי' כב) שכתב: מה שנהגו הנשים להתענות בשני ימים של ר"ה בכל שנה שאינם אופות ומבשלות כיון דלא הותר להם צורך אוכל נפש שורש זה ממהרי"ו שפסקו מור"ם סי' תקפ"ז ומהריק"ש שם. וראה להלן בהערה בדין אשה ומשרתת.

ועוד, הרי מבואר בדברי הראשונים שהוכיחו מתוך הסוגיות שהיתר צורך אוכל נפש אינו כולל רק אכילה ממש אלא גם עניני הנאה נוספים שהינם צורך הגוף (עי' רמב"ם פ"א מהל' יו"ט הט"ז), וכן צורך של דבר מצוה וכדומה, וא"כ מפני מה חשבינן שהמתענה מופקע מן ההיתר של צורך אוכל נפש ביו"ט ומשום כך הרי הוא מנוע מלבשל לאחרים, והרי עדיין ישנו בכלל הנאות הכלולות ב'אוכל נפש'.

וכן הקשה בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' כח): ובאמת דברי המהרי"ו במתענה ביום טוב צ"ע, דהא אמרינן מתוך רק שצריך צורך קצת, וזה מיקרי צורך קצת, וא"צ סברא דהואיל בזה.

וביותר, כפי שהקשה הבית מאיר בהגהותיו כאן, "דמבואר בגמרא בהיפוך בפסחים מ"ז ע"ב דאיתמר האופה מי"ט לחול ופרש"י ז"ל לאחר שאכל וגמר סעודתו דפשיטא לן דלא חזיא ליה מידי האידנא עד אורתא שהוא חול. א"כ הרי זה ודאי אסור לו לבשל לעצמו ומ"מ קאמר רבה אינו לוקה הואיל וכו'. ות"ל דאף לאחרים האורחים אסור לו לבשל מדאסור לעצמו. והוסיף, הגם די"ל דזה אינו טעם כ"א שלא ללקות ד"ת אבל מדרבנן באמת אסור אף לאחרים. מ"מ אחרי שחזינן להדיא עכ"פ דד"ת שרי מה"ת לן להמציא איסור בלא טעם כלל. [וכן הקשה בשו"ת משיב דבר ח"ב סימן כט].

ועוד העירו האחרונים בעיקר סברת מהר"י וייל והסבר של הרמ"א, "דהוי כמי שלא הניח עירוב שאינו מבשל לאחרים", ונביא הדברים בלשונו של השער הציון (ס"ק צו), "וכתבו דאינו דומה למי שלא עירב מערב יום טוב, דהתם כיון שלא עירב, איסור יום טוב חייל עליה, מה שאין כן בזה שהאיסור לא בא עליו רק משום שאינו יכול לאכול, ודומה זה למי שכבר אכל כדי שביעה והוא סמוך לערב שבדאי לא יצטרך עוד לאכול יותר, וממילא אסור אז בודאי לבשל בחנם, ואפילו הכי אי מקלעי אז אנשים אחרים לביתו מותר לו לבשל בשבילן, והכי נמי דכוותיה, עיין שם שהאריכו בזה"⁹⁰.

עיקר התימה על הסבר הרמ"א שאינו נמצא במקורו בדברי מהר"י וייל

[ב] אולם באמת עיקר התימה היא כמו שכבר עמד ע"ז בבית מאיר, שהסבר זה "דהוי כמי שלא הניח עירוב שאינו מבשל לאחרים" אינו מדברי מהר"י וייל כלל, אלא תוספת של הרמ"א, "לשון זה דהוי הוא לשון הרמ"א ז"ל כי לשון מהרי"ו עצמו בפסקי דינין סימן נ"ד אינו אלא הלשון בעצמו שהעתיק המ"א אלא שבד"מ הסמיכו להכא וכן בהש"ע".

וכך הוא הלשון בחידושי דינין והלכות למהר"י ווייל (סימן נה): הר"ר שמעון ז"ק שאל אותי מי שמתענה בר"ה אם יכול לאפות ולבשל לאחרים. והשבתי לו דאסור כיון דאינו יכול לאפות ולבשל לעצמו אינו יכול לבשל לאחרים, ואין להתיר מטעם הואיל ויכול לשאל על

⁹⁰ ובנהר שלום הקשה בזה"ל, ויש לפקפק לע"ד דלטעם שנתן חמור שלא אסרו אלא מפני הרואים שידעו שלא עירב ויאמרו שמבשל לעצמו לצורך מחר הכא לא שייך זה כלל כי היודעים גם כן שמתענה יותר יתלו שמבשל לאחרים לצורך היום ממה שיתלו שמבשל לעצמו לצורך חול, ואפילו לטעם הרב בית יוסף יש לחלק דכיון דבלא עירוב אסור לבשל או דאורייתא או דרבנן יש להשוות המדה ולומר שכל שלא עירב אסור בין לו בין לאחרים, אבל הכא אחר שהתורה התירה צורך אוכל נפש מנא ליה דכל דלא חזי ליה לא יעשה לאחרים, והלא אפילו לצורך כלבים יש מתירים אף על גב דלא חזי ליה ואיכרא לא קיימא לן הכי מכל מקום כל דעביד לצורך אוכל נפש מנא ליה לאסור.

נדרו דלא אשכחנא דמותר מטעם הואיל אלא היכא דמותר לבשל לעצמו בלא הואיל כגון לאפות חלה היכא דאיכא כהן קטן בעיר, וכן האופה מי"ט לחול⁹¹.

ועיקר הנפק"מ בזה אינו רק בטעמא דמילתא, אלא אם הוי איסור דאורייתא והגבלה בעיקר ההיתר של מלאכת אוכל נפש, או דהוי רק דין איסור מדרבנן, שאם האיסור הוא מעין האיסור של מי שלא עירב לבשל או"נ בעבור אחרים אין כאן אלא איסור מדרבנן, כמו שכתבו בא"ר סי' תקצו ובבית מאיר כאן.

ובבית מאיר ביאר טעמו של הרמ"א שהוסיף תוספת זו, "ולענ"ד דין זה צ"ע שהרי עכ"פ נלמד מהרמ"א ז"ל שזה אינו דין תורה שמי שאינו יוכל לאכול אינו רשאי לבשל לאחרים דא"כ איך מדמהו למי שלא עירב, אלא ודאי התורה סתמא התירה אף שהוא אינו צריך לו אלא לאחרים וא"כ איך סתם המהרי"ו לאיסור בלשון כיון שאינו יכול לבשל לעצמו אינו יכול לבשל לאחרים מהיכי תיתי להמציא תורה חדשה גזירה דרבנן בלי שום ראיה, ולחכי נראה שהרמ"א ז"ל חתר לו ראיה מהכא שמצינן כיון שאסור לבשל לעצמו ליום השבת ה"ה שאסור לבשל לאחרים וה"ה בדין המהרי"ו".

אולם כבר הבית מאיר עצמו דחה את סברתו וראיתו של הרמ"א, וכאמור לעיל, ויעו"ש שהוסיף בזה עוד טענות, ואכ"מ.

ביאור הנצי"ב בדברי מהרי"ו וייל ודחייתו

[ג] ובשו"ת משיב דבר שם הפליא מאוד חידוש מהרי"ו, וביאר סברת מהרי"ו "ונראה דס"ל דכמו דאיתא אליבא דר"ע דהא דנפש בהמה בכלל משום דמזונותיהן עליך ואסור לאכול קודם שמאכילה, ה"נ היתר אורחים הוא ג"כ עיקרו משום דצורך ידיה הוא להאכיל את האורח עמו, ואף על גב דבאמת מותר לבשל לאחרים אפילו בשעה שאינו אוכל כלל, היינו משום הואיל דשרי לפני סעודה ידיה ה"נ שרי כל היום וכדאיתא שם דהואיל דקודם טיבול שרי לאחר טיבול נמי שרי, אבל עיקר היתר הוא משום דאורחים מזונותן עליו מיקרי, תדע

⁹¹ ומצאתי בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סימן ה אות פ) שהעיר על עצם הנחת מהרי"ו שהמתענה מופקע מהיתר אוכל נפש, "ובלא"ה צ"ע, כיון דעכ"פ אסור להשלים משום שבת, א"כ שייך אוכל נפש", והיינו שהבין שמהרי"ו מיירי ביו"ט שחל בערב שבת, ובאמת מהרי"ו לא מיירי בכה"ג, אלא ביום ראש השנה בעלמא, להתיר לבשל לאחרים, ואין ההערה אלא על משמעות דברי הרמ"א דמשמע דמיירי בהאי גוונא דיו"ט שחל בערב שבת.

והעיר הרה"ג רבי עזריאל שלמה הכהן דיאמנט שליט"א שישנו שינוי נוסף בין דברי הרמ"א לדברי מהרי"ו וייל במקורם, שבמקור דברי מהרי"ו מיירי על המתענה בראש השנה, ואילו הרמ"א העתיקם על המתענה ביו"ט, ולכאורה נפק"מ בזה לגבי טענת הרמ"א בדרכי משה על פסק זה של מהרי"ו (העתקוהו בהערה הבאה): ועוד דכתבתי לעיל סימן רפ"ה (אות ב) דהא דמותר להתענות היינו משום דהוה ליה עונג ואם כן זהו תענוגו ואם כן מיקרי כולו לכם דמה לי עונג זה או עונג אכילה ושתייה כן נ"ל, דיש לומר שעל תענית חלום או תענית מחמת קבלה או נדר וכד' ביו"ט שייכא הך סברא ולא במתענה בראש השנה, שזהו מנהג קדום מתקופת הגאונים.

ושוב מצאתי שכבר השיב כן המג"א סי' תקצו ס"ק א על דברי הדרכי משה, וז"ל, וזה הטעם השני ל"ש במתענה בר"ה שלא מחמת חלום לכן טוב להחמיר עמ"ש סי' תקכ"ז סס"כ דלכ"ע אסור לבשל ע"ש דלא כלבוש שתלאן זה בזה. ומכאן זה כ' ויש מתירין למשרתת וכו' דליתא ולא עיין במהרי"ו ול' הגמ"נ אטעיתי ע"ש דאשה דנקט לאו דוקא. ויעי' בשעה"צ ס"ק ג בשם הפוסקים שדחו חילוק המג"א].

ובדין ההיתר לאשה המשרתת, כמדומה שמקורו של הלבוש הוא בהגהות ספר מנהגים (טירנא) ר"ה סי' קלב שכתב בזה"ל, ובתשובת מ"ץ סי' שכ"ז כתב דאשה המתענה יכולה לבשל ביום טוב לאחרים. והיינו תשובת מעיל צדק לרבי מנחם ממירזבורק, וכפי שנקט המג"א שזה מקורו, וראה עוד בתשובת הגרע"א קמא סי' א.

דלמאי קאמר בגמ' אי מקלעי ליה אורחים נימא אי מקלעי אחרים דלא אכלו היום, אלא עיקר ההיתר הוא משום אורחים, וממילא המתענה דלאו אורחיה להאכיל לאורחים באמת אסור לבשל לאחרים, והו דעת רבותינו ז"ל.

והדברים מחודשים ורחוקים, מהיכי תיתי 'אורחים מזונותיו עליו' דנימא שהינם תלויים בדידיה אם אוכל או מתענה, ואיזה סברא היא לומר שהמתענה לאו אורחיה להאכיל לאורחים.

ביאור ע"פ המשך דברי מהרי"ו ודברי מהר"י ברונא

[ד] ושמא היה מקום לבאר דברי מהר"י וייל בהקדם מה שמצאתי בספר הכתב והקבלה פרשת פינחס (כט, לה), וז"ל: עצרת תהיה לכם. ובמקום אחר (פרשת ראה טז ח) אומר עצרת להשם, לר"י חלקתו חציו להשם וחציו לכם, ולר"א או כלו להשם או כלו לכם או אוכל ושותה או יושב ושונה, ואמר כאן כל מלאכת עבודה לא תעשו, ושם אמר לא תעשה מלאכה, וניחא לר"א דבעצרת לכם, מלאכת עבודה אסורה הא מלאכת אוכל נפש מותר, ובעצרת להשם גם מלאכת אוכל נפש אסורה לו, שהמתענה ב"ט אסור לבשל לאחרים אפילו לצורך בו ביום כיון שאינו יכול לבשל לעצמו, (ערמ"א או"ח תקכ"ז ס"כ ובמג"א שם) לכן לא אמר שם מלאכת עבודה, (שמעתי בשם הרב מסימאטיש).

ונראה להרחיב מעט את הדברים, שהנה בדברי הכות"ק נתבאר שנאמרו כאן שתי פרשיות של איסור מלאכה ביו"ט, בפר' פינחס מיירי ב'עצרת תהיה לכם' ובפרשה זו נאמר ההיתר של אוכל נפש, ולא נאסרה אלא מלאכת עבודה ולא מלאכת או"נ, אולם בפ' ראה מיירי ב'עצרת לד' ובפרשה זו לא נאמר היתר של או"נ כלל, ולדברי מהרי"ו מיירי במי שמתענה ומקדיש כל היום לד', וכעין שמצינו בשיטת רבי אליעזר, ולכן לא הותר לו לבשל גם לאחרים.

והיה מקום לומר שזהו מקור חידושו של מהרי"ו, מתוך כפילות המקראות והשינויים שבחם, וכמש"נ, וביותר, שהרי בהמשך הדברים שם ב'חידושי דינין והלכות למהר"י ווייל' (סימן נו), כתב וז"ל, ועוד אומר אני מי שמתענה בר"ה צריך ללמוד כל היום או לומר תחינות כיון דהאי גברא אינו מקיים חציו להשם וחציו לכם צריך לקיים כולו להשם דבהא מודה רבי יהושע לרבי אליעזר.

הרי לנו שלא רק אליבא דר"א ס"ל למהרי"ו הגדרה זו דכולו לד' אלא גם לר"י הלכה למעשה, ונימא שאף פסקו של מהרי"ו בנוגע לבישול לאחרים נסמך על פרשנות זו⁹², ובדומה לזה מצינו במחצית השקל (סי' תקכז) שנקט בהבנת דברי המג"א שפסק זה מבוסס על המשך הדברים, אך נקט באופ"א פירוש הענין⁹³.

⁹² אמנם באמת השלמת דברים זו מדברי מהר"י וייל מובאת במג"א סי' תקכז ס"ק כב, אבל אינה מובאת בדברי הרמ"א, והטעם הוא כי הרמ"א חולק על חלק זה של דברי מהרי"ו, וכמו שביאר בדרכי משה (סי' תקכט ס"ק ב): ולא נהירא חדא דהא מתענה לה' והרי הוא כולו לה' ועוד דכתבתי לעיל סימן רפ"ה (אות ב) דהא דמותר להתענות היינו משום דהוה ליה עונג ואם כן זהו תענוגו ואם כן מיקרי כולו לכם דמה לי עונג זה או עונג אכילה ושתיה כן נ"ל.

ועי' במשנ"ב שם ס"ק יט ובשער הציון ס"ק כ, ובמשנ"ב סימן תקצז ס"ק ג ובשער הציון ס"ק ג.

⁹³ וז"ל, וא"כ בנדון זה שמתענה דא"י לקיים חציו לכם מודה ר"י דבעינן כולו לה', וא"כ אינו רשאי לבשל לאחרים דהא באותה שעה מבטל מעבודת ה'.

ברם, לכאורה שוכרו בצידו, שהרי אליבא דר"א גופיה בפשוטו גם מי שמקיים כולו לד' לא נמנע מלקיים מצות שמחת החג באכילה ושתיה ביו"ט, ועי' בתוס' להלן (טו, ב ד"ה או אוכל), וז"ל, ואף על גב דלעיל קאמר לתלמידיו אכלו משמנים ושתו ממתקים משום דסיים הדרשה הוא דהא בשאר ימים נמי היו אוכלים אחר הדרשה ומ"מ אמר להו אכלו משמנים ושתו ממתקים משום שמחת יום טוב, אלא שאין מקיימים שמחת החג יותר מזמן האכילה בכל יום אחר הדרשה, ואטו נימא שאוכל ושותה, ומ"מ אסור לבשל לצורך היו"ט.

איברא, כדברים האלה והחידוש הנורא הזה מצאתי בשו"ת מהר"י מברונא (סי' פב) שביאר בכוונת מהר"י וייל, וז"ל, שמעתי שא' שאל את מהר"י וייל יצ"ו מי שמתענה בראש השנה אם רשאי לעשות מלאכה והשיב דאינו רשאי לעשות מלאכה דהא אוכל נפש לדידה ליתא, א"כ ממילא איתסר כל מלאכה, דהא כתיב לא תעשו כל מלאכה אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם.

אף על גב דאישתרי לב"ע שאני הכא כיון דסבר כמ"ד או כולו לכם או כולו לה' א"כ כיון דקבל עליו כולו לה', איתסר ליה אפי' להדליק נר.

ותמיהני הרי אנן קיי"ל כמ"ד חצי לכם וחצי לה', ומ"מ כשאנו בב"ה אנו מדליקין נרות ואופין ומבשלין. ועוד כיון דהלכתא הכי בטלה דעת יחיד. עכ"ד.

הרי שלא היה רחוק בעיני מהר"י מברונא חידוש גדול כזה לאסור בישול ביו"ט למי שמקיים כולו לד', ולא קשיא ליה אלא דלהלכתא לא קיי"ל כר' אליעזר, ועי' תבוא התשובה בדמות דברי מהרי"ו בסי' נו "דבהא מודה ר' יהושע לר' אליעזר'.

יתכן שמקורו של מהר"י וייל בשמועה דמתוך'

[ה] ואולי יתכן לבאר בס"ד באופן נוסף מקור חידושו של מהר"י וייל, ובהקדם דברי הצ"ח בשמעתין על שיטת רש"י דסבר דדין מתוך מתיר לעשות מלאכה אפילו שלא לצורך כלל, וז"ל, וקשה דאמרינן בפסחים האופה מי"ט לחול היה לוקה ולא אמרינן מתוך וכו'. ועיין בדברי התוס' ובאמת קושיא זו היא קושיא גדולה על שטת רש"י. ויען דאנא מזרעא דרש"י קאתינא אמרתי לעמוד בעזרתו של רש"י וקטיגור יהיה נהפך לסניגור, ממקום שבאו רבותינו בעלי התוספת לסתור תהיה סיוע... ומתחלה אסלק קושיית התוס' מעל רש"י באופן שסרה הקושיא אבל אכתי לא תהיה סייעתא ואח"כ אדבר איך אפילו סייעתא היא. ואומר אני דעד כאן לא אמרינן הואיל והותר לצורך הותר נמי שלא לצורך אלא כשהותרה לו היום, אבל אם גם לצורך לא הותר לו היום ודאי שלא הותרה לו כלל ולא משגחינן מה שבימים טובים אחרים הותרה לו. והנה מהרי"ו פסק הביאו רמ"א בסי' תקכ"ז סעיף כ' מי שמתענה ביו"ט אסור לבשל לאחרים ואפילו לצורך בו ביום דהוה כמי שלא הניח עירובי תבשילין שאינו מבשל לאחרים. ולפי"ז כבר מצינו שיהיה אסור ביו"ט מן התורה לאפות ולבשל שכיון שלא משכחת בו היתר לצורך לא הותר כלל...

ואמנם זה עכ"פ ברור שמי שנשבע להתענות לילה ויום מכניסת ליל י"ט והוא דר יחידי במקום שאין שום יהודי שם זולתו לזה לא משכחנא היתר לצורך ואסור מן התורה בכל מלאכות אפילו אוכל נפש... וממילא דלא שייך כאן כלל הואיל והותר לצורך שהרי לא הותר כלל אפילו לצורך כיון שאין שם ישראלים רק הוא והוא אסור לו לאכול וסרה קושיית התוס' מעל רש"י. יעו"ש.

ולפלא שביאר בן המחה"ש את כוונת מהרי"ו, אחר שכבר המג"א דחה ביאור זה בכוונתו, עי' מג"א סי' תקצז ס"ק א ובבגדי ישע ובלבושי שרד שם.

ויעוי' עוד בדברי הצל"ח שם שמוסיף לבאר לפי דברי מהר"י וייל קושיא נוספת בשיטת רש"י במהלך השמועה, והבאנו קושיא זו לעיל, ובדרך זו מיישב גם בספר בינה לעיתים ריש הל' יו"ט.

ומעתה נרחיב להרחיב היריעה ולומר דמהר"י וייל קאי בשיטת רש"י והרמב"ם דהיתר מתוך כולל בתוכו היתר גם על מלאכה שלא לצורך כלל, וע"ז הוקשה לו קושיית התוס' מהיכי תיתי המבשל לצורך מחר לא נימא שלא ילקה משום מתוך, ומה גרע מבשל למחר מעושה מלאכה שלא לצורך כלל.

ומזה הוציא מהרי"ו חידושו ביסוד היתר או"נ, שכל ההיתר הוא בגדר מתוך, והיינו שבגלל שהותר לו לבשל בשביל עצמו מותר לו לבשל אנב גררא בשביל אחרים, ובגוונא שלא שייך אוכל נפש גביה אין לו היתר לבשל לאחרים.

ויתכן להטעים יותר בסברא, כמו שמצאתי בספר אמרי בינה (דיני יו"ט סי' א) וז"ל, וי"ל מה"ט דהתורה אסרה מלאכת עבודה ובכלל זה מה שהשמש עושה לרבו הוי בכלל עבודה רק כל או"נ אף בטורה מותר מדכתיב מקרא קדש לגז"ש כל או"נ להתיר וכמו שכתב הרמב"ן, לכן דעת מהרי"ו המובא ברמ"א דהמתענה ביום טוב אסור לבשל לאחרים אף לצורך בו ביום כיון דאינו יכול לבשל לעצמו, והיינו טעמא כיון דבאמת הוא מלאכת עבודה מה שמשמש לאחרים רק כיון שמותר לעשות לעצמו צרכי אכילה מותר לעשות גם לאחרים, אבל כיון דאסור לעשות לעצמו ממילא הוי לגבי אחרים מלאכת עבודה.

ואם כנים הדברים בשיטת מהרי"ו, פשוט וברור דלא מיירי מהרי"ו אלא במתענה שהוא משולל לגמרי ממלאכת אוכל נפש, ואף שעדיין אפשר לו שאר הנאות, אף הם הותרו לו רק בתורת 'מתוך', ובדליכא עיקר ליכא טפל, אבל אם משולל רק מפעולה מסוימת של בישול לא תהא מניעה מלבשל עבור אחרים, כי כל יסוד דין מתוך הוא להתיר פעולה אחרת של מלאכה מתוך שהותרה פעולה לצורך.

והנה מצאנו אריכות גדולה בדברי האחרונים (שו"ת כנסת הגדולה או"ח סי' סב; שו"ת רב פעלים ח"ג או"ח סי' ל) בגוונא שאינו מתענה אלא מיני מאכלים מסוימים אסורים עליו ומותרים לאחרים, אם מותר לו לבשלם לצורך אחרים, כיון שבאופן כללי מותר לו לבשל, וממילא הותר הבישול גם בפרטים אלו האסורים עליו באכילה.

אכן לפי האמור שמוצא דברי מהרי"ו היה בשמעתין ושורש חילוקא ידיה בדין מתוך, נראה פשוט שאין אנו צריכים שיהיה מותר לו פעולה זו של בישול מאכל זה לעצמו, שהרי ב'מתוך' ודאי הותר גם פעולות שלא לצורך כלל, וכל סברת מהרי"ו אמורה במי שמתענה והרי הוא משולל ומופקע לגמרי מאוכל נפש.

ביאור נוסף שמקור המהר"י וייל מהא דבאפשר לו לעשותה מאתמול ליכא היתר במכשירין, ולא אמרינן שעושה עבור אחרים

[ו] ובאופן נוסף שמעתי מהרה"ג רבי דוד הלוי דזימיטרובסקי שליט"א, ונראה שהוא הביאור הנכון וכן עיקר, דהנה איתא בשו"ע ריש סי' תצח, כל מלאכה האסורה בשבת אסורה ביום טוב, חוץ ממלאכת אוכל נפש, וחזין מהוצאה והבערה וכן מכשירי אוכל נפש שלא היה אפשר לעשותה מאתמול. הגה: ויש מחמירין אפילו באוכל נפש עצמו שאינו מפיג טעם כלל אם עשאו מערב יום טוב (א"ז ומהרי"ל); מיהו אם לא עשאו מערב יום טוב ויש בו צורך י"ט, מותר לעשותו ע"י שינוי (סמ"ק ור"ן).

והנה הא מיהת בדין מכשירי או"נ מבואר בדעת המחבר שאין היתר אלא א"כ "לא היה אפשר לעשותה מאתמול", וביאר במשנ"ב (ס"ק ה) דהיינו בתרי אנפי, או בגוונא שמתקלקל ביו"ט או שלא הספיק לו השעה.

ולכאורה צ"ב, שהרי מותר לעשות מלאכת או"נ גם בעבור אחרים, וא"כ בגוונא שהיה אפשר לו מבחינת השעה לעשות מאתמול, מה בכך, יעשה המלאכה בעבור אחרים, ואותם האחרים ודאי חשיבי כמי שלא הספיק לו השעה לעשות אתמול.

ואין לומר דאח"נ, ובגוונא שעושה לצורך אחרים יהיה שרי אף בהיה אפשר לו לעשותה אתמול, דא"כ בכל גוונא נימא ביה הואיל דאי מקלעי ליה אוחים, ויהיה שרי מדין הואיל.

וע"כ דאין היתר לעשות מלאכה עבור או"נ דאחרים, אם מצד העושה אין כאן מלאכת צורך או"נ, וגם ההיתר לעשות המלאכה לאורחים היינו רק אגב גררא דיליה.

ונמצא שיש כאן מקור נוסף לחידושו של מהר"י וי"ל שאם הוא מתענה ואינו יכול להיות אוכל נפש עבורו, אף עבור אחרים אסור לו לעשות המלאכה⁹⁴.

מקור מדברי הגר"א לגבי דין מתוך בבהמה

[ז] שוב העיר הרה"ג ר' עזריאל שלמה דיאמנט שליט"א, דהנה איתא בשו"ע סי' תצה סעיף ג: אין מוציאין משה על חבהמה ביום טוב.

ובביאור הגר"א שם: כמ"ש [בספ"ב] פרתו כו'. ומקדין כו' ביי"ט מ' דבי"ט קאי אשניהם ועוד דכל הג' דברים דפליגי [ראב"ע] וחכמים הכל ביי"ט דלא כתי"ט ואמרו בירושלמי פ"ד

⁹⁴ ועוד העיר הרה"ג הנ"ל, דהנה בשיטת הרמ"א שהביא שיטת יש מחמירין שאפילו במלאכת או"נ עצמו "כל שאינו מפיג טעם כלל אם עשאו מערב יו"ט", כתב במשנ"ב (ס"ק ט), ואם לא עשאו מעיו"ט מפני איזה אונס מותר אפילו בלי שינוי. וכתב הרמ"א דאפילו לכתחלה מותר להמתין לעשותו ע"י שינוי. ובספר בגדי ישע מפסק ע"ז. אכן אם אין לו שהות קודם יום טוב בודאי יש לסמוך ע"ז.

ומבואר שאף באו"נ גופיה לשיטת הני מחמירין החומרא היא רק בהיה אפשר לעשותו קודם יו"ט, וביאר בשע"ה צ" (ס"ק ט): דלא גריע ממכשירי אכל נפש דשרי בכחאי גוונא, ונמצא שאף באו"נ גופא אנו חולכים אחר האפשרות שלו בעשיית המלאכה, ולא אמרינן שיעשה עבור האחרים. ולכאורה מסברא יש לומר שאין האחרים תלויים ב'אפשר לעשות דיליה', וזו סברא רק לאסור עליו עצמו, וה"נ כאשר יעשה בשביל האחרים, לולי סברת מהר"י וי"ל הנ"ל.

ובאמת יש לדון בטעם שיטת יש מחמירין הנ"ל, אם החילוק דאם אפשר לעשות מערב יו"ט ואינו מפיג טעם הוא בעיקר ההיתר או"נ מדאורייתא או דהוי רק דין דרבנן, ובדברי מהר"ל (הל' יו"ט סי' ו) נתפרש שכל דין זה הוא רק מדרבנן, וז"ל, וכל דבר אוכל נפש נמי שאינו מפיג טעמו אסור לעשות ביום טוב דאפשר לעשותו מערב יום טוב גזירה רבנן, כדי שלא ילך אדם לשדהו ולכרמו בערב יום טוב ויניח כל תבשילו עד ליו"ט, נמצא שנטרד ביום טוב במלאכתו וליכא שמחה. אבל דבר המפיג טעמו מותר לכתחלה ביום טוב. ושאינו מפיג טעמו קיימא לן אם לא עשאו בעיו"ט אסור לעשותו ביום טוב.

אבל בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' לג) מצאנו: מדשרו ב"ה פ"ק דביצה (ד' י"ד) לדוך מלח ביום טוב כדרכו במדוך של אבן, נראה דאוכל נפש דאפשר לעשותן מערב יום טוב שרי מדאורייתא לעשותו ביום טוב. ובספר המצות כתב בשם ר"י זצ"ל דמדאורייתא אסור, וכן כתב רבינו אבא מארי זצוק"ל.

והנה אי הוי רק ענין גזירה מדרבנן, היה מקום לומר שיש עליו עצמו איסור לבשל, ויאסר אפילו בשביל אחרים, ואילו אחרים יוכלו לבשל, אבל אם הוי איסור מדאורייתא קשה להבין חילוקים בזה.

וראה להלן בדין אפשר לעשותן מערב יו"ט.

די"ט והביאו הרי"ף ורא"ש שם אין רוכבין כו' ב"ט משום שביתת בהמתו אלמא דמצווה ב"ט ובבהמה לא אמרינן מתוך דלא שייך לצורך.

והנה מבואר בדברי הגר"א שנקיט דבבהמה לא אמרינן היתר מתוך שיהיה מותר להשתמש בבהמה להוצאה [ואפילו לצורך האדם], כיון דלא שייך 'הצורך' ביחס לבהמה. ולכאורה אנו שומעים כאן הסברא דמהרי"ו שה'מתוך' מתחיל מן ההיתר עצמו, ולכן היכא דל"ש ההיתר ל"ש הרחבת ההיתר, ודוק.

ענף תשיעי: שיטת האחרונים דדין מתוך מרחיב ההיתר מעבר למעשה המלאכה

[א] בספר אפיקי יהודה להרה"ג רי"ל אמינגר שליט"א סי' ז האריך שישנם כמה אופנים דחזינן שדין מתוך מרחיב את ההיתר של אוכל נפש אף בדברים שהינם צורך אכילה ממש, ומ"מ מחמת ההיתר של או"נ עצמו אינם מותרים, רק מדינא דמתוך.

לכל לראש, מבשל גיד הנשה ביו"ט, דמבואר בסוגיית הגמ' להדיא שכיון שאינו ראוי לאכילה הרי הוא עומד באיסור לא תעשה כל מלאכה דלא הותר אלא לצורך, ורק דין מתוך מתירו. וצ"ב טובא, שהרי זה צורך אכילה, וממ"נ, אם האיסור מוציאו מכלל 'צורך אכילה', מאי מהני ע"ז מתוך.

והתינה לשיטת הראשונים דמדין מתוך הותר אף שלא לצורך כלל, יש מקום לומר שזהו גדר ההיתר של מתוך בכה"ג, אבל לשיטת רוב הראשונים והפוסקים שהותר רק לצורך קצת, אטו נחשיב אכילת איסור לצורך קצת ולא לצורך.

ועי' צל"ח שנתקשה בזה.

ועוד מצינו כמה אנפי בדברי האחרונים, נידון שחיטת בהמה שהיא ספק דרוסה ביו"ט, שהרבה אחרונים כתבו להתיר משום מתוך, [עי' קהלת יעקב סי' תצח ס"ק ז ובפמ"ג שם, ובצל"ח ביצה לד, א ובשער המלך סוף פ"ג מיו"ט ועוד], וצ"ב מה מהני מתוך יות מההיתר של או"נ גופיה, הרי זה צורך אכילה.

וכן נידון כיבוי לצורך ד"א, דהוי בגדר מכשירין, ומ"מ נקט הגרע"א בהגהותיו לשעה"מ להתירו מטעם מתוך.

ולחלן יתבאר בס"ד דין מכשירין דלדעת הרבה אחרונים דין מתוך מהני להתיר מכשירין שאפשר לעשותן מערב יו"ט, וצ"ב מה נוסף ב'מתוך' כלפי הטענה שאפשר לעשותן מערב יו"ט, והרי הצורך ישנו בלא"ה, והינו צורך אכילה.

[ב] ולכאורה הביאור בכל זה הוא על דרך שנתבאר לעיל בהערה בדברי רבי חיים פלטיאל, אלא דאיהו סבירא ליה הך חילוקא בפירושא דקרא, ואיירי כמהלכו של היראים דדין מתוך מפורש בקראי, ואמנם ניתן לבאר סברא זו גם בגדרי דין מתוך גופא בלא ילפותא מקראי. ויסודם של דברים, היתר אוכל נפש המפורש מתייחס למעשה אכילה, דהיינו מעשה תיקון והכנת האו"נ, וכל שישנו איסור דרביע עליה או שאין זה המעשה אכילה עצמו אלא רק מכשיר ומעשה מוקדם לעצם המעשה הכנת או"נ, אינו בכלל ההיתר.

אבל דין מתוך מרחיב את היריעה דלאו דווקא אכילה אלא כל הנאה ו'צורך קצת', ובה אין ההיתר מצטמצם למעשה מסוים בדווקא, ועל כן הוא כולל כל אפשרות וצד צורך בעולם, ולכן אף ביטול גיד ושאר איסורים בכלל. ועיין.

ענף עשירי: 'מתוך' במכשירי או"נ כאשר 'נהנה מגופו של דבר'

[א] כתב הר"ן (יו, ב מדפי הרי"ף): ומקשו הכא למה התירו לבקע אפי' ע"י שינוי והא מכשירין שאפשר לעשותן מעיו"ט ניהו... ול"נ כל שהוא נהנה מגופו של דבר כאוכל נפש עצמו הוא, ולא דמי למכשירין שאין אדם נהנה מן המכשירין עצמן כסכין ושפוד ותנור אלא ממה שהוכשר על ידיהם, משא"כ בעצים שנהנה מהן בעצמן שעושה מהן מדורה ומתחמם כנגדה וכיון שבקען לעשות מדורה שרי, אף על גב דאפשר מאתמול אף לבשל בהן שרי משום מתוך.

והנה רבותינו האחרונים נתקשו הרבה בדברי הר"ן, חדא, בלשון הר"ן כאן משמע דכל שהוא נהנה מגופו של דבר כאוכל נפש ממש הוא, ולא דמי למכשירין, ואילו לעיל (יא, א מדפי הרי"ף) כתב הר"ן: לא יחם אדם חמין לרגליו. לרחוץ את רגליו דאכל נפש התיר הכתוב ולא להבעיר אור בשביל רחיצה: וב"ה מתירין. דאית להו מתוך: ועושה אדם מדורה ומתחמם כנגדה. דכיון דמתהני בה שרי משום מתוך.

הרי מפורש בדברי הר"ן שנקט שחימום מים לרחיצה וכן חכירת מדורה לחימום כנגדה אף שנהנה מגופו של דבר לא נחשב כאוכל נפש אלא כמכשירין, ושרו ב"ה רק משום דין מתוך.

ועוד, הרי קושיית הר"ן היתה שביקוע עצים כלפי בישול זה מכשירי אוכל נפש ולא אוכל נפש בעצמו, והרי אפשר לעשותן והיכי שרי, וע"ז תירץ שיש כאן 'מתוך' חדש, שכיון שהותר הביקוע ביחס להנאת מדורה להתחמם כנגדם הותר גם לבישול, אכן צ"ב, היאך מתחיל כאן ההיתר, הרי גם ההיתר של חימום מדורה אינו אוכל נפש ממש.

וז"ל מהר"י אבוהב שהובא בכל האחרונים (ריש סי' תקא), ואני מגמגם בטעם זה, שהרי מה שהתירו במדורה לחמם, לא התירו אלא מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה כו' אוכל נפש, וא"כ היכי אמרינן מתוך שהותרה הבערה למדורה לבקע העצים נתיר אותם ג"כ לבשל מאחר שהמדורה לחמם לא הותר אלא ממה שהותר בבישול.

[ב] והנה האחרונים האריכו הרבה בכמה אופנים ליישב דברי הר"ן, ונעמוד בדברינו לבאר לפי הנראה בדברי המג"א והב"ח, וז"ל המג"א (ס"ק ג), ולא ידעתי מאי קא קשיא ליה דהא הר"ן כתב דהוי כאוכל נפש, כלומר דבאמת מדורה להתחמם לאו אוכל נפש הוא אלא שהותרה משום מתוך וא"כ כיון שמדורה מותרת מותר לבקע עצים למדורה כיון שנהנה מהעצים עצמן, ול"ד למכשירין כגון סכין ושפוד שאין נהנה מהן עצמן רק ממה שנעשה על ידיהן כ"כ הר"ן בהדיא, וכיון שהותרה בקיעה לצורך חימום מותר נמי לצורך בישול כנ"ל.

והנה ראשית מכריע המג"א בשיטת המג"א כהנחת מהר"י אבוהב שהעיקר בשיטת הר"ן דבקוע לצורך חימום אין זה מלאכת אוכל נפש אלא 'דמי לאוכל נפש', ויסוד ההיתר היינו רק משום דין מתוך, ומ"מ אין זה דומה למכשירין כיון שנהנה מהעצים עצמם, וצ"ב מה בכך שנהנה מגוף העצים, הרי סו"ס אין כאן אוכל נפש ממש, ועד כמה דבעינן להיתר של מתוך, אטו יהא עדיף מהיתר מכשירי אוכל נפש.

ועוד צ"ב בגדר הך מתוך שחידש הר"ן, היאך הותר מתוך מצמיח היתר נוסף של מתוך.

[ג] ואשר נראה בהבנת הענין, דיש לחקור בטעמא דמילתא דחלוק היתר מכשירין מהיתר אוכל נפש, דבאוכל נפש לא אמרינן ההגבלה של אפשר לעשותן מערב יו"ט [אם לא לדברי הרמ"א הלכותיים מדברי מהר"ל ואור זרוע, ונתבאר לעיל], אם היינו מצד חילוק באיכות

ההיתר, דהיתר דאוכל נפש אלים טפי ממכשירין, אם משום דנימא דהיתר או"נ הוא בגדר הותרה, ואילו מכשירין אינו אלא דחוייה, או כל טעם אחר שנחלק ביניהם, ולכן אלים היתרו להתרחב ולכלול גם היתר שלא לצורך.

או דילמא שאין החילוק באיכות ההיתר, אלא בסוג ההיתר, והיינו דהיתר מלאכת או"נ חל על גוף פעולה כל שהיא שהיא בעצמותה הותרה לצורך אוכל נפש, אולם היתר מכשירין אינו חל ביחס להפעולה, שאין הפעולה המסוימת מותרת, אלא שעד כמה שפעולה מסוימת היא הדרך להגיע אל האוכל נפש, מותר לעשות אותה הפעולה כדי להגיע לאוכל נפש, וזהו יסוד החילוק בנוגע להגבלת אפשר לעשותה מערב יו"ט, דסברת אפשר לעשותה מערב יו"ט שייכא רק בגוונא שההיתר הוא על הפעולה ש'בדרך', שע"ז באה ההגבלה שאם אפשר לעשות מערב יו"ט, אין זה נחשב שזה הדרך להגיע לאוכל נפש, אבל כאשר הותרה הפעולה בעצמותה, כמו באוכל נפש גופא, ליכא לפלוגי בהכי.

ואי נימא כאידך גיסא, מבואר היטב סברת הר"ן דבגוונא שנהנה מהעצם עצמם, יש כאן היתר על אותה הפעולה המסוימת שנעשית בעצם, ואין כאן רק פעולה "בדרך" שהותרה, ובזה דמי היתר זה שהותר מדין מתוך לאוכל נפש שההיתר הוא בגוף הפעולה, ולכך סברא היא שלא נחלק בזה בין אם אפשר לעשות או לאו, וכמש"נ.

ועוד נפקותא בזה לדין מתוך, דאמרינן מתוך בהיתר אוכל נפש ולא אמרינן מתוך מכח היתר מכשירין, והסברא בזה, ד'מתוך' שייך כאשר הפעולה הותרה, ואזי מרחיבים ההיתר בפעולה המסוימת הזאת גם שלא לצורך, אבל כאשר ההיתר לא חל על הפעולה אלא רק להגיע בדרך לאוכל נפש, מה שייך להרחיב ההיתר שלא לצורך, הרי כל ההיתר תוכנו ומהותו הוא 'לצורך'.

ברם חידש כאן הר"ן שאף כאשר הותרה של פעולה זו היינו מצד מתוך ולא היתר של או"נ, כל שההיתר חל ביחס לחפצא מסוים, אזי אף שאין זה היתר של אוכל נפש, מ"מ יש כאן דמיון לאוכל נפש ולא למכשירין באופן וסוג ההיתר, ואשר על כן אמרינן מכח היתר זה מתוך על פעולה זו כמו דאמרינן מתוך על היתר אוכל נפש, ומכח היתר פעולה זו אנו מתירים מדין מתוך פעולת הביקוע לצורך בישול שביחס לבישול אין הביקוע אלא מכשירין.

[ועי' בקה"י סי' כא שביאר באופ"א כל ענין 'מתוך' דהכא, ודבריו מהודשים מאוד].

=====

קונטרס בדיון מלאכות המותרות והאסורות ביום

טוב

ענף ראשון

בגדר היתר מכשירי אוכל נפש ביו"ט, ואי אמרינן דין מתוך במכשירין

חקשויות מדין מכשירין לדעת רש"י שדין מתוך כולל גם היתר מלאכה שלא לצורך כלל

[א] יעויין לעיל בקונטרס בשמועה ד'מתוך' בבירור שיטת רש"י דסבירא ליה שדין ההיתר כולל גם היתר מלאכה שלא לצורך כלל.

והנה כתב הנתיבות בספר נחלת יעקב על הש"ס כאן בתו"ד, וז"ל, דודאי א"א לומר בכוונת רש"י דאפילו שלא לצורך כלל מותר, דהא בריש פרק אין צדין (כג, ב ד"ה אין) כתב רש"י דאפילו אוכל נפש גופיה לא שרי כי אם בנפסד כשעושה מערב יו"ט, מכ"ש בלא צורך כלל, יעו"ש.

והיינו שלשיטת רש"י בדין מתוך שזהו היתר כולל גם למלאכה שלא לצורך, קשה טובא, מה שייך לחלק בין מיני המלאכות שמלאכה שאפשר לעשות מערב יו"ט אינה בכלל ההיתר, והרי ודאי לא גרע מלאכה שהיה אפשר לעשותה מערב יו"ט ממלאכה שלא לצורך כלל.

ומצינו הערה זו בדברי מהר"ח אור זרוע בתשובותיו (סו"ס לא): אעפ"י שלשיטת מיד כשקדש היום לא הייתי אוסר מההיא טעמא. דמתוך שהותרה שחיטה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ומטעם זה נתיר אפילו דבר דאפשר לעשות מבעוד יום, מ"מ במקום דאפשר לשנות ישנה.

ובאמת קושיא זו לא קשה כ"כ, משום דשפיר יש לחלק ולומר שפעולה כזאת שהיא בעצמותה מלאכה לצורך והותרה ביו"ט הותר לעשות את אותה המלאכה גם שלא לצורך, וזהו המושג של 'מתוך שהותרה', אבל מלאכה שבעצמותה אין בה צורך לעשותה ביו"ט, כיון שניתן לעשותה מערב יו"ט, איננה בכלל ההיתר של מלאכת או"נ, וממילא לא שייך כאן ההיתר של מתוך, כיון שמלאכה זו לא הותרה לצורך.

ברם בדומה לשאלה זו מצינו בדברי האחרונים שהקשו על דין מכשירין דקיי"ל כר' יהודה שישנו היתר גם על מכשירי אוכל נפש שא"א לעשותן מערב יו"ט, אבל אם אפשר לעשותן מערב יו"ט אינם בכלל ההיתר, ואמאי לא נימא שאף לולי ההיתר של מכשירין, שיהיו מותרין מדין מתוך.

ברם גם ע"ז יש לתרץ על דרך האמור לעיל, וכמו שכתב בפנ"י (יב, א): דשאני מכשירין כיון דלר"י גופא מצינו שחילק הכתוב שלא התיר אלא כשאי אפשר לעשותן מערב יום טוב כדדרש מקראי דכתיב הוא לבדו וכתיב לכם וכו', אם כן פשיטא דקל וחומר שאין לומר בהם מתוך.

איברא, דיתירה מכך מצינו בדברי האחרונים שהקשו אליבא דר' יהודה דגם מכשירי אוכל נפש מותרין, קשה שהרי 'מכשירין' שייך בכל המלאכות, שאפשר שיהיה בהן איזה צורך למכשירי אוכל נפש, ואי נימא בזה מתוך, כשיטת רש"י, יהיו כל המלאכות מותרות מדאורייתא, ולא משכחת לה איסור מלאכה ביו"ט מדאורייתא. [עי' בקובץ שיעורים אות מג].

והיינו שלא זו בלבד דנימא להתיר מכשירי או"נ מדין מתוך, אלא נימא היתר מכשירין גם למתוך ולא רק לאו"נ, וכך יותרו כל המלאכות שבעולם כמכשירין. [ונידון זה לא מצאתי בדברי הראשונים].

ואמנם מצינו בדברי כמה מן הראשונים שכתבו להדיא דבמכשירין לא נאמר דין מתוך, לשון הרמב"ן בחידושייו לשבת (קכד, ב), וכן בדבר שאינו נהנה בגופה של מלאכה אלא שהוא נעשה מכשירין לדבר הצריך לא אמרינן ביה מתוך כדאמרינן במכבה את הנר מפני דבר אחר בפ"ב דביצה (כ"ב א') וכן מכשירי מילה בזמנה ולולב ושופר כולן אסורין ולא אמרינן בהו מתוך.

והאחרונים נקטו גם בשיטת התוס' והרא"ש דלא אמרינן מתוך מכשירי או"נ, ודנו בזה מדברי התוס' בשבת (צה, א ד"ה והרודה) שאין משמע כן, עי' בדברי הגרע"א בהגהותיו לספר שער המלך, ובשו"ע הגר"ז סי' תצה בקונטרס אחרון, ובנשמת אדם כלל פ סעיף א, ובחת"ס בחי' לשבת (קלו, ב), ובשפ"א מגילה ז, ב, ובשו"ת באר יצחק או"ח סי' ג.

ומאידך גיסא, בב"י סי' תקיד מיייתי שיטת הרוקח (סי' שה) שכתב בהדיא דאמרינן מתוך אף במכשירי או"נ, וז"ל בתו"ד, ותדע דכל מפני אבוד ממון היינו מכשירי אוכל נפש דהא מיבעיא בפר' ב' דביצה אם מותר לכבות מפני איבוד ממון ומייתנין עלה דההיא אם בשביל שלא יתעשן וקרינן ליה מכשירי אוכל נפש. וכן כיבוי נר מפני תשמיש. והיינו טעמא דאמרי' מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך ובלבד שתהא צורך הנאת אדם.

וכן הובא כהאי לישנא ממש בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' רנה).

והיינו דהרוקח מפרש שמועת הגמ' האוסרת כיבוי נר לצורך דבר אחר דהיינו לרבנן שאינם מתירים מכשירי או"נ, אבל לדידן דפסקינן כר"י דמכשירי או"נ מותרין אמרינן מתוך ושרי כיבוי הנר.

גדר היתר מכשירין במלאכת או"נ – מלאכה מוקדמת שאינה מלאכת היום

[ב] ובדעת רש"י היה מקום לומר בזה בהקדם מה שנראה לעמוד ביסוד הגדרת מכשירי אוכל נפש והיתרא דידהו, ונקדים מה שעמדו להעיר בשיטת הרא"ש, דהנה הרא"ש כאן כתב: ור"ת פירש דלאו דוקא למולו אלא הוא הדין נמי אם צריך לילך לבית הכנסת או למייל בשמחת יום טוב ואי אפשר לו להניח את הקמץ יחיד בבית יכול הוא להוציאו עמו. וכן להוליד ספרים עמהם לבית הכנסת ואף להחזירן דהתירו סופן משום תחלתן⁹⁵.

⁹⁵ עי' לעיל יא, ב מימרא דעולא שלשה דברים התירו סופן משום תחלתן. ובאמת בלישנא דעולא ג' דברים משמע רק ג' דברים ולא יותר. ובב"י ריש סי' תקיה הביא בשם המרדכי, וכן הוא בראבי"ה (סי' תשלח): ונראה דאפילו להחזירו לבית שרי. ואף על גב דעולא לא חשיב לה בכלל שלשה דברים שהתירו סופן משום תחלתן, משום דלא מתניא במתניתא בהדיא.

ובגליוני הש"ס כאן העתיק לשון ראבי"ה בתשובותיו סי' קע: וכי תימא התירו סופן משום תחלתן, הא ליתא, דעולא שלשה דברים קאמר ולא ארבעה.

ועי' ירושלמי מועד קטן פ"א ה"ד: כהדא אם היה כותלו גוהה סותרו ובונהו. ויסתור ולא יבנהו. רבי חנניה בשם רבי יוחנן התירו סופן מפני תחלתו שאם אומר את לו שלא יבנה אף הוא אינו סותרו ונמצא בא לדי סכנה.

ובשיירי קרבן: וכ"ה בבבלי דף ז' וקשה הא גרסינן בבבלי כביצה דף י"א ע"ב אמר עולא ג' דברים התירו סופן משום תחלתו ור' יהודה אומר ד' דברי' ולא קחשיב הך דהכא ואם נאמר דעולא ור"י פליגי אר"ה קשה למה פסקו הפוסקים כר"ח וי"ל כיון דמסיק בבבלי אמר רב אשי מתני' נמי דייק' פסקו כוותי' דבתר' הוא].

ולולי דבריהם היה נראה לומר בהקדם דברי התוס' בעירובין (מוד, ב), וז"ל, כל היוצאין להציל חוזרין למקומן – הא דלא חשיב ליה בפ"ק דביצה (דף יא:): גבי הנך ג' דהתירו סופן משום תחלתן דזה אינו חידוש וכל הנהו צריכי כדאמרינן התם.

והמבואר דג' דברים לאו דווקא, אלא דכל הנהו צריכי, וא"כ ממילא יש להביא עוד גוונני, וכן כתב בנשמת אדם (כלל צא אות א) וז"ל, והנה בסוגיא זו שם בביצה דאמר עולא ג' דברים התירו סופן משום תחלתן, הקשה הרשב"א הביאו השיטה מקובצת דלמה לא חשיב עולא כל היוצאין חוזרין למקומן, ועוד כמה דברים ע"ש, ולא זכיתי להבין קושיא זו דהא פריך התם מאי קמ"ל, תנינא, ומשני דבאמת לא אתא לאשמעינן התירא, אלא דהו"א דלישרי טפי קמ"ל ע"ש, וא"כ כיון דעולא אתא לאשמעינן איסורא דדוקא משום תחלתן

והנה בפשוטו כאשר נצרך לילך לבית הכנסת או לטייל לשמחת יו"ט ונוטל את הקטן עמו ומוציאו כי א"א לו להניח את הקטן בבית, אינו אלא מכשירין לפעולה המותרת שלו לצורך שמחת יו"ט. ומוכח מדברי הרא"ש שאנו מתירים מכשירין ל'מתוך'.

ומאידך גיסא, כתב הרא"ש לקמן (פ"ב סי' יט) בנידון הגמ' לכבות את הנר ביום טוב מפני דבר אחר, והקשה [בקושיית התוס' בכתובות המובאת להלן] "אף על פי שהתירו בעילת מצוה על ידי מתוך, והבא נמי יתירו כיבוי לצורך בעילה ע"י מתוך שהותר כיבוי לצורך אוכל נפש, ומסיק בתירוצו השני "אי נמי כיבוי זה חשיב כמכשירי אוכל נפש". ומוכרח מדבריו דבמכשירי אוכל נפש לא אמרינן מתוך. וכן הוציאו מדבריו בשו"ת חתם סופר (ח"ז סי' כט) ובשו"ת משיב דבר (ח"א סי' לח).

ואשר היה נראה לומר בס"ד, דבהגדרה של מכשירין בעלמא, וכגון מכשירי מילה, ישנם ב' חלקים, הא' שההיתר או הדחיה הוא על גוף הפעולה של המילה, ולא על תיקון הסכין שזו פעולה נפרדת שלא הותרה. הב' סברת 'אפשר לעשותו מאתמול', והיינו שעד כמה שזה דבר נפרד מגוף הפעולה, והוי שלב מוקדם לפעולה הנצרכת והמותרת, אין זה כלול בהיתר, כי זה לא שייך לפעולה היום אלא לאתמול.

והנה בדחיה של מילה בשבת וכדומה בודאי ישנם ב' החלקים, והיינו שהדחיה של מילה את השבת אינה בהכרח שכולל דחיה של פעולה נפרדת של מכשירין, וזו מחלוקת ר"א ורבנן, אולם בנידון דידן של מכשירי אוכל נפש ביו"ט, נראה שאין סברת רבנן דלא ס"ל היתר מכשירין מצד שזו פעולה נפרדת שלא הותרה, כי הרי ההיתר של אוכל נפש כולל אפילו פעולות נוספות שאינם האוכל נפש עצמו, וזה יסוד דין מתוך, ולשיטת רש"י ודעימיה הותרה אפילו מלאכה שלא לצורך כלל, אלא שהגריעותא של מכשירין היא מצד החלק השני, שעד כמה שזה מכשירין, זה מוגדר כפעולה של אתמול ולא כמלאכה של היום.

ויסוד לסברא זו בגדר מכשירין ניתן ללמוד מדברי המג"א (סי' תקט ס"ק ב) בשם מהרי"ל בדין מכשירין שא"א לעשותו מערב יו"ט, דאם היה אפשר לתקנו בראשון אסור לתקנו ביום טוב שני די"ט ראשון חשיב חול לגבי שני לענין זה אף על גב דאנן בקיאיין בקביעא דירחא. והקשה הגרע"א, וז"ל, קשה לי לו יהא ודקמי שמיא גליא דהוא חול. מ"מ לא היה אפשר לו לתקנו אם א"צ לו לבו ביום כיון דאנן מספקינן שמא הוא יום טוב. וא"כ הוי מכשירין שא"א לעשותן מעיו"ט וצ"ע.

והנה עיקר דינו של המג"א יש ליישב היאך עולה בקנה אחד עם פרטי הדינים ד'אפשר לעשות', אבל עצם ההגדרה למדנו בדברי המג"א שאע"פ שבפועל לא היה יכול לעשות המלאכה מאתמול, מ"מ עד כמה דקמי שמיא גליא שהוא חול, אף שא"א לו לתקנו בפועל, מ"מ המלאכה הזאת מתייחסת לאתמול, וחשיבא מלאכת חול ולא מלאכת היו"ט, ולכן אינה ניתרת בדין מכשירין.

ולפי"ז את"ש שיטת הרא"ש, דאף כי אין אנו אומרים מתוך במכשירי אוכל נפש, ולכן אין אנו מתירים כיבוי לצורך דבר אחר, הגדר הוא דמכשירין זו פעולה בפנ"ע, והפעולה הזאת כשלעצמה אם באנו לדונה כפעולה נפרדת אין לה שום היתר, כי היא אינה מלאכת היום, וכל מה שהותרה היינו כאמצעי ומלאכה נטפלת למלאכת היום, ולכך לא שייך לומר בזה דין מתוך, להתיר בשביל מכשירין מלאכה אחרת.

התירו אבל לא משום טעם אחר א"כ לק"מ דלא אשמעינן שאר דברים שהתירו בהן סופן משום תחלתן דכיון דהתם אין טעם אחר להתיר לא צריך לאשמעינן כיון שאין כאן מקום למעות וצ"ע.

אבל בנידון הוצאת קטן, הרי אין הוצאת הקטן נחשבת כמי שאיננה מלאכת היום, שאף אם אנו דנים את הוצאת הקטן כמכשירין ולא כפעולת מתוך, מ"מ המכשירין הוא חלק בלתי נפרד ממלאכת ההוצאה של היום, ואין כאן מלאכה שאינה מלאכת היום, ושוב ודאי יש לכלול דין זה בהיתר של מתוך המתיר אפילו צורך קצת לשיטת הרא"ש⁹⁶.

ובזה מבואר היטב החילוק בין מכשירין למלאכה שלא לצורך, דמכשירין מוגדר כמלאכה של אתמול, ולסברת רבנן דלית להו היתר מכשירין כלל, גם מכשירין שא"א לעשותן מאתמול אינם מוגדרים כמלאכת היום, והיינו משום דסו"ס יש כאן מלאכה בפנ"ע שאינה המלאכה הנצרכת לו ביו"ט, ואין מלאכה זו בכלל מלאכת היום ולכך לא הותרה, ואולם אף לסברת ר"י שישנו היתר מכשירין, נראה דלא פליג על רבנן בזה שאין היתר על מלאכה שאינה מלאכת היום, אלא דגדר ההיתר הוא בתורת מכשירין, והיינו דכיון שמה שנצרך לו לעשות מלאכה זו עכשיו הוא מחמת התכלית של מלאכת אוכל נפש, אנו מתעלמים מן המלאכה הנעשית כאן אגב גררא, ומלאכה זו נמפלת למטרה של מלאכת אוכל נפש.

ומעתה מבוארת היטב שיטת רש"י, דאף דבכלל היתר מתוך גם מלאכה שלא לצורך כלל, מ"מ ההיתר של מתוך לא ייאמר בשביל מכשירי אוכל נפש, ובודאי דלא נימא שלשיטת רבנן דפליגי על דין מכשירין לגמרי, שיכללו מכשירי אוכל נפש בהיתר מתוך⁹⁷.

ובסברא זו נראה לבאר דברי הר"ן (ה, א מדפי הרי"ף) בפירוש דברי הגמ' (יא, א), וז"ל, גרסינן בגמרא בש"א אין מוליכין טבח וסכין אצל בהמה ולא בהמה אצל טבח וסכין ובה"א מוליכין זה אצל זה. פירוש ואפי' דרך רה"ר. ואף על גב דאפשר דעביד לה מאתמול אפי"ה שרי, משום דהוצאה באוכל נפש כתיקון אוכל נפש עצמו היא ולא כמכשירין, ותיקון אוכל נפש עצמו אפי' אפשר לעשותו מעיו"ט דלא מפלגינן בין אפשר ללא אפשר אלא במכשירין.

והאחרונים ביארו בכמה אנפי גדר הסברא בזה, מאי טעמא מלאכת הוצאה באוכל נפש חשיבא כתיקון באוכל נפש עצמו ולא כמכשירין, עי' בתשובת חת"ס סי' קמז ובשו"ת אבני נזר סי' תו אות יב ובמלאכת יום טוב אות קי ואות קיא.

אכן לפי האמור נראה לבאר בכוונת הר"ן, דכיון דמלאכת הוצאה הרי היא מלאכה גרועה, וכמו שנתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם בשמועה דמתוך, אף כי בודאי בדין מכשירי מילה נדון מלאכת הוצאת סכין מילה כמכשירין, כיון דהתם חיסרון מכשירין הוא מצד שאין זה גוף הפעולה, וכאמור, מ"מ במכשירי אוכל נפש הגרועותא היא רק מצד שזה לא נחשב למלאכת היום, ובהוצאה שאין כאן הגדרה לעצמה של המלאכה, כי לא נעשה כאן תיקון

⁹⁶ ובিশוב הקושיא בדעת הרא"ש ניתן לבאר עוד באופן אחר, דשאני גוונא של הוצאת הקטן שההכשר הוא בהדי הפעולה של ההוצאה לצורך, ונידון כפעולה אחת ממש ולא כשתי פעולות, ויסוד לזה מדברי הרשב"א לקמן (כב, א ד"ה אין לו כלי), וז"ל, וא"ת לימא הכא מתוך שהותר כבוי לצורך הותר נמי שלא לצורך דהוא דבר השווה לכל נפש וכדאמרינן בריש פ"ק דכתובות דמותר לבעול לכתחלה ביו"ט ואף על גב דקא עביד חבורה דמתוך שהותרה חבורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, וי"ל דכבוי לצורך אוכל נפש היינו אורחיה כבשרא אגומרי ומגופו של מעשה הוא וכן חבורה של בעילה, אבל כבוי הנר משום דבר שאינו מצרכי התשמיש וזה דבר אחר ככבוי הבקעת בשביל שלא יתעשן הבית. (הרה"ג רבי דוד דוימטרובסקי שליט"א).

⁹⁷ אמנם יעויין בשו"ת מהר"ח אור זרוע סי' לא בסוף התשובה וז"ל, דמתוך שהותרה שחיטה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ומטעם זה נתיר אפילו דבר דאפשר לעשות מבעוד יום, מ"מ במקום דאפשר לשנות ישנה.

חזינן בדבריו דסברת מתוך מהני כנגד החיסרון של אפשר לעשות מאתמול.

בגוף הדבר שנפריד את המלאכה ונקבע שזה מלאכה של אתמול ולא של היום, אזי ממילא אנו דנים את החוצאה כתיקון אוכל נפש עצמו, דסו"ס אין כאן מלאכה נוספת. ועיין.

ונראה סמך להבנה זו במעליותא דמלאכת הוצאה, דהנה במשנ"ב (סי' תצח ס"ק י) העתיק סברא זו של הר"ן בתוספת דברים: דהוצאה באוכל נפש כתיקון אוכל נפש עצמו דמי ולא כמכשירין ולכך אין חילוק בין אפשר מבע"י או לא, ואפילו לדעת היש מחמירין לעיל בסי' תצ"ה ס"א בהג"ה לענין הוצאה אין להחמיר.

וביאר בשעה"צ ס"ק י: דלענין הוצאה אמרינן, מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ובלבד שיהיה בה צורך היום קצת, כדלקמן סימן תקי"ח, עיין שם.

הרי מבואר דפשיטא ליה להמשנ"ב דלגבי הוצאה נימא מתוך גם במכשירין דאפשר לעשות מבע"י, וע"כ הגדר הוא שאף שהיה ניתן לעשות מאתמול, מ"מ הוצאה אינה מוגדרת כמלאכה בפנ"ע שתחשב כמלאכת אתמול ובודאי היא נכללת בדין מתוך, ולא גריעא ממלאכה שלא לצורך, או עכ"פ שיש בה צורך קצת.

שיטת רש"י בחילוק שבין מלאכת אוכל נפש למכשירי או"נ בדין אפשר לעשות

[ג] ברם נראה שהסבר זה אינו מספיק לבאר כללות שיטת רש"י בדין מכשירי או"נ, דהנה כתב רש"י בריש פרק אין צדין (כג, ב), וז"ל, אין צדין דגים – אף על גב דשחיטה ואפייה ובשול מאבות מלאכות הן, והותרו לצורך יום טוב טעמא משום דאי אפשר מערב יום טוב, דשחיטה חייש למכמר בשרא, פן יתחמם ויסריה, אבל צידה אפשר לצודו מבעוד יום, ויניחנו במצודתו במים, ולא ימות ולמחר יטלחו.

הרי שחילק רש"י גם במלאכת או"נ גופיה דמלאכות שאפשר לעשותן מערב יו"ט אינם בכלל ההיתר.

והקשו עליו התוס' "ולא נהירא כדמפרש בריש מכילתין גבי גזרה שמא יתלוש דאין לחלק באוכל נפש בין אפשר לעשותו מערב יום טוב לאי אפשר אלא דוקא במכשירין יש חלוק". והראשונים הרמב"ן והרשב"א והר"ן הפליגו בקושיות על דברי רש"י.

ונראה להרחיב היריעה עוד בהקדם דברי התוס' במגילה (ז, ב ד"ה כאן במכשירין), וז"ל, משמע מדלא פליגי אלא במכשירין מכלל דגוף המאכל שרי לעשות ביום טוב אף על גב דאפשר לעשות מערב יום טוב ומדברי יהודה נשמע לרבנן דהא לא פליגי עליה אלא במכשירין⁹⁸. וא"כ קשיא דאמר בפרק המצניע החולב והמגבן והמחבץ והרודה חלות דבש בשבת חייב הטאת הזיד ביום טוב לוקה את הארבעים אף על גב דהוי אוכל נפש ואפי' לרבנן דאמרי התם אחד זה ואחד זה אין בו אלא משום שבות מ"מ מודו היכא דאיכא אב מלאכה דלוקה. ויש לומר דודאי אוכל נפש המתקלקל אם עושהו מאתמול מותר לעשות ביום טוב, אבל אוכל נפש דעדיף טפי כשהוא עשוי מאתמול כגון ההוא דהמצניע אסור לעשותו ביום טוב, אבל מכשירין דלא מתקלקל כשנעשו מאתמול בהא ודאי יש לחלק [בין] היכא דאפשר ללא אפשר.

⁹⁸ ולכאורה יש להעיר על דברי התוס', מפני מה הוכיחו רק מדברי הגמ', ולא מן המקראות עצמם, ובשיטת ר' יהודה, דהא ר' יהודה שמחלק בהיתר מכשירין אם אפשר לעשותם מער"ש יליף לה מקרא ד'הוא' למעטינהו, והרי לית ליה ילפותא גבי מלאכת או"נ גופא.

והנה לשון התוס' מוקשה מאוד, שלא ברירא בדבריהם אם באוכל נפש גופא ההיתר הוא רק בגוונא שעדיף טפי כשעושהו ביו"ט מאשר נעשה מאתמול, או גם באופן שאינו מתקלקל אם עושהו מאתמול אבל אין עדיפות כשנעשה מאתמול ג"כ מותר.

ועי' מהרש"א שם וז"ל, ומ"ש התוס' אבל אוכל נפש דעדיף כו' ה"ה דאינו עדיף אלא שאינו מתקלקל אלא דקושטא קאמרי דמגבן הוה עדיף טפי כשנעשה מאתמול כדאמרינן פ' ר"א דמילה אף גבינה בת יומא מעליא, אבל מכשירין דלא שייך ביה מקלקל ואי לאו מיעוטא דהוא הוה שרינן ליה מכשירין בכל גוונא מדכתיב לכם דמרבין מכשירין, וע"כ לא אתא מיעוטא דהוא אלא לחלק בין אפשר ללא אפשר, אבל באוכל נפש דלית לן מיעוטא דהוא לית לן נמי לפלוגי בין אפשר ללא אפשר אלא בין מתקלקל לאינו מתקלקל מסברא.

ולפי דברי מהרש"א הרי דסבירא ליה להתוס' במגילה שישנם ב' חלקים של 'אפשר לעשות מאתמול', יש אופן של אפשר לעשות מאתמול בגוף המלאכה, והיינו שהדבר אינו מתקלקל, וזה מסברא פשיטא לן שאינו בכלל ההיתר, וע"ז לא בעינן קרא למעוטי, וכל מאי דבעינן קרא ד'הוא' למעט בהיתר מכשירין כשאפשר לעשות מאתמול, היינו בגוונא שמצד הגברא אפשר לעשות, והיינו שהקרא ממעט דליכא היתר אוכל נפש במכשירין היכא שהגברא היה יכול לעשותו מערב יו"ט.

ואף כי באמת אין ביאור מהרש"א מוכרע בשיטת התוס', ויש מפרשים שלא כדבריו (מהרש"ל שם; קרבן נתנאל; פרי חדש וקהלת יעקב ריש סי' תצה), מ"מ בדברי הסמ"ג ל"ת עה מפורש כדבריו בשם ר"י ב"ר שמואל (הו"ד בב"ח ריש סי' תצה).

ועכ"פ לפי דבריו נמצא דבר תימה בשיטת התוס', דמלאכת אוכל נפש גריעא ממכשירי או"נ, דמלאכת אוכל נפש לא הותרה במלאכת דבר שאינו מתקלקל מער"ש, ולא איכפת לן על הגברא אם אפשר לו לעשות מערב יו"ט או לאו, ואילו מכשירי או"נ אף בדבר שאינו מתקלקל מערב יו"ט, אם לא היה סיפק ביד הגברא לעשותו מערב יו"ט יהיה מותר, וזה פלא מסברא⁹⁹.

פתח השמועה בסוגיית הגמ' דשיטת ר' יהודה להתיר לכל צרכיכם'

[ד] והנה פתח השמועה יאיר בדברי התוס' בכתובות (ז, א): אמר ליה אנא דבר הצריך לכל נפש קאמינא וצבי צריך לכל נפש – וכן ביאה. וקשה לר"י דאמר בסוף פ"ב דביצה (דף כב.) מהו לכבות הנר מפני דבר אחר ומסיק דאסור הא הכא שרי משום דצריך לכל נפש. וי"ל דהכא דוקא בבעילה ראשונה דמצוה היא דהוי צורך מצות היום, אבל שאר בעילות אין כל כך צורך היום. ועי"ל דכיבוי הנר מפני דבר אחר הוי כמו מכשירין דאפילו באוכל נפש אסור וכן מוכח התם דפריך עלה מהא דתניא דמכבין את הבקעת כדי שלא יתעשן הבית ומשני ההיא רבי יהודה היא דשרי מכשירי אוכל נפש כי קאמינא לרבנן.

⁹⁹ והנה בדברי מהרש"א מדגיש שלפי ביאורו בדברי התוס' מיושבת קושיית ר"א מורחי בפר' בא, אבל באמת נראה ברור שהרא"ם לא סבירא ליה כחלוקה זו של מהרש"א, וסבירא ליה דלא גרע או"נ גופא ממכשירין לגבי גוונא שלא היה אפשר לו מערב יו"ט, וראה בלשונו בתשובותיו סי' צד: ואין לומר דבאוכל אין לחלק בין אפשר ללא אפשר דהא אם חלקת בו בין מתקלקל לאינו מתקלקל כ"ש בין אפשר ללא אפשר.

וגם בלשון ראבי"ה דמיייתי הרא"ם נראה שאין שום חילוק כלל ועיקר בין אוכל נפש למכשירין בנקודה זו, יעו"ש היטב.

ויעו"ש עוד בראש יוסף מגילה שם.

ובפשוטו נראה שסביב ציר נידון זה אי נימא להתיר מכשירין משום דין מתוך מיירי כל דברי התוס', ובקושייתם וכן בתירוצם הראשון נראה שנקטו שאמנם שייך היתר מתוך גם על מכשירין, ובזה הדרו בהו בסוף דבריהם דעל מכשירין לא מהני היתר מתוך, כי הרי גם באו"נ גופיה לא הותרו מכשירין כאלו, ולכן לא מהני ע"ז גם הרחבת הדין של מתוך.

וכן נראה בנוסח הצעת הקושיא בדברי הרשב"א בביצה לקמן (כב, א): וא"ת לימא הכא **מתוך שהותר כבוי לצורך הותר נמי שלא לצורך** דהוא דבר השווה לכל נפש וכדאמרינן בריש פ"ק דכתובות דמותר לבעול לכתחלה ב"ט.

איברא בדברי השיט"מ בכתובות שם שמעינן שקושיית התוס' אינה מוסבת כלל על דין מתוך, ואדרבה, אי משום מתוך הוה פשיטא להו שאין ההיתר כולל כיבוי הנר, וז"ל השיטה, והקשו בתוס' דאמרינן בסוף פ"ב דביצה מהו לכבות את הנר מפני דבר אחר ומסיק דאסור ובשלמא לפי ראשון¹⁰⁰ איכא למימר דלא אמרינן מתוך אלא בביאה גופה אבל לא לכבות את הנר לצורך הביאה, אבל לפי שני¹⁰¹ דמקרא גופיה ילפינן היתר ביאה אמאי אמרינן לכבות מאי שנא מאוכל.

ברם לכאורה צ"ב טובא בכל מהלך דברי התוס' עד לסופם, שהרי בתירוצם השני נקטו התוס' דכיבוי הנר אינו נחשב חלק מפעולת מלאכת או"נ והדומה לה – הנאת נפש, אלא זה בגדר מכשירין שאפילו באוכל נפש אסור, וע"ז הוסיפו "וכן מוכח התם דפריך עלה מהא דתניא דמכבין את הבקעת כדי שלא יתעשן הבית ומשני **ההיא רבי יהודה היא דשרי מכשירי אוכל נפש כי קאמינא לרבנן**".

והיינו שבדברי הגמ' לקמן מפורש שכל הנידון להתיר כיבוי הנר מבוסס על שיטת רבי יהודה שמתיר מכשירין, והיאך עלה על דעת התוס' בקושייתו, ואף בתירוצו הראשון שנשאר בהנחת הקושיא, לדון את כיבוי הנר כהנאת נפש ולא כמכשירין.

וביותר תיקשי לפי הסבר השיט"מ שהקושיא על כיבוי אינה מבוססת על דין מתוך, דאם משום היתר מלאכת או"נ גופא, מנא פשיטא להו להתוס' שמלאכת כיבוי חשיבא כמלאכת או"נ, וכבר הקשה כן בשו"ת זית רענן (ח"א או"ח הלכה ז) והוסיף, "והרי במס' ביצה כ"ג [ע"א] בד"ה ע"ג חרס כתבו וז"ל אבל כיבוי דלעולם אינו לצורך תיקון אוכל נפש וודאי אסור לכ"ע ביום טוב וכו' יעו"ש, ואם סברו הכא להיפוך היה להם להקדים מעיקרא ולהורות לפנינו המקור שנמצא כן בתלמודא ולא להקשות בפשיטות".

ושמעתי מהרה"ג ר' עזריאל שלמה הכהן דיאמנט שליט"א לבאר דברי התוס' בהקדם לשון רש"י לקמן שם ד"ה רבי יהודה "דאמר לקמן מכשירי אוכל נפש שרו, **ודריש יעשה לכם לכל צרכיכם והאי נמי צרכיכם הוא, וכן תשמיש, ואנא דאסרנא כרבנן דדרשי הוא לבדו**".

הרי שרש"י מפרש את דחיית הגמ' במסקנתה 'ההיא רבי יהודה', שאין הכוונה לומר שדין כיבוי הנר ביו"ט תלוי בדין מכשירי או"נ, שהרי סו"ס יש כאן חידוש מיוחד, שגם דבר אחר

¹⁰⁰ המובא בדברי השיטה שם: א"ל אנא דבר הצורך לכל נפש קאמינא וכו'. לפי תירוץ ראשון של תוס' והראב"ד ז"ל ה"ק לעולם אמרינן מתוך מיהו בדבר הדומה לאכילה שהיא צורך ושוה לכל נפש כגון בעילה והוצאת ס"ת ולולב וקמץ וכו'.

¹⁰¹ המובא בשיטה שם: ולפי תירוץ שני של תוספות יש לפרש דה"ק אנא דבר הצורך לכל נפש קאמינא וכו' מעיקרא דקאמר עליך אמר קרא אך אשר יאכל כו' ה"ק פי' אה"נ דלא אמרינן מתוך אלא בדבר הרגיל מיהו **ביאה מגופיה דקרא נפקא** דכיון דתלי קרא היתר צורך אכילה משום דשוה לכל נפש צורך ביאה נמי שוה לכל נפש.

נחשב כאו"נ, אלא שר' יהודה דסבר להתיר מכשירי או"נ יליף לה מקרא ד'יעשה לכם' לכל צרכיכם, והיינו שכל צרכיכם מרבה שלא דווקא אכילה ממש, ולכן מתיר מכשירין, וה"נ כלול בהך היתרא גם צרכים נוספים כמו תשמיש¹⁰².

ובאור זרוע (ח"ב הל' יו"ט סי' שמח) הרחיב מעט את הביאור: א"ל ההיא ר' יהודה היא דאמר לקמן מכשירי אוכל נפש שרי דדריש יעשה לכל צרכיכם, ואפילו דברים שאינן צורך אכילה, ובלבד שיהנה בו ביום והא נמי צרכיכם הוא, וכן תשמיש, כי קאמינא לרבנן דדרשי הוא לבדו יעשה לכם.

ומעתה מבוארים דברי התוס' בכתובות שבכל מהלכם בקושייתם ובתירוצם הראשון סבירא להו להתיר דבר אחר משום דין הנאת נפש ולא מלתא דמתוך, ואמנם בזה הוא דסבירא להו לחלק שאף שלא מצינו מלאכת כיבוי שהותרה במלאכת אוכל נפש, מ"מ בפעולת אוכל נפש עצמה הותרה ממילא גם פעולת הכיבוי, והיינו משום שזוהי פעולה שנעשית תוך כדי המלאכת הנאת נפש¹⁰³.

ובאמת כן מפורש בדברי הראב"ד המובאים בשיט"מ בכתובות שם, וז"ל, מיהו האי קושיא מתוך מנא לן ומנין לו להתיר. אלא מה שהתירו הכתוב כל שיש בו צורך אכילה ממש ונראה מדכתיב לכם ומשמע לכל צרכיכם. ונראה כמו כן דמאן דשרי בעילה בי"ט משום מתוך לא שרי לה אא"כ אי אפשר לו לבקול מערב י"ט כגון שלא הגיע זמנו לכנוס עד היום או שהיתה חולה או שפירסה נדה או שלא מצא צרכי חופה עד היום, אבל היכא דהוה אפשר ליה מעיקרא לא דלא עדיף ממכשירי אוכל נפש דממעמינן להו כשאפשר לעשותן מערב יום טוב מדכתיב הוא לבדו¹⁰⁴. עכ"ל הראב"ד ז"ל.

והיינו שבעצם יש כאן שני ענינים הנלמדים מאותו הפסוק אליבא דבי יהודה, ונפק"מ בזה שיגרע דין הנאת נפש שיהיה דינו כמו מכשירין שיש בזה מיעוט שרק אם א"א לעשותן מערב יו"ט.

אלא שנחלקו רש"י והראב"ד אם גם דין מתוך איכלל בהך ילפותא ד'לכל צרכיכם', דלשיטת הראב"ד זהו המקור גם לעיקר דין מתוך, ואילו לשיטת רש"י דין מתוך כולל יותר, שהרי במלאכות דאמרינן מתוך הותר לגמרי ואפילו שלא לצורך כלל, ואין זה מלתא ד'בכל צרכיכם'.

¹⁰² ויתכן לדחוק ולפרש בכוונת רש"י באופן אחר, אולם בדברי האו"ז ודאי מפורש כן, ועי' בפנ"י לקמן שם ובספר הזכרון מבקשי תורה לעי"נ מרן הגרש"ז אויערבאך, קונטרס משנת שלמה סי' ב.

וראה בשו"ת אבני נזר סי' תמ, וז"ל, והנראה מפירש"י דאין צריך בזה כלל למתוך שהותרה כבוי בבישרא אגומרי. או בגריפת תנור להרא"ש [פ"ב סי' י"ט]. אלא דתשמיש דומה למכשירין. וכשם שמתירין תיקון השפוד למכשירי אוכל נפש. אף דלית' באוכל נפש ממש. כמו כן מתירין כבוי לצורך תשמיש. אף דלית' באוכל נפש.

¹⁰³ ובתירוצם הראשון ס"ל דרך בעילת מצוה הוי 'צורך מצות היום' שזה בכלל הנאת נפש דומיא דפעולת אוכל נפש גופא ולא כל דבר אחר בעלמא, וצ"ת בטעמא דמילתא. ואולי משום כריתת ברית שישנה בבעילת מצוה כמבואר בכתובות ד, וכן נקטו המפרשים.

¹⁰⁴ דבר זה של הראב"ד לומר דין אפשר מערב יו"ט גם על 'דבר אחר' (בעילה) ולדמותו למכשירין צ"ב טובא, דהתינה מכשירין שאינו מלאכת היום אלא רק מכשירין, כל שאפשר מערב יו"ט מיחסרא בהגדרת מכשיר, והרי זה קובע שם לעצמו כמלאכה של אתמול, וכמש"נ, אבל בהנאה של היו"ט גופא מה שייך לדון ע"ז שאפשר מאתמול, וצריך תלמוד.

ואמנם בתשובת הרי"ד שהעתקנו לעיל בשמועה דמתוך מספר אור זרוע נתבאר ג"כ דילפינן מהך ילפותא דלכם לכל צרכיכם לר' יהודה גם שאר צרכי הגוף וגם דין מתוך, וז"ל, ונראה לי שזהו טעם הדבר לא מתוך שהותר זה אלא כלומר כמו שהותר זה הותר זה, וטעם הדבר הוא כר' יהודה דדריש לכם לכל צרכיכם [ומתיר] גם מכשירי אוכל נפש כדאמרינן פ' אין צדין ומשום טעם זה היה מתיר ר' יהודה בכל צרכי גופו של אדם כגון לכבות את הנר מפני ד"א ולכבות את הבקעת לא בשביל לחום עליה אלא כדי שלא יתעשן הבית והקדירה ולכבות את הדליקה משום איסור ממון... ומטעם זה אנו מתירין כל המלאכות שלא לצורך אוכל נפש אך אם הם לצורך גופו.

ויתכן עוד שזהו מקורו של רש"י לומר דדין מתוך כולל היתר גם למלאכה שלא לצורך כלל, כיון שהרי שאר הנאות וצרכים ילפינן מלכם לכל צרכיכם.

ועכ"פ מתוך השמועה דכיבוי יש מקור ברור לילפותא המחודשת שכתב הראב"ד ד'לכם' מרבה לכל צרכיכם.

ומצאתי בספר תמים דעים להראב"ד (סי' קכ) שנראה שגרס את הביאור הזה בעיקר לשון הגמ': אמר ליה ההיא רבי יהודה היא דאמר לכם לכל צרכיכם כי קא אמינא לרבנן. והרי זה כפתור ופרח בשיטתו, וכאמור.

וכן היא גירסת רבינו חננאל על הגליון, והרי"ף ובעל המאור והרא"ש והריא"ז ושכלי חלקט.

ומעתה מבוארים היטב דברי התוס' בכתובות בכל מהלך דבריהם עד לסוף הדיבור שנקטו שאין פשט דברי הגמ' לקמן מלתא דמכשירין כלל אלא משום הנאת 'כל צרכיכם', וכמ"ש"נ.

ולפי כל האמור לק"מ מה שהקשינו דמכשירי או"נ יהיו מותרים אף באפשר לעשות מאתמול מדין מתוך, שהרי כל המקור לדין מתוך היינו מהך קרא דמרבין מכשירי אוכל נפש, ובע"כ שישנו בזה חד כללא, ומה דאיתמעט מהיתר מכשירין איתמעט נמי מהיתר מתוך.

וכ"כ בשו"ת דברי מלכאל (ח"ג סי' כה) ליישב מה שהקשה לרבי יהודה למה לי קרא למכשירין תיפוק ליה דשרי משום מתוך, דהא מיקרי צורך קצת עכ"פ, דבאמת מהכא ילפינן לכל צרכיכם ואף לצורך קצת, ורבנן דפליגי על דין מכשירין לית להו מתוך¹⁰⁵.

גדר היתר מכשירי או"נ בתורת מכשיר ואמצעי לאו"נ ונטפל למלאכת או"נ

[ה] ועכ"פ לפי ביאור זה בדברי הגמ', היה נראה לייסד בשיטת רש"י והתוס' במגילה, דאליבא דר' יהודה ילפינן דין מכשירין מ'לכם' – לכל צרכיכם' וה"נ ילפינן מהך קרא דין או"נ, דהא כתיבא ברישא דקרא 'אך אשר יאכל לכל נפש', אולם הך מיעוטא ד'הוא'

¹⁰⁵ וביסוד הביאור בגמ' דהמכוון בדברי ר' יהודה אינו להיתר מכשירין אלא לילפותא דלכל צרכיכם, נראה שיתכן לכון כן גם בשיטת התוס' לקמן שם, וז"ל, ההיא רבי יהודה היא – דאית ליה לכל צרכיכם ואנן עבדינן כרבנן. ואם תאמר והא אנן פסקינן לקמן הלכה כר' יהודה. וי"ל דמסיק עליה ואין מורין כן. אי נמי י"ל דהא דשרינן מדרשה דלכם היינו דוקא בדבר שהוא אוכל נפש, אבל בדבר שאינו אלא לתשמיש בעלמא וכן שלא תתעשן הקדירה אסור.

וביאור דבריהם בתירוצם השני, דאנן פסקינן כר' יהודה רק בעצם חידושו להיתר מכשירי אוכל נפש, אבל בדבר שאינו אלא לתשמיש בעלמא איננו פוסקים כשיטת רבי יהודה להפליג כ"כ בחידוש שאף זה כלול ב'כל צרכיכם'.

מתפרש רק על מכשירין ולא על מלאכת או"נ, דהיינו על סיפא דקרא ולא על רישא דקרא, ומינה גופא יש לנו ללמוד חילוק גדרי ההיתר בין מכשירי או"נ למלאכת או"נ גופא.

ויסוד הדבר דמכשירי או"נ גדר היתרם אינו בתורת דבר לעצמו, מכשירי אוכל נפש, אלא גדר ההיתר הוא בתורת מכשיר ואמצעי למלאכת אוכל נפש דייקא, ואף כי מ'לכם' – לכל צרכים' ילפינן גם מכשירין וגם הנאת נפש, גדרם חלוק, דהנאת נפש היינו ריבוי של צורך נוסף על צורך אכילה, ואילו הילפותא דלכם לכל צרכים ביחס למכשירי או"נ, היינו ללמד שכל הדרכים והאופנים המשמשים לכם והינכם זקוקים וצריכים להם כדי להגיע לאוכל נפש הו' בכלל ההיתר.

ומעתה נראה לבאר לפי"ז טעמא דמילתא דמכשירי או"נ עדיפי שאף בדבר שאינו מתקלקל אם לא היה אפשר לו להגברא לעשות בערב יו"ט הותר לו לעשות ביו"ט, בעוד שבמלאכת או"נ לא הותרו כלל מלאכות של דבר שאינו מתקלקל.

ולפי כל המתבאר בס"ד, נראה דנמצא חומרו קולו, דכל גדר היתר מכשירין אינו עומד לעצמו, ולא הותרו מלאכות אלו כמלאכות המותרות ביו"ט, אלא שגדר ההיתר הוא כמשמעו 'מכשירי אוכל נפש', בדרך לאוכל נפש התירו מלאכות נוספות כאמצעי והיכי תימצי לאו"נ, ואין ההיתר חל על המלאכה של מכשירין במסוים, אלא גדר ההיתר להטפיל את המלאכה שהיא מלאכה בפנ"ע אל התכלית של או"נ ולהתעלם מהמלאכה כשלעצמה, כאמור לעיל, ולכן גם באופן של דבר שאינו מתקלקל, די לי בכך שיש כאן מלאכת או"נ, והמכשירין הותרו בתור צורך להגיע לאו"נ, ואנו מתעלמים מן המלאכה בפנ"ע שיש בה במכשירין.

אלא דמ"מ נאמר דין נוסף של מיעוט מקרא בהיתר של מכשירין במסוים, שאם אפשר לו להגברא לעשותה מאתמול אינה בכלל ההיתר, ולפי המתבאר לעיל היינו טעמא משום שמכשירין כאלו שאפשר לעשותם מאתמול, שוב הרי זו מלאכה של אתמול, ואינה נטפלת כמלאכת היום למלאכת או"נ, ודוק.

ולפי כל האמור לק"מ מה שהבאנו להקשות דנימא מתוך על מכשירי או"נ ויותר כל המלאכות, דכל היתר מכשירי או"נ הוא אגב מלאכת או"נ וכמלאכה טפלה לגבה, ולכן במלאכות שאינם מלאכות או"נ לא שייך היתר מכשירין, וכ"כ בהערות ממרן הגרי"ש אלישיב (כח, ב).

ענף שני

בגדר דין אפשר לעשותו מערב יו"ט במלאכת אוכל נפש

גדר הגבלת אפשר לעשותו היינו מצד שאין זה מוגדר כמלאכת היום

[א] כתב רש"י בריש פרק אין צדין (כג, ב), וז"ל, אין צדין דגים – אף על גב דשחיטה ואפייה ובשול מאכות מלאכות הן, והותרו לצורך יום טוב טעמא משום דאי אפשר מערב יום טוב, דשחיטה חייש למכמר בשרא, פן יתחמם ויסריה, אבל צידה אפשר לצודו מבעוד יום, ויניחנו במצודתו במים, ולא ימות ולמחר יטלהו.

הרי שחילק רש"י גם במלאכת או"נ גופיה דמלאכות שאפשר לעשותן מערב יו"ט אינם בכלל ההיתר.

והקשו עליו התוס' "ולא נהירא כדמפרש בריש מכילתין גבי גזרה שמא יתלוש דאין לחלק באוכל נפש בין אפשר לעשותו מערב יום טוב לאי אפשר אלא דוקא במכשירין יש חלוק". והראשונים הרמב"ן והרשב"א והר"ן הפליגו בקושיות על דברי רש"י.

ובאמת יש לעיין מהיכן נמל רש"י חלוקה זו במלאכת או"נ בין אם אפשר לעשותו מערב יו"ט או אי אפשר, ושתי תשובות בדבר, חדא, בדין מכשירי או"נ ילפינן הגבלה זו שא"א לעשותן מקרא, וא"כ במלאכת או"נ דליכא קרא מנא לן. ועוד, הרי בודאי ליכא למישמע ממכשירי או"נ חלוקה זו, דשפיר יש לומר במכשירי או"נ כל שאפשר לעשותו מערב יו"ט אין זה שייך להיו"ט כלל, ומהיכי תיתי להיתר, ומשא"כ במכשירין של"ש לעשות מערב יו"ט ממילא בהכרח זה משתייך להיו"ט, אבל מלאכת אוכל נפש ביו"ט שעושה לצורך אכילת היו"ט – אלו מלאכות היו"ט שהותרו ביום טוב, ומהיכי תיתי לומר שאם אפשר לעשות מערב יו"ט אינם בכלל ההיתר.

ולעיל הבאנו עוד דברי התוס' במגילה (ז, ב ד"ה כאן במכשירין), וז"ל, ויש לומר דודאי אוכל נפש המתקלקל אם עושהו מאתמול מותר לעשות ביום טוב, אבל אוכל נפש דעדיף טפי כשהוא עשוי מאתמול כגון שהוא דחמצניע אסור לעשותו ביום טוב, אבל מכשירין דלא מתקלקל כשנעשו מאתמול בהא ודאי יש לחלק [בין] היכא דאפשר ללא אפשר.

ונתבאר מתוך דברי מהרש"א דסבירא ליה להתוס' במגילה שישנם ב' חלקים של 'אפשר לעשותן מאתמול', יש אופן של אפשר לעשות מאתמול בגוף המלאכה, והיינו שהדבר אינו מתקלקל, ובוזה **מסברא** פשיטא לן שאינו בכלל ההיתר, וע"ז לא בעינן קרא למעוטי, וכל מאי דבעינן קרא ד'הוא' למעט בהיתר מכשירין כשאפשר לעשות מאתמול, היינו בגוונא שמצד הגברא אפשר לעשות, והיינו שהקרא ממעט דליכא היתר אוכל נפש במכשירין היכא שהגברא היה יכול לעשותו מערב יו"ט.

וכבר ציינו רבים שכדבריו מפורש בדברי הסמ"ג (לאוין עה): אומר רבינו יצחק בר' שמואל דמכשירין דין הוא שיהו מותרין מן התורה בכל עניין אם לא מיעט רחמנא, הוא, שהרי כך יהיו טובים אם נעשו אתמול כאילו נעשו היום, אבל אוכל נפש ודאי אסור מן התורה אלא בדבר המתקלקל אם נעשה אתמול.

והנה בדברי מהרש"א דהחילוק בין מתקלקל לאינו מתקלקל באוכל נפש הוא מסברא וא"צ לזה קרא, כן מפורש בספר כל בו (סי' נח), אלא שבלשונו שמעינן גם תוכן הסברא ונשמת הנושא, וז"ל, ומה שמקשים בתוספות מההיא דר' יהודא דמחלק בין מכשירין שאפשר לעשותן למכשירין שאי אפשר לעשותן מכא פסוק משמע הא גבי אוכל נפש ליכא חלוק כלל בין אפשר לאי אפשר מדלא מקיש קראי שמחלקין לדין אפשר לשאי אפשר בין לענין אוכל נפש גופא, י"ל דלענין אוכל נפש גופא לא בעי קרא לחלק בין אפשר לשאי אפשר דמסברא נפקא לן דלא קרי ביה התירא אך אשר יאכל לכל נפש יעשה היכא דאפשר לעשות מעי"ט בלא קלקול כלל **דמשמע יעשה לכם דעשייה דיום טוב צריכה לכל נפש**, והיינו היכא דלא אפשר בלא קלקול כלל.

והמדויק בדברי הכל בו גדר חדש דגוונא דאפשר בלא קלקול כלל אין זה בכלל מלאכת היום, ונראה גדר הדבר, דכפשוטו מבינים שהחילוק בין אם מתקלקל או לאו היינו שיעור ב'אפשר לעשותו, שאם אינו מתקלקל כלל הרי זה נחשב שאפשר לעשותו מאתמול, דמה איכפת ליה לעשותו מערב יו"ט, אולם בדברי הכל בו שמעינן שהחילוק הוא שאם אינו מתקלקל אין המלאכה מוגדרת כמלאכת יו"ט.

והיינו שכל גדר היתר אוכל נפש הוא מכיון שזה מלאכת היום, זו עשיה דיו"ט, ובגוונא שאינו מתקלקל כלל, אין זה נחשב למלאכת היום, ולכך סברי הכל בו ומהרש"א בדעת התוס' במגילה שעל חלוקה זו במלאכת או"ט גופא לא בעינן ילפותא כלל, אלא ידעינן לה מסברא.

ולפי"ז מבואר היטב נקודת המחלוקת בין רש"י לשאר ראשונים, דהראשונים הבינו שה'אפשר לעשות' זה כעין החילוק במכשירין, וע"ז קשיא להו מנא ליה לרש"י חילוק זה, אולם רש"י מייירי על חילוק אחר ביסוד ההיתר של מלאכת אוכל נפש שזה מלאכת היום, וכאמור.

ולפי האמור מבואר באופן נוסף הטעם דבאוכל נפש גופא לא נימא גוונא דאי אפשר לעשות מאתמול מצד הגברא שהיה טרוד בערב יו"ט ולא היה לו שהות לעשות המלאכה או שלא היה אפשר לעשות מצד שלא היו לפניו הפירות וכדומה, כי 'אי אפשר לעשות' כזה אף כי הוא "אי אפשר" מהודר, מחמת מונעים ומעכבים חיצוניים אמיתיים, מ"מ אין זה מועיל להגדיר שזה מלאכת היום, ופשוט.

דין הרמ"א באוכל נפש בלי הפנת טעם וגדרו

[ב] ונראה לבאר עוד שורש המחלוקת ופתח השמועה בהקדם דהנה הרמ"א בס' תצה סעיף א הביא שיטת יש מחמירין' לאסור ביו"ט אפילו באוכל נפש עצמו כל שאינו מפיג טעם כלל אם עשאו מערב יו"ט.

ויש לדון אי 'חומרא' זו היא רק דין דרבנן וכן נקט הבית מאיר, [וכן העתיק במשנ"ב ס"ק ז הכרעת רוב האחרונים שכל החומרא היא רק דין דרבנן, ושנוי ומשולש בדבריו להלן ס' תק ס"ק יח ובשער הציון ס"ק י], או דהוי הגבלה בעיקר דין היתר אוכל נפש מדאורייתא.

וכבר הובא בהערה לעיל שבדברי מהרי"ל (הל' יו"ט סי' ו) נתפרש שכל דין זה הוא רק מדרבנן, וז"ל, וכל דבר אוכל נפש נמי שאינו מפיג טעמו אסור לעשות ביום טוב דאפשר לעשותו מערב יום טוב **גזרוהו רבנן**, כדי שלא ילך אדם לשדהו ולכרמו בערב יום טוב ויניח כל תבשילו עד ליו"ט, נמצא שנטרד ביום טוב במלאכתו וליכא שמחה. אבל דבר המפיג טעמו מותר לכתחלה ביום טוב. ושאינו מפיג טעמו קיימא לן אם לא עשאו בעיו"ט אסור לעשותו ביום טוב.

אכן בדברי התוס' במגילה (ז, ב) המובאים בשער הציון (ס"ק ה וס"ק יב) ובסמ"ג מפורש דאסור מדאורייתא, וכן נקט בביאור הגר"א, ובדרכי משה וכן בלשון הרמ"א לכאורה אין הכרע.

וכן בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' לג) מצאנו להדיא: מדרשו ב"ה פ"ק דביצה לדוך מלח ביום טוב כדרכו במדוך של אבן, נראה דאוכל נפש דאפשר לעשותן מערב יום טוב שרי מדאורייתא לעשותו ביום טוב. ובספר המצות כתב בשם ר"י זצ"ל **דמדאורייתא אסור, וכן כתב רבינו אבא מארי זצוק"ל**.

והנה אם חומרא זו היא מדאורייתא, נראה לומר דאין הביאור שיש כאן הגבלה שאם אינו מפיג טעם כלל, מוטל עליו לעשותו מערב יו"ט, והרי זה נחשב 'אפשר לעשותו', אלא גדר הדבר הוא שאין זה נחשב כמלאכת היום, וכאמור.

ונראה נפק"מ בהגדרה זו, במה שדנו כי מדרשא, היאך מותר לבשל מים ביו"ט בלא שום שינוי, הרי אפשר מערב יו"ט ואינו מפיג טעם כלל.

ובספר שמירת שבת כהלכתה (פ"ב הערה ו) הביא בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל שנתן טעם מאחר שיש בכך הוצאת ממון גדולה שהגז דולק בכל העת, וגם שהמים הולכים ומתחברים.

וצ"ב היכן מצינו היתר כזה של הפסד ממון, והרי מסבירא ודאי יש לצמצם ההגדרה שרק כאשר ישנו הפסד בחפצא דהאוכל גופא שזה מפיג טעם נחשב כאי אפשר לעשותה מאתמול¹⁰⁶.

ברם לפי האמור, ההיתר מבורר, שבודאי בכל כגון דא א"צ לבדוק בהפגת טעם, שהרי מלאכת חימום ובישול מים בודאי אינה נעשית אלא סמוך ממש לשימוש, והוי מלאכת היום באופן הכי מובהק, וכל הסימן של הפגת טעם הוא רק כאשר הרגילות הוא להכין גם מקודם, וממילא מיהסרא בשם מלאכת היום.

ראיית מהר"ח או"י מדיבת מלח וביאור תירוץ המג"א דמהני מטעם שינוי

[ג] והנה בדברי מהר"ח אור זרוע מבואר שנתכוין להוכיח מדברי הגמ' בדף יד, א דבית הלל התירו לדוך מלח במדוך של עץ אף דמלח אינה מפיגה טעמה, והוי בגדר 'אפשר לעשותה', ומדאורייתא מלאכת או"נ מותרת גם באפשר לעשותה מאתמול¹⁰⁷.

וכזאת יש להקשות בדין המשנה לקמן יד, ב דלשיטת בית הלל בורר קטניות כדרכו, והרי מלאכה זו ניתן לעשותה מערב יו"ט. ובפשוטו טעם ההיתר כמבואר במשנה משום שאינו בורר בנפה וכבה, והיינו מדין שינוי.

¹⁰⁶ אכן הראוני באור זרוע (סוף סי' רמח): וזה לשון ה"ר משה מיימוני זצ"ל כל מלאכה שאפשר לעשותה מעי"ט ולא היה בה הפסד ממון ולא חסרון אם נעשית מבערב אסרו חכמים לעשות אותה ביום טוב אף על פי שהיא צורך אכילה, עכ"ל.

ובאמת בדברי הרמב"ם (פ"א ח"ה) בנוסחא שלפנינו אינו מוכרח שכוונתו להפסד ממון, וז"ל, כל מלאכה שאפשר לה ליעשות מערב יום טוב ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון אם נעשית מבערב אסרו חכמים לעשות אותה ביום טוב אף על פי שהיא לצורך אכילה.

אבל דייקו כן מלשונו שם בה"ז, אבל לשון ואופין ושוחטין ומבשלין ביום טוב, שאם עשה אלו מבערב יש בכך הפסד או חסרון טעם, שאין לחם חם או תבשיל שבשל היום כלהם שנאפה מאמש וכתבשיל שנתבשל מאמש, ולא בשר שנשחט היום כבשר שנשחט מאמש, וכן כל כיוצא באלו, וכן מכשירי אוכל נפש שיש בהן חסרון אם נעשו מבערב עושין אותן ביום טוב, כגון שחיקת תבלין וכיוצא בהן.

הרי שגבי אוכל נפש נקט רק 'חסרון' ואילו גבי אוכל נפש נקט הפסד או חסרון טעם, ואם הכוונה בהפסד רק להפסד טעם, למה באוכל נפש נקט או חסרון טעם ובמכשירין חסרון לחוד. וע"כ דבאוכל נפש מהני גם בהפסד ממון.

אכן שיטת הרמב"ם אינה ראייה לדידן, דאיהו מיירי לשיטתו שהחילוק בין אם יש הפסד הוא רק מדבנן, ועי' עוד בפמ"ג סי' תק"ב משב"ז ס"ק א ובראש יוסף ביצה ל, ב.

וראה עוד במאמר "בענין מכשירין שיכול לעשותם מערב יום טוב על ידי הפסד", מאת הג"ר משה טוביה דינקל, קובץ עוז ואורה ח, תשע"א, עמ' עה.

¹⁰⁷ והנה בדברי רבינו פרץ בהגהותיו לסמ"ק (מצוה קצד) מצינו טעם חדש להתיר דיבת מלח, וז"ל, ואם תאמר לפי זה היכי שרינן טחינת תבלין היכא דאפשר מעי"ט כגון ידיע מאי בעי לבשל מעי"ט וגם אינו מפיג טעמו כדפרי" אלפאס כשמואל דשרי הכל חוץ ממלח והיכי שרינן לה לפי מה דפרי" דלגבי אוכל נפש יש חילוק. ושמואל י"ל דכיון דעיקר התבלין בשביל התבשיל הוא והתבשיל אי אפשר כדפרי" הלכך תבלין נמי שרי ומיהו אמוראי קמאי דהוו אסרי בתבלין שאינו מפיג טעמו לא סבירא להו האי סברא. והובאו הדברים גם בכל בו סי' נח משמו.

והנה הראשונים דנו אי סבירא ליה בדעת רש"י דהגבלת אפשר מאתמול היינו מדאורייתא או רק מדרבנן, ובאמת חידוש גדול הוא לומר דמהני שינוי להאי גיסא דהגבלת אפשר לעשות הוי בעיקר היתר אוכל נפש מן התורה.

ברם בעיקר שיטת רש"י היה נראה דהגבלה זו היא בעיקר ההיתר של אוכל נפש מדאורייתא, וכן עולה מדברי רוב הראשונים בקושיותיהם על רש"י בריש פרק אין צדין¹⁰⁸, ומעתה נראה שההיתר של שינוי מהני אף בדאורייתא, וכן מצאנו ראינו להדיא בדברי הראשונים, וכמו שיתבאר לפנינו אי"ה.

כתב הרוקח (סי' רצז): אך אשר יאכל לכל נפש למעוטי אוכל נפש שאפשר לעשותו מעיו"ט שאסור לעשותו ביום טוב אם לא על ידי שינוי כדתנן והמלח במדוך של עץ.

וכן מפורש בתרומת הדשן סי' פד.

וכן מפורש בדברי שו"ת מהר"ח או"ז סי' לא, יעו"ש.

וכן נראה גם בדברי הסמ"ג (לאוין עה) שהביא דברי ר"י ב"ר שמואל דבאוכל נפש, ודאי אסור מן התורה, אלא בדבר המתקלקל אם נעשו מאתמול, ולעיל מיניה כתב בהדיא "והמלח במדוך של עץ למדנו שכל מלאכת אוכל נפש מותרת על ידי שינוי"¹⁰⁹, אפילו בדבר שאינו מפיג מעמו ואיפשר לעשות מערב יום טוב¹¹⁰.

¹⁰⁸ עי' ברמב"ן, ובר"ן נראה דמספקא ליה בזה, והגרע"א כתב שהר"ן נוטה שזה מדרבנן, ובאמת כן מפורש בר"ן בדיונו בדברי רש"י בדין בורר קטניות דלא מיירי אלא מדרבנן. ועי' בב"ח סי' תצה ס"ק ג ובמגיני שלמה כאן.

¹⁰⁹ ובאמת יש להפליא בדברי הדרכי משה סי' תצה ס"ק ב שנראה שהשווה דעת הסמ"ג לדעת הר"ן, ומה מצא בדברי הר"ן, והרי לשון הר"ן הוא "ותיקון אוכל נפש עצמו אפי' אפשר לעשותו מעיו"ט דלא מפלגין בין אפשר ללא אפשר אלא במכשירין", ואילו בלשון הסמ"ג (סי' עה) מפורש שיש חילוק דבאפשר לעשות מותר רק ע"י שינוי, ועמד בזה בשו"ת עמודי אש סי' ה אות לח.

¹¹⁰ ואמנם שלכאורה דברי הסמ"ג הללו הינם ציטוט מדברי היראים דאמנם סבר שהדין של אפשר לעשותו הוא רק מדרבנן, מ"מ כבר מצינו בדברי מהרש"ל בים שלמה שעמד בנקודה זו, ויעו"ש מה שנדחק בזה בשיטת הסמ"ג.

ועתה מצאתי גם לבעל שלטי הגבורים הג"מ יהושע בועז בספר המחלוקות מכת"י (הל' יו"ט סי' ה) שמועץ מענה זו בשיטת הסמ"ג, וז"ל, אך צ"ע אם סמ"ג ס"ל כוותיה כי לעיל מיניה כתב להדיא שכל מלאכת או"נ מותרת בי"ט ע"י שינוי אפילו בדבר שאינו מפיג מעמו ואפשר לעשותו מערב יו"ט.

ויעו"ש עוד בדבריו שהוסיף הוכחות מדברי הסמ"ג: ועוד כתב אח"כ דהאופה מיו"ט לחול אינו לוקה מטעם הואיל ואי מיקלעי אורחין... מכל אלו משמע דס"ל לסמ"ג דמה"ת כל מלאכת או"נ מותרת מן התורה, וצ"ע למה הביא דברי ריב"ש כיון דלדידיה לא סבירא ליה.

ומבואר דאי סבירא לן הואיל להלכה ל"ש לסבור דהגבלה של אפשר לעשות מערב יו"ט דאורייתא, וזה חידוש נפלא.

ונתין לבאר בכמה אנפי, או שכוונתו מבחינה מעשית, שאם מיירי בהכנה לסעודה גדולה עבור כל האורחים שיכולים לבוא, שוב אין זה דבר שאפשר לעשותו מערב יו"ט, או שכוונתו לדמות בסברא, דסבר דסברא דאפשר לעשותו היינו משום שזה רק דחוייה, וסברת הואיל ל"ש בדחוייה, ויש לפלפל.

ועי' עוד בב"י סי' שכא, וז"ל, וכתוב בשבלי הלקט (סי' צב) בשם הרב רבי יאשיה אי איכא דקשיא ליה כיון דכדרכו חייב משום טוחן על ידי שינוי ליהוי פטור. אבל אסור תשובה קתא דסכינא שינוי גמור הוא דבין מדוך של עץ למדוך של אבן הוי שינוי כדאיתא בפרק קמא דביצה (יד.) וקתא דסכינא הוי שינוי גמור הילכך מותר לכתחלה כדאמרין (שבת עד.) גבי בורר בנפה ובכברה חייב בקנן ובתמחוי דהוי שינוי פטור אבל אסור ביד דהוי שינוי גמור מותר לכתחלה עד כאן לשונו.

ובאמת כן מבואר גם בדברי הר"ן (יב ב מדפי הרי"ף) בהמשך דבריו דמייתי דברי הירושלמי דמבואר דחילוק המלאכות דרך מלישה ואילך הותרה מלאכת או"נ היינו מדאורייתא, ומ"מ מותר כאשר אין זה 'מחינה כדרכה', יעו"ש.

ולפי האמור יש לומר דשינוי מהני לא בתורת שינוי שם המלאכה, וכמו שמצינו היתר שינוי שלא כדרך בשבת], אלא שאם עושה בשינוי יש כאן גילוי שאינו עושה הדבר כ'מלאכה', וממילא אין כאן החסרון שאין זה מלאכת היום, כיון שכל עשייתו היא בדרך עראי ואקראי לצורך היום¹¹¹.

¹¹¹ ושוב ראיתי בספר שערי מועד מהגר"מ לוריא שליט"א סי' ב שמאריך בזה שאין גדר שינוי זה כדין כלאחר יד במלאכת שבת, ומייסד שם בעיקר ההיתר של מלאכת אוכל נפש שיסודו הוא מדין שמחת יום טוב, כעולה מלשונות הראשונים, לשון הרמב"ם (הל' יו"ט פ"א ה"ט) ולא הותרה מלאכה שהיא לצורך אכילה אלא כדי ליהנות בה ביום טוב, ועי' בתוס' לעיל יב, א ד"ה ה"ג "ומציא אבנים דליכא לא צורך נפש ולא שמחת יום טוב חייב מדאורייתא".

ויעי' בריטב"א בעירובין סח, א בדין ריבוי בשיעורין; וכן במלאכת יום טוב לכבוד היום התירה תורה לעשות צרכיהם בריוח ובשופע, שאילו אמרה תורה לעשות מלאכת אוכל נפש בצמצום ימנע משמחת יום טוב.

וגם ההגבלות והשיעורים בדין היתר זה לפי דרך קיום מצות שמחת יו"ט נאמרו, יעויין בספר עבודת הקודש להרשב"א שער א סימן ו' "וכן לא התירה התורה אלא תקון בדברים שהן ברשותו כאפייה ובישול לא לעקור דבר מגידולו... וכל שכן צידת בעלי חיים שאינן ברשותו ושהוא צריך לטרוח ולצוד בחורשים ונמצא בטל משמחת יום טוב.

ובמלחמות (יא א מדפי הרי"ף): אלא שבאותן הדברים שהם עיקר מכשירי גוף האוכל כגון גריפת התנור התירו לגמרי במקום דלא אפשר שלא יחרוך שאם אתה מחמיר עליו לפנים מן שורת הדין אתה מונעו לגמרי משמחת יום טוב. וכ"כ הרשב"א והר"ן.

ולפי"ז רצה לבאר גדר ההיתר לעשות הדיכה בשינוי דעד כמה שאינו עושה המלאכה כדרכה בחול אין כאן חשש של ביטול שמחת יו"ט ע"י התעסקות יתירה במלאכת עבודה ומירחה יתירה, יעו"ש.

ויש לציין בזה לדברי תרומת הדשן סי' פד וז"ל, התם גבי דיכת המלח לפי סברת הרמב"ם שכתב הטעם דאסרו חכמים מלאכה שאפשר לעשות מעיו"ט כדי שלא ימתין לעשות כל אלו מלאכות ביום טוב, ונמצא בטל משמחת יום טוב. וא"כ יש לחלק דהרקדה היא מלאכה שרגילין לעשות הרבה בבת אחת, ושייך למגזר בה דילמא אתי לאימונעי משמחת יום טוב, משא"כ בדיכת מלח או בניקור בשר.

ולפי דבריו נראה דאמנם יש כאן כמה דרגות, דיש מלאכות שרגילים לעשות הרבה בפעם אחת ועשייתם בכל אופן שהוא כיו"ט נחשב כביטול שמחת יו"ט, ויש מלאכות כמו דיכת מלח דאינו כ"כ ביטול שמחת יו"ט, ולכן התירו ע"י שינוי.

אכן בלשון שבלי הלקט הנ"ל משמע דזה מהני בתורת שינוי מצורת המלאכה, וגם לגבי איסור מלאכת שבת מהני¹¹².

והנה עיקר סברת היתר 'שינוי' מצינו גם בדברי המג"א (סי' תקי ס"ק ו) שהעמיד משנה זו של דיכת מלח, "ואפשר דה"נ קאמר דשרי ע"י שינוי". והיה מקום לבאר אף בדברי המג"א שהיתר שינוי היינו משום הך סברא שהשינוי מגדיר שאין זו מלאכה, וממילא אין כאן את החיסרון שעושה מלאכה שאינה מלאכת היום.

ברם בשיטת המג"א להלכה נראה דלא סבירא ליה כמו שנתבאר, דהנה בביאור הלכה סי' תצה סעיף א ד"ה מיהו כתב וז"ל, ונ"ל לתרץ דבאמת לדעת מהרי"ל וא"ז סובר הד"מ דאינהו ס"ל אפילו שינוי לא מהני [ובמלח אפשר דהקילו חכמים משום דא"א לאכול תבשיל בלי מלח]... וזהו שכתב מתחלה ויש מחמירין היינו דעת א"ז ומהרי"ל דאפילו שינוי לא מהני... ולענ"ד זהו כונת המ"א שהסמך דברי מהרי"ל לענין מה שהקיל מתחלה להניח על יום טוב ולעשות ע"י שינוי דלדעת מהרי"ל אין לעשות כן וכמו שמוכח מן הד"מ.

הרי דסבירא ליה בשיטת המג"א דלא מהני שינוי כאשר איכא טענת אפשר לעשותו לשיטת המחמירים, ולא אמרינן דהשינוי מהני להגדיר שהמלאכה אינה מלאכה כלל.

דין בורר קטניות בשינוי

[ד] והנה כבר העירו על שיטת רש"י מהא דתנן (יד, ב): הבורר קטניות ביום טוב, בית שמאי אומרים בורר אוכל ואוכל, ובית הלל אומרים בורר כדרכו, בחיקו בקנון ובתמחוי, אבל לא בטבלא ולא בנפה ולא בכברה.

הרי דשרי לבורר קטניות לב"ה כל שאינו בנפה וכברה ואף שאפשר לעשותו מערב יו"ט.

ובביאור הלכה (סי' תקי ד"ה אם רוצה) הביא מחלוקת הראשונים והפוסקים אם מלאכת בורר היא מן המלאכות המותרות ביום טוב לגמרי, או שהותר רק לאלתר, וזו שיטת הרשב"א. והעיר על דברי הרשב"א וז"ל, אכן מה דהעיר [הט"ז] דצריך לאסור מטעם דהיה אפשר לעשות מבעוד יום, לכאורה הדין עמו בזה דהא כן מבואר ברמ"א סי' תצה ס"א לדעת היש מחמירין דאפילו באוכל נפש עצמו כל שאפשר לעשותו מבע"י אסור כ"א ע"י שינוי ואם כן בעניננו הא דמתירין פסולת מתוך אוכל דוקא כשלא היה יכול לבורר מבע"י וכ"כ באמת החמד משה [אלא דכתב דלאלתר מותר בכל גווני כהט"ז וזה אינו מובן דבשבת פסולת מתוך אוכל אפי' לאלתר חייב] אכן מסתימת השו"ע והרמ"א משמע דיש להקל בעניננו בכל גווני.

והטעם אפשר לענ"ד לומר דכיון דע"י שינוי כתב שם הרמ"א שמותר וכאן דבלא"ה לא התירו אלא ע"י קנון ותמחוי י"ל דזה חשיב שינוי כדרכו הוא דוקא ע"י נפה וכברה, ואף דאין זה שינוי גמור דבשבת בפסולת מתוך אוכל חייב אף בזה, מ"מ לענין יום טוב חשיב שינוי, וכ"ש אם בורר ביד, וכעין מה שכתב הר"ן ריש פרק א"צ גבי מלח ע"י"ש, אה"כ מצאתי שכ"כ בס' נהר שלום ובס' שלחן עצי שטים, וכן בעבוה"ק להרשב"א משמע גם כן דזה חשיב שלא כדרכו, וכן מוכח ג"כ במאירי שכתב בענין זה דאפילו אפשר מבע"י שרי ודעתו מבואר בכמה מקומות בספרו דס"ל כדעת היש מחמירין הנ"ל דאף באוכל נפש אסור מדרבנן כל שאפשר מבעוד יום, וע"כ כמו שכתבנו דזה חשיב שינוי. עכ"ד.

¹¹² ויעויין בעיוני ובירורי הלכה סי' תצה סעיף א שנתבאר בזה גדר נפלא בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל, ואב"מ לכפול.

ומבואר דהא דמותר לברור לשיטת הרשב"א היינו מטעם שינוי, ואולם כל ישובו למה מותר גם בבורר בשביל לאחר זמן, אף שהיתר שינוי אינו מספיק לזה, ובדברי הביה"ל נתבאר שכל הנידון הוא בדרבנן [לפי דעת היש מחמירין], אבל לפי כל האמור בשיטת הראשונים שהנידון הוא איסור דאורייתא, צ"ב היאך מהני שינוי להתיר גם בשביל לאחר זמן.

ולפי דברינו הנ"ל יתכן שגם כאן גדר השינוי שאינו בורר בנפה וכברה היינו שאינו עושה זאת בתורת מלאכה אלא סמוך לאכילה לצרכו, ואף שאין זה לאותה סעודה ולא לתר ממש, אלא רק לאותו היום, ולכך בשבת אין זה נחשב לשינוי גמור, כי אין כאן שינוי בתורת שינוי המלאכה, ומ"מ לגבי מלאכת יו"ט חשיב שינוי.

ועוד נפקותא בזה לענין היתר, דמלאכה בשינוי נאסרה בשבת מדרבנן, ואין זה אלא פטור מחיוב חטאת דאורייתא, ואילו שינוי זה ביו"ט מתיר לגמרי, וע"כ שכאן אין זה רק שינוי בצורת עשיית המלאכה אלא שזה מגדיר באופן אחר את המלאכה, וכמשנ"ת¹¹³.

וישוב מצאנו דבר מופלא בדברי רבינו יהונתן מלוניל כאן, וז"ל, הבורר קטנית ביום טוב, כלומר לצורך אכילתו ביום טוב עצמו צריך שיעשה בהם שינוי לפי שהיה לו לברר מערב יום טוב עצמו ולכך לא שרינן בדרך חול שיקח הפסולות ויזרוק לחוץ כמנהגו בחול אלא נוטל האוכל ומניח הפסולת, וב"ה מתירין אפילו כדרכו ולא בעינן שינוי אפילו בדבר שאיפשר לעשותו מערב יום טוב אלא כשהן מכשירי אוכל כגון תבלין למתק הקדירה אבל באוכל עצמו לא בעינן שינוי.

והיינו שלפי בית שמאי מהני מדין שינוי, ואילו לבית הלל לא בעינן שינוי היות וזה מכדשירין ולא אוכל נפש.

והיה מקום לבאר דר"י מלוניל מירי בעיקר איסור מלאכת בורר מדאורייתא, וא"כ מבואר כאן דהשינוי מועיל להתיר בדאורייתא, וזה לכאורה לא יתכן, ראשית, דשינוי לא מתי אלא פוטר, וביותר, שהרי בברירת פסולת מתוך אוכל שאינו בכלי מבואר לגבי שבת דחייב חטאת.

ובדעת ב"ה המכוון הוא לחלק בין אוכל נפש למכשירין דרק במכשירין נאמר החילוק בין אם אפשר לעשותם מאתמול ולא באוכל נפש, ונתבאר לעיל שכך היא שיטת כמה ראשונים, אבל בשיטת רש"י ר"פ אין צדין נתבאר שאף במלאכת אוכ"נ נאמר חילוק זה, וכן מפורש בדברי רבי יהונתן מלוניל שם שמפרש כרש"י.

וע"כ צריך לומר שכל דברי ר"י מלוניל לא מירי בעיקר איסור המלאכה מדאורייתא, אלא בדרבנן, ומה שנקט בדעת ב"ה החילוק בין מכשירין לאוכל, אין הכוונה לחלק בעיקר ההיתר דאורייתא בין אוכל נפש למכשירי אוכל נפש, אלא בא לחלק בין אוכל למכשירי אוכל, ותבלין זה מכשירי אוכל, ובאוכל יש להקל יותר מדרבנן מאשר בתבלין.

¹¹³ והנה בביאור הלכה סיים בה: היוצא מדברינו דהנהגה להקל לברור קטניות פסולת מתוך אוכל אף שהיה אפשר מבעוד יום יש להם על מי לסמוך ואף בבורר להניח לסעודה אחרת ואו בע"ש על שבת ועל ידי עירוב תבשילין ומ"מ לכתחלה נכון כגון זה שהיה אפשר לו מבעוד יום לברור האוכל מתוך הפסולת דוהו בודאי חשיב שינוי, וכמדומה שכן נוהגין העולם.

ומיהו בשו"ע הגר"ז וערוך השולחן החמירו להלכה כדעת הט"ז, שכל שהיה יכול לברור מעיו"ט אסור לברור ביום טוב פסולת מתוך אוכל, ואף אם בורר על מנת לאכול מיד סמוך לברירתו, ודין בורר בזה כמו בשבת.

ועי' במאירי כאן שכתב ג"כ ממש כלשונו של ר"י מלוניל: ובית הלל מתירין ברירה כדרכה ר"ל פסולת מתוך אוכל שלא הוצרכה עשייה מבערב אלא למכשירי אוכל אבל לא באוכל עצמו.

ומאידך, ביש פרק אין צדין העתיק ג"כ כרש"י, והוסיף בתוך הדברים: ועוד שלא מצינו הפרש בין אפשר מבערב לאי אפשר מבערב אלא במכשירין או במתבלין כגון מלח ופלפלין אבל בגוף האוכל לא.

הרי שנאמר כאן חילוק בדרבנן בין האוכל עצמו למכשיריו, וכאמור, ואין הכוונה למושג מכשירין ולעיקר דין ההיתר מדאורייתא, ודוק.

חילוק בדעת המשנ"ב בין אם היה אנוס לגמרי או רק טרוד

[ה] והנה בדברי הגמ' לא מצינו להדיא ההגדרה של "אי אפשר לעשות מערב יו"ט" מה שיעורה, ובלשון רש"י לקמן (כת, ב ד"ה דכל הני דשרינן) "כגון שנתקלקלו ביום טוב, או שהיה אתמול טרוד". [ובמגילה שם לא נקט האי גוונא אלא גוונא דנפגמה הסכין].

והנה בגמ' יד, א לגבי דיכת מלח מצינו גוונא 'ידע מאתמול מאי קדירה בעי לבשולי'. ובשער הציון סי' תצה ס"ק יא נראה שלמד דין טרוד מהאי דינא דלא ידע שצריך לבשולי¹¹⁴, והיינו דבגוונא דידע ומ"מ היה אנוס או טרוד ולא היה סיפק בידו לעשות המלאכה נחשב טפי לאי אפשר לעשות מאשר אי לא ידע מאי בעי לבשולי.

וצ"ב דלכאורה יש לומר דכאשר לא ידע, אף שאולי היה יכול לברר ולדעת מקודם, מ"מ מבחינת אפשרות ההכנה מערב יו"ט הרי הוא אנוס לגמרי, וגרע מגוונא שהוא רק טרוד.

ונראה ההסבר בזה ע"פ מה שהקשו סתירה בדברי המשנ"ב, דבסי' תצה סוף ס"ק ח כתב: מיהו אם לא היה לו שהות מקודם לבשל וכש"כ כשלא היה לו הפירות מקודם בודאי מותר לבשלם ביום טוב וכן לענין לישה הנ"ל. ומבואר שפסק בדברי רש"י הנ"ל שגם אם יש מניעה מצד הגברא בערב יו"ט נחשב לא"א לעשותו מערב יו"ט.

ומאידך, להלן בסמוך ס"ק י כתב: מותר לעשותו ע"י שינוי – ואם לא עשאו מעיו"ט מפני איזה אנוס מותר אפילו בלי שינוי. וכתב המ"א דאפילו לכתחלה מותר להמתין לעשותו ע"י שינוי ובספר בגדי ישע מפקפק ע"ז. אכן אם אין לו שהות קודם יום טוב בודאי יש לסמוך ע"ז. משמע שרק בצירוף שעושה שינוי מותר בגוונא שהיה אנוס.

וע"כ יש לחלק בין המקרים, דבס"ק ח מיירי שלא היה לו שהות כפשוטו והיה אנוס ממש, ובכה"ג פסק המשנ"ב בדעת רש"י והא"ז הנ"ל דגם טרוד חשיב א"א לעשות, אולם בס"ק י מיירי שהיה לו שהות קצת ואינו אנוס ממש, והנידון הוא להתיר לו לכתחילה להמתין עם המלאכה ליו"ט ולעשותו בשינוי, דבכה"ג רק בצירוף השינוי אנו מתירים לו.

ומצאתי שבשו"ע הגר"ז פשיטא ליה כחילוק זה בשיטת המג"א, ובקונטרס אחרון כאן ס"ק ה, וז"ל, הנה דעת הר"ן בשם התוספות וכן כתב בשיטה מקובצת דאפילו לא ידע כלל בערב יום טוב שנשבר השפוד אפילו הכי אסור לתקנו ביום טוב, דלא כרש"י ואור זרוע. ולכאורה היה נראה להחמיר בשל תורה כתוס' ור"ן, אבל כבר פסקו רש"ל ומגן אברהם כרש"י ואור זרוע, ואין לנו לזוז מדבריהם. מכל מקום חבו דלא לוסף על דבריהם, שהרי המג"א עצמו בסי' תק"י סק"ו אוסר אם היה טרוד מערב יום טוב, אף שרש"י ואור זרוע

¹¹⁴ שכתב על דין "אם לא עשאו מערב יו"ט מפני איזה אנוס" דמותר אפילו בלא שינוי, "כן מוכח בש"ס ביצה י"ד וכן כתב הגר"ז.

התירו זה בפירוש, מכל מקום חשש לתוס' ור"ן. ואם כן גם באונס ממש שדעת רמ"א והמג"א להתיר, כדמוכח במגן אברהם סי' תק"ט סק"ד וסקי"א וסקי"ג וסקי"ד וסי' תק"י סק"ה.

ולפי חלוקה זו מבואר היטב דהשעה"צ סבר שבגוונא שהיה אנוס ממש עדיף מגוונא דלא ידע, ודוק.

ענף שלישי

מלאכת בורר ביום טוב

במשנה. הבורר קטניות ביום טוב, בית שמאי אומרים בורר אוכל ואוכל, ובית הלל אומרים בורר כדרכו, בחיכוך בקנז ובתמחוי, אבל לא בטבלא ולא בנפה ולא בכברה.

ובגמ'. תניא, אמר רבן גמליאל כמה דברים אמורים כשהאוכל מרובה על הפסולת, אבל פסולת מרובה על האוכל דברי הכל נוטל את האוכל ומניח את הפסולת.

דברי המגיד משנה בשיטת הרשב"א וקושיותיו ותמיהת האחרונים

[א] כתב במ"מ (פ"ג מהל' יו"ט הט"ו): וכתב הרשב"א ז"ל שמה שאמרו אבל לא בנפה הוא מפני שיש בה בשבת חיוב הטאת ולא רצו להתירה ביום טוב. ומתוך הטעם הזה יצא לו שכל מה שיש בו בשבת חיוב הטאת כגון בורר שלא לאכול לאלתר אלא להניח לבו ביום אפילו ביום טוב אסור. וכן הדין בשני מיני אוכלין... ואני אומר כבוד הרב במקומו מונח שאין כל מה שיש בו בשבת חיוב הטאת אסור ביום טוב שהרי ברירת פסולת מתוך האוכל אפילו ביד יש בזה חיוב הטאת בשבת כנזכר פ"ה מהל' שבת וביו"ט מותרת על הדרך שנתבאר ולא אסרו נפה וכברה אלא משום דמחזי כבורר לימים מרובים וכן פירש"י ז"ל, וזהו שלא הזכירו כלל ביום טוב בורר לאלתר או לבו ביום אלא הרי דינו כאופה ומבשל שמותר לאכול בו ביום ולשון דברי ב"ה מורה כן שאמרו בורר כדרכו ולא חלקו וזהו שבהלכות ובדברי רבינו לא נזכר חלוקה כלל כנ"ל ועיקר.

והנה כבר הקשו הרבה אחרונים שהמ"מ הקשה על הרשב"א מדין ברירת פסולת מתוך אוכל בשבת שיש בזה חיוב הטאת מדאורייתא, ובאמת כבר נתפרש להדיא בדברי הרשב"א בספר עבודת הקודש שאין בזה חיוב הטאת אף בשבת, וז"ל הנשמת אדם (כלל טז אות א), אבל באמת תמה אני על המ"מ אשר תמיד תורתו של רשב"א שגור בפיו ואיך אישתמיטת[יה] דברי הרשב"א בעבודת הקודש סי' ה' שכתב וז"ל, נפל צרור או קיסם בקמח י"א שאסור ליטלו ביד לפי שזה כבורר, ולא יראה לי אלא מותר ליטול ביד שכל העושה ביד אינו אלא כבורר כלאחר יד ולא אסרו אלא בנפה וכברה וכמו שביארנו, עכ"ל, הרי מבואר מדבריו דס"ל דבין פסולת מאוכל כמו צרור מקמח לעולם אינו חייב בשבת כיון שאינו עושה בנפה וכברה, וכן מוכח עוד מדבריו שכתב בסי' ה' ובשבת שבורר בכלי אפילו בקנז ותמחוי ואפילו לאלתר אסור עכ"ל, וזה קאי על מה שכתב שם דבי"ט מותר אפילו פסולת מאוכל, עכ"פ מוכח מדבריו דאינו חייב אפילו בפסולת מאוכל אא"כ בורר בנפה וכברה דכל לאלתר לא מקרי ברירה כלל אם לא בנפה וכברה, ומסולק תמיהת המ"מ.

וכן כתבו בפרי מגדים ובבית מאיר¹¹⁵ ובנהר שלום ועוד.

עיקר התמיכה דלשיטת הרשב"א מלאכת בורר לא הותרה מה"ת ביו"ט

[ב] אבל באמת עיקר התימה על המגיד משנה הוא כמו שהמשיך שם בנשמת אדם, "ובאמת הרשב"א אזיל לשיטתו דס"ל דמלאכות דקודם לישא אסור ביום טוב מדאורייתא ע"ש בעה"ק, וא"כ ה"ה בורר אסור מדאורייתא, וכן כתב כל שחייבין בשבת אסור ביו"ט".

ונפרש דבריו, שהרשב"א בתחילת ספר עבודת הקודש הקדים אלו מלאכות הותרו ביו"ט משום מלאכת אוכל נפש, וז"ל, ולא כל מלאכת אוכל נפש התיר הכתוב שהרי אחר שהתיר מיעט שנאמר אך הוא לבדו יעשה לכם, אך הוא לבדו ולכם מיעוטין הן. ולפיכך יש אפילו מלאכות שיש בהן צורך אוכל נפש ואסורות, ומסרן הכתוב לחכמים והם אמרו שהקוצר והתולש והדש והבורר והטוחן והמרקד והצד והחולב והמגבן והסוחט את הפירות להוציא מהן משקין אסור.

הרי דסבר הרשב"א שמלאכת בורר היא מן המלאכות שלא הותרו ביו"ט בכלל ההיתר של מלאכת אוכל נפש, והטעם מפורש בדבריו להלן "ומפני מה מנו את אלו, לפי שלא התירה התורה לתקן ביום טוב מה שדרך בני אדם לתקן מהן הרבה לימים הרבה, כדי שלא יטרח ביום טוב לתקן מחמת חול".

ולפי"ז נמצא שבאמת בדברי כל הראשונים נתפרשה הסברה לאסור במלאכה שנעשית לימים רבים, אלא שבדברי המ"מ זה נאמר ביחס לאיסור דרבנן, שהרי קאי בשיטת הרמב"ם דמלאכת בורר היא בכלל ההיתר של מלאכת אוכל נפש, והנידון הוא לאסור רק מדרבנן בפרטים מסוימים גם במלאכה המותרת משום דמיהוי כמלאכה הנעשית לימים רבים, וזהו גדר האיסור בנפח וכברה השנוי במשנתנו.

אולם לפי דברי הרשב"א נמצא שאין צריך לחפש טעם לאסור בנפח וכברה, אלא אדרבה מלאכת בורר אינה בכלל ההיתר של מלאכת אוכל נפש, ורק כמה גווני שנאסרו רק מדרבנן בשבת לא נאסרו ביו"ט, וז"ל הרשב"א להלן (סי' ה אות כא): "הבורר אוכלין ביום טוב לא יברור בנפח ובכברה לפי שזו ברירה גמורה ואסורה אפילו ביום טוב. אבל בורר הוא כדרכו בחיקו בקנן ובתמחוי שאין כאן אפילו בשבת אלא משום שבות, ביום טוב לא גזרו משום צורך אוכל נפש".

ומעתה יפלא מאוד מה שנקט המגיד משנה בדבריו שכל מוצא דברי הרשב"א הוא ממה שאסרו במתני' בנפח וכברה, "ומתוך הטעם הזה יצא לו שכל מה שיש בו בשבת חיוב חטאת כגון בורר שלא לאכול לאלתר אלא להניח לבו ביום אפילו ביום טוב אסור", והרי אין טעם האיסור וגדרו משום שישנו חיוב חטאת בשבת, אלא מחמת שהמלאכה מדאורייתא של בורר לא נכללה בהיתר של אוכל נפש.

ואדרבה, כמדומה שלישנא דמתני' דנקט בדברי בית הלל כמה גווני היתר של בורר, והשמיענו כאילו אנב אורחא אופן של איסור במלאכת בורר "אבל לא בטבלא ולא בנפח ולא בכברה" זו קושיא גדולה על דרכו ושיטתו של הרשב"א, ולפי שיטתו היה צריך להדגיש עצם הדבר שמלאכת בורר אסורה ביו"ט מדאורייתא.

קושיא הגדולה מדין משמרת וישוב הרמב"ן

¹¹⁵ בבית מאיר חידש יתר על דברי הפמ"ג והנשמת אדם, דהפמ"ג נקט שאין חיוב חטאת בשבת, אולם בבית מאיר נקט בשיטת הרשב"א דסבר כשיטת הטור דביד לאלתר מותר בשבת.

[ג] ועוד מצינו קושיא גדולה על שיטת הרשב"א בחידושי הרשב"א לשבת (קלח, א) וז"ל, איבעיא להו שימר מאי אמר רב הונא שימר חייב חטאת. וכן הלכתא מדשקלו וטרו בה רבה ור' זירא בסמוך משום מאי מתרינן ביה... אבל מכל מקום תמיהא לי כיון דלרבנן חייב חטאת הוי בורר גמור כדרכו, אם כן היאך היו נותנין לתלויה ביום טוב, והא לכולי עלמא אין בוררין את הקטנית ביום טוב בנפה ובכברה, וצריך לי עיון.

ואמנם מצינו תשובה על קושיא זו מאי שנא משמר מנפה וכברה בדברי הביאור הלכה (סי' תקי סעיף ד), וז"ל, מותר ליתן בה שמרים לסננן – אף דהוי מלאכה גמורה דבשבת חייב חטאת ע"ז כדאיתא בש"ס, ביום טוב מותר משום דהוי אוכל נפש, ואף דלעיל אסור בורר ע"י נפה וכברה, התם משום דע"י כלים אלו דרך לעשות לימים הרבה והוי כעין קצירה וטחינה, אבל כאן אף שהוא על ידי כלי דרך לעשותה לפי שעה.

אכן בודאי תשובה זו אמורה בשיטת הני דסברי דביו"ט הותרה מן התורה מלאכת בורר, ולא מהניא מידי בשיטת הרשב"א דסבר בהדיא שלא הותרה כלל.

אולם באמת מצינו חילוק זה בדברי הרמב"ן בחידושי לשבת (קמד, ב), וז"ל, ואף על פי שאין דשין ביו"ט כדמפיק לה בירושלמי מאשר יאכל לכל נפש ושמרתם את המצות במס' ביצה, ה"מ דישה בעלמא שדרך בני אדם לדוש הרבה ולתקן ממנו לימים הרבה, הא בכגון זה שדרך לחלוב בכל יום והוא נפסד מיום לחבירו מותר לצורך היום, שהרי התירו נמי לשמר בתלויה שהוא תולדה דבורר ואין בוררין ביו"ט ואין מרקדין שכל אלו מעטן הכתוב כדמפרש התם בירושלמי.

והנה הרמב"ן נקט סברא זו ליישב דין משמרת לגבי דאורייתא, ושפתיו ברור מללו בדבריו במלחמות ריש פרק אין צדין, וז"ל, שלא התירה תורה ביום טוב אלא מלאכות של יומן כגון שחיטה אפייה ובשול אבל אלו תקון הן ודרך בני אדם לתקן מהם לימים הרבה אמרה תורה יתקן כדרכו מחול ליום טוב שלא יתקן מיום טוב לימים הרבה של חול ואף על פי שמצינו היתר במלאכות הללו טוחנין את הפלפלין בריחים שלהן וכל הנדוכין כדרכן נמי טחינה היא ונותנין לתלויה ביום טוב והויא תולדה דבורר הנהו מלאכות דיום נניחו.

הרי שהרמב"ן נקט החילוק בין אם הוי מלאכות של יומן או שדרך לתקן מהן לימים הרבה בעיקר דין היתר מלאכת אוכל נפש מן התורה, ומ"מ סבירא ליה שפיר לחלק דשאני משמרת שהיא מלאכה דיום.

ואילו הרשב"א מואן בישוב זה והניח הקושיא ממשמרת בצריך עיון.

ונראה שיסוד המחלוקת בין הרשב"א להרמב"ן נעוץ במחלוקתם בדין מלאכת קצירה, דהנה הרשב"א כתב "וכן לא התירה התורה אלא תקון בדברים שהן ברשותו כאפייה ובשול לא לעקור דבר מגידולו, ואפילו תותים ואבטיחים שנפגמין מיומן למחרתו, לפי שרוב הפירות הנלקטין משתמרין לזמן מרובה ואינו בדין שתהא לקיטתו של זה מותרת ושל זה אסורה".

והיינו שביחס לעיקר דין היתר מלאכת אוכל נפש מן התורה אין אנו דנים על כל פרט ופרט מן המלאכה במסוים, אלא על כלליות רוב המלאכה, ואינו בדין לחלק בפי המלאכה.

ואילו הרמב"ן הקשה אותה הקושיא בתו"ד והתאמץ לחלק באופן אחר, וז"ל, אלא הו' יודעים שלא כל המלאכות הותרו ביום טוב אלא הכשר המאכלים לאכלן כגון אפייה ובשול וכיוצא בהן אבל לצוד בעלי חיים שאינן ברשות אדם וכן לעקור דבר מגידולו כגון קצירה ותולדותיה אלו וכיוצא בהן אסורין והן בכלל מלאכת עבודה... ואף על פי שמצינו היתר במלאכות הללו טוחנין את הפלפלין בריחים שלהן וכל הנדוכין כדרכן נמי טחינה היא ונותנין לתלויה

ביום טוב והויא תולדה דבורר הנהו מלאכות דיום נינהו ומכל מקום נתמעטה קצירה ותולדותיה כגון תולש פירות הנאכלים שלא התירה תורה אלא להכשיר אוכלין שברשותו אבל לעקור דבר מגדולו לא ואפילו לפירות הנפגמים מיום לחבירו כגון תאנים ותותים וכל שכן צידת בעלי חיים שהוא בכלל מלאכת עבודה.

ונראה דהרמב"ן פליג בזה וסבירא ליה דהיתר אוכל נפש מדאורייתא נאמר ביחס לכלל המלאכות באותם הפרטים והאופנים שעושה לצורך היום, ואין דנים על הגדרת כלליות המלאכה, ובפשוטו היינו מעמא משום דלא נקט שזה 'מסרן הכתוב לחכמים', שאזי יש לומר סברות של 'לא פלוג' ואינו בדין לחלק בפרטים באותה המלאכה עצמה, אלא סבירא ליה שהחילוק בין מלאכה הנעשית ליומו או לימים רבים רמוז בעצם הקרא, אם משום 'מלאכת עבודה' או באופן אחר¹¹⁶.

מוצא דעת הרשב"א במתני' דאסרו נפה וכברה

[ד] אולם באמת נראה לומר שמקור דברי הרשב"א הוא מהלכתא דמתני' שאסרו לבורר בנפה וכברה, וצדקו בנקודה זו דברי המגיד משנה, וכן מפורש בדברי רבינו הגר"א בביאורו, אבל לאו מטעמיה, ובהקדם דברי הרשב"א להלן (סי' ח אות מה), וז"ל, נפל צרור או קיסם בתוך הקמה, יש מי שחורה שאסור ליטול ביד לפי שזה כבורר. ולא יראה לי כן אלא מותר ליטול ביד, שכל שעושה ביד אינו אלא בורר כלאחר יד, ולא אסרו אלא בנפה וכברה כמו שביארנו.

ולכאורה צ"ב, מהו שהדגיש הרשב"א שלא אסרו אלא בנפה וכברה כמו שביארנו, וכוונתו לדין בורר קטניות, וחרי חלוק הוא דין נפל צרור שמותר ליטול ביד, וכאן סתם ולא כתב הרשב"א התנאי של לאלתר, ואילו לגבי ברירת קטניות התיר הרשב"א רק כאשר בורר ביד לאלתר.

ובפשוטו צריך לחלק דברירת קטניות הוי דרך ברירה גם ביד, וע"כ כדי לאשוויי לגמרי כבורר דרך אכילה בעי שיהיה לאלתר, ואילו גבי ברירת צרור או קיסם בקמה אין דרך ברירה בכך כל שאינו עושה בכלי. וכן חילק הגר"א צימבליסם שליט"א בהערותיו.

ואף כי באמת מצינו בביאור הלכה (סי' תקד סעיף ג ד"ה משום) שהביא בשם החיי אדם סברא הפוכה וז"ל, איברא דבח"א כתב טעם להמחמירין בנפל צרור או קיסם ליטלו ביד משום דדרך הוא כן ליטלו ביד וא"כ דרך ברירתו כן הוא, וזה מחלק מדין ברירת קטניות. וצריך תלמוד. [וגם בדברי הרשב"א גופיה לא מצינו שום רמז לחילוק בין קטניות לחיטין].

ושמא יש לומר דבאמת בגוונא דנפל צרור מיחסרא כאן בעיקר שם מלאכת בורר, שהרי לא בא כעת לבורר ולתקן כל הקמה אלא להוציא הפסולת שנפל כאן, ואם עושה בכלי, יש כאן מעין מלאכת ברירה, אבל אם מוציא ביד אין כאן מלאכת בורר כלל.

¹¹⁶ ובאמת היה מקום לומר שאף רש"י סבירא ליה בנקודה זו כהרמב"ן, שהרי ביאר טעם איסור מלאכת טחינה ביו"ט בדבריו במתני' (יד, ב ד"ה אבל לא את התבואה) "שאין טוחנים ביו"ט שהיה לו לטחון מאתמול ולא תפוג טעמה", ומ"מ מצינו היתר לטחון ולדוך תבלין שמפגי טעמם.

אלא שא"כ נצטרך ליישב קושיות הרמב"ן על עיקר דברי רש"י, מפני מה במלאכת צידה לא מחלקינן בפרטים כהאי גוונא, וצ"ע.

ובספר שביתת השבת (באר רחובות מלאכת בורר אות נד) דייק פירש"י שכתב "דמיחזי כבורר", והביא שבספר בית מאיר (סי' שיט ס"ק ג) כתב שפי' כן משום דלא הוי בורר גמור דהקמח נחשב לח ואין ברירה יבש מלה.

ועכ"פ הא מיהת בעינן למצוא חילוק בין קמניות לקמח, שבקמח התירו יותר, ולמאי נקמ כאן הרשב"א "ולא אסרו אלא בנפה וכברה כמו שביארנו", והרי אין זה 'כמו שביארנו', וכאמור.

ועל כן נראה דכיון דהרשב"א סבר דהגדרים של מלאכת אוכל נפש "מסרן הכתוב לחכמים", הוה סלקא אדעתין שגם באופן שבאמת לא מסתברא לחכמים שהתירה התורה, וכגון בכמה אופנים של עשיית מלאכה שהיא מן המלאכות האסורות ביו"ט מאחר שרוב האופנים של עשיית המלאכה ודרכה הוא לימים רבים ולא לצורך מלאכת היום, מ"מ עד כמה שהעשיה הפרטית שלו עכשיו היא לצורך היום, הרי מסרן הכתוב לחכמים ויוכלו להתיר לצורך אוכל נפש.

והא מיהת שמעינן מדין האיסור ברירה בנפה וכברה, שחז"ל לא התירו מלאכות האסורות ביו"ט מן התורה שחייבים עליהם חטאת אפילו לצורך אוכל נפש, ובכגון שאינו עושה אלא ליומו.

ולכך מדגיש הרשב"א שלא אסרו אלא בנפה וכברה.

ובזה מיושב היטב לשון משנתנו שחידשה דין האיסור בנפה וכברה דייקא, כי היה ס"ד שחכמים יתירו גם מלאכות דאורייתא מכה מסרן הכתוב לחכמים, וכאמור.

ומתוך כך נבין גם את עיקר סברת הרשב"א דלא סבירא ליה כהרמב"ן לחלק בפרטי המלאכות עצמן, כיון דסבירא ליה שאין הגדרים מתפרשים ומתבארים מתוך המקראות כמו דסבירא ליה להרמב"ן שנוכל לחלק תורת כל עשיה ועשיה, אלא יש כאן 'מסרן הכתוב לחכמים' להכריע בכלליות המלאכות איזו מהן אסורה ואיזו מותרת.

קושיא מחילוקי דין מלאכת טחינה לשיטת הרשב"א

[ה] אלא שבאמת יש לעיין בשיטת הרשב"א בכמה מלאכות אם תואמים הדברים דאזלינן בתר כלליות המלאכה, דהנה לגבי מלאכת טחינה בשבת שהרשב"א מנאה למלאכה זו בהדי המלאכות האסורות ביו"ט, ואעפ"כ להלן (סי' ז אות לז) כתב: אין שוחקין את הפלפלין ברחים שלהן, שזו טחינה גמורה היא להם, אבל דכין אותן כדרכן אפילו במדוך של אבן, שכל התבלין נדוכין כדרכן והפלפלין כתבלין ואף הכרכום נדוך כדרכו.

ויש לדון מפני מה נכנסו לחלק בזה בין טחינה בריחים האסורה ביו"ט לדיכה במדוך, אטו טחינה בריחים לאו מלאכה היא מדאורייתא וחייב עליה חטאת בשבת¹¹⁷, וא"כ היאך נחלק בין מיני הטחינה ונימא דדיכה מותרת, והרי ודאי יש לנו לומר בכה"ג 'לא פלוג', שהרי גם דיכה אסורה מה"ת בשבת. וזוהי קושיית הר"ן ריש פרק אין צדין (יב ב מדפי הרי"ף).

¹¹⁷ והנה יש ראשונים דס"ל שאף בשבת לא נאסרה טחינה בריחים אלא משום עובדין דחול, ויש שצידדו כן גם בדעת הרשב"א, יעויין בהערות הגר"ג צימבליסט שליט"א באריכות, אולם בביאור הלכה כבר נסתייע מדברי הרשב"א המפורשים בכמה דוכתי דיש בזה משום טוחן, יעו"ש. וכן נקטו בפשיטות באליה רבה סי' תקד ס"ק ד ובחיי אדם ריש כלל פג. ועי' בספר הערות מהגר"ש א יד, א.

ויתירה מזו יש להקשות בדברי הרשב"א מיניה וביה, שהרי הרשב"א כתב להלן בסמוך (ס"ק מ): הפורם ירקות דק דק לאכול לאלתר או לבשל לאלתר ביום טוב מותר, ואם להניח לבו ביום אסור, ואילו לגבי דיכת הפלפלין לא נקט דבעי דווקא לאכול לאלתר.

ואף דין זה דפריסת ירקות בפני עצמו צ"ב, מאי מהני שעושה לאכול לאלתר, הרי מלאכת טחינה לא הותרה כמלאכת אוכל נפש.

ובביאור הלכה (סי' תקד סעיף א ד"ה ואין שוחקין) כתב בתו"ד: אלא דיש לחלק בזה ולומר דע"כ גם להרשב"א שאיסור תורה הוא מ"מ נמסר הדבר לידי חכמים והם לא אסרו רק במלאכה שדרך לעשותה הרבה בפעם אחת לימים רבים דאל"כ מאי נ"מ בין מכתשת לריחיים הלא גם כותש במכתשת חייב בשבת משום טוחן כמבואר ברמב"ם פ"ח דין ט"ז עיי"ש ורק משום דבמכתשת דרך לכתוש רק ליומא וכ"כ הרשב"א להדיא בעבודת הקודש דאסרה תורה להני משום שנעשים לימים הרבה.

ונראה בדברי הביאור הלכה דסבר דהתנאי של 'נעשה לימים רבים' המבואר בדברי הרשב"א כחילוק בדין ההיתר מדאורייתא נאמר גם ביחס לפרטי העשיה במסוים, וכן נקט גם בשער הציון סי' תקד ס"ק לב. ואמנם כיסוד דבריו נקט גם הצ"ח בשמעתין (ד"ה ואני אומר).

אכן כבר נתבאר לעיל בדברי הרשב"א נתבארה הסברא דנעשים לימים רבים' רק כאשר אנו דנים על כלליות המלאכה, ולא על פרטי ואופני עשיה בתוך המלאכה עצמה, וצריך תלמוד.

ואשר נראה ליישב הקושיות מן הקל אל הכבד, ונתחיל מן הקושיא דפריסת ירקות דק דק, דהנה איתא בשו"ע (סי' שכא סעיף יב): המחתיך הירק דק דק, חייב משום טוחן. וברמ"א, וכל זה לא מיירי אלא בחותך ומניח, אבל אם לאכלו מיד, הכל שרי מידי דהוי אבורר לאכול מיד, דשרי. ומקור דין זה בתשובת הרשב"א.

ובביאור הלכה שם (ד"ה מידי דהוה אבורר), וז"ל, ולכאורה הלא בבורר לא התירו כ"א ביד ולא בכלי דאז חשיב בורר בכל גווני וא"כ היה לנו לאסור בעניננו כשמחתך בכלי כ"א במפרר ביד ועיין בריב"ש סימן קפ"ד שמעורר שם ג"כ בזה אבל מכל דברי הפוסקים משמע דבעניננו אפילו כשמחתך בסכין שרי והטעם כתב הפמ"ג דכמו בבורר דרך אכילה הוא כשבורר בידו לאכול לאלתר ה"נ בעניננו דרך אכילה הוא אפילו כשמחתך בסכין לאכול לאלתר דדרך אכילה הוא בסכין אם לא כשמחתך בכלי המיוחדת לטחינה כמו לגרור גבינה על רי"ב אייזין וכיו"ב [אך שמפקפקים בזה משום דאינו גידולי קרקע] דאז דמי לנפה וכברה דשייך שם בורר אפילו בלאלתר.

ואשר מבואר מזה דבטחינה כאשר טוחן בדרך של לאלתר מיחסרא בעיקר שם מלאכת טחינה ולא הוי רק שינוי בצורת העשיה גרידא.

ומעתה אולי יש לחדש עוד ולומר דבטחינה כאשר הוא טוחן במכתשת, והדרך לכתוש רק ליומא, מיחסרא בעיקר שם מלאכת טחינה, ואין זה רק שינוי בעלמא, ולכן הותרה מלאכה זו מכללה במלאכת טוחן.

אלא שעדיין צ"ב בטעם השינוי בין טחינה במכתשת שהדרך ליומו שהותר לגמרי ולא הזכיר הרשב"א תנאי של לאלתר, לבין פריסת ירקות דק דק. ועיי' בספר בית אליהו סימן יא.

ועוד יש לחדד הקושיא לפי מה שלמדנו בדברי הרמב"ם בהל' שבת (פ"ח הט"ו): המוחן כגרוגרת חייב, וכל השוחק תבלין וסמנין במכתשת הרי זה טוחן וחייב, המחתיך ירק תלוש הרי זה תולדת טוחן.

הרי לנו דשחיקת תבלין במכתשת הוי בכלל אב מלאכה דטוחן, ואילו חיתוך ירקות תלושים אינו אלא תולדה, והיאך אנו מחמירים בתולדה יותר מאשר באב להצריך ג"כ שיהיה לאכילה לאלתר. וצריך תלמוד.

ואולי הרשב"א פליג בנקודה זו וסבר ששחיקת תבלין אינה 'טחינה גמורה' כמבואר בלשוננו¹¹⁸.

היתר ברירת קטניות ביו"ט מדאורייתא אף שאפשר לעשותה מטעם 'מתוך'

[ה] הנה לעיל הקשינו על עיקר דין ברירת קטניות ביו"ט, היאך ישנו היתר מלאכת אוכל נפש, הרי אפשר לעשות כבר מערב שבת, ושיטת רש"י ועוד ראשונים דבאפשר לעשות מאתמול לא נאמר ההיתר דאוכל נפש.

ועי' לעיל שביארנו שדין ההיתר הוא מחמת השינוי, אולם בשיטת רש"י לכאורה אין בו כדי ישוב, שהרי בלשוננו (יב, ב) איתא: אבל לא בטבלא כו' – דמחזי כמאן דעביד לצורך מחר, שאין דרך לעשות בכלים הללו אלא הרבה. ומבואר שגם בנפה וכברה אין זה אלא איסור מדרבנן, וא"כ בודאי אין ההיתר מחמת שינוי.

ומצאתי בספר הערות מהגר"ש"א (בשמועה דשונין לקמן כט, ב) שהביא בשם הישועות יעקב (או"ח סי' תקל"ס"ק ב) שמחדש דכל התירא דאוכל נפש הוא דוקא היכא שעושה סמוך לאכילה אבל לאחר זמן לא חשיבא אוכל נפש, וכל מאי דשרי הוא משום דינא דמתוך דאף דלא חשיב צורך אוכל נפש מ"מ הותר שלא לצורך.

והוסיף עוד לפי"ז דהתירא דבורר ביום טוב הוא דוקא היכא דעושה לאלתר והיינו בבורר ב' מיני אוכלים דאף דבשבת אסור אפילו לאלתר, מ"מ ביום טוב שרי, אבל בבורר אוכל מתוך פסולת לאחר זמן אסור אפילו ביום טוב דהיכא דלא הוה לאלתר לית ביה היתר דאוכל נפש, ואף אין להתירו משום דינא דמתוך דכיון דאם היה עושהו לאלתר לא היה נחשב כמלאכה כלל א"כ לא הותר לצורך ואין להתירו שלא לצורך¹¹⁹. יעו"ש.

ועכ"פ לפי דבריו מיושב דמדין מתוך אנו מתירים ברירה זו מדאורייתא, וב"ה למעמייהו אזלי שחידשו דין מתוך.

והנה עיקר יסודו הראשון דהרחבת ההיתר של 'מתוך' מהניא כנגד הטענה של אפשר לעשות מאתמול, מצינו בלשון מהר"ח אור זרוע (סוף סי' לא) "אעפ"י שלשחיטה מיד כשקדש היום לא הייתי אסור מההיא טעמא. דמתוך שהותרה שחיטה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ומטעם זה נתיר אפילו דבר דאפשר לעשות מבעוד יום".

¹¹⁸ ובעיקר שיטת הרשב"א, יש לעיין עוד בכל דבריו בתשובתו (ח"א סי' תרפד), וקשה ליישב הדברים עם דבריו בעבודת הקודש, דהתם משמע שכל האיסור ביו"ט הוא מדרבנן, ועי' ברכי יוסף סי' תקד"ס"ק א.

¹¹⁹ והגר"ש"א העיר: אמנם אף אי נסכים לדבריו דהיכא דאינו סמוך לסעודה לא חשיב אוכל נפש ממש מ"מ נראה דשייך להתיר לבורר משום דינא דמתוך, דכיון דסו"ס איכא היתר דבורר לצורך אוכל נפש בפסולת מתוך אוכל לאלתר א"כ אמרינן מתוך אף להתיר אוכל מתוך פסולת לאחר זמן, דהוא חידוש גדול לומר דכדי להתיר מדין מתוך צריך שיהיה אופן של היתר לצורך אוכל נפש בהך גוונא ממש.

וכן מפורש בדברי השעה"צ (סי' תצה ס"ק י) בהסבר הדין המפורש בשו"ע שם: יכול להוליך סכין וחבהמה אצל טבח לשחוט... ואף על פי שהיה אפשר להוליכם מאתמול. והוסיף במשנ"ב (ס"ק י): ואפילו לדעת היש מחמירין לעיל בסי' תצה ס"א בהג"ה לענין הוצאה אין להחמיר, וביאר בשעה"צ "דלענין הוצאה אמרינן, מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך".

ביאור שיטת החי"א לאסור מדרבנן בגויני שכן דרך ברירתו בחול ונפק"מ הלכה למעשה

[ו] והנה להלכה ודאי אין שיטת הרשב"א עיקר, ובערוך השולחן (סי' תקי סעיף ו כתב דלירא שמים ראוי לחוש לשיטת הרשב"א), אלא כשיטת המ"מ והר"ן והשו"ע דמלאכת בורר הותרה ביו"ט מדאורייתא, ונמצא שכל הנידון לאסור בכמה אופנים כמו בנפה וכברה היינו רק מדרבנן.

ומ"מ גם בדברי הפוסקים מצינו שהעתיקו האיסור ליטול הצרור או הקיסם בידו, [וכמו שהובא לעיל], עי' בדברי הרמ"א סי' תקו סעיף ב בשם מ"מ "אבל יש מחמירין ואוסרין", וכבר הקשו כן גדולי האחרונים (ט"ז מאמר מרדכי ונהר שלום ועוד).

ובביאור החילוק בין היתר ברירת קטניות לאיסור זה, הביא במשנה ברורה שם (ס"ק יא): דכיון דגם בחול דרך ליטול צרור ביד הו"ל כבורר. ולדעה זו ה"ה דאין ליטול ביד הפירורין הגדולים מתוך הקמח הנטחן כשדך מצות ביום טוב [ח"א].

ואילו בשער הציון ס"ק יא הוסיף: הגר"ז כתב לחלק בין חטים וקמחים לקטניות, דקטניות אין דרך לברר ביד אלא ליומו, וכן כתב באמת הרא"ה בחידושי, וכן מוכח קצת בסוגיא דף י"ג ע"א דיש חילוק בין דגן לקטניות.

ברם, מדברי המשנ"ב נראה שנקט עיקר את חילוקו של החי"א, והיינו לפי שבמשנ"ב סימן תקד ס"ק כ העתיק להלכה: ולאחר הטחינה נכון לזוהר שלא יברור פרורי מצות שלא נכתשו עדיין היטב מתוך הקמח אף ביד דהוי כמו פסולת מתוך אוכל דאסור גם ביום טוב אחד מאן דאמר וכמו שיתבאר לקמן סימן תק"ו ס"ב בהג"ה [מ"א בשם מהרי"ל].

ובביאור הלכה שם (ד"ה משום), וז"ל, והנה הד"מ דחה לזה דהא קי"ל לקמן בסימן תק"י דביו"ט בורר כדרכו... ומוכרחים אנו לתרץ דדוקא שם גבי קטניות התירו ומשום דאין דרך לברור לימים הרבה משא"כ בשארי תבואה וקמחים הדרך להכניס לימים הרבה וכן הביא הגר"ז בשם השיטה מקובצת לחלק. **אכן תירוץ זה לא שייכא לנידון דידן דברירת פירורי מצות לכאורה ביותר אין מבינים לימים הרבה מבקטניות וא"כ למה אסרם המהרי"ל וצ"ע.** איברא דבח"א כתב טעם להמחמירין בנפל צרור או קיסם ליטלו ביד משום דדרך הוא כן ליטלו ביד וא"כ דרך ברירתו כן הוא וכתב עוד שם דפירור מצה בקמח ג"כ דינו כצרור וקיסם עי"ש וטעמו דגם בזה הדרך ליטלו אף ביד ולפ"ז נחא הכל ומ"מ צ"ע.

ומבואר שהמשנ"ב עדיפא ליה ביאורו של החי"א משום שרק לפי דרך זו מתבאר דינו של מהרי"ל לאסור לברור פירורי מצות. ואמנם גם בלשון החי"א (כלל פב סעיף ג) נתבאר כן "נפל צרור לתוך הקמח, יש אוסרים ליקח אותו בידו, שכן דרך ברירתו בחול... וכן לברור פירורי מצות הגדולים מתוך הקמח הנכתש מן המצות, דדומה לצרור בקמח.

ועי' במשנ"ב סי' תקו ס"ק יב: וה"ה אם נפלו זבובים לתוך הכוס לא יסיר אותם לחוד אלא צריך שיקח מן המשקה ג"כ עמהם. ולכאורה טעם דין זה היינו דווקא משום דחייש לשיטת החי"א, וכיון שכן היא דרך ברירתו לא הותר מדרבנן ביו"ט, אבל לשיטת הגר"ז פשיטא דשרי שהרי אין דרכו בברירה [דווקא] לימים רבים.

אולם באמת יש להעיר על דברי החי"א, ראשית על גוף הסברא, עד כמה שמלאכת בורר חשיבא מלאכת אוכל נפש והותרה ביו"ט, מהיכי תיתי לן לבוא ולאסור מדרבנן כי כך הוא דרך המלאכה בחול, אטו אמרינן הכי גם בבישול ואפיה, שאין לו לבשל ולאפות דומיא דחול.

וביותר קשה קושיית הרשב"א הנזכרת לעיל מדין משמרת, דחזינן התם שאף שכן הוא דרך הברירה בחול לא חששו.

ואשר נראה בזה, דזה ודאי דאין לדמות ברירה לבישול ואפיה, שבישול ואפיה הינם מלאכות שהינם בעצמותם מלאכות של אוכל נפש, ומלאכות אלו עושים ביו"ט ללא שום פקפוק ושינוי, ולא איכפת לן כמה שכן הוא הדרך בחול, דאדרבה, זהו גדר ההיתר ביו"ט שיבשל ויאפה ויעשה המלאכות ביום טוב. אולם ברירה אינה מלאכת אוכל נפש בעצמותה, ובמהותה הינה מלאכת שדה, ואף שמדאורייתא הותרה המלאכה לגמרי, ולא חילקו בין המלאכות, מ"מ מדרבנן לא הגדירו את המלאכה של בורר כמלאכה של אוכל נפש, ולא התירו לעשות המלאכה ביו"ט, אלא שנתחדש לן שישנם גווני של בורר שאינם בדרך מלאכה אלא דרך אכילה, וזה גדר ההיתר של בורר ביו"ט.

[ואף שבודאי אין זה גדר גמור של דרך אכילה, שהרי אין זה מתיר בשבת משום שדרך אכילה בכך, מדרבנן, אלא בתשלום תנאים נוספים].

ומעתה נראה דמהאי טעמא דווקא במלאכת בורר איכפת לן שכן הוא דרך המלאכה בחול, דתו לא הויא 'דרך אכילה' אלא דרך מלאכה בכך.

ובזה נראה לבאר ההיתר של משמרת, דנראה שהכלי של משמרת אינו כלי של מלאכת ברירה, אלא הוא זהו כלי של אכסון היין, ומלאכת השימור כאשר היא נעשית לימים רבים היא מקלקלת היין לגמרי, והמשמרת היא מעין 'כלי שתיה' ולא כלי של ברירה בשדה, ובה חלוק הדבר ממעשה ברירה של נטילת צרור וכד' שאינו בהכרח שייך לאכילה.

ונראה להביא ראיה ברורה ליסוד זה דשאני מלאכת בורר, שהרי בדברי הרשב"א בספר עבודת הקודש (להלן סי' כג) איתא: אימתי התירו לברור, כשבורר ואוכל או שבורר ומניח לאכול לאלתר, אבל אם בירר והניח לבו ביום הרי זה כבורר לאוצר ובשבת חייב הטאת ולפיכך אפילו ביום טוב אסור.

וצ"ב, הרי באמת יש כאן שינוי במלאכה שאינו בורר בנפה וכברה, ואמאי חייב הטאת בשבת כאשר בורר לבו ביום. וע"כ דכאן לא סגי בשינוי, אלא בעינן שיהיה 'דרך אכילה', וכאשר בורר בידו ואינו על מנת לאכול לאלתר מיחסרא ב'דרך אכילה' ולא יצא מכלל החיוב.

נפק"מ להלכה לפי האמור בשיטת החי"א

[ז] ויתכן שאף הכלי המיועד לקילוף פירות וירקות שנקרא מקלף, אין לדנו ככלי של 'בורר' כי הוא כלי אכילה, ולא כלי של ברירה בשדה, וכפי שנודע שיטת רוב הפוסקים להקל בזה, [עי' בספר שמירת שבת כהלכתה פרק ד סעיף יא; הלכות חג בחג פרק ה הערה 23 בשם הגריש"א; מאמר "קילוף תפוחי אדמה במקלף ביום טוב" מאת הגאון רבי צבי קושלבסקי שליט"א, קובץ צהר ט, תשס"א, עמ' רצד ואילך].

והנה בספר חוט שני נטה להחמיר ע"פ דעת החי"א בברירת עצמות דגים, שהרי כך היא דך ברירתו בחול, ושמא חשיב אפשר לעשותו מערב יו"ט. אכן כבר פשט המנהג להקל,

וכן הורה הגריש"א זצוק"ל, ולפי האמור מבואר היטב שהרי בדגים אין לך 'דרך אכילה' גדול מזה, ובודאי אין כאן מלאכה של ברירה, ופשיטא שבכגון דא אף להחיי"א שרי.

וכיוצא בזה במה שהחמיר בחוט שני באוכל פרי שיש בו גרעינים שנכון לברור את הפרי מן הגרעינים ולא להוציא את הגרעינים מהפרי, ובשם הגריש"א ממו להקל. ונראה פשוט שגם בכה"ג אין לך דרך אכילה גדול מזה.

קונטרס בענין מלאכת כיבוי ביו"ט

ענף ראשון

היתר כיבוי ב'בישראל אגומרי' וכמלאכה מובלעת במלאכת אוכל נפש

הצעת השיטות בגירסת הסוגיא דשבת; ביאור דינא ד'בישראל אגומרי'

[א] בגמ' (כג, א): רבא אמר על גבי גחלת נמי מותר, מידי דהוה אבישראל אגומרי.

הנה בלשון הגמ' נראה ד'בישראל אגומרי' היה פשיטא דשרי, ויש לברר טעמא דמילתא דשרי.

ועוד קשה מה מצאו דווקא בהלכה זו לדמותה לכאן, ולמה לא התייחס רבא לעיקר מלאכת כיבוי ביו"ט אם הותרה לצורך, במקום שאין החיסרון של אינו שווה לכל נפש.

וכן הקשה הרשב"א וז"ל, איכא למידק, רבא מאי חדית במאי דקאמר מידי דהוה אבישראל אגומרי, הו"ל למימר הלכתא כשמואל. אי נמי אפילו ע"ג גחלת שרי דדבר השווה לכל נפש הוא, וצ"ע. [וקושיא זו הקשה גם הרמב"ן במלחמותיו על גירסת רש"י].

ובדברי הראשונים נראה שפתח השמועה הוא בסוגיא דשבת (קלד, א) שנחלקו בגירסת הגמ' שם, לפנינו איתא: ואין ממתקין אותו בגחלת. והתניא ממתקין אותו בגחלת, לא קשיא כאן בגחלת של מתכת כאן בגחלת של עץ. אמר ליה אביי לרב יוסף מאי שנא מבישראל אגומרי, אמר ליה התם לא אפשר, הכא אפשר, וכן גירסת רש"י.

אולם הרי"ף כאן מיייתי גירסא אחרת בחילוק הגמ' בין מיתוק חרדל לבישראל אגומרי "התם ליכא כבוי הכא איכא כבוי", והיינו שבבישראל אגומרי אין זה נחשב לכיבוי כלל, [נראה בהערה¹²⁰ טעמא דמילתא].

ומעתה לפי דברי הרי"ף מבואר היטב לשון הגמ' כאן דמיייתי הך דבישראל אגומרי, והיינו משום שבא לומר שאף אם מצד מלאכת כיבוי ביו"ט לא הותר כי הוי דבר שאינו שווה לכל

¹²⁰ לשון הרי"ף: לפי שאין כאן כבוי שסופו מבעיר וכיון שכבוי אין כאן הבערה אין כאן. וצ"ב בהבנת הדברים, דלכאורה יש מקום לומר שיש כאן רק מבעיר ולא הבערה, והיינו שהדרך ליצירת בעירה ראויה לצליה היא ע"י כיבוי, ונחשב שיוצר בעירה מתאימה ע"י כיבוי, ונמצא ששם המלאכה היא מבעיר ולא כיבוי. ואמנם כן מפורש בלשון ספר האשכול (הל' יום טוב קנח א): התם ליכא כבוי – דמכבה ומבעיר הוא.

אולם בדברי הרי"ף מפורש שגם 'הבערה אין כאן', וע"כ הביאור שאין כאן אלא סידור הלהבה שחיתה כאן מקודם ופיוזורה לגחלים, ולא נחשב לכיבוי והבערה מחודשת. ועדיין צ"ב.

נפש, מ"מ האי גוונא שזה רק עישון והנחה על גבי גחלים לא חשיבא מלאכת כיבוי, אולם לדברי רש"י הדרא קושיא לדוכתא מה נמצא בדין בישראל אגומרי, ה"ל למימר שהותר כיבוי ביו"ט ואין כאן משום חסרון דבר שאינו שווה לכל נפש.

והנה מצינו שנחלקו רבותינו הראשונים והמפרשים בדעת הרי"ף, אם הרי"ף סבירא ליה דמלאכת כיבוי גמורה לא הותרה מחמת אוכל נפש, והיינו שאין מלאכת הכיבוי נחשבת כמלאכת אוכל נפש שהותרה, וכן מפורש בלשון בעה"מ שהשיב על גירסת הרי"ף: ואנן לא גרסי' הכי כי כל כבוי שהוא מחמת אוכל נפש מותר, ומה לי הבערה ומה לי כבוי. ומבואר דס"ל שמתוך גירסא זו נמצינו למדים שכיבוי גמור לא הותר ביו"ט. וכן מפורש בביאור רבינו הגר"א (סי' תקז סעיף ד).

אולם בשיטת הרבה ראשונים, רמב"ן במלחמות ור"ן והרא"ש ועוד, מבואר שאין להוציא מגירסת הרי"ף דכיבוי לא הותר ביו"ט, והרי"ף גרים דלאו כיבוי הוא מחמת דהכי מוכחא ליה דינא דעישון ובישראל אגומרי, ולא משום דמלאכת כיבוי לצורך אוכל נפש לא הותרה ביו"ט. [ועי' בביאור הלכה סי' תקז סעיף ד ד"ה כך מותר].

ויש להבין במאי פליגי הני קמאי.

ובעיקרא דמילתא לכאורה היה נראה דחידוש הוא לדון מלאכת כיבוי כמלאכה של אוכל נפש, וכמו שמצינו בלשון התוס' בשם הירושלמי: כבוי דלעולם אינו לצורך תקון אוכל נפש ודאי אסור לכוילי עלמא ביו"ט, וכמו שביאר המאירי: שהכבוי הגמור אסור אף לצורך אוכל נפש שאין תיקון האוכל בא על ידי כבוי, ועי' בחי' הרא"ה כאן "שאינ כיבוי הבקעת מסייע כלום לאוכל נפש אלא שיש בסילוקה מניעת היזק".

ובפשוטו זהו ביאור שיטת הני קמאי דסברי שעד כמה שאין לנו מקור מפורש בגמ' להתיר מלאכת כיבוי ביו"ט לא ידעינן להתיר.

גדר היתר הכיבוי כמלאכת אוכל נפש בפני עצמה או כפעולה המובלעת בתוך תיקון האוכל

[ב] אולם נראה להעמיק בזה טפי, ובהקדם דהנה איתא בשו"ע הל' יו"ט (סי' תקז סעיף ד): אבל תנורים שלנו כיון שאי אפשר לאפות בהם בלא גריפה¹²¹, מותר לגרפו מהאפר

¹²¹ יעויין במשנ"ב ס"ק כג: ואם התנור גדול והגחלים מונחים במקום אחד בתנור ושאר התנור פנוי שיכול לאפות הפת בלי גירוף אלא דאתא לגרף הגחלים כדי שלא יהיו סמוכין לפת ושמא יהא נחרך בקצתו אסור.

והרחיב בשעה"צ ס"ק לו: ב"ח ומגן אברהם ונחר שלום והגר"ז, וכן מצדד באליה רבה, ודלא כט"ז שהקיל בזה [ועיין שם שהסכים שיגרף על ידי כותים]. ומה שכתב הט"ז דהשולחן ערוך הכריע שמותר הכיבוי גם בשביל היפוי, לא ידענא היכי רמיוזא, שהרי לא כתב אלא כיון שאי אפשר בהם בלא גריפה וכו', אבל אם אפשר בלא שיגרפנו כולו בזה לא מיירי, וגם מדברי הרא"ש מוכח בהדיא דעל ידי גריפת גחלים שלנו שבא לידי כיבוי, גם אם חושש שיבא לידי חירוף מעט, אסור [כן כתב בנחר שלום, ודבריו נכונים מאוד להמעייין].

ובאמת המעיין היטב בדברי הכ"י יבין אל נכון כוונת הט"ז, שהרי הכ"י דקדק שם אריכות דברי הטור, והחילוק בין אם מיני האי אפשר, וסיים בה, ואפשר שמ"ש רבינו אם אפשר לאפות זולתה וכו' אסור. נתכוין לטיבול המכבדת במים פעם שנית שכתבתי דאסור דכהאי גוונא משכחת בתנורים דידן גריפה אסורה. אבל הרב המגיד כתב בפרק ג' בשם הרשב"א (שם) לגרוף התנור מן האפר והגחלים לאחר הסקה יראה לי שהוא מותר ואף על פי שהוא מכבה אי אפשר בלא כן וכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש והרי זה כמניח בשר על הגחלים וכן נהגו עכ"ל. ונראה מדבריו שגרף כדרכו בחול ואינו חושש.

והגחלים, ואף על פי שהוא מכבה, אי אפשר בלא כן, וכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש כך מותר לכבות לצורך אוכל נפש, והרי זה כמניח בשר על הגחלים, וכן נהגו.

ומקור דברי המחבר בלשון הרשב"א בספר עבודת הקודש (בית מועד שער ב סי' ו אות נג) והובא במגיד משנה הל' יו"ט פ"ג ה"י¹²².

וכבר נתבאר בדברי כל המפרשים (מג"א והגר"א ועוד) דבדאי מוכח בלשון המחבר דלא סבירא ליה כהרי"ף, שהרי לפי הרי"ף מניח בשר על הגחלים אינו כיבוי כלל, והיאך ניתן ללמוד מזה על גריפת אפר וגחלים דהוי כיבוי גמור, והבאנו שמקור דבריו הוא בדברי הרשב"א שבלשונו מפורש הטעם ש"מותר לכבות לצורך אוכל נפש", ובע"כ דסבירא ליה כשיטת רש"י.

ברם גם אם המחבר קאי בשיטת רש"י, לכאורה עדיין צ"ב, מה מדמו הרשב"א והמחבר גריפת התנור מאפר וגחלים למניח בשר על הגחלים, והרי בודאי כאן ישנו יותר ענין כיבוי ממניח בשר על הגחלים, ובפרט צ"ב בלשון הרשב"א, שאם "מותר לכבות לצורך אוכל נפש", מה צריך להוסיף הסברים ודימויא למניח גחלים.

והנה המג"א כאן (ס"ק ט) כתב וז"ל, ע"ג גחלים. ואף על פי שאפשר לצלות בשפוד או לבשל שרי כיון שאינו מכבה גמור שסופו מבעיר (הר"ן ומלחמות ובב"י סי' תקי"א), וא"כ צ"ע מ"ש כאן וה"ז כמניח בשר על גבי גחלים שהרי כאן הוי כיבוי גמור ושרי משום דא"א בע"א. לכן נ"ל דס"ל כשפירש"י דכיבוי גמור הוא ושרי משום דחשיב א"א בע"א דרוצה לאכלו כך.

ומבואר מכל לשונו של המג"א שלא הוכיח מדינו של המחבר שהותר כיבוי גמור ביו"ט, אלא רק מלשון המחבר, וכאמור, דס"ל כשיטת רוב הראשונים שגם לגירסת הרי"ף הותרה מלאכת כיבוי ביו"ט, ואין שום הכרח שהרי"ף חולק על עיקר ההיתר לצורך אוכל נפש.

ובס"ק ח כתב המג"א "ועסי' תק"ב ס"א בהג"ה דמשמע דאפי' לצורך אכילה דוקא בשעה שמתקן האוכל שרי לכבות ולא קודם לכן".

וכוונתו ללשון הרמ"א "ומותר לכסות האש בכלי או בעפר מוכן, אם אינו מכבהו, ודוקא לצורך יום טוב ראשון אבל לצורך יום טוב שני, אסור". וצ"ב מהו איסור הכיבוי כאן, וכמו שהקשה במשנ"ב שם (ס"ק י): ואף דכוונתו בהכיבוי לצורך או"נ למחר וכיבוי לצורך או"נ ממש אין לאסור דהא צולין בשר ע"ג גחלים, וע"ז מחלק המג"א "שאני התם דהכיבוי בשעת תיקון האוכל משא"כ הכא דהוא הרבה מקודם".

והמבואר בדברי המג"א שישנו תנאי בהיתר הכיבוי שיהיה "בשעת תיקון האוכל", ולא "הרבה מקודם", וצריך לומר שגם גריפת התנור מגחלים, אע"פ שאין זה בשעת תיקון האוכל כמו בהנחת בשר ע"ג גחלים, מ"מ דמי לזה בנקודה זו שזה תהליך של כיבוי שנעשה

הרי שהב"י ס"ל שבלשון הרשב"א והמ"מ נראה שלא חילקו חילוק הטור, וסתימת לשונו כאן דלא נחית להזכיר מאומה נראה שהכריע כשיטה זו.

¹²² ובודאי אין מקום לבאר בלשונות הרשב"א והמחבר שהיתר הכיבוי הוא מהלכתא דמכשירין, כמבואר בלשונם שזה היתר של מלאכת אוכל נפש, ובלשון הרא"ש (סי' ח): אבל בתנורין שלנו אי אפשר לאפות כלל בלא גריפה הלכך מותר ואפילו לרבנן דכיבוי לצורך אוכל נפש מותר אף לרבנן. ועי' בשפ"א מגילה ז, ב.

בהדי מלאכות אוכל נפש וכחלק בלתי נפרד מן ההכנה של תיקון האוכל, ומשא"כ בגוונא שזה הרבה מקודם.

והיינו שהיתר הכיבוי אינו חל על מלאכת הכיבוי כשלעצמה, אלא על פעולות הכנת ותיקון האוכל כבישול ואפיה והבערה, אלא שכאשר הכיבוי הוא חלק מעצם התהליך של הכנת האוכל ותיקונו, הריהו נכלל ממילא בתוך ההיתר, ואע"פ שהכיבוי אינו משמש באופן חיובי כחלק מן ההכנה, אלא מצמצם ומגביל את פעולת האש לכדי שיעור ראוי של גחלים שיהיה ראוי לצליה וכדומה, מ"מ זה נכלל בתהליך של מלאכת אוכל נפש.

ונראה שסברא זו מבוארת ועולה מדברי המג"א במקום אחר, על מה דאיתא בשו"ע סי' תקא סעיף ו': כלים שנשברו ביו"ט, אין מסיקים בהם מפני שהם נולדו... אבל מסיקין בכלים שלמים או בכלים שנשברו מבעוד יום. ובמג"א הביא כאן הקושיא, שיש כאן מלאכה נוספת של סתירה, וז"ל, הרא"ם בס' יראים דייק מזה דאפי' סתירה גמורה לא שייך בכלים... ול"נ דקושיא מעיקרא ליכא דהבערה גופה אב מלאכה היא והותרה לצורך, ה"ה סתירה, ונחי דאסור לבקע כלי לצורך אוכל נפש היינו משום דמלאכה בפ"ע היא.

והעולה מדברי המג"א, שגם מלאכה כמו סתירה שאינה מלאכת אוכל נפש ולא הותרה מלאכה זו בעצמותה ביו"ט לצורך אוכל נפש, מ"מ עד כמה שהיא אינה קובעת מקום לעצמה כמלאכה בפני עצמה והיא מובלעת כאן כפעולה בהכשר האוכל נפש, אף היא כלולה בהיתר של צורך אוכל נפש¹²³.

ולפי דברי המג"א היה נראה לבאר שזהו כוונת הרשב"א והמחבר לדמות גריפת התנור מגחלים ואפר להנחת בשר על הגחלים, שבאו לבאר גדר ההיתר של כיבוי ביו"ט, שאין היתר כיבוי כמלאכה בפנ"ע של מלאכת אוכל נפש, אלא שכאשר נבלע פעולה של כיבוי בתוך תהליך של מלאכת תיקון האוכל נותר ג"כ לכבות לצורך אוכל נפש, וזה בכלל ההיתר של מלאכת אוכל נפש ביו"ט.

ומעתה נראה שאף בשיטת רש"י יש לומר כן, וזהו דנקיט הסוגיא בשמעתין ובשמועה דשבת האופן של בישראל אגומרי, כי אמנם סבירא ליה לרש"י דמלאכת כיבוי אינה מלאכת אוכל נפש בפנ"ע שהותרה ביו"ט [עי' לשון רש"י לעיל כב, א: חייב משום מכבה – וכבוי ביום טוב לא אשתרי, וכאן ד"ה רבא אמר... עשון פירות זה, ושוה לכל נפש, ואי משום כבוי והבערה ואולודי ריחא מידי דהוה אבישראל אגומרי, דאיכא כל הני ושרין, אלא ההיתר הוא דומיא דבישראל אגומרי, כאשר הכיבוי מובלע בתוך מלאכות תיקון האוכל ונעשה תוך כדי מלאכת ההכנה.

וכן מבואר בלשון ספר השלמה כאן [שאמנם כתב כן בפירוש גירסת הרי"ף, אבל עיקר הסברא שייכא נמי לפי גירסת רש"י], "התם ליכא כיבוי בלא הדלקה, וההדלקה צריכה לו לאוכל נפש, הכא איכא כיבוי להודיה ואין צריכין לאותו כיבוי דאפשר למתק בלא הכיבוי

¹²³ וראיתי בספר אמרי בינה (דיני יו"ט סי' יא) שהביא דברי המג"א וביאר בזה"ל, למדנו מדבריו כלל חדש במלאכת יום טוב לצורך או"נ כל היכא דהותרה מלאכה אחת לצורך יום טוב אף דמזדמן בו עוד מלאכה אחרת דלא הותרה לבדה לצורך יום טוב מ"מ היכא דבאין כאחד אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי. וכן פירש דבריו הגאון בעל ח"ד בס' קה"י ומדמה כמו ביבמות (ד"ד) במצורע שראה קרי ובזבחים בטמאי מתים שנעשו זבים ע"ש.

אולם המעיין היטב בלשון המג"א יווכח שאין הכרח לחדש כ"כ, ויותר נראה הגדר שהמלאכה אינה קובעת שם לעצמה והיא כמובלעת, וכאמור. ועי' מש"כ הג"ר ישעיה רוטנברג שליט"א בעל מנחת פרי במאמרו "כיבוי ביום טוב לצורך אוכל נפש", קובץ זכור לאברהם (חולון) תשנ"ב, עמ' תכא.

וכו". הרי שהנידון הוא אם להחשיב את הכיבוי כמלאכה בפני עצמה או דבטלה למלאכת ההבערה.

ושבו מצאתי ממש מפורש ככל דברינו בדברי הריטב"א כאן [והו"ד בשיט"מ], וז"ל, על גבי גחלת מותר מידי דהוה אבישורא אגומרי. ופירש הריטב"א דאי לאו דרבא הוה אמינא דעל גבי גחלים אסור משום דאין כיבוי מכשיר האוכל ונמצא הוא כיבוי שלא לצורך כיון דאפשר לו בלא הכין כגון על גבי כלי חרס, ומשום הכי נקט דלא חיישינן להכי כי היכי דלא חיישינן בכיבוי בשרא אגומרי שהוא מותר ואפילו אפשר בשפוד, ואף על פי שאין הכיבוי הוא העושה הצלי כיון דבשעת הכיבוי ממש נכשר האוכל.

והנה המג"א כאן הקדים בשם הב"ח דבכיבוי לא אמרינן מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך¹²⁴, והב"ח הסביר טעמו "ואף על פי דכתב הרא"ש דכיבוי לצורך אוכל נפש מותר אפילו לרבנן מכל מקום אינו דומה להבערה דאי אפשר לתקן האוכל בלא הבערה ולפיכך אמרינן ביה מתוך, אבל הכיבוי אינו מתקן האוכל נפש דפשיטא דאם לא היה צריך לכיבוי היה גם כן מיתקן האוכל על ידי האש, ולפיכך אף על פי דאם יש בכיבוי צורך אוכל נפש מותר לכבות מכל מקום לא אמרינן גביה מתוך". [ועי' בדברי הרמב"ן בשבת קכד, ב ובפנ"י כאן].

ומבואר מדבריהם שהחיתר של כיבוי ביו"ט אינו שהמלאכה מותרת¹²⁵, וכאמור, אלא שהפעולה מותרת, ומה"ט הוא דלא אמרינן בה מתוך¹²⁶.

תמיחות בשיטת הרשב"א והרא"ש

[ג] אכן יש לעיין דבשעה"צ סי' תקז ס"ק לז כתב שברשב"א דף כ"ב משמע דאף לגבי כיבוי אמרינן מתוך שהותרה וכו', וצ"ב היאך יכוננו דברינו בהסבר שיטת הרשב"א בעבודת הקודש הנ"ל.

וגם בשיטת הרא"ש לכאורה מבואר דסבר דאמרינן מתוך גם במלאכת כיבוי, עי' בדבריו (סי' יט) לגבי איבעיא דגמ' להתיר כיבוי לצורך דבר אחר דהיינו מדין מתוך¹²⁷, ובשיטתו היה נראה דמלאכת כיבוי הותרה בפנ"ע.

ובאמת דבר זה צ"ב מסברא, דהתינח אם אנו דנים את הכיבוי כחלק מן תהליך הכנת האוכל ומובלע בתוכו, אבל לדונו כמלאכת אוכל נפש בפנ"ע מהיכי תיתי, והרי לעולם אינו

¹²⁴ והכי פשיטא ליה להמג"א להלכה, עי' במג"א סי' תקיד ס"ק כ.

¹²⁵ וכן נראה בלשון התוס' (כג, א ד"ה על גבי חרס): ואפי' למאן דשרי הבערה שלא לצורך כלל בירושלמי היינו לפי שישנו פעמים לצורך אוכל נפש אבל כבוי דלעולם אינו לצורך תקון אוכל נפש ודאי אסור לכולי עלמא ב"ט.

והקשה מהר"ם שיק: ולא נתחוויר לי למה לעולם אינו לצורך תיקון הא בשרא אגומרא שרי אף על פי שמכבה ולעיל בשביל שלא תתעשן בו. עיין באשר"י שכתב בהדיא אם אין לו אש אחר הוי שפיר אוכל נפש ועיין:

אכן יש לומר דהתוס' סבירא להו דשאני בישרא אגומרי, דהוי סוג אחר של כיבוי שזה נצרך להצליה וכך דרכו, ודוק.

¹²⁶ ויעי' עוד לשון הראב"ד בס' תמים דעים סי' קכ: ולרבנן אפי' שלא תתעשן הקדרה אסור במכשירי אוכל נפש ומשום הכי ליכא למימ' מתוך אכבוי.

¹²⁷ וכן מפורש בעוד מלשונות הראשונים, עי' בראבי"ה הל' יו"ט סי' תשנז.

נהנה מגוף הכיבוי אלא שהכיבוי מסלק המונע מליהנות, ולא דמי לשחיטה דמותר לשחוט כדי להתיר האכילה, דהתם מתקן את המאכל עצמו שיהא ראוי, כמו מבשל ואופת. [ועי' בקובץ שיעורים כאן אות נו].

ובשלמא אי הרא"ש הוה סבירא ליה כגירסת רש"י, שמא יש לומר דכיבוי בבישרא אגומרי חשיב תיקון בגוף הדבר, משום שזהו סוג בישול וצליה באיכות מסוימת שמתאפשרת רק ע"י הכיבוי, וא"א בענין אחר, אבל הרי לדעת הרא"ש דגרים כהרי"ף בבישרא אגומרי לא חשיב כיבוי גמור, ונמצא איפוא דלא משכחת לה פעולת כיבוי שהיא מלאכת אוכל נפש בעצמותה, והיאך נימא מתוך.

הבנה חדשה בסברת המג"א "בתיקונו הוא מתקן הפת"

[ד] ואשר נראה בס"ד להעמיק עוד בביאור חילוק המג"א, ובהקדם דהנה באמת מצינו שנחלקו המחבר והרמ"א בריש סי' תקיד בדין היתר הכיבוי ביו"ט, "אסור לכבות דליקה ביו"ט, אפילו אם רואה ביתו שנשרף, אם אין שם סכנת נפשות. ואין מכבין הבקעת, ואפילו כדי שלא יתעשן הבית או הקדירה... הגה: ויש אומרים דוקא אם אפשר להציל הקדירה בלא כיבוי, אבל אם אי אפשר להציל או לבשל הקדירה בענין אחר רק שיכבה, מותר לכבות, (הרא"ש ומרדכי ור"ן פ"ב דביצה ורשב"א וטור), וכנ"ל עיקר.

ולכאורה סברת חילוקו של המג"א מתבארת היטב בשיטת המחבר שאסר כיבוי ביו"ט בגוונא שאין הכיבוי חלק מתהליך הכנת ותיקון האוכל, וכאן הרי מיירי שאין זה התהליך הראוי והרצוי מלכתחילה להכנת האוכל, אלא שהניח איש גדולה מדי מתחת לקדירה וכו', ואיזה היתר יש כאן לכבות כיון שמלאכה זו של כיבוי כשלעצמה לא הותרה לצורך אוכל נפש, וא"כ היאך יכון חילוקו של המג"א בשיטת הרמ"א, ואנה אנו באים.

וביותר יש להקשות על מה שמצינו בס' תקן סעיף ה: תנור וכירים חדשים... מותר להסיקן אפילו היסק ראשון, ובלבד שלא יפיגם בצונן כדי לחסמן. ואם הוסקו יותר מדאי והוצרכו להפיגם בצונן כדי לאפות בהן, מותר. לפיכך מותר לשרות במים המכבדת שמכבדין בה התנור, אף על פי שמכבה.

וביאר במשנ"ב (ס"ק ל): אף על פי שממילא מתחסם לית לן בה ואף על גב דגבי ליבון רעפים לא משגחינן במה שכוונתו כדי לצלות עליהם ואסור, שאני התם שתיקונו של רעפים הם קודם לתשמיש שישתמש בהם אח"כ לצורך יום טוב, אבל הכא הרי הפת מוכן להניחו בתנור אלא שצריך לקרר מעט התנור וא"כ בתיקונו הוא מתקן הפת ושרי.

ובשער הציון ס"ק מ הרחיב יריעת הביאור, וז"ל: ר"ן¹²⁸, וסברא זו לכאורה סייעתא להא דכתב המגן אברהם בסעיף קמ"ח דכיבוי לצורך אוכל נפש שמותר, הוא דוקא בשעה שמתקן האוכל ולא קודם לכן, ושלא כדעת הפרי חדש לעיל בסימן תק"ב סעיף א, יעו"ש.

¹²⁸ ויש להעיר שבלשון הר"ן עצמו אין מפורש טעם זה, וז"ל הר"ן, ולא דמי לליבון רעפים דאסורין לעיל דהתם תקונו של כלי קודם לתשמיש שמשמש בו אבל כאן בשעת תשמישו הוא שמתקן לתשמישו.

ולא נתבארה כ"כ כוונת הר"ן, ועכ"פ לא נזכר בלשונו מאומה מן הסברא שבאותה שעה מתקן את האוכל, ומודגש ענין התשמיש. והנה בשעה"צ שם בהמשך דבריו כתב: והרא"ה כתב בחידושו עוד טעם, דלא דמי להא דרעפים, שברעפים הוא מתקנו ונעשה כלי למלאכה אחרת חוץ מלאכה זו של צליה, מה שאין כן בתנור שאינו מתכשר למלאכה אחרת בזה חוץ מאפיה ובישול, ולפי טעמו זה יש להתיר ביום טוב קדרות חדשות לבישול, ובאמת מבואר בשיטה מקובצת שהרא"ה התיר למעשה לבשל בקדרות חדשות.

וכבר העירו שהדברים מפליאים מאוד, דלכאורה סברת המג"א נאמרה במסוים לגבי מלאכת כיבוי שהיא ניתרת לצורך אוכל נפש בשעה שמתקן האוכל, ומנא לן לחדש כיוצא בזה גבי מלאכת מכה בפטיש של הכלי. [עי' בספר דרכי יוסף].

ברם נראה שכאן לימדנו המשנ"ב הבנה חדשה ביסוד חילוקו של המג"א, שאין ההיתר של הכיבוי כאשר זה "בשעה שמתקן האוכל" בתור פעולה מובלעת בתהליך, וכמאן דליתא, אלא בכח"ג שזה סמוך ונראה להכנת האוכל, הרי נחשבת פעולה זו ג"כ כפעולה של תיקון **חיובי** בגוף האוכל, וכלשונו "וא"כ בתיקונו הוא מתקן הפת ושרי".

נראה עוד לשון ספר החינוך פר' אמור מצוה רחץ: דכי שרינן אוכל נפש... דוקא כשאדם משתמש בגופה של מלאכה, אבל אם משתמש בסילוקה של מלאכה אסור, וזהו שאסרו זכרונם לברכה לכבות הבקעת אף על פי שדעתו לכבותה כדי שלא תתעשן הקדירה. ולענין צליית בשר על הגחלים, דהיינו בישראל אגומרי הנזכר בגמרא, אף על פי שהאש מתכבה בלחות הבשר אין זה נקרא משתמש בסילוקה של מלאכה, כי צורך הצלייה לעשותה כן ומשתמש בגופה של מלאכה הוא ושרי].

ויש להעיר, שיתכן לבאר את דברי הר"ן על דרך סברת הרא"ה שכאשר זה נעשה באותה שעה וגם אין לתנור יעוד ומטרה אחרת, זה לא נחשב שמתקן כלי למלאכה אחרת חוץ ממלאכה זו של צליה, וזהו הביאור שמתקן לתשמיש התנור, ולא בא כעת לייצר כלי חדש של תנור, שזה מלאכה בפנ"ע.

ויתירה מזו, שהנפ"מ בקדירות חדשות שנקט השע"צ לפי סברת הרא"ה, לכאן כך נפקא גם לפי דברי המג"א, שהרי זה גם מתרחש באותה שעה ממש שמבשל, וכך העיר הגרמ"ט דינקל שליט"א במאמרו 'מלאכה שאסורה ביום טוב שנעשית יחד עם מלאכת אוכל נפש', בקובץ עוז ואורה ה, תשע"א, עמ' פז ואילך.

וע"כ צריך לומר בהכנת השע"צ דדייק היטב בלשון הר"ן שנראה כאן מיוזג של ב' ענינים, א' שזה מתרחש באותה שעה של תשמישו, ב' שיש כאן תיקון התשמיש של הבישול והאפיה, והיינו שבלי התיקון הזה לא יכול לפעול את תשמישו, וסברא זו שייכא רק בתנור חדש שא"א לאפות בו בלעדי אותו צינור, וכלשונו "שהוסקו הרבה וחושש שלא תשרף הפת בתנור", ובזה חלוק מליבון רעפים "דהתם תקונו של כלי קודם לתשמיש משתמש בו", היינו ששילוב ב' הדברים יחד, גם שקורה בשעת מעשה, וגם שהתיקון מחויב לתשמיש, זה וזה גורם שלא נחשב כמלאכה לעצמה של תיקון הכלי.

ועוד מצאנו בשו"ע סי' תקט סעיף ה: מותר ללבן ב"ט כלי ברזל שאפו בו פלאדו"ן של גבינה, ואחר הליבון יאפו בו פשטיד"ה של בשר, והוא שכשיתלבן יתנו אותו על המאכל מיד, אבל אם הוא בלוע מנבילה וכיוצא בה, אסור ללבנו אפילו לאפות בו דבר היתר.

ובביאור הגר"א שם: אבל אם כו'. כמ"ש אין מלבנין את הרעפים כו' דהוא מתקן מנא וכן טעמא דהגעלה אבל ברישא מותר כנ"ל והוא כו' כמ"ש ואין מפיגינן אותן בצונן כדי לחסמן ואם בשביל כו' וכ' הר"ן שם ול"ד לליבון רעפים משום דבשעת תשמישו כו'. [ועי' בשע"צ ס"ק כט].

והמבואר שהגר"א ביאר ההיתר ללבן אם יתנו על המאכל מיד, אף שיש כאן מתקן מנא, משום היתר 'בשעת תשמישו'. ולפי כל האמור נראה שהביאור הוא שבכח"ג אין כאן מלאכה בפני עצמה של תיקון הכלי.

אולם באמת בדברי הפוסקים נראה שאין האיסור האמור כאן מדאורייתא אלא רק מדרבנן.

וראה בחידושינו על סדר המסכת לקמן לב, ב בדין חותכה באור בפי שתי נרות הצעת ביאור ע"פ דברי המג"א הנ"ל.

ומעתה נראה שלפי הבנה זו בדברי המג"א, הדברים עולים יפה אף בשיטת הרא"ש והרשב"א דאמרינן מתוך במלאכת כיבוי, והיינו משום שלפי הבנה זו מלאכת כיבוי הותרה באופן חיובי לצורך אוכל נפש, ושפיר שייך לומר לגבה מתוך.

אכן באמת צריך להדגיש שגם אליבא דהרמ"א אין היתר במלאכת כיבוי רק במקום שאי אפשר באופן אחר, ואם אפשר להציל הקדרה מעישון כגון שיכול לעשות איש במקום אחר ולהעמידה שם אין היתר לכבות, וצ"ב בגדר הק' מילתא, ועי' בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' קג.

ואשר על כן נראה לבאר בפשיטות שורש מחלוקת המחבר והרמ"א, דהמחבר פירש סוגיית הגמ' בשבת כגירסת רש"י, וחילוק הגמ' הוא אם אפשר מאתמול או לאו, ונשמע מדברי הגמ' דכל שאפשר מאתמול לא שרי הכיבוי ואין שום חילוק באם אפשר להציל האוכל נפש בענין אחר בלאו הכיבוי או לאו¹²⁹.

אולם בדברי הרמ"א נתחדש כחילוק הראשונים (הרא"ש והרשב"א ועוד) דאם אי אפשר להציל האוכל נפש בענין אחר בשבת עצמה, אזי מוגדר הצורך כצורך אוכל נפש ממש ולא כמכשירין בעלמא, [כמו שנתפרש להדיא בדברי הרא"ש והר"ן והמרדכי (רמז תרפא, מובא בט"ז ס"ק א, וראה בערוך השולחן כאן)].

והיינו שאף באופן שאין זה תהליך מוכרח להכנת האוכל נפש כמו בישראל אגומרי, מ"מ במצב זה שהאוכל נתון בו לא ניתן להציל האוכל נפש בלעדי הכיבוי, וזה מחשיבו כצורך אוכל נפש.

ומעתה מבואר היטב דבגוונא שאפשר להציל באופן אחר מיחסרא בעצם הגדרת 'צורך אוכל נפש', ולכך אסור לכבות.

סברא חדשה בשם הרא"ה בהגדרת מלאכת אוכל נפש

[ה] ושמא יש לומר עוד באופן אחר, ובהקדם סברא חדשה שמצאתי בחידושים המיוחסים לר"ן בשבת שם בשם הרא"ה¹³⁰, וז"ל, אמר ליה התם לא אפשר הכא אפשר. כתב הרא"ה ז"ל לא אפשר לבשר בלא בישול, וכיון דכן בכל דבר מותר שכל צורך אוכל נפש מותר דאין המכבה חמור מן המבעיר¹³¹. ואפי' הי' אפשר לו מערב יום טוב מותר דכל לאוכל נפש לא שנא אפשר לי' ולא שנא לא אפשר לי', אבל הכא גבי חרדל מיתוק שלו בגחלת אינו עיקר אוכל נפש אלא תיקון ומילתא דאפשר בלאו הכין וכיון שכן דאפשר לו מבערב ואפשר לו ג"כ בגחלת של מתכת אסור לו בגחלת של עץ. ומיהו איסורא דרבנן הוא דאסרי לי' הכי ומשום טעמא דפרישנא ע"כ. ורש"י ז"ל לא פי' כן.

¹²⁹ ובאמת המאירי בחידושו לשבת אחר שהביא דברי רש"י נקט החילוק אם אפשר באופן אחר להגיע לאותה התוצאה בעיקר דברי הגמ' וז"ל, ועקר הדברים הכא אפשר לאכלו בלא מתוק והילכך אין מתירין בו כבוי של עץ התם לא אפשר שהצלי מוכחר שבמאכלים וא"ת על ידי שפוד הרי הוא כמהו לכבוי שהשומן זב ומכבה.

¹³⁰ ולכאורה אין הדברים עולים בקנה אחד עם דברי הרא"ה בשמעתין שהבאתי לעיל. וראה עוד בדברי הרא"ה בשמעתין שמחלק בין כיבוי בקעת להנחת בשר ע"ג גחלים שכאן נהנה בשעה שהכיבוי נעשה מותר.

¹³¹ יל"ד אי נקט בדווקא מכבה ומבעיר, ומה כוונתו.

ונראה להרחיב הביאור בדבריו, דיש לחקור בהגדרת "מלאכת אוכל נפש", אם היינו מלאכת תיקון והכנת אוכל נפש, או דילמא מלאכה שהאוכל נפש זקוק לה, ואף אם היא בגדר מכשיר ומניעת וסילוק המונע בעלמא.

ומעתה מצינו למימור בס"ד, דהרא"ה סבירא ליה כאידך גיסא, ולכן סבירא ליה דכיבוי חשיבא מלאכת אוכל נפש לכל דבר, כיון שיש סוג של 'אוכל נפש' שא"א לו בלי הכיבוי. ודוק¹³².

שיטת האגודה וריב"א דמלאכת כיבוי לצורך אוכל נפש הותרה לגמרי

[ו] בשער הציון (סי' תקיד ס"ק טו) כתב: ועיין באלוה רבה שהביא בשם אגודה דאם לוקח שמן כדי לאכול מותר, דכיבוי זה לצורך אוכל נפש הוא, אמנם כתב דמכמה פוסקים לא משמע הכי, עיין שם. ועיין בפירוש רבנו חננאל דמשמע גם כן לאסור, וצריך עיון למעשה.

והנה באלוה רבה שם הוסיף "וכן יש לפרש פרש"י דף כ"ב [ע"א ד"ה חייב משום מכבה] דהמקשן פריך על מה שהטח כדי לכבות בלא צורך להסתפק, ולא מיייתי דין המסתפק אלא ללמוד מינה דכשנוטל שמן הוי מכבה". וצ"ב מאי מיייתי מלשון רש"י, הא ודאי אי איתא בברייתא 'חייב משום מבכיר' בע"כ דהברייתא לא מיירי ביו"ט אלא בשבת, ואדרבה, ברש"י מפורש שלענין כיבוי אין לחלק כלל בין שבת ליו"ט.

ובאור זרוע (סי' כח) הביא בשיטת האגודה בשם תוס' ריב"א, ואילו בשיטת רש"י נקט בפשיטות שאין שום חילוק בין שבת ליו"ט, וז"ל, רוצה לומר דמעשה דעולא כיום טוב הוי ואפי' הכי פריך משבת איו"ט דאסור כבוי ביום טוב כמו בשבת.

¹³² ואולי יש למצוא מקור לסברא זו, דהנה דין גריפת תנור מקורו בסוגיא דלקמן (כב, ב): ואין גורפין תנור וכירים. תני רב חייא בר יוסף קמיה דרב נחמן ואם אי אפשר לאפות אלא אם כן גורפו מותר. וברש"י: ואם אי אפשר לו כו' מותר – כרבי יהודה.

והיינו דרש"י מפרש דין ההיתר באי אפשר לאפות מטעם מכשירין, וכדעת רבי יהודה, וזהו שהוסיף בגירסא 'ואם אי אפשר לו'. אולם באמת בעיקר דברי הגמ' היה מקום לבאר שהמכוון הוא גם לרבנן ובלי גדר מכשירין, אלא שעצם הדבר שאי אפשר לאפות בלי הגריפה, זה מחשיב את מלאכת הגריפה כמלאכת אוכל נפש, כי האוכל נפש מחויב ומוכרח להגריפה, וכסברא הנ"ל.

והנה הרא"ש (פ"ד סי' ח) חידש בביאור דין הגריפה, וז"ל, הך גריפה דשמעתין מיירי כשנפל לתוך התנור מן המפילה והמית של תנור. ואין צריך כל כך בגריפה זו אלא שיהא הפת נאה שלא יגע בפת ושלא יגע בצלי ויחרך ואפילו הכי התירו דאין בה אלא איסור טלטול בעלמא. אבל גריפה שלנו שמכבין את הגחלים אפשר שלא היו מתירין הני אמוראין בשביל פת. אבל בתנורין שלנו אי אפשר לאפות כלל בלא גריפה הלכך מותר ואפילו לרבנן דכיבוי לצורך אוכל נפש מותר אף לרבנן.

ברם הרא"ש לא פירש כן בגוף דברי הגמ', והיינו משום שהרי בתנורים שהיו בזמנם לא היה מצב כללי שאי אפשר לאפות בלי גריפה, וזהו רק מצב פרטי שלו, כמפורש ברש"י, ועל זה בודאי לא תועיל סברת הרא"ש שזה יהפך גם לרבנן למלאכת אוכל נפש, אולם סברת הרא"ה שעצם הדבר שאוכל נפש במצב מסוים זקוק ומוכרח למלאכה, זה מגדיר את המלאכה כמלאכת אוכל נפש.

ואולי יש לחלק שאף הרא"ה לא אמר כן אלא לגבי בשר שצריך כיבוי לצלותו, שזהו המצב הרצוי והראוי, ולא בכל כה"ג שרק אצלו טעון גריפה, וצ"ת. [ועי' לשון הרוקח (סי' רצט): גריפת תנור אם אי אפשר לאפות בצד אחד בתנור מותר. ואולי פירש כן בגוף דברי הגמ', שגם בתנורים הגדולים שבזמנם יש מצב של 'אי אפשר'.

והנה בדברי התוס' בשמעתין מפורש דמסתפק מן הנר אף שאין לדונו רק כגרם כיבוי, מ"מ אינו נחשב כמעשה כיבוי ממש אלא "נראה ככבוי", אבל לשיטת רש"י [וכן שיטת הרמב"ם והרא"ש] מבואר דהוי כיבוי ממש.

ועכ"פ לפי שיטת האגודה והתוס' ריב"א מבואר דמלאכת כיבוי היא מלאכה שהותרה לגמרי לצורך אוכל נפש, ולא נתפרש בזה שום חילוקים בין אם אפשר שיהיה לו שמן בענין אחר או לאו, או אפשר מאתמול, וגם לא ס"ל שהתירו רק אופן מסוים של כיבוי דומיא דבישול אגומרי, וזו שיטה חדשה.

ולפי שיטה זו הדרא קושיית הרמב"ן והרשב"א לדוכתא ביתר שאת ועז, מאי מייתי מהא דבישול אגומרי במסוים, הרי מלאכת כיבוי היא מלאכה שהותרה ביו"ט לצורך אוכל נפש.

תמיחה בדברי המג"א

[ז] לעיל הבאנו דברי הרמ"א שהעתיק מדברי הרא"ש: ויש אומרים דוקא אם אפשר להציל הקדירה בלא כיבוי, אבל אם אי אפשר להציל או לבשל הקדירה בענין אחר רק שיכבה, מותר לכבות, ויעוי' לעיל מה שנתבאר בזה דסבירא ליה להרא"ש דמלאכת כיבוי ביו"ט הותרה כאשר היא נחשבת כחלק מתיקון האוכל.

ברם, במג"א ס"ק ב ביאר את לשון הרמ"א 'אם אפשר' כגון שיכול לעשות אש במקום אחר". והדברים צריכים ביאור טובא, בכמה אנפי.

חדא, מהו מקורו של המג"א לחידוש גדול כזה, אחר שאין שום רמז לזה בלשון הרא"ש, ואדרבה, מדברי הרא"ש יש לדייק דרך ביש לו אש מוכנה אסור לו לכבות, וז"ל, והאי דאסור לכבות כדי שלא תתעשן הקדירה היינו באפשר להצילה מעישון בלא כיבוי כגון שיסירנה מאש זה לבשלה על אש אחר. **ואם אין לו אש** וצריך לבשל קדירתו באש זה ואם לא יכבה תתעשן הקדירה מותר לכבות לצורך אוכל נפש כמו שמותר לבשל ולאפות.

ועוד, מהי הסברא להצריכו להבעיר אש חדשה ביו"ט ולעשות מלאכת מבעיר, אטו מלאכת מבעיר הותרה לצורך או"נ, וגם מלאכת כיבוי הותרה לצורך או"נ, ומה חילוק יש ביניהם, ובכל זה עמד בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' קג והאריך בזה.

אולם באמת יש כאן הערה נוספת שלא מצאתי שעמדו עליה, דעצם העמדת דברי המג"א על דברי הרא"ש צ"ע טובא, שהרי בדברי הרמ"א כאן ישנם ב' חלקים, החלק הראשון היינו ההיתר לכבות על מנת להציל את הקדירה, וזה נמצא גם בלשון הרא"ש הנ"ל, דס"ל דבכה"ג שא"א להציל הקדירה בלא כיבוי הרי זה נחשב כמלאכת אוכל נפש ממש דומיא דבישול ואפיה. והחלק השני "וכן בבית, אם ישרף הבית לא יהיה לו מקום לאכול שם ויפסיד סעודתו, מותר לכבות" אינו מדברי הרא"ש, ולקוח מדברי הר"ן ועוד ראשונים.

ובדברי הרא"ש היה מקום גדול לומר שכל היתר הכיבוי נאמר ב'שלא תתעשן הקדירה', והכיבוי נעשה תוך כדי הבישול של הקדירה, שהוא מקמין את האש ומכבה כדי לאפשר את המשך הבישול, והיינו על דרך שנתבאר לעיל בדברי הרמ"א, אבל לכבות בתור מעשה

כיבוי בפנ"ע כדי להציל את הבית ואת הסעודה יתכן שלהרא"ש אינו בכלל ההיתר¹³³, ועכ"פ לא נתפרש בדברי הרא"ש בכל דוכתי היתר בכח¹³⁴.

ואם אמנם טעם ההיתר להרא"ש היכא שא"א להציל הקדירה באופן אחר, היינו משום שבכח"ג מלאכת הכיבוי חשיבא כחלק ממלאכת תיקון האוכל, וכאמור לעיל, מהיכי תיתי לומר שגם באופן שיכול לעשות אש במקום אחר נחשב כאפשר להציל בלא כיבוי, הרי מו"ם עתה אין לו אש, ובמצב הנוכחי שאין לו אש בודאי הכיבוי הוא חלק בלתי נפרד מהכשרת האוכל לאכילה והתקנת הבישול, ומה בכך שיכול לעשות באופן אחר ע"י יצירה של אש חדשה.

ולכאורה סברת המג"א מובנת בגוונא של החלק השני הדברי הרמ"א, כאשר הכיבוי נעשה כמלאכה בפנ"ע לצורך אוכל נפש, והיינו שמכבה כדי להציל את הבית ואת הסעודה, אזי מסתבר לומר שאותו הכיבוי נחשב כ'מכשיר' ולא כאוכל נפש עצמו, כל עוד ישנה אפשרות להבעיר אש אחרת.

ויסוד הסברא בזה, דמלאכת כיבוי כאשר אינה מתלווה בפועל למלאכת הבערה ובישול, איננה מלאכת אוכל נפש בעצמותה אלא לכל היותר מכשירי אוכל נפש, ואמנם בגדרים של אפשר ואי אפשר במכשירין אליבא דרבי יהודה נראה שיצירת אש אחרת אינה נחשבת כאפשר בענין אחר, כיון שבפועל הוא בוחר כעת להכשיר את האוכל נפש בדרך של כיבוי ולא בדרך של הבערת אש חדשה, ומידי מכשיר לא יצא.

ברם להפוך את הכיבוי ממכשירין למלאכת אוכל נפש עצמה בעינן שהאוכל נפש מוכרח לגמרי להכיבוי על מנת להצילו, ורק בכח"ג נחשבת פעולת הכיבוי כמלאכת אוכל נפש גופא, ודוק.

ומעתה צ"ע טובא למה נקט המג"א חילוקו המחודש על דברי הרא"ש, וכמו שנתבאר¹³⁵. וביותר צ"ע, לפי מה שנתבאר בדברי המג"א גופיה בגדרי מלאכת כיבוי כאשר זה נעשה בהדי מלאכת בישול והבערה, ככל המבואר לעיל באריכות. וצריך תלמוד.

¹³³ שהרי אם מיירי שהוא מכבה את האש לגמרי מה צריך לכבות את האש כדי להציל הקדירה, יסיר הקדירה מן האש ותו לא מידי.

¹³⁴ ומעין חילוק זה מצינו ראינו בדברי המאירי בשמעתין, וז"ל, ואף על פי שהותר הכבוי בבשרא אגומרי אין זה כלום דבבשרא אגומרי לגחלים לוחשות אנו צריכין והכבוי על כרחנו הוא בא אבל כבוי בידים לעולם לא הותר הואיל ואין גוף הכבוי מכשיר האוכל לעולם אלא שמונעו מלהתקלקל.

אלא שהמאירי מחמיר שאפילו מעשה כיבוי של הקטנת האש להצלת הקדירה לא הותר, רק כעין בישראל אגומרי, שזה דרך מלאכת הבישול, והכיבוי מובלע במלאכת הבישול, וכשיטת המחבר, ואילו הרא"ש מרחיב את ההיתר כשיטת הרמ"א, וככל הנתבאר לעיל.

¹³⁵ וראיתי במאמר "הקטנת להבת הגז ביום טוב" מאת הרב יעקב חנוך שבדרון, קובץ בית אהרן וישראל ז, עמ' עט ואילך שהציע כמה קושיות בדברי הרא"ש שהכריחו את המג"א להציע חילוק זה בדברי הרא"ש, ואינו מוצא טעם בדבריו, דמה שכתב שאם מיירי הרא"ש שיש לו אש מוכנה, מאי רבותא, הא ודאי איכא רבותא, שהרי הרא"ש מיירי כאשר הכיבוי הוא חלק מן הבישול, וכאמור, ומנא לן שהוא צריך להתנתק ממלאכתו ולחפש מוצא ופתרון להציל את הקדירה ע"י העברה לאש אחרת.

וכל המושך דבריו אינו מוכן כלל, שפירש דברי הרא"ש לפי דעת רבי יהודה ומהלכתא דמכשירין, בעוד בדברי הרא"ש מפורש להדיא דמיירי בדעת רבנן, ומלתא דאוכל נפש גופא, וכמו שנתבאר בפנים.

אבל שוב האירוני שכל דברינו הנ"ל בטלים ומבוטלים כעצים יבשים לפני האור, כיון שמכלליות דברי הרא"ש נראה דסבירא ליה שמלאכת כיבוי הותרה ביו"ט, ולא רק בגזונא שהכיבוי הוא חלק מתהליך מלאכת אוכל נפש כבישול והבערה, שהרי בתחילת דבריו (סי' יט) איתא להדיא: אף על פי שהתירו בעילת מצוה על ידי מתוך. והכא נמי יתירו כיבוי לצורך בעילה ע"י מתוך שהותר כיבוי לצורך אוכל נפש כגון גריפת תנור או שלא תשרף הקדירה י"ל בעילת מצוה שאני. אי נמי כיבוי זה חשיב כמכשירי אוכל נפש.

הרי להדיא דסבירא ליה שמלאכת כיבוי הותרה בעצמותה לצורך או"נ עד דאמרינן בה מתוך. ונראה דמה"ט הרמ"א (בדרכי משה) והמג"א ערבינהו ותנינהו יחד עם המשך דברי הרמ"א להתיר כיבוי גם לצורך הצלת הבית וכיוצא בזה.

והרה"ג רבי אי"ש שושן שליט"א העיר, להני שיטות המתירות כיבוי להצלת הבית, למה לא יהיה מותר להסתפק מן השמן ביו"ט, הרי מכבה לצורך הצלת השמן.

איברא, יתכן לחלק כפי שלמדנו בדברי האור זרוע (סי' כח) שהביא בשם הריב"א להתיר להסתפק מן השמן ביו"ט, וסיים בה, ה"ר רוצה ה"ר ברוך בר' יצחק זצ"ל להביא רא"י לדבריו מההיא דספ"ב דביצה דרש רב גביהה מבי כתיל אפיתחא דבי ריש גלותא קטורא שרי א"ל אמימר מאי קטורא [אי] בידי אדם מעשה אומן הוא אי לעשן הא קא מכבה ואסור. א"ל רב אשי לעולם לעשן מידי דהוה אבישרא אגומרי פי' דאע"ג דמכבה אפ"ה שרי אלמא דכבוי לצורך אכילה שרי, מיהו לאו מילתא הוא דדוקא התם שרי כבוי לצורך אכילה משום דלא אפשר מאתמול לצלות, אבל הכא דאפשר ליקח מאתמול משמן שבנר כה"ג כבוי אסור אף על גב דלצורך אכילה הוא... הא למדת דכל היכא דאפשר מאתמול אסור ביום טוב על ידי כבוי, מעתה אסור ליקח ביום טוב משמן הדולק בנר מפני שהוא מכבה הואיל ואיפשר ליקח זה השמן קודם הדלקה או מערב יום טוב.

הרי שבמסתפק מן השמן ישנה טענת 'אפשר מאתמול' או אפילו בו ביום קודם ההדלקה שלא יתן שמן כ"כ, ועל כן אין את היתר הכיבוי משום אוכל נפש, והרי הרמ"א ריש סי' תקיד העתיק דברי האו"ז ביסוד הדבר שאף במלאכת או"נ גופא מחמירין היכא דאפשר מאתמול.

ענף שני

איסור הוצאת והולדת אש ביום טוב

בגמ', אין מוציאין את האור וכו'. מאי טעמא משום דקא מוליד ביום טוב.

איסור חדש של 'מוליד'

[א] נראה לסדר שיטות הראשונים והמפרשים בביאור הק' איסורא דקא מוליד ביום טוב, ולהתבונן בסברותיהם על סדר דבריהם.

הנה לשון הגמ' משמע שחיפשו אחר טעם האיסור ומצאו איסור של מוליד ביו"ט, ונראה שהוא איסור חדש בפני עצמו של 'מוליד', וכן נקטו הרבה מן הראשונים והאחרונים, לשון רבינו יהונתן מלוניל: אין מוציאין את האור וכו', משום דמוליד אולדי והיא מלאכה מן המלאכות הדקות.

ובפי' הרע"ב: אין מוציאין את האור – משום דמוליד ודמי למלאכה, שבורא האש הזה ביום טוב.

וכן היה משמע מסתימת לשון רש"י שנקט במשנה בע"א "משום דמוליד", אלא שלגבי איסור הולדת ריח לעיל (כג, א) כתב: דקמוליד ריחא – שנכנס בחרס, שלא היה בו ריח, ואסור מדרבנן, שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה. ובדומה לזה בשבת (נא, ב): ואין מרזקין [לא את השלג וכו'] כדי שיזוכו מימיו – משום דקא מוליד בשבת, ודמי למלאכה, שבורא המים האלו. וכאן סתם והעתיק לשון הגמ' בלא הוספת שום ביאור, והיה נראה מזה דלאו באיסור חדש של מוליד עסקינן, וצ"ת.

ובביאור הלכה (סי' תקב סעיף א ד"ה אין מוציאין) כתב: ולענין עיקר האיסור אם הוא דאורייתא או דרבנן, דעת הט"ז שהוא דאורייתא ומדברי הרע"ב משמע שהוא דרבנן שכתב דדמי למלאכה. ועיין תשובת כתב סופר סימן ס"ז שמאריך בזה.

ובפמ"ג (שם משב"ז ס"ק א) כתב: משמע מדרבנן לא הכנה ונולד, רק נראה כמלאכה שבורא אש ביום טוב, ומלאכה גמורה ליכא דמקיש בברזל על אבן וכדומה ויוצאין ניצוצי אש לאו הבערה והדלקה הוה רק נראה כו'. ויהיה הפי' במשנה אין מוציאין מאבן, דנראה.

ובקרבן העדה על הירושלמי (פ"ד ה"ז): משום דמוליד, ודמי למלאכה שבורא האש הזה ביו"ט.

וכן מבואר בלשונות כמה מן הראשונים, בפסקי ריא"ז: נראה כמוליד דבר חדש.

'מבעיר' שלא הותר מחמת חיותו מכשירין ולא משום מלאכת אוכל נפש; הביאור למה יצירת האש חשיב מכשירין ולא מלאכת או"נ

[ב] אכן לשון הרמב"ם ריש פ"ד מהל' יו"ט: אין מוציאין את האש לא מן העצים... כל זה וכיוצא בו אסור ביום טוב, שלא הותר ביום טוב אלא להבעיר מאש מצויה, אבל להמציא אש אסור שהרי אפשר להמציא אותה מבערב.

והנה מכל לשונו משמע דלא מיירי הכא באיסור חדש של מוליד, אלא במלאכה הידועה – מלאכת מבעיר שהיא אב מלאכה האסורה מן התורה, ומיירי בהיתרה ביו"ט, שלא הותרה אלא להבעיר מאש מצויה, אבל להמציא אש אסור.

ומשמעות הלשון דכל הבערה חשיבא כמלאכת אוכל נפש ממש ולכן הותרה ביו"ט, אבל כאשר ממציא אש "אפשר להמציא אותה מבערב".

והנה היה מקום לפרש בדברי הרמב"ם שאין כוונתו לחלק בתורת דין מכשירין, אלא דכיון דאפשר להמציא אותה מבערב חשיבא מלאכה בפני עצמה שלא הותרה ביו"ט ולא מלאכת אוכל נפש, ועד כמה שזו מלאכה בפני עצמה ולא מלאכת אוכל נפש לא הותרה ביו"ט.

ואין להקשות שנתיר הבערה זו של הולדת והמצאת האש מדין מתוך, שכן מלאכה זו של המצאת האש נידונית כסוג אחר של הבערה שלא הותרה, ומצינו דוגמא לזה באיסור עשיית כלי (ראה לעיל לב, ב בהרחבה), שנחלקו הראשונים אם הוי דאורייתא, ואף שבודאי מלאכת מכה בפטיש הותרה לצורך אוכל נפש, ומו"מ עד כמה שיש כאן עשיית כלי חשובה לעצמה שהיא נפרדת ומנותקת מהכנת ועשיית האוכל נפש, אינה כלולה בהיתר של מלאכת אוכל נפש.

אולם בדברי הראשונים והאחרונים נראה שנקטו שכוונת הרמב"ם שאין לדון מלאכה זו כמלאכת אוכל נפש אלא כמכשירין, ובהלכתא דמכשירין קיימא לן שלא הותר אלא מה

שא"א לעשות מבערב. וכן נראה בלשון הרשב"א שנעתיק בסמוך. ועי' בפנ"י שהוסיף להטעים בשיטת הרמב"ם, דסתם אור לצורך מכשירי אוכל נפש הוא.

ובאמת מפורש כן להדיא בדברי הירושלמי (ביצה פ"ה ה"ב ומגילה פ"א ה"ו) שדין הוצאת אש מן האבנים תליא במחלוקת ר"י ורבנן בדין מכשירין.

ונראה להעמיק בזה ובהקדם מה שיש להקשות על דברי הרמב"ם, מפני מה נקט הק' גריעותא ד'אפשר מבערב' רק כלפי האיסור של הולדת ויצירת האש ולא לגבי איסור הבערת האש ממקום למקום, וכל הדלקת נר ביו"ט תהא אסורה משום שאפשר מערב יו"ט.

ויתכן לחלק בסברת 'אפשר מבערב', דכלפי הבערת האש זה א"א מבערב, שהרי בינתיים מתכלה ומתבער החומר והרי הוא מפסיד שלא יהיה לו על מחר, אלא א"כ מכפיל את חומר הבעירה, אבל ביחס ליצירת האש, יכול להשאיר אש קטנה מאוד, ואין חשיב אי אפשר, כן נקמו האחרונים, עי' בראש יוסף כאן ובשו"ת אבני נזר סי' תח.

ויסוד הדברים מבואר בשיט"מ כאן: וא"ת אם כן יהא אסור להדליק אש ביום טוב בעצים או בפחמים דהא קא מוליד. וי"ל דעיקר הבערה אי אפשר לעשותה מערב יום טוב. אבל הכא יכסה אש ויטמין מבעוד יום ולא יצטרך להוציא אש.

אולם יתכן שיש לומר באופ"א ובהקדם דברי השער המלך (פ"א מיו"ט ה"ד ד"ה ומעתה) בהסבר דברי המ"מ שם: וכן הבערה ג"כ אפילו לצורך או"נ כגון להדליק נר לצורך אכילה וכיוצא בזה דכיון דאין המלאכה נעשית באוכל עצמו הוה ליה מכשירין דאפי' לצורך או"נ אסור אבל הבערה גופה לצורך או"נ פשיטא דשרי דאך אשר יאכל לכל נפש כתיב וא"א לאכילה בלא הבערה כמ"ש בירושלמי בפרק משילין וה"ט דבהבערה לצורך או"נ עצמו אף על גב דאין המלאכה נעשית באוכל כיון דהבערה עושה אוכל דינה באוכל עצמו ושריא רחמנא וכו'.

ואשר מבואר בזה דחלוקה מלאכת הבערה משאר מלאכות, דבשאר מלאכות, גדר שם מכשירין היינו דווקא מחמת שאפשר לעשות מערב יו"ט, [וכמו שנתבאר לעיל בארוכה], אבל מלאכת מבעיר בעצמותה אינה מלאכת או"נ אלא מכשירין, כי אין המלאכה נעשית באוכל עצמו, ומ"מ כיון שהשימוש בפועל באש מייצר את האוכל ומכין אותו דינו באוכל ולכך מלאכת מבעיר כלולה בהיתר מלאכת או"נ.

מעתה נראה לומר שרק החלק של השימוש באש נידון כמו מלאכת או"נ, "כיון דהבערה עושה אוכל", אבל החלק הנוסף של יצירת האש נשאר בהגדרת מכשירין, ואשר ע"כ תליא בכללא דאפשר לעשות מבערב.

ברם לכאורה ביאור זה לא קאי אלא אי נימא דבמלאכת או"נ גופיה לא נאמר החילוק בין אפשר לעשות לא"א לעשות, ויעוי' לעיל שהארכנו בדעת הרמ"א סי' תצה סעיף א.

עוד מדברי הראשונים והפוסקים בגדר איסור מוליד

[ג] ועכ"פ הא מיהת שמעינן בכללות לשון הרמב"ם שאין כאן מלאכה בפנ"ע של מוליד, וגם נראה בעליל דמיירי באיסור דאורייתא.

וכן מוכרח בדברי הראשונים בהבאת דברי הרמב"ם, יעויין לשון הרשב"א בספר עבודת הקודש הארוך [נדפס בראש ספר מעשה רוקח]: כגמ' פירש משום דקא מוליד, והרב משה ז"ל כתב בו טעם אחר מפני שאפשר לו להוציאו מערב יו"ט, ואפילו לרבי יהודה לא התיר מכשירין שאפשר לעשות מערב יו"ט.

ובלשון הרשב"א נראה דסבר בשיטת הרמב"ם דגדר איסור הולדת אש לאו היינו מטעם דהוי מלאכה בפני עצמה, וכאמור, אלא זה בגדר מכשירין, ורק מחמת שאפשר לעשות מערב יו"ט לא הותר.

ואח"כ מצדד הרשב"א להתאים טעם הרמב"ם עם טעם הגמ': ואפשר שדעת הר"מ ז"ל לומר שכל עצמן לא אסרו מוליד כזה אלא שאפשר לו מערב יו"ט, הא לאו הכי הוו שרו דלא עדיף מוליד ממבעיר ואופה דמלאכות גמורות ניהו דאורייתא ומותרות משום אוכל נפש¹³⁶.

הרי לן דסבר בדעת הרמב"ם דטעם נפרד הוא ממשמעות הגמ', ואין איסור מוליד איסור חדש, אלא שמצדד לומר אף בשיטתו דהוי איסור חדש אלא שלא הותר ביו"ט, ועכ"פ בודאי מוכרח שהאיסור הוא מדאורייתא, וזהו דמדמי למלאכות מבעיר ואופה שהותרו, ולא הוי איסור דרבנן [ואין ללמוד מאומה מלשון 'אסרו' דנקט, שהרי ידועים דברי הרשב"א על מלאכת אוכל נפש שהכתוב מסרן לחכמים].

ובבית הבחירה להמאירי: וטעם איסור כל אלו שכל המצאת דבר ממה שאינו אסור אף לצורך אוכל נפש. וגדולי המחברים כתבו הטעם מפני שאפשר לו מבערב. והוא תימה שהרי בגמ' פי' להדיא משום דקא מוליד.

ומבואר להדיא בדבריו שלמד בשיטת הרמב"ם שאין האיסור משום מוליד.

אבל נשמע מדבריו שאף לשיטתו שאיסור מוליד הוא איסור בפני עצמו, אינו איסור מדרבנן, אלא איסור דאורייתא שלא הותר לצורך אוכל נפש.

וזו שיטה נוספת המבוארת בדברי המ"ז דמוליד היינו איסור חדש מדאורייתא.

ענף שלישי

בדין מסתפק מן השמן

בגמ', איתביה רב יהודה לעולא הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר, והמסתפק ממנו חייב משום מכבה.

מחלוקת הראשונים במהות איסור מסתפק מן השמן; אי הוי איסור מדאורייתא או רק מדרבנן

[א] חנה בהגדרת האיסור במסתפק מן השמן מצינו ב' שיטות עיקריות בשמעתין, התוס' והרא"ש, ובאו הדברים סתומים והתומים הן בהכנת מהות המלאכה והן בשיעור החיוב אי הוי מדאורייתא או מדרבנן, ונחלקו האחרונים בהעמדת השיטות, וכפי שיתבאר לפנינו אי"ה.

¹³⁶ ובאמת צ"ב, דבלשון הרשב"א בספר עבודת הקודש (בית מועד שער ב אות סה) "אין עושין פחמין אפילו להסיקן תחת תבשילו. אין מוציאין את האור לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר ולא מן המים, מפני שהוא מוליד ואפשר לו מערב יום טוב, וכל שאפשר לו מערב יום טוב ואינו אוכל נפש אסור ואפילו מכשירי אוכל נפש", המשמעות היא ממש כהרמב"ם, וכמו שכתב המשנ"ב ריש סי' תקב.

איסור מסתפק מן השמן ביארו התוס', וז"ל, והמסתפק ממנו חייב משום מכבה – אינו ר"ל מפני שממהר כבוי דלא הוי אלא גרם כבוי, וגרם כבוי ביום טוב שרי¹³⁷, אף על פי שממהר כבוי, ובשבת נמי אינו חייב, אלא היינו טעמא הואיל דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנה מכבה קצת ומכסה אורו דלא יכול לאנהורי כולי האי, כי איכא שמן מועט בנר, ולכך נראה ככבוי.

וצ"ב שהרי התוס' קאי על לשון הברייתא "והמסתפק ממנו חייב משום מכבה", והיאך סיימו בלשונם 'נראה ככבוי', שנראה שאין כאן איסור מדרבנן, ובאמת יש מן האחרונים דסבירא להו בביאור דבריהם שאין זה חיוב מלאכה מדאורייתא ממש, ע"י בפנ"י בשבת כט, ב ובשמעתין, ובקרבן נתנאל (אות ס) פשיטא ליה הכי בדעת התוס' שאינו אלא מדרבנן.

ואף כי הדברים מוטעמים בלשון התוס', הדברים תימה, היאך יסבירו התוס' לישנא דברייתא דמפורש ד'חייב משום מכבה'. וביותר, שהרי רישא קאמר דמוסיף שמן לנר חייב משום מבעיר, והא ודאי חיוב גמור קאמר, וא"כ כמה מן הדוחק הוא לומר דלצדדין קתני ולישנא דחייב דסיפא אינו אלא איסור מדרבנן גרידא.

ובעיקר סברת התוס', לפי דברי האחרונים הנ"ל, נראה שאמנם חידשו כאן התוס' איסור חדש של כיבוי מדרבנן להגדיל או להקטין במאומה את להבת האש, ואף אם עושה כן ע"י שמסלק חלק מחומר הבעירה כגון שמסתפק מן השמן, ומעשה הכיבוי נעשה בשעת מעשה כאשר מסתפק ומוציא את השמן מן הנר, ולא כאשר הנר נכבה מרם הזמן שהיה ראוי להיכבות.

וכן נראה להדיא מלשון הסמ"ק (מצוה רפב): המכבה והמבעיר. אמרו חכמים הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה **פירש שמכחיש מאורו מיד**, ולא מפני שגורם כיבוי דקיימא לן דמותר.

אבל באמת יותר נראה מכוון בשיטת התוס' דאין כוונתם שאין זה חיוב גמור, אלא חייב משום מכבה כלשון הברייתא, וכמבואר להדיא בלשון הרא"ש כאן (סי' יז) בהבאת דבריהם "ולכך נראה שבשעה שלוקח מן השמן מיד כהה אור הנר והיה ליה מכבה".

¹³⁷ הנה משמעות לשון התוס' דחלוק דין גרם כיבוי ביו"ט מבשבת, וכמו שכתב בשעה"צ סי' תקיד ס"ק לא, ויעו"ש שכן הכריעו כמה אחרונים. אבל מצינו בלשונות הראשונים שכתבו שאין לחלק בין שבת ליו"ט בענין זה, ע"י תשובת רב נטרואי גאון או"ח סי' קנד בזה"ל, וששאלתם גרם כבוי ביום טוב אסור או מותר. מכך ראינו: שאסור, דעולא איקלע לבי רב יהודה, אמר ליה (לשמעיה) קו זקיף ביה בשרגא והתם לא [מספקא] דביום טוב הוה ואיתיביה ר' אבא לעולא הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק (ממנו) חייב משום מכבה, דכיון דנוטל משמנה הוה ליה גרם כיבוי, ולענין כיבוי שבת ויום טוב שוין, ואת אמרת לשמעך קו זקיף בשרגא, דקא גרמת לה כיבוי, ואמר ליה לאו אדעתאי.

וראה עוד בריטב"א שבת כט, ב.

וברמ"א הל' שבת סי' שלד סעיף כב דגרם כיבוי הותר בשבת במקום פסידא, ומקורו בדברי המרדכי פרק כל כתבי (רמז שצט), ויעו"י בדברי המרדכי שם בשם רבינו יואל שאפילו ביו"ט לא התירו אלא במקום היוק, ואמנם כך הכריעו המג"א סי' תקיד ס"ק ה ושו"ע הרב סעיף ט וה"א כלל צה סי' ה שלא התירו גרם כיבוי ביום טוב אלא במקום הפסד.

ועי' בחזו"א או"ח סי' לח ס"ק ז ובקובץ תשובות להגרי"ש חלק ה סי' עט אות ג ובשו"ת חלקת יעקב או"ח סי' עב.

ובשפ"א כאן ביאר דבריהם, וז"ל: נראה דלשון זה לאו דוקא דהא חייב משום מכבה אתמר, וכוונתם דהיכא דבשעת מעשה נראה ככיבוי ולבסוף יהיה כיבוי לגמרי גרם כיבוי כזה חייבין עלה דהא דממעטין התם בפ' כל כתבי מדכתיב לא תעשה מלאכה הא גרמא שרי, היינו באינו ניכר שום כיבוי בשעת מעשה.

והעולה מדברי השפ"א בכוונת התוס', דבאמת בכח"ג שלבסוף מאיזה טעם שהוא לא יכבה, לא יתחייב על כך שבשעת הסיפוק מן השמן "מכבה קצת ומכסה אורו", אלא שמתחייב על הכיבוי שנעשה בסוף שמתכבה מוקדם יותר מן הצפוי, והסברא ד'נראה ככבוי' מהני לחייבו גם על גרם כיבוי¹³⁸.

וכן ביאר בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' נה): ומאז כשזכיתי ללמוד מס' ביצה בישיבה זה כ"ז שנים העליתי בכוונת התוס' דוודאי משום מכבה אורו ליכא חיוב חטאת ואפשר אפי' איסור ליכא, וסברת התוס' וכוונתם כך היא דהא דגורם פטור מדכתיב ל"ת מלאכה אבל גרמא שרי עיי' שבת ק"כ ע"ב וזה דוקא כשאין ניכר סוף מעשה בתחלתו כמו בהא דפליגי ביה ר"י ורבנן, אבל כאן כיון שמיד בשעה שמסתפק מן השמן מתחיל הכבוי שמכבה אורו והולך ונכבה עד שכבה לגמרי, כה"ג יצא מסוג גרמא ונכנס בסוג עושה מעשה וחייב על שנכבה לגמרי לבסוף כיון דמלאכת הכבוי התחילה מיד כנ"ל בכוונת התוס' נכון וברור.

והנה הכת"ס מסיים בה: לפ"ז אם אחר שהסתפק מן השמן חזר הוא או אחר ונתן כפי שנמל, ליכא חיוב חטאת דעל שהכבה אורו אינו חייב, ואפשר אפי' איסור ליכא¹³⁹.

אמנם בקובץ שיעורים (אות נה) נקט כדבר פשוט ד"לפירוש הרא"ש, אם יסתפק מהשמן בשבת קודם הלילה והכיבוי יהא בלילה פטור, ולפירוש תוס' חייב, דהכיבוי הוא לאלתר שמתמעט אורו.

והנה הרא"ש (סי' יז) הביא דברי התוס', והקשה "ומיהו ההיא דשפופרת על פי הנר דאסור (שבת דף כט ב) דלמא אתי לאיסתפוקי מניה היינו על כרחך מפני שממחר כיבוי שאינו מכחיש מאור הנר כלל שהרי הנר לעולם מלא שמן, כי מן השפופרת מטפטף תמיד לאור הנר אף אם יסתפק מעט משמן שבתוך השפופרת אינו מכחיש מאור הנר.

ולכך פליג וביאר באופן אחר טעם האיסור, "הלכך נראה לי טעמא דמסתפק מן הנר משום שממחר כיבוי. ואף רבנן דרבי יוסי מודו בהאי גרם כיבוי דחייב. דעד כאן לא פליגי התם אלא משום דאינו נוגע בדבר הדולק אלא עושה דבר חוצה לו הגורם את הכיבוי כשתגיע שמה הדליקה. אבל הכא השמן והפתילה שתיהן גורמים את הדליקה, והממעט מאחד מהן וממחר את הכיבוי חייב, והיינו טעמא דנותן שמן בנר משום דמאריך בהבערתו. דאילו לא נתן שמן בנר היה כבה כשיכלה השמן שבנר. ומה שהוא דולק מכאן ואילך הוי כאילו הוא הדליקו. וכן לענין כיבוי נמי ממחר הכיבוי על ידי שנסתפק מן הנר הוי כאילו כבה הוא".

¹³⁸ ועיי' מה שכתב הגאון רבי צבי מרקוביץ זצ"ל במאמרו גרם כיבוי ביום טוב, קובץ בית הלל כז, תשס"ז, עמ' יח.

¹³⁹ וראיתי בשו"ת ציץ אליעזר ח"א סי' כ פרק ה שכרך דברי הכת"ס עם דברי הסמ"ק שהובאו לעיל, והדברים מדברים בעד עצמם שאינו כן.

ולפי ביאור הכת"ס והשפ"א נראה שאין זה חידוש מיוחד במלאכת הבערה, אלא זהו כלל בדיני גרמא ומעשה, דכל שיש כאן המשכיות בין מעשה דיליה הגורם לתוצאה "יצא מסוג גרמא ונכנס בסוג עושה מעשה". ועיי' עוד בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' ס.

והנה המדייק היטב בלשון הרא"ש יבחין שאין נראה שבא לחלוק על דברי התוס' מן הקצה אל הקצה, ולפי דברי האחרונים שמפרשים בדעת התוס' שאיסור מסתפק הוא רק איסור דרבנן חדש להקטין השלהבת, ולאידך גיסא, לדעת התוס' מה שגורם למחר הכיבוי אינו מתייחס אליו כלל, ואין כאן אלא הכיבוי מדרבנן בתחילת המעשה, היה לו להרא"ש להדגיש נקודות אלו.

ועל כן נראה דבאמת גם אליבא דהתוס' יש כאן חיוב כיבוי, כי מצד שם מלאכת כיבוי לא מיחסרא במה שעושה המעשה עתה והכיבוי בפועל הוא רק לאחר זמן, וכל הנידון הוא רק בגדרי מעשה וגרמא, ובזה נחלקו התוס' והרא"ש, וכפי שיתבאר בס"ד.

יסוד מלאכת מבעיר; הוכחות בדברי הראשונים דהיינו עשיית ויצירת האש

[ב] ביסוד מלאכת מבעיר חקרו האחרונים אם גדר המלאכה היינו מלאכה של כילוי, שמכלה את חומר הבעירה, וכן נקט בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' רלח), או שגדר המלאכה עשיית ויצירת האש, וכן נקט הגר"ז (או"ח סי' תצה קו"א אות ב)¹⁴⁰.

והנה עצם החיוב של מבעיר על הוספת שמן בנר משמע יותר כהך גיסא דמבעיר היינו מלאכה של כילוי, ועל כן גם כאשר השלהבת בנר כבר קיימת ואינו מחדש כאן אש, אלא רק מאריך את זמן ההבערה, מ"מ חייב כיון שבמעשהו הוא מכלה גם את השמן הזה באותה השלהבת.

ואי נימא הכי, יתבאר שלא נתקשו התוס' והרא"ש בחיוב מבעיר על הוספת שמן בנר, ולא דנו משום גרם הדלקה, כיון דשאני הוספת שמן בנר שכאשר השמן מתערב מיד בשמן שבנר הרי הוא מכלה בידים את השמן באש הדולקת, וחשיב מבעיר בידים ממש¹⁴¹.

אולם אף כי באמת כן נראה בהשקפה ראשונה לעיקר, מכל המושך דברי הראשונים נראה לא כן, בשיטת התוס' בודאי מבואר להדיא שמושג כיבוי מתייחס לעשיית האש, דאל"כ מה לי אם מקטין את האש שיחשב לכיבוי לאלתר, והרי ביחס לכילוי של השמן אינו עושה מעשה של כיבוי ואינו אלא מונע ומסלק את הכיבוי בעלמא, ובודאי אינו יותר מגרמא.

וגם בשיטת הרא"ש נראה להוכיח כן, שהרי נקט בלשונו לדמות לגמרי נותן שמן בנר למסתפק מן הנר "והיינו טעמא דנותן שמן בנר משום דמאריך בהבערתו. דאילו לא נתן שמן בנר היה כבה כשיכלה השמן שבנר. ומה שהוא דולק מכאן ואילך הוי כאילו הוא הדליקו. וכן לענין כיבוי נמי ממחר הכיבוי על ידי שנסתפק מן הנר הוי כאילו כבה הוא". וצ"ב הרי בהדלקה הוא מוסיף שמן לכילוי, ומשא"כ בכיבוי, וכאמור.

¹⁴⁰ ולכאורה נפ"מ גם בהגדרת מלאכות מבעיר ומכבה, איזוהי מלאכת הבנין ואיזוהי מלאכת הסתירה, והיינו שאם מלאכת מבעיר היא יצירת אש נמצא שמבעיר דמי לבונה ומכבה דמי לסותר, אולם אם מלאכת מבעיר היא הכילוי והקלקול של חומר הבעירה, נמצא שהכיבוי זה מלאכת התיקון ודמי טפי לבונה, ויש להעיר מלשון המשנה (שבת עג, א) דתני תופר וקורע בונה וסותר כותב ומחק קושר ומתיר **מכבה ומבעיר**, ומשמע דמבעיר דמי לסתירה של מלאכה.

¹⁴¹ וכן העלה בספר מנחת שלמה עמ' רלב.

ובע"כ דעיקר החיוב היינו מצד יצירת ועשיית האש, וזה נפעל במעשה ההדלקה, ואולם נתבאר כאן בדברי הרא"ש דלא איכפת לן מה שבזמן מעשה הוספת השמן או ההסתפקות מן השמן לא מתרחשים ההדלקה או הכיבוי של האש בפועל, אלא רק לאחר זמן¹⁴².

והנה הרא"ש מרח וביאר לן שלא נמעה לומר שהחיוב של הכיבוי הוא רק על שעת הכיבוי בפועל, שהרי החיוב הוא על מה שממהר כיבוי, וזה מתרחש בפועל רק בעת הכיבוי, אלא החיוב הוא בשעת המעשה של גרימת הכיבוי, וכך פירש "ואין ליטול פתילה דולקת מנר זה וליתן בנר אחר דמיד שסלקה מן הנר הוי ליה מכבה ומה הועיל אם חזר והדליק".

והיינו שמלאכת הכיבוי 'שממהר הכיבוי' נעשית כבר בעת מעשהו שגורם הכיבוי שלאחר זמן, ולא בעת הכיבוי בפועל, ולכן אסור ליטול ולהחזיר, "דמיד שסילקה מן הנר הוה ליה מכבה"¹⁴³. וביאור הדברים שבכלל הגדרת מבעיר שנתחדש בחיוב על הוספת שמן בנר היינו שמתחייב על הארכת חי הנר וריבוי זמן ההדלקה, ולהיפך, חייב על מכבה בהסתפקות מן השמן וקיצור זמן הדלקתו.

ונראה שאף התוס' לא נחלקו בזה, ועיקר חיוב מלאכת מכבה היינו מצד קיצור זמן ההדלקה, ולא הוקשה להו' אלא בגדרי גרמא ומעשה, דסו"ס כיון שהכיבוי לא מתרחש בזמן עשיית המעשה, יש כאן מעין ניתוק בין המעשה לעשייה בפועל, ולכך הוצרכו לסברתם שכבר בשעת מעשה יש כאן מענין כיבוי שמכבה אורו, וכסברת השפ"א, אבל החיוב של מכבה הוא כבר בשעת מעשה, ופשוט.

והראוני שמפורש כן בלשון רבינו ירוחם (נתיב ד ח"א) "וכתבו התוס' שאסור להסיר פתילה דולקת בנר ולשים אותה בנר אחרת דכל דממהר כבוי אפילו להדליק אחר כך אסור וכל שכן לשים הפתילה דולקת על גב קרקע או לכסות האור". ומבואר להדיא בשיטת התוס' שישנו חיוב על כך שממהר כיבוי, ואין החיוב על כך שמכבה האורה, ולכן לא איכפת לן במה שאינו מכבה אורה ע"י שמעביר הפתילה מנר לנר, אם נחשב כממהר כיבוי ע"י ההעברה.

והרא"ש חידש סברא נוספת בגדרי מעשה וגרמא, שכיון שיש כאן חפצא אחד של "דבר הדולק" דהיינו "השמן והפתילה שתיהן גורמים את הדליקה", אם עושה מעשה "והממעט מאחד מהן וממהר את הכיבוי חייב", ואין זה נחשב לגרמא אלא למעשה בגוף הדבר.

והנה הראשונים הוסיפו תנאי בחיוב מסתפק מן השמן, וז"ל האור זרוע (סי' שמח): פי' רבי' יצחק בר' אשר דוקא נקט שמן למחייב המסתפק ממנו שנוטל ואוכל חייב משום מכבה

¹⁴² ובספר שערי מועד להג"ר מאיר לוריא שליט"א סי' ו כתב להוכיח כהבנה זו, דהנה איתא בשו"ע סי' תקיד סעיף ב: וכן אסור ליקח פתילה מנר הדלוק אפילו ליתנה בנר אחר שהרי כשמוציאה מיד הוא מכבה אותה. וביאר במשנ"ב (ס"ק מז): מיד הוא מכבה – ר"ל שמתמעט אורה עכ"פ וחשיב כיבוי ומה מועיל שידליקנה אח"כ. והרי המחבר פסק לעיקר כשיטת הרא"ש, כמו שנתבאר בדברינו בפנים שכן עולה מדבריו בסעיף ג, ואעפ"כ נקט בשיטתו ביאור התוס' במסתפק מן השמן שמתמעט אורה בשעת ההדלקה, וכן הוא בשו"ע הרב שם סעיף ז.

¹⁴³ ודברי הקוב"ש שהובאו לעיל פלא גדול היאך לא ראה דברי הרא"ש המפורשים, וכיו"ב יש לתמוה בדברי האמרי בינה (סי' יט) דנקיט בפשיטות דכל האיסור אליבא דהרא"ש הוא דוקא היכא דמוסיף שמן שהנר יבער בשבת, אבל אם היה בנר שמן לכל השבת והוסיף עוד שידלק אחר השבת לא חשיב מעשה הבערה. וכבר השיב על דבריו בספר הערות מהגר"ש"א. ועי' עוד בשו"ת חלקת יואב ח"א סי' י ד"ה אך באמת.

וראה עוד בחמד משה שנקט להלכה בשיטת הרא"ש דמיעוט האור וכיהווי בשעת הדלקה לא חשיבא ככיבוי לפי שיטתו.

הואיל דדרכו של שמן כולו להמשך אחר הפתילה כל שעה וכשיטול ממנו כשהוא דולק בנר הרי הוא כמכבה פתילה עצמה באותו מקום שנטל שעכשיו בכל שעה היה מסייע אותו שמן שנטל להדלקת פתילה ואינו כגרם כיבוי אלא כמכבה ממש הוא. אבל אם היו חתיכות קטנות של חלב בנר דולק ונטל אחת מהחתיכות מן הנר הרחוקות מן הפתילה אין נראה שיהא חייב שהרי לא היתה הפתילה דולקת עכשיו מחמת אותה חתיכה שנטל אלא שסופה היה לידלק ממנה ואינו מכבה ממנו אלא כגרם לכיבוי הוא.

ומובא בהגהות אשר"י, ובאגודה סי' לג.

וביש"ש (סי' כה; מובא במג"א סי' תקיד ס"ק ה) ביאר דבריו "ואף הרא"ש מודה, מאחר שאינה מחובר לאותו חלב שדולק, והוי כשאר גרם כיבוי, שעושה דבר חוצה לו".

וביאור הדברים לפי האמור שיש כאן חפצא אחד של "דבר הדולק" המורכב משמן ופתילה, ואם לא עושה מעשה בגוף הדבר אין זה מכבה אף שגורם הכיבוי לבסוף, ולכן כאשר החתיכות הינם נפרדות ואינם מחוברות באיזו צורה אין כאן האיסור של מסתפק מן השמן.

היתר תוספת פתילות לכל השיטות ונפק"מ בזה; ישוב סתירת פסקי הרמ"א

[ג] כתב הרמ"א (סי' תקיד סעיף ב): הגה: ומותר להוסיף פתילות לנר דולק כדי שיבעיר הרבה ויכבה במהרה (ר"ן פ' אין צדין).

ובמשנ"ב (ס"ק יח): ויכבה במהרה – עיין בבח"ל דאם מכויין שיכבה אורה לאו לכו"ע הוא, ואינו אלא רק לדעת היש מתירין לקמן בס"ג, ולפמש"כ שם דראוי להחמיר בזה, ה"ה כאן.

והרחיב היריעה בביאור הלכה: עיין בא"ר ונהר שלום שמפקפקין על הרמ"א במה שהוסיף כדי שיבעיר הרבה ויכבה במהרה, דזה לא נמצא בר"ן. ובעבודת הקודש להרשב"א מבואר לאיסור אם מכויין בשביל לכבות ואינו מותר אלא אם מכויין שיאיר הרבה אף דממילא יכבה מהרה. וכן הביא הא"ר בשם ספר המנהיג. וכן הוכיחו מלשון הר"ן גופא דמיירי כשמכויין בשביל להאיר. וכן מצאתי במאירי שאם מכויין למחר כיבויה אסור.

אלא דנראה דתלוי זה במחלוקת התוס' והרא"ש דלהתוס' והיינו היש מתירין דלקמן בס"ג דמתירין להדליק נר שעוה הדלוק באמצע אף שמכויין כדי לקצרה ולמחר כיבויה ה"ה בזה, אבל להרא"ש דאסור שם ה"ה כאן. וכן מוכח מא"ר וביאור הגר"א שדין זה הוא ע"פ היש מתירין דלקמן¹⁴⁴. והנה נתבאר לקמן במ"ב דיש לחוש שם לדעת הרא"ש וא"כ גם כאן יש לחוש לאסור אם מכויין שיכבה ובפרט שהרבה ראשונים כתבו בפירוש לאיסור בזה כשמכויין לכבות וכנ"ל.

ויש להעיר על דברי הביה"ל, שהרי איתא להלן בסמוך (סעיף ט): אין גודלין את הפתילה... ומותר לשרותה בשמן, שאין בו נר דולק, (ב"י בשם הרוקח).

ובבאר היטב (ס"ק יח): דכשנר דולק ושורה בתוכה ממעט שמנה והוי מכבה דמכהה אורו מיד. תוספות ועיין מ"א.

¹⁴⁴ וכן ביאר בנשמת אדם כלל צה סעיף א.

ובאמת שגם לדעת הרא"ש אינו מוכרע לאיסור בבח"ג, כמבואר במשנ"ב שם ס"ק בשם גדולי האחרונים, והיינו משום שבלשון הרא"ש מפורש דמיירי בנוגע בדבר הדולק, יעו"ש.

הא לן שכאשר נר דולק בתוך שמן ומכנים פתילה נוספת, אפילו על מנת לשרות גרידא בלי להדליק הרי הוא מכחה אורו של הנר מיד, והוי מכבה לשיטת התוס'.

ומעתה צ"ב טובא, חדא, עצם הסתירה בדעת הרמ"א, דבסעיף ב כתב שמותר להוסיף פתילות לנר דולק ונראה בשיטתו שלא איכפת לן שמתכוין לכבות, ואילו כאן אסר אפילו להכנים פתילה שאינה דלוקה.

ועוד, אם אמנם גם הכיבוי של מכחה אורו שייך בהוספת פתילה, מניין לן שיהיה מותר להוסיף פתילה בגוונא שמתכוין לכבות, ומאי שנא מהא דלפי שיטת הרא"ש אמרינן שאם מתכוין אסור. [ועי' בשו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' עז].

ובאמת בעולת שבת (ס"ק י) כבר עמד על הסתירה בדברי הרמ"א וכתב "ולא דמי לההא דלעיל דהתירו להוסיף פתילות, דשאני התם שמדליק כל הפתילות כולם בפעם אחת".

ואמנם לכאורה אין זכר לזה בלשון הרמ"א שכל היתר הוספת הפתילות היא רק כאשר נעשה בבת אחת. וצריך תלמוד.

ויש שרצו לבאר בכוונת החילוק של הביה"ל בין השיטות, דלשיטת התוס' שההדלקה והכיבוי הינם באים כאחד, והכיבוי לאלתר בעת הוספת הפתילה, אזי מסתבר שהפעולה נידונית כפעולת מבעיר, ולא תליא בכוונת המבעיר, ושרי ביו"ט גם אם כוונתו היא לכיבוי ולא להבערה, ואילו לשיטת הרא"ש שהכיבוי הוא רק לאחר זמן, ואינו בא יחד עם ההדלקה, אזי מסתבר שכיבוי זה לא הותר אלא א"כ מכיון להדלקה ולא לכיבוי.

ברם, בדברינו לעיל נתבאר שנראה בדברי התוס' והרא"ש שלא נחלקו ביסוד חיוב מלאכת כיבוי במסתפק מן השמן, ובודאי חיוב הכיבוי הוא על קיצור זמן ההדלקה לכו"ע, ולא נצטח להתוס' הך דמכחה אורו בעת ההסתפקות מן השמן אלא בגדרי מעשה וגרמא, וא"כ קשה לחלק כל כהאי גוונא בין השיטות, וצריך תלמוד.

ואשר נראה בס"ד ליישב הכל בחדא מהתא, ובהקדם סברא מושכלת דאף דבהוספת פתילה גם לדברי התוס' איכא ענין כיבוי מיד בהכנסת הפתילה שמכחה אור הפתילה הדולקת, מ"מ חילוק גדול ישנו בין השיטות, דלשיטת הרא"ש שאנו דנים לאסור מצד קיצור זמן ההדלקה של הפתילה הישנה, אזי אף שמדליק הפתילה החדשה ועוסק בהבערה, מ"מ אין בכך למעט או לשנות מאומה ממה שבאותה פעולה עושה גם מלאכת כיבוי של הפתילה הישנה שמקצר זמנה, בכדי להגדיר שאין כאן מלאכת מכבה כלל, שהרי מיירי כאן בב' ענינים נפרדים, ההבערה בהוספת הפתילה מתקיימת עתה, ואילו הכיבוי בקיצור זמן ההדלקה הוא רק לאחר זמן¹⁴⁵.

ונראה לבאר ענין ההיתר באינו מתכוין לכבות הוא משום שמחמת כוונתו להבעיר אני מגדיר את פעולתו גם כמלאכת מבעיר שהותרה ביו"ט, ולכך אנו מתירים גם את הכיבוי אגב גררא. ודמייא מיהת להיתר של בישראל אגומרי, שנתבאר ענינה בענף ראשון.

ובזה מבואר שאם מתכוין לכבות אסור, דלא שייך להטפיל את הכיבוי להבערה, כי העיקר זה הכיבוי והוא מתכוין לכבות ולא להבעיר.

¹⁴⁵ ועי' בערוך השולחן דס"ל אף בדעת הרא"ש שלא בדברי המשנ"ב אלא שאינו תלוי בכוונה כלל גם לדעת הרא"ש "כלומר אף על גב דכוונתו שתכבה במהרה מ"מ הרי הוא עושה מעשה הבערה ומותר".

אולם לשיטת התוס' אין כאן ב' מלאכות, אלא עד כמה שמוסיף כאן ריבוי אורה באותו השמן [אף דהוי פתילה נפרדת, וזה באמת חידוש גדול שנחשב לחד חפצא כיון שזה בנר אחד, והשמן מחברם, כלשון הרא"ש], אין כאן מלאכת מכבה כלל, כיון שמו"ס יש כאן ריבוי של אור באמצעות שתי הפתילות יחד, ולכן לא שנא לן בכוונתו אם מתכוין לכבות או לא, כיון שהינו רק מבעיר ולא מכבה.

ואולי זה כוונת הביה"ל בחילוקו בין השיטות, ועכ"פ כן נראה לנכון בהסבר השיטות.

ומעתה את"ש נמי סתירת דברי הרמ"א, שהרי בסעיף ט אינו מדליק ומבעיר את הפתילה הנוספת אלא רק מכבה את אור הפתילה הישנה, ובכה"ג בודאי אסור אליבא דהתוס', והרמ"א דאזיל בשיטת התוס' מפרש לה להאי איסורא.

ומדי דברי בו, נזכיר מה שצ"ב לכאורה בדברי רבינו הגר"א, שכתב בביאורו כאן טעם להיתר הוספת הפתילות "כמו"ש בס"ג בהג"ה דהיינו כו' וכמו"ש בס"ח ואף על גב ששם כ' והוא שיהא צריך כו' זה נקרא נמי צריך".

והנה מה שמדמה לסעיף ג "ויש מתירין להתוך נר של שעה באור, דהיינו שמדליקים גם למטה כדי לקצרה, וכן נוהגין" מובן היטב, שהרי התוצאה שווה שמקצר את ימי הפתילה, אולם מה שדימה לסעיף ח דאיתא "אין חותכין הפתילה לב', אלא אם כן ע"י שנותן שני ראשיה בפי שני נרות ומדליקה באמצע; והוא שיהא צריך לשתיקה", והוסיף: "זה נקרא נמי צריך" אינו מובן, וכפי שיתבאר.

חדא, להלן הנידון זה תיקון כלי וכאן הנידון הוא מצד כיבוי, וגם אם נבוא לדמות בסברא דנלמד מהתם שאף שעושה בפועל מלאכה, מ"מ אני דן את הפעולה למלאכה אחרת, ועי"ז שרי, מה המכוון דהכא 'זה נקרא נמי צריך', הרי באמת אינו צריך ריבוי הפתילות, ואין כוונתו אלא לכבות. [ועי' בדמשק אליעזר ולא הבנתי דבריו].

ובעיקר הביאור בדברי הרמ"א, שמעתי מהגאון רבי מאיר לוריא שליט"א להעיר בזה, בדברי האחרונים נראה שדנו רק מצד גרם הכיבוי היאך שרי כאשר מתכוין לכבות, ועי"ז ביארו דשרי משום שעושה כן ע"י ריבוי הבערה, עי' בשו"ע הרב כאן, ואמאי לא דנו על איסור הבערה גופא, שהרי ריבוי הבערה זה אינו לצורך יו"ט כלל, שהרי מתכוין לכבות ואינו חפץ כלל בריבוי אורה.

וכן בדברי הרמ"א בסעיף ג "ויש מתירין להתוך נר של שעה באור, דהיינו שמדליקים גם למטה כדי לקצרה, וכן נוהגין". משמע ג"כ שכל כוונתו לכבות, ומ"מ מותר ואין כאן הבערה שלא לצורך. וצריך טעם היכי שרי.

והגאון שליט"א האריך בזה בספרו שערי מועד (סי' ו), יעו"ש.

הערה גדולה בדברי המשנ"ב

[ד] ולפי כל האמור נמצא שלא נחלקו התוס' והרא"ש ביסוד חיוב מלאכת מכבה, אלא רק בגדרי מעשה וגרמא, ומ"מ לדינא עולים נפ"מ לשני הצדדים, היינו אם גורם כיבוי בלי לחקטין האש בשעת מעשה, דלדעת התוס' הוי גרם כיבוי ולדעת הרא"ש חייב, וכן דאליבא דהתוס' לכאורה נתחדש איסור הקטנת האש גם בלי למחר הכיבוי¹⁴⁶, ולדעת הרא"ש אין מקור לחדש כן.

¹⁴⁶ ועי' באור שמח הל' מאכלות אסורות פי"ד הי"ד.

ולגבי הנפקותא הראשונה, שיטת המחבר היא להחמיר כהרא"ש, ושיטת הרמ"א להקל כהתוס', יעויין היטב בס' תקיד סעיפים ב-ג, במשנ"ב ס"ק כב ובשעה"צ ס"ק כט, ובביאור הלכה סעיף ב ד"ה ויכבה במהרה.

ולכאורה הנפקותא השניה תליא בראשונה, וכאמור, ובשיטת המחבר דס"ל כהרא"ש אין מקור לחדש איסור כזה, ומעתה צ"ע במה שכתב במשנ"ב (ס"ק יד): ואצ"ל שאסור להסתפק מן השמן שבנר בשעה שהוא דולק דכיון שמסיר שמן מעט מהנר עי"ז כהה אורו קצת והרי זה כמכבה, והיאך כתב הסבר זה שמקורו בדברי התוס' בדעת המחבר. ובמקור הדברים בלבוש (כפי שציין בשעה"צ) ליתא לכל תוספת הסבר זה, וצריך תלמוד.

מחלוקת המחבר והרמ"א בדין לקיחת עץ מתוך מדורה

[ה] בשו"ע (סי' תקא סעיף ב): אגודה של עצים שהודלקה במדורה, כל עץ שלא אחזה בו האש מותר לשמטו, ואינו דומה למסיר שמן מהנר. הגה: ומותר ליקח עץ הדלוק מצד זה של מדורה ולהניחו בצד אחר, הואיל ואינו מכוין לכבוי (מרדכי).

והנה המתבונן היטב יבחין שהמחבר מיירי בחד גוונא שעדיין לא אחזה האש בעץ שבא לשומטו, והרמ"א מיירי באידך גוונא שלוקח עץ הדלוק כבר, אלא שדייקו האחרונים שמלשון המחבר משמע שבאגודה של עצים אם כבר אחזה האש באותו העץ אסור לסלקו דבזה ממעט האש של אגודה כולה כיון שאגודין יחד, ומ"מ סבירא ליה להמחבר שכל זה הוא בדווקא באגודה, אבל אם אין אגודין יחד אפילו אותן שאחזה בהן האש מותר לסלקן.

ואילו דעת הרמ"א שלא לחלק בין אגודין לשאינן אגודין, דכל שהם במדורה אחת אם יקח עץ אחת הדולק מהן יש בו משום כיבוי, ואסור לו ליקח עץ הדלוק מצד אחד לצד השני אם מכוין לכיבוי. (משנ"ב ס"ק יט).

ובאמת צ"ב בטעמו של הרמ"א, דאליבא דהמחבר יש לומר שאף שאגודה של עצים אינה נחשבת כחפצא אחד ממש, כמו בנר ופתילה שאנו מתייחסים לכל הנר יחד, שאם הפתילה דולקת כל הנר דולק, ולכן כאשר הפתילה דולקת א"א לקצר את ימי הנר וזמן ההדלקה ע"י חיתוך הפתילה, אף שהאש לא הגיעה בפועל לצד זה של הפתילה, באגודת עצים אינו כן, שכל עוד לא אחזה האור בגזיר עץ זה אינו נחשב כהדלקה אחת ממש, ויכול לשמוט את העץ ולמלטו מן השריפה ואינו נחשב לכיבוי.

ומשא"כ אם כבר האור אוחזת בעץ זה, אזי האש בכל האגודה נחשבת כבעירה אחת, ואשר ע"כ אסור ליטול את העץ מן המדורה כי ממעט את האש יש כאן כיבוי. אבל אם אין העצים אגודים כלל, אף כאשר האש דולקת בכל העצים, אין כל העצים נחשבים למדורה אחת, ולכן מותר לקחת אוד מתוך הדליקה.

אולם בדעת הרמ"א, יש להבין מפני מה מיקל שיכול ליטול עץ הדלוק ולהניחו במקום אחר, אם אינו מכוין לכיבוי, ממ"נ, אי סבירא ליה שקיים כאן ענין כיבוי שממעט את האש הגדולה, כיון שישנו קשר ושייכות בין עץ זה לשאר העצים שיהיה אסור ליטלו גם אם אינו מכוין לכיבוי, ולאידך גיסא, אם אנו דנים אותו כחפצא בפנ"ע, כל עוד שאין כאן חשש של כיבוי באותו האוד, כיון שנוטלו כמות שהוא למקום אחר, מה לי אם מתכוין לכיבוי או לאו.

והנה המשנ"ב נקט בטעמו של הרמ"א שאסר גם בשאין אגודין, "דכל שהם במדורה אחת אם יקח עץ אחת הדולק מהן יש בו משום כיבוי שע"י שמפריד אותו מן המדורה ויכל להתמעט אורו", הרי שבא לבאר שיטת הרמ"א דאזיל לטעמיה ביסוד דין מסתפק מן השמן

דסבירא ליה כשיטת התוס' שהאיסור מצד שמכחה האור של הנר כאשר מוציאו מן המדורה הגדולה.

ומעתה את"ש מחלוקת זו של המחבר והרמ"א דאזלי לטעמייהו לעיל שנתבאר דפליגי במחלוקת התוס' והרא"ש.

ברם, צ"ב טובא בשיטת הרמ"א, שאם אמנם יש כאן ענין כיבוי מצד מכחה אורו, מה לי אם הוא מתכוין לכיבוי או לאו.

ולכאורה נראה לבאר ע"פ מה שכתבו האחרונים, בפר"ח "לפי זה משמע דאף על פי שאסור להוציא עין שאחזה בו אש מהמדורה מפני שמכחה, לאו משום דהוי מכחה ממש דאם כן כי אינו מכיון לכיבוי מאי הוי, והא מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, אלא משום דדמי למכחה".

ובביאור הגר"א "אף על גב דפסיק רישיה הוא כיון שאינו כיבוי גמור רק דומה לכיבוי וע"ש במרדכי שמתיר אפי' ליקח להאיר רק שכ' שנכון לזהר".

והיינו שהאיסור של מכחה אורו המושתת על דברי התוס' אינו כיבוי גמור אלא רק 'דמי למכחה' כלשון התוס', ולכן מותר באינו מתכוין לכיבוי למרות שזה פסיק רישא.

ולפי"ז דברי הרמ"א מובנים היטב, ודברי המשנ"ב הנ"ל עולים יפה.

אך דא עקא שהמשנ"ב גופיה אינו מבאר את דינו של הרמ"א דמיירי בפסיק רישא כדברי הפר"ח והגר"א, אלא "אין זה פסיק רישא ולכן תלוי בכונתו דאם שוממו כך כדי שיכבה אסור ואם מכיון כדי להניחו בצד אחר או במדורה אחרת שרי", ודבריו אלו מיוסדים על דברי האחרונים כמו שביאר בשעה"צ ס"ק כ: חמד משה ופרי מגדים בסימן תקי"ד והגר"ז בסימן זה, וכעין זה כתב גם כן העולת שבת בסימן תקי"ד ליישב קושית הט"ז שלא יהא סותר דין זה של הרמ"א למה שכתב המחבר בסימן תקי"ד סעיף ב, עיין שם.

איברא, שלפי כל אריכות הדברים האמורה לעיל לק"מ קושיית האחרונים מדין המחבר שם, דהנה זה פשוט שאף התוס' לא נחלקו שחייב כיבוי ביסודו הוא על עיקר המלאכה דהיינו קיצור חיי הנר וזמן ההדלקה שלו, וכל מה שהעמידו האיסור של מסתפק מן השמן מצד מכחה אורו היינו בגדרי מעשה וגרמא, שהוקשה להם שכיון שמהירות הכיבוי מתרחש רק לאחר זמן למה לא נחשב המעשה שלו עתה כגרם כיבוי בעלמא, ולכך הוזהרו להקדמך דמכחה אורו, שאף שדבר זה עצמו אינו חפצא של כיבוי, ולא הוי אלא 'דמי למכחה', מ"מ סגי בזה כדי לצרף ולייחס את מהירות הכיבוי למעשה שלו ואין כאן גרם בעלמא.

ומעתה לק"מ, דהתם מלבד המכחה אורו ישנו ענין אמיתי של כיבוי לפתילה עצמה שמוציאה ממקומה, וכלשון המחבר: ולכן אסור ליקח פתילה מנר הדלוק אפילו ליתנה בנר אחר שהרי בשמוציאה מיד הוא מכבה אותה¹⁴⁷, ומשא"כ כאן שכל נידון הכיבוי היינו רק מצד הדמי למכחה שמכחה אורה.

איסור מסתפק ביום טוב בשיטת רש"י

¹⁴⁷ ואמנם המשנ"ב שם ביאר שכל ענין הכיבוי הוא "ר"ל שמתמעט אורה עכ"פ וחשיב כיבוי ומה מועיל שידליקנה אח"כ". ואין משמעות לשון המחבר כן כלל, וכן מצאתי בערוך השולחן (סי' תקיד סעיף ה): ואם באמת אינו מכחה אלא מקטין אורה קצת מותר כמ"ש בסעיף הקודם אלא דע"פ רוב ניכבית ולכן אסור לעשות כן.

[ו] הנה בלשון רש"י איתא: המסתפק – הנוטל ממנו ואוכל. חייב משום מכבה – וכבוי ביום טוב לא אשתרי.

וכתב הגאון רבי נחום ברוך גינצבורג זצ"ל הי"ד בעל מקור ברוך (בקובץ כרם שלמה שנה ו' קו' ז' עמ' כו; הועתק בספר דף על הדף כאן): ומשמע מזה אף אם נוטל לאכילה, וכל מלאכה לצורך אוכל נפש מותר ביום טוב, מ"מ מלאכת כיבוי לא אשתרי, ומדברי הרמב"ם משמע דכבוי ביום טוב לצורך אוכל נפש מותר, דבהל' שבת פי"ד כתב כלשון הש"ס הנותן שמן לנר הדולק חייב משום מבעיר והמסתפק מן השמן שבנר חייב משום מכבה, ובהל' יום טוב פ"ד כתב, ואין מסירין השמן ממנו, ולא כתב אסור להסתפק ממנו.

וככל הדברים האלה הקדימו בספר אמרי בינה דיני יו"ט סי' יט.

אולם באמת אין הדברים פשוטים בדעת רש"י, דהנה בא"ר סי' תקיד ס"ק ו' על דברי הלבוש ד"ל שכן להסתפק ממנו אסור" כתב, צ"ע דהא באגודה פ"ב דביצה [סי' לג] כתב המסתפק דמחייב משום מכבה מיירי בשבת, דאילו ביום טוב היה יכול לכבות ולהסתפק השמן ע"כ. וכן יש לפרש פרש"י דף כ"ב דהמקשן פריך על מה שהטא כדי לכבות בלא צורך להסתפק, ולא מיייתי דין המסתפק אלא ללמוד מינה דכשנוטל שמן הוי מכבה. מיהו בעבודת הקודש [בית מועד שער ג ס"ג אות יח] ורוקח [סימן רצט] ורבינו ירוחם [נתיב ד ח"א כט ע"ב] אסרו במסתפק, וכ"מ בשאר פוסקים, וצ"ע שלא העיר הב"י ואחרונים מזה. וגדולה מזו כתב עבודת הקודש [אות כ] אסור ליתן ביום טוב שפופרת של ביצה ואפילו של חרס מלאה שמן ונקובה על פי הנר שתהא מנשפת כדרך שאסרו בשבת, עיין ריש סימן רס"ה גזירה שמא יסתפק.

ובשעה"צ (שם ס"ק טו) הביא דברי הא"ר, והוסיף: ועיין בפירוש רבנו חננאל דמשמע גם כן לאסור¹⁴⁸, וצריך עיון למעשה.

היתר היתוך פתילה באור לדעת התוס'

[ז] בתוס' בא"ד. ודוקא להתוך אותה באור אבל בסכין אסור אליבא דכולי עלמא דאמר לקמן במתני' הותכה באור בפי שתי נרות.

יעויין בחלק ההערות לקמן לב, א שכתבנו לצדד בביאור הך דינא ד'הותכה באור בפי שתי נרות', ונתבאר בכמה אנפי, ועכ"פ בדברי התוס' משמע שאפילו אם אינו בדווקא בפי שתי נרות, ונבלע ממילא תוך כדי מלאכת ההדלקה, ג"כ מותר, ונראה שיסוד ההיתר הוא מחמת השינוי שאינו חותך בסכין.

אולם יעויין בבית מאיר סי' תקיד סעיף ג שכתב בתו"ד בשיטת התוס': וידוע דהיתר זה אינו אלא ע"י בפי שתי נרות ואם צריך לו דאל"ה בל"ז אסור משום מתקן מנא.

וכן נקט להלכה בשו"ע הרב (שם סעיף יט): פתילה שהיא ארוכה ורוצה לקצרה אסור לקצרה ביום טוב בין בסכין בין באור... וכן אם רוצה לחלקה לשתי פתילות אסור להכתה בסכין או בידו אלא נותן שתי ראשיה בפי שתי נרות ומדליקה באמצע דאז אין ניכר שמתכוין לתקן כלי אלא להדלקה בעלמא, במה דברים אמורים כשצריך שתי הנרות להאיר או לכבוד יום

¹⁴⁸ וז"ל רבינו חננאל: וכיון דכשבת חייב פשטינן מינה דכיו"ט נמי הזוקק כמסתפק הוא והמסתפק אסור משום מכבה וכיבוי אפי' ביום טוב אסור.

טוב, אבל אם אינו צריך אלא לאחת מהן ואינו מדליק השנית אלא כדי לקצר הפתילה של הראשונה הרי זה אסור.

הרי לנו בדבריו דלא זו בלבד שמצריך שהחותך את הפתילה ע"י האש יצטרך להדלקת הנר, אלא בעינן שיצטרך לב' הנרות, וכל ההיתר הוא רק כאשר אין ניכר שמתכוין לכלי אלא להדלקה בעלמא.

יז, א

ריבוי בשיעורין¹⁴⁹

בגמ', באמת אמרו ממלאה אשה כל הקדרה בשר אף על פי שאינה צריכה אלא להתיכה אחת, ממלא נחתום חבית של מים אף על פי שאינו צריך אלא לקיתון אחד, אבל לאפות אינו אופה אלא מה שצריך לו.

ענף ראשון – שורש וגדר איסור ריבוי בשיעורין

מחלוקת הראשונים אם איסור ריבוי בשיעורים מדאורייתא או מדרבנן; צ"ב בצדדי הנידון

[א] העולה מדברי הגמ' שמותר לכתחילה להרבות בשיעור הבישול ביו"ט, אע"פ שאינו לצורך יו"ט כלל, ובלשון הגמ' מבואר עוד שאף שהתוספת שלא לצורך מרובה על העיקר, שהצורך הוא התיכה אחת של בשר, והבישול הוא מלוא הקדירה, מ"מ מותר.

ומכאן דנו הראשונים ללמוד שאין איסור ריבוי בשיעורין מן התורה, עי' בחידושי הרשב"א בחולין (טו, ב). ונראה בדברי הראשונים דמסברא ניתן להבין שיהיה אסור להרבות בשיעור, וניתן גם להבין שאין איסור, והכריעו בדבר בראיות, וצ"ב צדדי הנידון בסברא, מהי הסברא החיצונה בלא שום ראיות, אם אמנם ישנו איסור מן התורה להרבות בשיעור האיסור שלא לצורך.

זאת ועוד, בדברי הראשונים לא מצינו שחילקו בזה בין המקרים, באם הריבוי הוא במקום שנאמר שיעור מן התורה, וכגון בקצירת גרוגרות, שכל גרוגרת נידונית כשיעור לעצמו, לבין מקום שאין השיעור קבוע ומוגבל, אלא מידת וכמות הצורך של אוכל נפש או של החולה.

והנה אחת מן הראיות לאיסור ריבוי בשיעורין הוא מדברי הגמ' במנחות (סד, א) בעי רבא חולה שאמדהו לשתי גרוגרות, ויש שתי גרוגרות בשתי עוקצין ושלוש בעוקץ אחת, הי מינייהו מייתנין, שתיים מייתנין דחזו ליה, או דלמא שלש מייתנין דקא ממעטא קצירה, פשיטא שלש מייתנין וכו'.

¹⁴⁹ בס"ד, אלול תשפ"א.

ומבואר דמיבעיא לן בהאי גוונא דהשתים הינם בשני עוקצין דאיכא רבוי בצירה, וחמיר מריבוי בשיעור, אבל הא מיהת פשיטא לן דשנים בעוקץ אחד ושלשה בעוקץ אחר שנים מייתנין שלש לא מייתנין, משום דאיכא איסור של ריבוי בשיעורין.

וצ"ב מובא, הרי בכהאי גוונא המעשה של קצירת הענף הוא ממש אותו מעשה, ומה איכפת לן אם יש עוד גרוגרת שאינה נצרכת לו, ואיזו עדיפות יש שיביא מן העוקץ של שנים, עד כדי שהסוגיא מספקא ליה מעיקרא שאולי עדיף שתי גרוגרות בשתי עוקצין, והרי שם עושה שני מעשים נפרדים של חילול שבת.

ובפשוטו יש לומר שאמנם מלאכת הקצירה לא מתייחסת אל הענף, אלא אל הגרוגרת, ועל כן בודאי אם ישנה גרוגרת מיותרת, יש כאן מלאכת קצירה נוספת, כי בהגדרת המלאכה ודאי אינו נידון על שם המעשה אלא על שם התוצאה¹⁵⁰, אלא דמ"מ מספקא ליה לגמ' דכיון שאותה הגרוגרת נקצרת באותו מעשה קצירה עם הגרוגרות הנצרכות, נמצא שיש כאן מעשה קצירה של היתר, וכביכול תוצאה של מלאכת איסור בלא מעשה איסור. וכך מסיקה הסוגיא דעדיף להמעיט במעשי קצירה, אף שהמלאכה של קצירה מתקיימת ביותר גרוגרות.

אלא שלא נתפרש לן בטעם המסקנא, אם העדיפות היא מחמת עצם הדבר שיש כאן מעשה אחד של איסור ולא כמה מעשים, וכל כמה שאנו ממעטים במעשי איסור עדיף טפי.

או דילמא דהיינו דווקא מצד שהמעשה איסור בגוונא דידן הותר, ונמצא שהריבוי בשיעור שלא הותר, נכלל בהדי מעשה החיתור, ועל כן אף שבתוצאה יש כאן ריבוי של מלאכה, מ"מ אין כאן מעשה של איסור, ומצד המעשה עצמו יש לדון את הריבוי כאילו הוא נעשה מאליו בלא מעשה איסור.

ובדברי הגמ' דמיירי במעשה של היתר לצורך חולה ליכא למישמע מינה מידי, ואף בלשון הר"ן הנ"ל נראה שאין הוכחה מכרעת כאחד הצדדים דלעיל¹⁵¹.

דעת האחרונים בשיטת הר"ן דריבוי בשיעורין הוי 'איסור תורה' ולא מלאכה ממש; מקור וגדר הך איסורא לא מצד מעשה מלאכה אלא מצד תוצאת מלאכה

[ב] והנה בלשון הר"ן דמוכח מדברי הגמ' במנחות דהוי איסור תורה ולא רק איסור מדרבנן, יעוי' בדבריו, לא נתפרש להדיא שאם ריבה בשיעורין הוי מלאכה גמורה מן התורה וחייב

¹⁵⁰ ובאמת יש בזה חידוש מיוחד, דבשלמא לגבי מלאכת ביטול י"ל דכיון דהמלאכה אינה נגמרת בעצם הנחת המאכל על האש אלא רק במה שזה מתבשל, ממילא י"ל דשם המלאכה הוי על כל מה שנתבשל וכל מה שנעשה בסוף מתייחס אליו, וכיון שנתבשל יותר ממה שצריך הוי כמו שעשה בידים ביטול שלא לצורך, אבל לענין מלאכת קצירה לכאורה המלאכה היא בעצם הקצירה ולא בתוצאה שהדבר נקצר, וא"כ מה נפק"מ כמה גרוגרות ישנם בענף, הא הכל הוי אותה מלאכה.

וצ"ל בזה דכיון דגם בקצירה אינו חייב אלא אם קצר בשיעור נוכח"ש בערוך השולחן אורח חיים סימן שלו סעיף ח "שיעור קצירה הוא כגרוגרות כפי שיעורי אוכלים לענין תוצאה", א"כ המלאכה אינה רק עקירת דבר מגידולו אלא זה נמדד לפי מה שנפעל בקצירה, וכשיש שלש תאנים נמצא שפעל בקצירה יותר מאם יש רק שנים והוי קצירה מרובה יותר ולהכי אסור.

¹⁵¹ עיי' בשו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' קעז, וראה מאמרו של הגרש"י גלבר שליט"א, קובץ ישורון מז, תשס"ה, עמ' תקמד ואילך, ושוב נדפס בספר ארחות שבת ח"ג עמ' רסז.

ובאמת עיקר הנידון להלכה אינו בדעת הר"ן, כיון שהרי להר"ן כל שאין העיקר – הותרה, אף התוספת והריבוי אסור, וא"כ מילתא דפשיטא שלא יהיה היתר מדאורייתא בגוונא שאין המעשה מותר, אולם מקום חקירה זו הלכה למעשה לדעות הראשונים שאיסור ריבוי בשיעורין היינו רק מדרבנן, האם גם בגוונא שעיקר המעשה עומד באיסורו, נימא שאין הריבוי בפעולות איסור מן התורה אלא מדרבנן.

הטאת, וגדולי האחרונים¹⁵² סבירא להו בשיטתו שאמנם אין כאן חיוב הטאת ומלאכה גמורה, אלא איסור תורה גרידא, וצ"ב מה מקורו וגדרו של איסור זה.

ויש שרצו לדמות לחצי שיעור שאסור מן התורה וכד' שמצינו איסור בלא חיוב (עי' בכת"ס), אולם באמת בחצי שיעור איכא חפצא דאיסורא, אם מחמת הסברא דחזי לאיצטרופי או מצד אחר, ורק מיחסרא בתנאי החיוב משום דליכא שיעורא, משא"כ כאן, עד כמה דסבירא לן שאין כאן חיוב הטאת, בהכרח שאין אנו דנים את הריבוי כמלאכת איסור ממש, וא"כ מניין לנו איסור חדש זה מה"ת שלא להרבות בשיעור.

וביותר, שהרי אין כאן שיעור מסוים ומוגבל מעיקרא שנדון אותו כחפצא דהיתרא וכל היתר עליו הוי איסור, אלא יתברר לבסוף שחלק מן הקדירה לא נאכלה ולא היה בה צורך יו"ט, וקשה לדון שיש כאן חפצא של איסור תורה.

ובציור של קדירה מלאה בשר, כל חתיכה וחתיכה של בשר ראויה היא בפני עצמה לאכול ממנה ביו"ט, וא"כ בע"כ שאין האיסור מצד 'דל מהכא' חלק זה, ונבדומה לזה יעויין לשון התוס' לקמן כא, א ד"ה עיסה על דינו של ר"ש בן אלעזר "ויש לומר דשאני התם דכל הפת של ישראל שהרשות בידו לאכול כל אחד ואחד או זה או זה", וראה בענף ב].

ובקובץ שעורים (אות מח) כתב דזהו טעם ההיתר של ריבוי בשיעורין מדאורייתא לשיטת התוס' והרשב"א, משום דכל חדא וחדא בפני עצמה מותרת, ויע' בקוב"ש ח"ב סי' לג], ומעתה יש להבין מהי סברת הר"ן לאידך גיסא לומר שאיסור תורה הוא, הלא באמת יש כאן הטענה שאין כאן חפצא דאיסורא או מעשה נפרד של איסור.

ולכאורה נראה מוכרח מכל זה דודאי לית מאן דפליג וסבר שמעשה של ריבוי בשיעורין זהו מעשה מלאכה גמורה שחייבין עליה, כיון שלא שייך לחתוך את המעשה ולקבוע על החלק המיותר שהינו מעשה מלאכת חיוב.

ואפשר שאף בגוונא שיש לפניו ב' גרוגרות בב' עוקצין או ב' גרוגרות בעוקץ אחד, וקוצר את הב' עוקצין, גם לשיטת הר"ן אין בכח"ג חיוב הטאת, דסו"ס יש כאן מעשה קצירה לצורך, ומה לי אם יכול לעשות באופן אחר ולחסוך בפעולות של חילול שבת¹⁵³.

ונראה שהנידון הוא שיחיה איסור תורה לא מצד הגדרת המעשה אלא מצד התוצאה, והיינו דווקא משום שאנחנו דנים את הכל יחד, דסו"ס יש כאן תוצאה של חילול שלא לצורך, ובזה מבואר היטב, דלא שייך לחייב על המעשה כמלאכת איסור ולחייבו על המלאכה, אבל יש כאן לתא דאיסור תורה מצד התוצאה שבסופו של דבר ככלות הכל היה כאן חילול מיותר, ומלאכת שבת מיותרת.

¹⁵² חידושי חת"ס כאן; מנחת חינוך סוף מוסף השבת; שפ"א מנחות.

¹⁵³ ועי' בכת"ס כאן שכתב ליישב את קושיית הר"ן מהסוגיא דמנחות על דברי הרשב"א דסבר דהוי רק מדרבנן, דא"כ היכי מספקא ליה להגמ' בין ריבוי במעשי קצירה לריבוי בשיעורין, שאף איסור זה מדרבנן הוא.

ובספר הערות מהגר"ש"א ביאר טפי, דאף בקוצץ ב' עוקצין כל הסיבה לאסור הוא רק מדין מאכילין אותו הקל הקל תחילה ואינו אלא דרבנן, מיהו בדעת הר"ן שהקשה הך קושיא לכאורה נראה דס"ל דהך דינא דמאכילין הקל הקל תחילה הוא דין דאורייתא, דכל מלאכה שלא הוצרכה לצורך חולה אית בה איסור דאורייתא. [ושמא פליגי בעצם ההיתר לחלל שבת לצורך חולה אי הוה דחויא או הותרה, דלהר"ן הוה דחויא, וע"כ מה שלא נצרך לצורך החולה הוה איסור גמור].

לפי הגדרה זו מבוארת סברת הר"ן בחילוקו בין הותרה לדחיה

[ג] ואחר הקדמה זו אולי נוכל להבין החידוש העצום של הר"ן לחלק בין שבת ליום טוב, וז"ל, ואפי' הכי לא דמי רבויי בשיעורא ביום טוב לרבויי בשיעורא בשבת שהשבת דחיה היא אצל חולה ולא הותרה, ולפיכך כל שהעיקר מלאכה אסור אף תוספתו כמוהו ומיתסר מדאורייתא. אבל יום טוב שאוכל נפש הותר בה דאפי' אפשר מעיו"ט שרי כל שהוא מרבה על העיקר ובלבד שיהא בטורה אחד תוספתו כמוהו¹⁵⁴.

וצ"ב טובא, הרי איני דן כלל על העיקר מלאכה דהיינו הצורך, אלא רק על התוספת, ואיזה סברא היא לומר שהתוספת היא כמו העיקר, הרי בדין העיקר בפועל אין שום נפ"מ בין אם הותרה או דחיה, ובמה נחשב התוספת של דחיה להאסר מדאורייתא כמו העיקר דהיינו מה שנדחה לצורך.

ברם נראה לבאר בסברת הר"ן, דאמנם ודאי יסוד האיסור הוא לא בהמעשה אלא בתוצאה, וככל האמור, אלא שעד כמה שאין כאן שום צד איסור במעשה בישול זה, כיון שהמעשה מעשה אחד של בישול שהוא מותר לכתחילה, וכן כל חתיכה וחתיכה של בשר ראויה היא לאכול ממנה ביו"ט, ואין כאן חפצא מסוים של איסור, אזי לא שייך לדון איסור תורה כיון שיש כאן הותרה בגוף החפצא, ואזי נמצא שיש כאן תוספת שכאילו נעשית מאליה, ולא שייך לדון בה איסור.

ורק בגוונא שאין כאן אלא דחיה גרידא של האיסור, אבל יש כאן צד איסור בגוף המעשה מצד עצמו, ואף חפצא דאיסורא, שייך לדון איסור תורה על התוצאה¹⁵⁵, ומ"מ ודאי אין הגדר להפוך המעשה כולו כמעשה מלאכה גמורה, וכנ"ל¹⁵⁶.

קושיות בשיטת הר"ן; ביאור אחר בדעתו דריבוי בשיעורין מפרש את המעשה כמעשה איסור

¹⁵⁴ ועוד כתב הר"ן: ועוד שנראה להם לחכמים שכיון שאמרה תורה אך אשר יאכל לכל נפש לא הוצרכה לשקול ולדקדק שלא יבשל אלא המצטרך אליו בלבד ומשום הכי רבויי בשיעורא כל היכא דלא מפי' בטרחא שרי.

ומהמשך לשון הר"ן נראה שאין זה טעם העומד לעצמו, אלא יסוד ההיתר ביו"ט מצד הותרה, וזהו טעם למה לא אסרו עכ"פ מדרבנן.

¹⁵⁵ ויש לדון האם כאשר ליכא חפצא דאיסורא, לא מטעם הותרה, אלא שהאיסור הוא רק מדרבנן, ולפי הנודע בשם הנתיבות סי' לד ועוד דאיסור דרבנן לעולם אינו איסור חפצא אלא איסור דרמי על הגברא, אי אליכא דהר"ן נימא דמהאי טעמא גופא לא יהיה בזה איסור ריבוי בשיעורין. ועי' בשמירת שבת כהלכתה פרק לב הערה רב בשם הגרשז"א.

¹⁵⁶ שוב ראיתי בקוב"ש אות מה שכתב ממש כדברים האלה בנוסח זה: ונראה, טעם חילוק זה, דבמלאכת שבת ישנה גוף המלאכה ומעשה המלאכה כגון במבשל, גוף המלאכה היא מה שמתבשל בשבת, ומעשה המלאכה היא העמדת הקדירה על האש, ואם יעמיד הקדירה בשבת וגמר הבישול יהיה בחול פטור, וכן להיפוך, אם יעמיד הקדירה בע"ש והבישול יהיה בשבת ג"כ פטור, והתולש עוקץ אחד שיש בו שתי גרורות, עשה במעשה אחד שתי מלאכות, שנתלשו שתי גרורות, אבל מעשה התלישה היא אחת, והיא מעשה המותרת שהיה צריך לתלוש בשביל גרורות אחת הצריכה לחולה או לאוכל נפש ביום טוב, ובוה יש לחלק, בין הותרה לדחיה, דבהותרה, נחשבת המעשה כאילו נעשית בחול, אף שגוף המלאכה נעשית ביום טוב. אבל בדחיה, לא נחשבת כאילו נעשית המעשה בחול.

[ד] אולם באמת יש לתמוה כמה תמיהות על דברי הר"ן, חדא, בקושייתו על דברי הרשב"א מן הסוגיא דמנחות, וכמו שהקשה בשפת אמת מנחות שם, וז"ל, ולע"ד אין זה ראיה דלעולם ריבוי בשיעורין מדרבנן, מיהו הכא בצריך לחולה ב' גרוגרות אפי' יש ב' בעוקץ א' וב' בב' עוקצין והלך וקצץ אלו הב' בב' עוקצין לא עבר איסור תורה כיון דעכ"פ בב' אלו נתרפא החולה. אף על גב דהיו יכולין לקוץ הני ב' שבעוקץ א', מ"מ כיון דכל הקציצות בעבור החולה לא היו רק איסור דרבנן ג"כ. ולהכי מיבעיא לרבא הי עדיף. ואף על גב דלולי החולה מרבה בתלישה מה"ת ומרבה בשיעורין דרבנן, מ"מ עתה דתרווייהו דרבנן שפיר מספקא ליה דאפשר דעדיף ב' בב' עוקצין כיון דכל המעשה נצרך לחולה, אבל ג' בעוקץ א' הא יש בתוכו מקצת שאינו לצורך החולה.

והיינו שישנו חילוק גדול בסברא בין אם הריבוי אינו אלא ריבוי של פעולות מותרות לצורך החולה, אלא שהיה ניתן לחסוך בפעולות ולחתוך ב' גרוגרות בענף אחד, לבין היכא שהריבוי הינו ריבוי ע"י פעולה אסורה שאינה נצרכת כלל.

ויש שהוסיפו להקשות על הר"ן, דאדרבה מן הסוגיא דמנחות יש להוכיח להיפך דליכא איסור דאורייתא בריבוי בשיעורין, שהרי מסקנת הגמ' היא שצריך לקצור העוקץ שיש בו ג', דקא ממעט בקצירה, והרי מסתבר שאם קצר את שתי העוקצין שיש על כל אחד גרוגרת אחת, לא יהיה חייב סקילה, וכאמור לעיל, שהרי סו"ס איכא דין דחיה על כל קצירה דהוי פיקול"נ, וא"כ למה מסיק שיקצור הג', הא לגבי השלישי הוי מלאכת קוצר בלא צורך¹⁵⁷.

ועוד, בעיקר המחלוקת שבין הר"ן להרשב"א, מצינו דברים במשנת רבינו הח"ח, דהנה במשנה ברורה בהל' שבת (סי' שיח ס"ק יג) כתב "ליתן בשר לתוך הקדרה וזהו איסור דאורייתא כשמרבה בשבילו אפילו הוא מרבה בפעם אחת קודם שיתן הקדירה על האש, וי"א דהוי דרבנן כיון שהוא בפעם אחת עיין ב"י [מ"א] ועיין בספרי אהבת חסד בפ"ז שביררנו ראיה מהגמרא דהעיקר כדעה הראשונה".

והנה בספר אהבת חסד שם כתב בתו"ד וז"ל במאמר המוסגר, ודע דמסוגיא זו דפסחים הנ"ל שאוסר לצורכו ולצורכה למאן דסבר לא אפשר וקמיכוין אסור מוכח כשיטת הר"ן בשבת פרק האורג דאסור לנעול את ביתו לשמרו אם עי"ז הוא צד גם צבי שבתוכו ודלא כהרשב"א עיין שם היטב.

ומבואר מדברי המשנ"ב שכרך הנידון אי ריבוי בשיעורין הוי איסור מדאורייתא בנידון שיטת הר"ן בשבת פרק האורג שאסור לו לנעול את ביתו לשמרו אם עי"ז הוא צד גם צבי שבתוכו, ולכאורה צ"ב שהרי שם אין הנידון מצד ריבוי בשיעור, אלא היאך להגדיר את מעשה נעילת הדלת אם היינו מעשה שמירה או מעשה צידה, ומה שייך זה לנידון של ריבוי בשיעורין¹⁵⁸.

עוד יש לדון בסברא על מה שהשווה הר"ן והתוס' ועוד מן הראשונים בכל דבריהם את מלאכת קצירה הנידונית בסוגיא דמנחות למלאכת בישול, והרי איכא לחלק ביניהם, וכמו שכתב באור שמח (פי"ח משבת ה"א) וז"ל, ולולא דמסתפנא לחלק מסברא הו"א דשאני בשול ואפיה מקצירה, דיש מלאכות הנגמרות על ידי האדם עצמו, ויש מלאכות הנגמרות מאליהם, כמו אפיה ובישול, שאינו חייב רק עד שיאפו ויבשלו כמאכל בן דרוסאי, ובעי

¹⁵⁷ ע"י שיעורי רבי דוד גימין סי' תיא.

¹⁵⁸ ועי' במאמרו של הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א "ריבוי בשיעורין במלאכות שבת", קובץ עמרת שלמה ה, תשס"ג, עמ' כט ואילך.

גמרא (שבת ג, ב) אם התירו לו לרדות קודם שיאפה, כי היכי דלא לבא לידי חיוב, שכל מלאכה כפי דרכה של אותה מלאכה היא, ולכן בקצירה שהגמר שלה בא על ידי האדם אם מרבה בעשית הדבר הנקצר חייב, אבל באפיה ובשול שגמר שלהן בא מאליו, אלא שהאדם הוא הגורם, לכן אם בא הגרם ברבוי, שהוא מרבה יתר מכפי מה שצריך לחולה פטור, ולית כאן איסורא אלא מדברי סופרים, יעו"ש.

ואשר על כן נראה לבאר דברי הר"ן באופן אחר, שאמנם ענין האיסור בריבוי בשיעור באמת אינו מצד התוצאה, אלא מצד גוף המעשה עצמו, והיינו שזה ודאי שאם ישנו מעשה שהוא מצוה או היתר גמור, לא איכפת לן בכוונת העושה, ואין זה נחפץ למעשה עבירה בגלל כוונתו, [למשל, אם יבשל אדם ביו"ט, ויסבור במעותו שזה עבירה כמו בשבת, ואינו יודע היתר אוכל נפש, אטו נימא שחילל את היום טוב?], אבל אם המעשה הוא מעשה איסור, אלא שנדחה לצורך, כאן יש נפ"מ בכוונתו, כיון שסו"ם המעשה הוא מעשה איסור בעצמותו.

ומעתה יתכן לומר שאם אך דחוייה היא ולא הותרה, אזי כאשר קוצר העוקץ עם הג' גרוגרות הוא מפרש את המעשה שהוא לא מעשה של דחוייה שנעשה לצורך, אלא מעשה חילול השבת והיו"ט, וזהו דמחלק הר"ן בין הותרה לדחוייה, שאם המעשה הוא הותרה לא איכפת לן בפירושו להמעשה, כיון שסו"ם הוא מעשה של היתר, אבל אם הוא דחוייה, אזי בכך שהוא מרבה שלא לצורך, הוא מפרש את המעשה כמעשה של בישול למחר ומחלל את השבת או את היו"ט.

ולפי"ז לק"מ מה שהשווה הר"ן בפשיטות מלאכת קצירה ומלאכת בישול, כי אין הנידון מצד התוצאה, אלא לעולם הנידון מצד המעשה עצמו, שע"ז שמרבה בשיעור הוא מפרש את המעשה כמעשה חילול.

ולכן השווה הח"ח בשיטת הר"ן את הנדונים, כי הנושא של ריבוי בשיעורין היינו לאו דווקא מצד התוצאה שיש כאן ריבוי, אלא שמחמת אותו הריבוי יש כאן פירוש אחר להמעשה.

ובזה מיושב ג"כ קושיית השפ"א, שכלפי הפירוש של המעשה כמעשה חילול שבת מחמת הריבוי המיותר, בזה אין נפקותא אין יש שימוש בתוצאה כולה או לאו, שכל שיכול היה לחסוך במעשי חילול שבת ולא עשה כן, הרי זה מפרש את המעשה שעשה כמעשה של חילול שבת, ולכן הכרעת הסוגיא היא שעדיף שימעט במעשי חילול ולא שימעט בכמות הגרוגרות, כיון שאין האיסור של ריבוי בשיעורין מצד התוצאה אלא מצד הפירוש לגוף המעשה, וכמש"נ.

ולפי ביאור זה נראה לבאר גם יסוד סברת הר"ן שדין התוספת כמו העיקר הנצרך, שהקשינו לעיל הרי הנידון על התוספת ולא העיקר, וכלפי העיקר מה לי אם הוא הותרה או דחוייה. אולם ביאור הדברים שעד כמה שהעיקר הוא הותרה, גם כאשר מוסיף ומרבה אין כאן פירוש להמעשה שהוא מעשה של חילול, שהרי התוספת כביכול 'רוכבת' על המעשה – העיקר, וכל שגוף המעשה הוא היתר גמור, לא שייך להופכו ולפרשו כמעשה איסור¹⁵⁹.

¹⁵⁹ אגב, סוף לשון הר"ן "אבל בשבת שהעיקר איסור אף תוספתו כמוהו מדאורייתא ולא ניתן לידחות אצל חולה", צ"ב, למה נחשב 'כמוהו' בכך שלא ניתן לידחות אצל חולה. ועי' במאמר מרדכי סי' שלא ס"ק ו דגרים "אלא שניתן לידחות אצל חולה", והיינו שגם התוספת והריבוי גדרו הוא דחוייה, שידחה לצורך אצל חולה.

ביאור דין העלאת תינוק עם דגים

[ה] ולפי מהלך זה נראה ליישב קושיא גדולה בשיטת הר"ן, ורבים נתקשו בה, דהנה במחלוקתו של הר"ן עם הרשב"א (שבת לח, א מדפי הרי"ף) בדין צידת צבי הבאה בנעילת הדלת שנועל את הבית לשומרו, כתב הר"ן בסוף דבריו, וז"ל, וזו שאמרו בירושלמי ענין אחר הוא לומר שאם נתכוין לנעול את ביתו ולא נתכוין לצבי כלל אף על פי שאח"כ מצא הצבי שמור בתוכו מותר כלומר שאינו מחויב שיפתח את ביתו, וסמכו לזו תינוק מבעבע בנהר ומפקח בגל, ולא שיהו דומות ממש בענינם, לפי שבענין פקוח נפש אפילו מתכוין למלאכת הרשות עם אותה מלאכה של פקוח נפש מותר... והטעם מפני שהוא מלאכת מצוה וחובה היא עליו, לפיכך אף על פי שהוא מתכוין עם אותה מלאכה למלאכה אחרת שהיא אסורה בשבת התירו חכמים כדי שלא ימנע בשום ענין מפקוח נפש המוטלת חובה עליו אבל במלאכת הרשות חס ושלום.

והקשו דהא סו"ם יש כאן לכל הפחות ריבוי בשיעורין בדחוייה ולא בהותרה, וא"כ נמצא שיש כאן איסור ריבוי בשיעורין דאורייתא ומה שייד כאן "התירו חכמים"¹⁶⁰.

ולכאורה צריך לומר שעד כמה שיש כאן מלאכת מצוה וחובה היא עליו, לא איכפת לן בכוונתו, כי אין בכוחו לפרש מעשהו למעשה של חילול שבת אלא המעשה הוא מעשה ברור וודאי של הצלת התינוק.

גווני דהותרה ודחוייה אליבא דהר"ן

[ו] ועכ"פ הא מיהת נפקא שלפי הר"ן יסוד דין האיסור של ריבוי בשיעורין היינו רק מחמת הפירוש להמעשה ולא מחמת הריבוי בתוצאה, ואשר נראה דלפי"ז נפקא קולא בשיטת הר"ן, שאם נמצא ציורים של הותרה לא יהיה שייד בהו האיסור של ריבוי כלל, וכדלהלן¹⁶¹.

א' בקובץ שעורים שם נקט בפשיטות שהר"ן לא סבירא ליה מה שנקט בדעת הרשב"א דכל חלק וחלק ראוי לאוכל נפש או לחולה, ולשיטת הר"ן "אם תלש ביי"ט עוקץ שיש בו שתי גרונות, האחת ראוייה לאכילה, והאחרת אינה ראוייה אלא לכלבים, מ"מ שרי מדאורייתא, כיון דמעשה התלישה הותרה".

ב' יעוי' בשו"ת מרחשת (ח"א סי' ב בהערה) שכתב לצדד שדעת הרמב"ם היא כדעת הר"ן שבמקום 'דחוייה' ריבוי בשיעורין אסור מה"ת, ובוזה ביאר לשון הרמב"ם בפ"ב מהל' אבל ה"ט: הטומאה לקרובים דחוייה היא ולא הותרה לכל לפיכך אסור לכהן להתטמא למת אפי' בעת שמתטמא לקרובים שנאמר לה יטמא אינו מטמא לאחרים עמה שלא יאמר הואיל

ועי' עוד לשון התוס' במנחות (ד"ה שנים מייתנין): לא מצי למיפשטה מהא דתניא בפ"ב דביצה ממלאה אשה קדירה בשר... דביו"ט דקיל לא חיישינן ולא דמי לשבת דלא ניתן לדחיה. ולכאורה הביאור דדחיה היא מוגבלת רק כפי הדחיה.

ומדברי התוס' שם נראה דריבוי בשיעורין אינו אלא איסור מדרבנן, ועי' צאן קדשים שם שהקשה מדברי התוס' בגיטין (ה, ב ד"ה אע"ג), ויעוי' ש במהרש"א ובקרני ראם ובהגהות הרש"ש.

ועי' עוד בדברי הריטב"א עירובין סח, א.

¹⁶⁰ עי' בקרן אורה שבת קלז, א ובתהילה לדוד סי' שכח ס"ק טו, ובשו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' לו, ובמאמרו של הגר"ח פ' שיינברג זצוק"ל בספר הזכרון להגר"ב זיילטי, עמ' תרנ.

¹⁶¹ ועי' במנחת חינוך פרשת אמור מצוה רסד.

ונטמאתי על אבי אלקט עצמות פלוני וכו', דהיינו שהקדים לומר שהטומאה לקרובים דחוייה היא, ויעו"ש באריכות¹⁶².

ג' בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק לב הערה רב) כתב בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל שלפי שיטת הר"ן באיסור דרבנן צריך להיות מותר גם בשבת, שהרי מה שמתירין איסור דרבנן במקום חולה, הוא רק משום דבכגון דא מעיקרא לא גזרו רבנן, ונמצא שהוא היתר גמור, ולא רק דחיה.

ענף שני – ביאור סברת ר"ש בן אלעזר¹⁶³

בגמ', רבי שמעון בן אלעזר אומר: ממלאה אשה כל התנור פת, מפני שהפת נאפת יפה בזמן שהתנור מלא.

צ"ב בדברי התוס' כא, א בשיטת ר"ש בן אלעזר; דקדוק לשון הרמב"ם

[א] הנה לעיל הבאנו לשון התוס' לקמן (כא, א ד"ה עיסה) "ואם תאמר והאמר לעיל רבי שמעון בן אלעזר אומר ממלאה אשה תנור פת ואף על פי שאינה צריכה אלא לפת אחת מפני שהפת נאפית יפה בזמן שהתנור מלא ושרי לאפות בי"ט אפי' לכתחילה. וכי תימא דאתיא לת"ק והא הלכתא כר' שמעון דמתיר. ויש לומר דשאני התם דכל הפת של ישראל שהרשות בידו לאכול כל אחד ואחד או זה או זה וכו'".

ולכאורה צ"ב, הרי סברת ר"ש בן אלעזר היא כי הפת נאפית יפה, ונמצא דאפיית כל התנור משמשת לצורך האשה בפת אחת שזה משביח אותו הפת, ומאי שנא בזה אם הרשות בידו לאכול כל אחד ואחד או זה או זה. והתינה בגוונא שהנידון הוא ריבוי בשיעורין, אזי יש מקום גדול לומר כסברת הקוב"ש הנ"ל שההיתר מבוסס על כך שהכל ראוי לאכול, אבל אם ההיתר הוא מחמת שהכל זה תיקון לפת, א"כ סגי בזה שזה תיקון לפת, ומפני מה בעינן שהכל יהיה ראוי לאכילה "או זה או זה".

ובפני יהושע כתב וז"ל, נראה דכוונתם בזה דמהאי טעמא דפת נאפה יפה דרשב"א לא שייך להתיר איסור דאורייתא אלא דבכולהו של ישראל בלא"ה ליכא איסורא דאורייתא מהאי טעמא שיוכל לאכול זה כמו זה דהוי כמו הואיל (כדאיתא בפרק אלו עוברין (דף מ"ח ע"א) במסקנא דרבי ירמיה ור' זירא ע"ש) או משום הואיל דמיקלעי ליה אורחים וכיון דליכא אלא איסורא דרבנן מהני לרשב"א האי טעמא דפת נאפה יפה להתיר אף לכתחילה.

¹⁶² והוסיף שם עוד: אלא שבעיקר דין ריבוי שיעורין שאינו אסור מן התורה לדעת הרשב"א אפי' במקום שדחוייה כמו בחולה ולדעת הר"ן במקום שהותרה יש להסתפק שאינו אלא במקום ששניהם, העיקר והתוספות, ראויין להשתמש בהם לצרכי החולה, אלא שאינו צריך אלא לאחד מהם, אבל במקום שהתוספת אינה ראויה למי שנדחה אצלו האיסור אפשר שריבוי שיעורין בכח"ג אסור מה"ת וכמו בנ"ד שלהתטמא למת אחד שאינו קרובו אסור לכהן, אפשר שאסור מן התורה אף אם באותה שעה הוא מטמא לקרובו ונדחה אצלו טומאת מת. ועיין חילוק כה"ג במנחות (יא א) ל"מ דחולין ודחברתה דפסול וכו'.

והנה סברא זו גופא ביאר הקוב"ץ שיעורים בשיטת הרשב"א כמעט למה אין האיסור מן התורה, וכמובא לעיל, ובדברי הקוב"ש מפורש בשיטת הר"ן דבהותרה ליתא איסור ריבוי, אזי גם בכח"ג שאין ראוי לו הכל, מ"מ כיון שעשה במעשה אחד, ויש כאן מעשה גמור של היתר, אין כאן איסור. ועי' באגרות משה או"ח סי' לה ובתשובות והנהגות ח"ו סימן קיט.

¹⁶³ עיקרי הדברים בענף זה שמעתי מפי הרה"ג ר' דוד הלוי דז'מיטרובסקי שליט"א.

והדוחק מבואר, שהרי הסברא של הואיל נזכרת בהמשך לשון התוס', וביותר, שהרי באמת על האחרונים אנו מצטערים שכבר הקשו על כך, דהא הכא במימרא דרב חסדא עסקינן ורב חסדא לית ליה הואיל. [ועי' מרומי שדה].

ונראה בס"ד באופן אחר, ובהקדם לשון הרמב"ם (פ"א מיו"ט ה"י): ממלאה אשה קדרה בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, וממלא נחתום חבית של מים אף על פי שאינה צריך אלא לקיתון אחד, וממלאה אשה תנור פת אף על פי שאינה צריכה אלא לכבר אחד, שבזמן שהפת מרובה בתנור היא נאפית יפה, ומולח אדם כמה חתיכות בשר בבת אחת אף על פי שאינה צריך אלא לחתיכה אחת, וכן כל כיוצא בזה.

ויש להעיר לפי המבואר בדברי חב"י סי' תקנ וז"ל, והרב המגיד כתב בפרק א' (ה"י) בשם הרשב"א (עבה"ק בית מועד ש"ב סי' א) ממלאה אשה קדרה וכו' כדי שיאכלו משמנים. לפיכך יראה לי שאפילו ליתן בקדירה חתיכה אחת שהניח הקדירה על גבי האש מותר עכ"ל. ומיהו לדברי רש"י שנתן טעם משום דחד טרחא הוא כל כהאי גוונא דהוי תרי טירחי נראה דאסור. ודברי רבינו כדעת הרשב"א שהרי נתן טעם מפני שהתבשיל מיתקן יותר כשיש הרבה בקדירה. והכי נקטינן כמאן דמיקל כיון דהוי מידי דרבנן.

והנה התמיהות בדברי חב"י גדלו ועצמו מאוד [כמבואר בהערה¹⁶⁴], ומ"מ בדבריו למדנו שהדין הראשון 'ממלאה אשה קדירה בשר' מתפרש בתרי גווני, א' מדין ריבוי בשיעורין,

¹⁶⁴ כמו שהקשה הט"ז, וז"ל, ופשוט הוא דגם רשב"א דקי"ל כוותיה ס"ל ג"כ הטעם של ת"ק דמותר כל שאין שם אלא חד טרחא דהא משו"ה מותר בנחתום במים ששם אין הטעם דיש מעלה בריבוי, אלא משום חד טרחא כמו הת"ק, אלא שרשב"א מוסיף להתיר אפי' בתרי טרחות כגון אפיית פת מצד המעלה של ריבוי וכן הטור ס"ל כן, וא"כ מ"ש היתר בתבשיל עם בשר הוי דינו ג"כ אפי' בב' טרחות דהיינו שכבר הקדירה שפותה אצל האש יכולה לעשותה מעשה חדש להשים שם עוד חתיכה מפני מעלת הריבוי כמו בפת לרשב"א.

"וע"כ תמתי על חב"י שעשה מחלוקת בין רש"י שנתן טעם משום חד טרחא ובין הטור שפי' משום מעלת ריבוי ומכאן זה עשה נ"מ לדינא בין ב' הטעמים ועשה מזה פסק הלכה כמאן קי"ל ע"ש, ובמחילה מכבודו לא זו הדרך אלא תרווייהו הלכתא נינהו גם לרש"י ולא זכר רש"י טעם שלו אלא לת"ק דלא ס"ל הטעם השני, אבל הטור כותב טעמו אליבא דרשב"א דקי"ל כוותיה דס"ל תרווייהו, והא ראייה מדהתיר בנחתום לחם מים דשם באמת אין מותר אלא בחד טרחא, וזה פשוט לפע"ד, וחב"י אגב חורפיה לא עיין בזה כראוי."

וכ"כ חב"ה בפשיטות "ואפשר דאף רש"י סובר כן דאי אפשר להכחיש המפורסם שהתבשיל מיתקן יותר כשיש הרבה בקדרה ומ"ש דבחד טירחא סגי היינו דוקא לתנא קמא אבל לרבי שמעון בן אלעזר הכל מותר. וכך אפשר לפרש לדעת שאר כל הפוסקים, ומה שלא הזכירו ההיא סברא אלא בפת נמשכו אחר לשון הברייתא, אבל אין הכי נמי דהוא הדין בתבשיל מיתקן יותר כשיש הרבה ומותר אפילו בב' טירחות וכן עיקר."

ולחומר הקושיא על חב"י חשבתי לומר, ושוב ראיתי בשו"ת פעולת צדיק ח"ב סי' קז ואביא הדברים בלשונו: ולי אני עבדו קשה לומר על רב"י שעשה מחלוקת בין רש"י והטור בהנחם שהנה ת"ק קאמר ממלאה אשה קדרה בשר וכו', ממלא נחתום חבית של מים וכו', אבל לאפות אינו אופה אלא מה שצריך לו רשב"א אומר ממלאה אשה כל התנור פת מפני שהפת יפה בזמן שהתנור מלא ע"כ. הנה לך מבואר דר' שמעון מודה לת"ק בתרתי דהיינו ממלאה אשה קדרה וממלא נחתום חבית של מים ופליג בחדא דהיינו גבי אפייה ויהיב טעמא שהפת יפה בזמן שהתנור מלא ומדלא יהיב טעמא רק בדין האפייה ולא בדין ממלאה אשה קדרה בשר משמע דדוקא גבי פת שייך האי טעמא וכי אתאמר אתאמר והבו דלא לוסף עלה שאל"כ הו"ל לר' שמעון לאהדורי בלישניה ההיא דממלאה אשה קדרה בשר עם דין האפייה אלא משמע דלא אמר לה כי אם דוקא גבי אפייה וזהו ד' רש"י שכ' דחד טרחא היא דדין קדרה ודין חבית מים איתנו בהדי הדדי משמע דשויס הם בטעמם דחד טרחא הוא].

ועוד יש להעיר על דברי חב"י, שכאן כתב להכריע ההלכה בדברי הרשב"א, ואילו בשו"ע נמלט מן ההכרעה, והעתיק לשון הגמ' כמות שהיא, ובאמת בלשונו משמע יותר שהחמיר דלא כהרשב"א דנקט שאינה צריכה

וזו סברת ת"ק, ובזה יהיה חילוק בין חד מרחא לב' מירחי, ורק במעשה אחד יהיה מותר. ב' מדין תיקון האוכל, וכלשון הרשב"א "כדי שיאכלו משמנים", ובזה אין חילוק, ויהיה מותר בכל גווני.

אולם מסידור לשון הרמב"ם שלא נקט מעם השבח והתיקון אלא גבי פת ולא לגבי בשר, אף שפסק להדיא הלכתא כר"ש בן אלעזר בפת, נראה ברור שהדין הראשון של בשר לא מיירי מצד התיקון והשבח אלא מצד ריבוי בשיעורין, והרי לאחר הדין של אפיית פת חזר וחתם ההלכה "ומולח אדם כמה חתיכות בשר בבת אחת אף על פי שאינו צריך אלא לחתיכה אחת, וכן כל כיוצא בזה", והיינו ודאי מדין ריבוי בשיעורין.

מהלך מחודש שגם דברי ר"ש בן אלעזר מבוססים על היתר ריבוי בשיעורין

[ב] ומכל זה נראה דאמנם גם דברי ר"ש בן אלעזר מבוססים על היתר ריבוי בשיעורין, ויסוד הענין, דהא לכאורה צ"ב, שהא ודאי אי מיירינן במעשה שכל כולו תיקון ושבח כמו עישון פירות וכד', כו"ע מודו שזה מעשה אוכל נפש, ומחי סברת ת"ק לחלוק בזה¹⁶⁵.

אלא נראה שת"ק נחלק לגבי פת, שאף שמילוי התנור בפת משביח את הפת, מ"מ המעשה אינו מעשה של תיקון במהותו אלא מעשה של אפיית פת נוספת. ובב"י הגדיר הסברא "דלא חשיב תבשיל במקום בשר כדי שנתיר לבשל בשבילו".

ולתרחיב עוד היריעה נראה בהקדם דהנה הרשב"א בתוך דבריו בשמעתין (יו, א) כתב וז"ל, לדידן דקי"ל כרשב"א אפילו באפיה ופ"ש בקדרה שהבשר והתבשיל יפה בשעה שהקדרה מלאה בשר, הרי דנקט כסברא פשוטה דלרשב"א שריבוי פת בתנור משביח האפיה ומה"ט שרינן להוסיף פת, בודאי ריבוי בשר משביח ושרי. אולם בדברי הב"י מבואר בדעת רש"י שרק להוסיף פת מותר, אבל להוסיף בשר אסור.

ובע"כ שיש כאן שני נידונים, נידון אחד שמילוי התנור או הקדירה מוסיף מעם ומשביח את כלל התנור או הקדירה, אולם אין זה מספיק, דמ"מ יש כאן נידון של חשיבות, שאני בא להחשיב אותו התוספת כטפל בחשיבותו להתבשיל או הפת הנצרך.

ולפי"ז מבואר מה שכתב בחי' הרא"ה (יו, א) בביאור דינו של ר"ש בן אלעזר דממלאה אשה תנור פת אע"פ שאינה צריכה אלא כבר אחד "ומיהו מסתברא במתכוין בכך הממלאה", והיינו דבעינן כוונה לזה, כי מצד גוף הדבר כשלעצמו אין כל הפת שבתנור נטפל לאותו הכבר. [וכן ביאר בספר שערי מועד סי' יב].

אלא לחתיכה, ואילו לדעת הרשב"א אפילו אין צריכה לחתיכה אלא רק להתבשיל או להרוטב ג"כ שרי דכ"ז משתבח ע"י הוספת הבשר, כמו שהעתיק המשנ"ב בס"ק ז.

וגם לא הזכיר מידי מדינו של הרוקח (ראה בפנים לחלן אות ג), והיינו לפי שיטתו דהא תליא במחלוקת רש"י והרשב"א, יעוי' לעיל.

¹⁶⁵ ובערוך השולחן סעיף ב כתב "וה"פ דרבנן לא התירו מלאכה יתירה בשביל שבה שתשביח זה המעט הצריך ורק מה שנעשה במירחא אחת מתירין אפילו אם אין שבה בהמקצת מהמותר כמו מים שבחבית שאין מקצת מים שצריך משתבחים ע"י המים הנותרים וכ"ש בקדירה בשר שמשתיבחת דידוע שכל מה שיש יותר בשר בהקדירה עולה המעם יותר לכל חתיכה וחתיכה שבה ולכן רבנן לא התירו רק תבשיל ומים שנעשים בכלי אחת אבל אפייה שכל פת הוא עשייה בפ"ע לא התירו.

וצ"ב מה בכך שזה עשייה בפני עצמה כדי שלא יתירו תיקון ושבח.

ובזה מבואר היטב שאין זה סתירה, ודאי תוספת שבה ותיקון איכא טפי בהוספת בשר שמוסיף טעם ממש בכל התבשיל, ומשא"כ בפת שרק מוסיף באיכות האפיה, ומ"מ כאשר דנים על להטפיל ולהחשיב ההוספה כתבלין ולא כעיקר, בזה מובן יותר לומר כן גבי פת ולא גבי הוספת בשר.

ולפי"ז מבואר דסברת רשב"א גבי פת מחודשת ביותר, כי מלבד הסברא של תיקון הפת, יש כאן חלק נוסף שאנו מבטלים ומטפילים כל תוספת הפת למה שנצרך ליו"ט ומחשיבים אותו רק כתבלין ותיקון בעלמא להפת¹⁶⁶.

ומעתה אינו רחוק לומר שאף רשב"א אינו חלוק לגמרי בזה, לסבור להתיר רק מצד התיקון והשבה, אלא עיקר ההיתר מבוסס על ריבוי בשיעורין, אלא דסבר רשב"א שמחמת השבה

¹⁶⁶ תוספת דברים מאת הר"ה ג' ר' דוד שליט"א: הרא"ש הביא מש"כ רש"י שהתנורים שלהן קטנים והיו מדביקין הפת בדפנותיו ומתוך שהוא מלא אין מקום לחמימותו להתפשט והפת נאפית יפה, משמע אבל בתנור גדול אין לאפות יותר מכדי צורכו, וכן פסק השו"ע (סי' תקז סעיף ו).

אולם המאירי הביא דיש מי שכתב שלא נאמר כן אלא בתנורים שלהם שהיו מדביקין את הפת בדפני התנור וכשהוא מתמלא חללו מתמעט והפת נאפית יפה, אבל בתנורים שלנו לא הותר אלא בכדי מה שצריך לו, וכבר חקרנו בדבר ומצאנו שאף בשלנו הפת יפה יותר כשהתנור מלא ומתוך כך אנו מתירין אף בתנורים שלנו הן גדול הן קטן, עכ"ל.

וצ"ב דאמאי באמת כתב הרא"ש דבתנורים שלנו אסור, הא ודאי דגם בשלנו הפת משביח יותר, ואמאי יהיה חילוק בזה.

ונראה דהנידון בזה תלוי במחלוקת הנ"ל בגדר ההיתר דר"ש בן אלעזר להוסיף פת בתנור, דלפי מה שנתבאר בדעת רש"י דההיתר הוא דוקא בפת משום דכך הוא צורת הדבר לאפות הרבה כדי להשביח את המועט ולהכי חשיב מלאכת או"נ, אבל בבשר אסור משום שאין זה צורת הדבר לבשל הרבה לצורך המועט.

וממילא י"ל דכל מה שמותר בפת הוא דוקא בתנורים שלהם שהיו קטנים וכך היה הרגילות לאפות הרבה לצורך המועט והלכך חשיב מלאכת או"נ, אבל בתנורים שלנו דאין הרגילות לעשות כן א"כ ל"ש להתיר את המלאכה משום דחשיב או"נ ממש, אלא כל מה ששייך להתירו הוא משום דעושה מלאכה לצורך השבחה המאכל, אבל הרי לצורך השבחה בעלמא אסור לעשות מלאכה כמו שאסור להוסיף בשר בקדירה.

ומעתה את"ש דרש"י אזיל לשיטתו שכתב דההיתר בבשר הוא רק משום דמרחח אהת הוא, אבל משום השבחה הבשר אסור וכמ"ש הב"י, וממילא אף בתנורים שלנו דהוי רק השבחה הפת ס"ל לרש"י דאסור.

אבל לשי' התוס' (דף כא) והרשב"א דההיתר להוסיף פת בתנור אליבא דר"ש בן אלעזר הוא דריבוי בשיעורין מותר היכא דיש לו צורך בריבוי וגם התוצאה הוי לצורך, א"כ כשם דמותר להוסיף פת בתנור קטן משום דזה משביח את הפת, ה"נ מותר להוסיף פת בתנור גדול משום השבחה הפת, דלמאי נפק"מ אם משביח הרבה או מעט סו"ס יש לו צורך בתוצאה ואין עושה את הריבוי לחינם, ושפיר הוי בכלל ההיתר להרבות ביו"ט.

ואכן היש"ש (פ"ב סי' מז) כתב דאף בתנורים שלנו מותר להוסיף פת, וזהו דעת הר"ף שכתב הא דר"ש בן אלעזר כצורתה, וכן הרמב"ם פסק האי דין בסתמא, דמשמע אפילו לדין שיש לנו תנורים גדולים שרי, וכן יראה מדעת התוס' (דף כ"א ע"א) אשר נמצאו לפנינו, שהקשו מהא דפסקינן הלכה כר"ש בן אלעזר דמתיר בפת, אהא דמסיק לקמן ר"ח דעיסה חציה של גוי וחציה של ישראל אסור, ולא שרינן לומר מפני שהפת נאפת יפה, והוכרחו לחלק בין ישראל לגוי, ומאי קושיא דלמא הא דר"ח איירי בתנור גדול ובמקום שאין מדביקין הלחם בדפנות, אלא ש"מ שאין לחלק בזה, וכ"כ המרדכי וכו'.

ולפימשנ"ת היש"ש אזיל לשיטתו שפסק בדעת הרשב"א, דההיתר דר"ש בן אלעזר הוי אף לגבי כישול משום דהבשר משביח וא"צ דוקא שכך יהיה צורת ההכנה, וממילא כתב היש"ש דאף בתנור גדול מותר מה"ט דהפת משביח, וכן היש"ש הוכיח מד' התוס' דמותר אף בתנור גדול, ואת"ש נמי דהתוס' לשיטתו דס"ל דההיתר דר"ש בן אלעזר הוי מדין ריבוי בשיעורין היכא דיש לו צורך בתוצאה, וממילא שפיר מותר אף בתנור גדול כיון דסו"ס הפת משביח ויש לו צורך בזה.

והתיקון אנו יכולים להגדיר שיש כאן ריבוי בשיעור, וכל מה שיש בתנור מישך שייך אהדדי כמו קדירה אחת של בשר, ולא דיינינן לה כאפיות נפרדות.

ובדרכי משה סי' תקיב ס"ק א איתא: ובארחות חיים (הל' יום טוב אות יא) אסור להרכות בשביל גוי אפילו בקדירה אחת. וכתב ב"י ואין כן דעת הפוסקים ומה שכתב ואין כן דעת הפוסקים הם הרא"ש והר"ן, אבל התוספות (כא. ד"ה עיסה) כתבו בהדיא כדברי ארחות חיים לצורך גוי אסור אפילו באותה קדירה.

ולכאורה צ"ב, היכן מיירו התוס' בדין ריבוי בשיעורין, הא מיירי בדינא דרשב"א¹⁶⁷. ומבואר להדיא כדברינו שעיקר ההיתר מבוסס על ריבוי בשיעורין.

ובזה מבואר דסברי התוס' דכל דברי רשב"א הינם דווקא כאשר כל אחד ואחד מן האפיות ראוי לו, והיינו כיון דסברי שזה יסוד ההיתר של ריבוי בשיעורין, וכסברת הקוב"ש.

ולפי"ז מבואר גם סידור לשון הרמב"ם דכילל הדין של מילוי הקדירה בשר בהלכות ריבוי בשיעורין אף דקיי"ל כרשב"א.

ביאור דינו של הרוקח דאין לומר אלו יהיו לצורך יום טוב ולא אלו

[ג] עוד כתב בב"י שם: ומ"ש [המור] ויש אומרים דאפילו אמרה בפירוש שהיא רוצה אותו לצורך מחר שהוא מותר ויש אוסרין. כן כתב הרוקח (סי' רצח) וז"ל ממלאה אשה קדירה בשר אף על פי שאינה צריכה, אבל אין לומר אלו יהיו לצורך יום טוב ולא אלו, אך כשממלאה הקדירה אז התבשיל טוב ואינה ניכרת הערמתה.

[וכתב המור] ונראה שהוא מותר כיון דטעם ההיתר מפני שהתוספות גורם טעם בתבשיל וכו'. הם דברי רבינו ודברים של טעם הם לפי דבריו שכתב דטעמא דשרי למלאות קדירה בשר מפני שהתבשיל מיתקן יותר כשיש הרבה בקדירה. ומיהו לפי טעמא של רש"י דמשום דחד טרחה הוא שרי הכי איכא למימר דלא התירו אלא במבשל סתם שנראה שאינו מבשל אלא לצורך יום טוב.

והיינו דהב"י תלי לה לדינו של הרוקח בהני סברות ההיתר אם היינו משום שמתקן ונותן טעם בתבשיל דאזי לא איכפת לן גם אם תאמר בפירוש שאלו אינם לצורך יו"ט, או שהטעם משום חד טרחה וריבוי בשיעורין, דאיכא למימר שלא התירו אלא במבשל סתם שנראה שמבשל לצורך יו"ט ולא למחר.

אכן המעיין בלשון הרוקח במקורו נראה שהכל נידון של מיחזי כהערמה, ולא מצד הסוגיא דידן, אלא מצד הסוגיא לעיל (יא, ב) וזהו שהוסיף לבסוף: ואינה נכרת הערמתה דמלח גרמא גרמא דלא מוכחא מילתא.

יתירה מזו, בתוך לשון הרוקח מובלעת סברת הרשב"א "אך כשממלאה הקדירה אז התבשיל טוב ואינה ניכרת הערמתה", והיינו שמזכיר סברת הרשב"א בתור תרים כנגד מיחזי כהערמה.

¹⁶⁷ והיה מקום לבאר בדברי הדרכי משה דס"ל כשיטת הנוב"י (או"ח סי' כט) ודעימיה דהאיסור לעשות לצורך נכרי אינו תלוי בבעלות הגוי אלא העיקר תלוי במה דהוי לצורך הגוי, [ויתבאר להלן בס"ד], וממילא שפיר הוכיח הדרכ"מ דלא אמרי' ריבוי בשיעורין לצורך גוי, דאילו הוה אמרי' בזה ריבוי בשיעורין היה מותר אפי' אם האוכל שייך לגוי. אבל עדיין צ"ב דהתוס' כתבו דאין לו רשות לאכול משמע שזהו סיבת האיסור ולא משום דנעשה לצורך גוי.

ובאמת שיטת מהרש"ל תוכיח שהכריע בדעת הרשב"א בעיקר דין מילוי הקדירה, ומ"מ העתיק דינו של הרוקח (עי' במג"א ס"ק ב), וכן הוא במשנ"ב שג"כ העתיק בפשיטות בהרשב"א (ס"ק ו), והוסיף הסכמת הרבה אחרונים בדברי הרוקח.

ועי' בב"ה: ונראה בעיני שאף הרוקח ז"ל לא היתה דעתו לומר שאם אמרה בפירוש דהוי הערמה ממש והתבשיל אסור דהא ודאי אין כאן הערמה כיון שהיא צריכה עכ"פ לחתיכה אחת, וכמו שכתב רבינו, אלא דלכתחלה הזהיר שלא תאמר כך מפני שמדבריה ניכר קצת הערמה וכן נכון להזהיר על זה.

ועי' עוד בשו"ת מהרי"ט צהלון (ישנות) סי' קלט ובאליה רבה ס"ק ב.

=====

בדין ריבוי בשיעורין [ב] ¹⁶⁸

חידוש האחרונים לאסור מילוי פעמים רבות ע"י כלים

[א] בשו"ע סי' תקג סעיף ב: ממלא נחתום חבית של מים אף על פי שאינו צריך אלא לקיתון אחד. ובמשנ"ב ס"ק יד: וכתבו האחרונים דהיינו דוקא היכי דממלא פעם אחת מהדלי ולא פעמים רבות ע"י כלים.

והנה מקור דין זה הוא בדברי האחרונים, עי' במחה"ש בשם הפר"ח. ולכאורה צ"ב מהו מקורם לחדש דין כזה, הרי כאן נידון הריבוי בשיעור הוא ביחס למלאכת הבישול בהנחה ע"ג האש ולא במילוי המים¹⁶⁹, וא"כ מה לי אם ממלא פ"א מהדלי או פעמים רבות.

ועוד העירו בזה מהא דכתב המשנ"ב לעיל מיניה בס"ק ה: וכן כשצולין בשר על השפוד אינו רשאי להוסיף בשביל לילה כשעומד כבר השפוד על האש, אבל בתחלה יכול להוסיף על השפוד כמה שירצה כיון שהוא במרחא אחת וכן בתבשיל כה"ג וכמו בס"ב.

וצ"ב, מאי שנא דגבי שפוד לא חשבינן ליה כמה טירחות מחמת שקודם ההנחה ע"ג האש אין זו חד טירחה.

וראיתי שהקשה כן בספר שמירת שבת כהלכתה פרק יג הערה עג, ומטו בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל, שחילק בזה דשאני התם דיכולים לומר על כל חתיכת בשר דאפשר שיאכלנה, משא"כ לענין הוספת המים, שאין לו שום צורך במים מעבר לריבוי הכמות, כי אין חילוק בין המים שמוסיף למים שכבר היו, יעו"ש.

ובספר הלכות המועדים (פ"ב הערה 99) כתב לחלק בשיעור טירחה, דבמים הוי טירחה גדולה ומשא"כ בהוספת חתיכות בשר לצליה שזו טירחה מועטת, ולפי"ז כתב לחדש שבזמנינו שממלא מן הברז ואין כ"כ טירחה, יהיה מותר גם לשיטה זו של האחרונים למלא מכמה כלים.

אולם באמת בדברי האחרונים נראה שאין הכוונה לאיסור טירחה ביו"ט בעלמא, שהרי בכלי אחד גם אם הוא כלי גדול מאוד, והוא נצרך רק למעט מים, מותר לו למלא מלוא

¹⁶⁸ היות שנתבאר כאן בנוסח אחר מן המבואר בענין הקודם, כתבנוהו בענין בפנ"ע.

¹⁶⁹ כמבואר להדיא בדברי הראשונים, עי' רשב"א כאן 'כלומר, מחמה', ועי' עוד בהגהות הרש"ש גיטין ה, ב.

הכלי ולא מנעוהו מכך משום איסור טירחה, [ויתכן דהוי טירחה טפי מאשר למלא כמה כלים קמנים], ובע"כ דמשום איסור ריבוי בשיעורים אתו עלה ולא סתם טירחה.

ובשו"ת אנגרות משה (או"ח ח"ב סי' קג) ביאר ביסוד דברי האחרונים הנ"ל וז"ל, דהא בעצם גם בהא דהפר"ח דלמלאות כלי גדול במים אף ע"י איזה פעמים בלא לכוונת בשול אין לאסור מצד טירחה זו, והבשול הא היה בהעמדה אצל האש בפעם אחת שמותר, ומה לנו מה שהיתה כוונתו לבשל, וצריך לומר דכיון שרבו שיעורים הרי הם שתי מלאכות כדחזינן לענין שבת כדהביא הר"ן ממנחות דף ס"ד ורק שלענין יום טוב לא איכפת לן מאחר שעושה אותן בטירחה אחת, בזה סובר הפר"ח דהכוונה בטירחתו למלא הכלי בשני פעמים לצורך בשול נחשב ג"כ כעושה רבוי השיעורים שהם שתי מלאכות בהוספת טירחה שאסור.

והמבואר בדברי האגרות משה שהבין שההכנה של המים בטירחתו זה ג"כ מעשה של ריבוי בשיעורים, ואע"פ שבעצם אין כאן פעולה של המלאכה עצמה, אלא זה הקדמה למלאכה, וזה מחוסר ביאור, והגרמ"פ זצוק"ל רומז קצת בדבריו, ונראה להרחיב יריעת הביאור בסיעתא דשמיא.

דין האחרונים תלוי במחלוקת הר"ן והרשב"א ביסוד היתר ריבוי בשיעורין דאורייתא

[ב] ואשר נראה בס"ד בהקדם שמצינו שתי הבנות נפרדות בעיקר ההיתר של ריבוי בשיעורין מן התורה, דהנה בדברי הר"ן נתבאר שיש כאן נידון בדאורייתא, וחילק בין הותרה לדחוייה, ואילו בדברי הרשב"א נתבאר שהנידון רק בדרבנן, וביסוד סברתו כתבו האחרונים שההיתר מדאורייתא מבוסס על הסברא שכל חתיכה וחתיכה ראויה להאכל ביו"ט והרי היא צורך אוכל נפש בעצמותה, כמו שהבאנו לעיל מדברי הקוב"ש.

וכד דייקנן היטב בסברות הראשונים נמצא שיש כאן בעצם סברות מנוגדות זה לעומת זה, לפי הרשב"א יסוד היתר ריבוי בשיעורין מן התורה מבוסס על כך שאין כאן חלק מסוים שנקבע עליו שהוא הצורך אוכל נפש, אלא מחמת הספק מה יאכל, ומחמת שכולם ראויים, אמרינן הי מינייהו מפקת וזה סיבה להתיר את כל הקדירה.

ואילו לפי הר"ן מבואר שכבר מעיקרא יש כאן 'עיקר' שזה החתיכה שהיא תיאכל לבסוף, וזהו הצורך אוכל נפש, ולכן בדחוייה ליכא היתר ריבוי בשיעורין, אבל בהותרה אמרינן תוספתו כמוהו.

ויתכן עוד לומר בעומק המחלוקת, דהנה יש לדון על סברת הרשב"א דס"ל דאמרינן כיון דכל חלק וחלק ראוי אמרינן הי מינייהו מפקת, דלכאורה יש למעון הרי סו"ס כאשר דנים על הכל יחד, בודאי שלא יאכל הכל ביו"ט, וא"כ הכל ביחד אינו ראוי. וע"כ שזה גדר הותרה אליבא דהר"ן, על יסוד הדין דמתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, שרק מחמת ה'הותרה' לא איכפת לן במה שסו"ס יש כאן מלאכה שלא לצורך.

והנה בלשון הר"ן מתבאר "ובלבד שיחא בטורח אחד תוספתו כמוהו", ומשמעות דבריו שאם אמנם יש כאן חלוקה של ב' טירחות, אזי זה מחלק בין העיקר לתוספת, ושוב ישנו איסור דאורייתא של ריבוי בשיעורין¹⁷⁰.

ומעתה נראה לומר שדין האחרונים הנ"ל לא שייך לפי סברת הרשב"א, כי בודאי אם יסוד ההיתר מדאורייתא מתבסס על מה שהכל ראוי, אין כאן עיקר ואין כאן תוספת, וזהו אף ביחס למלאכת הבישול, כ"ש ביחס למעשים הקודמים לבישול כמו מילוי המים. אולם לפי

¹⁷⁰ להסבר זה נתעוררתי מדבריו הנכוחים של הגרפ"א פאלק זצ"ל בשו"ת מחזה אליהו ח"א סי' לה.

סברת הר"ן ש'תוספתו כמוהו, אזי יש מקום גדול לומר שעד כמה שמעיקרא זה מתחלק לעיקר ותוספת, אולי כבר בפעולת ההכנה לבישול ולהעמדה על גבי האש נקבע העיקר והתוספת, ואם יש ב' מירחות, אין אנו יכולים לומר תוספתו כמוהו.

ויותר נראה שמדאורייתא ודאי לא נוכל לאסור בכה"ג אפילו להר"ן, דסו"ם זוהי פעולת הכנה ולא פעולת מלאכת הבישול, אלא שיש כאן מקום לאיסור מדרבנן, וגדר הדברים שעד כמה שענין ההכנה מתחלק לגמרי, ל"ש לומר אח"כ במלאכת הבישול שהכל דבר אחד הוא, ויש כאן עיקר ותוספת, אלא הווי תרי מילי.

ובדומה לזה, דהנה כאשר ימלא בשר בשתי קדירות, ואח"כ יניח כל על מקום אחד ויבעיר אש אחת מתחתיהם, כפי המצוי בזמנינו נקטו הפוסקים¹⁷¹ לאסור, שאין זה נחשב כקדירה אחת, אף שפעולתו במלאכת הבישול אחת היא באותה האש, וע"כ שאף שיש כאן מעשה אחד, מ"מ חילוק הקדירות מחשיב זאת כב' מלאכות, וה"נ יש לומר בכה"ג שמכין וממלא מראש בכמה כלים, דסו"ם זה מחשיב שיש כאן כמה מלאכות, גם אם הכל נעשה בפעולה אחת.

ומעתה מבואר היטב דסברא פשוטה היא שהיינו דווקא בגוונא שממלא כמה כלים וכדומה, שבאמת יש לנו להחשיב מה"ט הדבר כב' מלאכות, אבל בגוונא שמישים כמה חתיכות בשר לצליה ע"ג האש, שכן הוא הדרך לשים בזה אחר זה החתיכות, לא נאמר שהפעולות החלוקות יחשיבו את הצליה כמלאכות נפרדות בחתיכות אלו, ולא קשה מידי שלגבי צליה לא נקטו האחרונים את דינם.

ולפי"ז נראה שכל דין האחרונים מבוסס רק על שיטת הר"ן, ובאמת בדעת המשנ"ב היה נראה דחייש טובא לשיטת הר"ן, עי' בדבריו בס' שיח ס"ק יג, [וגם במג"א ס' שמו"ס"ק יא הביא ב' השיטות ולא הכריע ביניהם, ובעולת שבת ריש ס' תקג כתב שדעת הר"ן נראה עיקר], ובאמת בספר מחנה ישראל פרק לא בהג"ה כתב שבשעת הדחק גדול יש לסמוך על דברי הרשב"א, ומיהו בדבריו שם מיירי כאשר מרבה בשיעורין בהוצאה גם על דבר שאינו ראוי לו ליו"ט כלל¹⁷².

==--==--==

בענין לכה ולא לנכרים ולא לכלבים¹⁷³

¹⁷¹ עי' בשמירת שבת כהלכתה פרק לב הערה קעז בשם הגרש"א. ובמאמרו של יבלחט"א הגר"ע שליט"א מספקא ליה בזה.

¹⁷² והנה הרמ"א העתיק שיטת כמה ראשונים 'וכן יכולה לבשל הרבה קדרות ולאכול מכל אחת מעט', ואחד המקורות היינו תשובת הרשב"א, ועי' במשנ"ב ס"ק יא: מסתימת לשונו משמע דאפילו א"צ לאכול ורק שמועם מעט מכל קדרה כדי שיהיה לו היתר לבשל, והיינו כדעת המקילין לעיל בסק"ז, ולדעת האוסרין שם אין היתר רק למי שדעתו באמת לאכול מיני מטעמים חלוקין בסעודת שחרית ומכין להרבות בכל מין כדי שישאר ללילה אבל לא כשמועם רק דרך הערמה וכבר כתבנו דהעולם נהגו כדעת המקילין.

ולכאורה נראה שלשיטת הר"ן לא יהיה קולא גדולה כזו, שאם אין כאן צורך אמיתי בכל קדירה, איך יצמח מזה 'תוספתו כמוהו', ודחוק לומר שמה שלבסוף אוכל ממנו זה מחשיבו מעיקרא כעיקר וצורך, ובפרט לפי סברת הפר"ח הנ"ל שאוסר אף קודם הבישול, וצ"ע במנהג העולם היאך הקלו כ"כ.

¹⁷³ חלק מעיקרי הדברים נאמר בחבורה ביום ה' י"א אלול תשפ"א.

בגמ', אמר רב חסדא בהמה חציה של נכרי וחציה של ישראל מותר לשחטה ביום טוב, דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, עיסה, חציה של נכרי וחציה של ישראל אסור לאפותה ביום טוב, דהא אפשר ליה למפלגה בלישה.

מחלוקת האחרונים בגדר המיעוט ד'לכם ולא לנכרים' אם בא למעט צורך נכרי או של נכרי; תמיהות בדעת השב יעקב

[א] הנה האיסור לאפות ביו"ט עיסה של נכרי מבואר בגמ' להלן דהיינו מדדרישין "לכם ולא לנכרים". ומצינו שנחלקו רבותינו גדולי האחרונים בגדר הך ילפותא, והנידון למעשה היה במקומות שמוכרי בשר הם נכרים ומוכרים בשר כשר למולים ולערלים, אם שוחטין להם ביום טוב כיון דצורך ישראל נמי הוא שיוכלו היהודים לקנות בשר מבחמה זו.

בשו"ת שב יעקב (או"ח סי' כא) העלה לאסור, והטעם כיון שבשעת שחיטה אכתי כולה של נכרי ואין לישראל חלק בבחמה זו, עדיין אסור לשוחטה שהרי אמרה תורה לכם ולא לנכרים, והביא ע"ז ראיות.

ובשו"ת נודע ביהודה (קמא או"ח סי' כט) משיב על דבריו וראיותיו, ובתוה"ד טוען בסברא, "ואני תמה מאוד על השב יעקב דמחלק בין של ישראל לשל נכרים, ואטו הדרש לכם ולא לנכרים אתי למעוטי אם האוכל נפש הוא של נכרים, דא"כ כך הוה לרו"ל למימר לכם משלכם ולא משל נכרים, ואז היה חילוק אם הדבר הוא של ישראל או של נכרי, אבל אז היה מותר אם הוא של ישראל אפי' עושה לצורך נכרי, ובאמת לא כן הוא דקרא כתיב יעשה לכם שהעשיה תהיה לכם, לא שהדבר ההוא יהיה שלכם, והדרש הוא לכם בשבילכם תהיה עשיה ולא לנכרי שלא תהיה עשיה בשביל נכרי, ואין חילוק אם הדבר ההוא המתבשל או נשחט הוא של ישראל או של נכרי, ואין שום סברא לחלק בזה".

ויש להוסיף תמיהה על תמיהת הנוב"י, שהרי מאותו הילפותא דלכם ילפינן נמי לריה"ג 'לכם ולא לכלבים', ואין כאן ב' ילפותי אלא חדא ילפותא¹⁷⁴, ובכלבים ודאי שאין כאן נידון של "בעלות" אלא שהדבר נעשה לצורך כלבים, וא"כ מה מננו יהלוק לחדש דלצדדין קתני, ובשל נכרים יש כאן נידון מצד עצם הבעלות של הנכרי, ואילו בכלבים המיעוט הוא מצד הצורך גרידא.

משא ומתן בדעת השב יעקב מהו גדר איסור מלאכה בדבר שהוא בבעלות נכרי

[ב] ובאמת שלכאורה צ"ב טובא בסברת השב יעקב, מנין ניתן לחדש ולפרש דין מחודש כזה שדבר שהוא בבעלות הנכרי זה מוגדר כמו עשיה האסורה, אחר שבודאי שהילפותא דלכם ולא לכלבים אינה מתפרשת בהכרח כן.

ובשו"ת אבני מילואים (סי' ב) הפליג לחדש בדעת השב יעקב שישנו כמין לימוד של "לכם" במלאכת אוכל נפש ביו"ט, וז"ל, ומזה נראה דאסור לעשות מלאכה בדבר הפקר אף על גב שיכול לזכות בו אח"כ אם בשעת מלאכה מתכוין שלא לזכות בו ה"ל שלא לצורכו כיון דעדיין לא זכה בו, וכשיזכה בו אח"כ ה"ל פנים חדשות שבאו לו מכח ההפקר, ואינו רשאי לעשות מלאכתו אלא לצורך לכם הוא דמותר, וכל זמן דלאו ידידה הוא לאו לכם מקרי, ודו"ק.

¹⁷⁴ לשון הגמ' לעיל כ, ב: אמרו להם בית שמאי: וחלא כבר נאמר לכם ולא לגבוה, אמרו להם בית הלל וחלא כבר נאמר לה' כל דלה'. אם כן מה תלמוד לומר לכם לכם ולא לנכרים. לכם ולא לכלבים. וכן הוא במגילה ז, ב. מאידך, לקמן כה, ב לא מייתי לילפותא דכלבים. ועי' בשיט"מ כאן.

ברם הדברים מחודשים מאוד ורחוקים בסברא, מהיכי תיתי שיהיה דין "לכם" חיובי, שיהיה הדבר בבעלותו הממונית, ולא יהיה סגני במה שעושה לצרכו ע"י שעומד לזכות בזה, ובודאי בגוונא שהדבר הפקר, רק ע"י שישתנה המצב ואחר יזכה בו, יוכל למנוע ממנו מליהנות ממנו, מסתברא שאף זה בכלל ההיתר, ומהיכן שמעינן לאסור לפי דעת השב יעקב.

ובהגהות על האבני מילואים העיר עוד, מה יהיה הדין במעשר שני דקיי"ל דממון גבוה הוא, וכן הכהנים בחלקם בקרבנות הציבור והיחיד שמשולחן גבוה קא זכו, אטו נימא שאסור להם לבשלם ולעשות בהם מלאכת אוכל נפש ביו"ט, כיון שאין זה בבעלותם הממונית בשעת שחיטה, יעו"ש.

ויותר נראה כמו שיתבאר לפנינו בס"ד שהגדר הוא שבאמת אין שום דין חיובי של 'לכם' שנאמר כתנאי במלאכת אוכל נפש, דבעינן שיהיה שלו בשעת המלאכה, אלא שאם ישנה בעלות של הנכרי אזי אותה הבעלות מגדירה את המלאכה כמו מלאכה אסורה, כיון שמוגדר שהמלאכה נעשית עבור הנכרי, ואין היתר על מלאכה כזו.

ונראה עוד שהמקור לזה הוא מגוף המיעוט דלכם, דלכאורה קשה מאוד, מה נצרך מיעוט להוציא צורך נכרי, ומהיכי תיתי שיהיה כלול בהיתר של מלאכת אוכל נפש, התינח לכלבים שמזונותיהם מוטלות על בעליהם, ועל כן ניתן להגדיר את צרכיהם כצורך שלו להאכילן, ובעי קרא למיעוטא, אבל מהיכי תיתי לרבות נכרי דליבעי קרא למעטו¹⁷⁵.

וע"כ נראה מזה שנאמר בזה דין הפקעה ועיכוב שאם יש כאן בעלות של נכרי, אף שיש גם צורך לישראל, מ"מ יש כאן עשיית מלאכה שאינה מותרת, והיינו משום שבעלות הנכרי מגדירה שהמלאכה היא בעבור הנכרי. [וגדר הדבר יתבאר להלן בס"ד].

ראיות שבעלות נכרי היא הפקעה מן היתר מלאכת אוכל נפש

[ג] ונראה להוכיח כשיטה זו בכמה ראיות, חדא מעצם הדבר שמבואר בגמ' שישנו פגם בכך שהבהמה היא בשותפות נכרי והנכרי ג"כ נהנה משחיטה זו, ובעינן לסברא מיוחדת שלא שייך למיפלגה, דא"א לכזית בשר בלא שחיטה, וצ"ב, הרי סו"ס שוחט עבור עצמו ומה לי שגם הנכרי נהנה משחיטה זו, ובפרט שהרי אין כאן חלק מסוים ומיוחד של הנכרי.

וביותר לפי מה שביאר באור שמח (פי"ח משבת ה"א) וז"ל, אמנם בנמילת נשמה, דאם צריך לחולה כזית, ויש לו עוף קטן לשחוט ועוף גדול משמע בפ"ק דחולין (טו, ב) דגבי שחיטה לא גזרינן שמא ירבה, וכדפסק רבינו לעיל פרק ב' הלכה ט', מוכח דלא שנא, ומצי שחוט עוף גדול, דבקצירה דבעי שיעור באוכלין, אם כן המלאכה תלוי לא בעוקץ כי אם באוכל הנקצר מחיבור על ידי תלישת העוקץ, א"כ כי מפיש בשיעורא חייב, אבל נמילת נשמה דחויבו בכל שהוא דעוף [גם] דלית ביה כזית, דהחויב הוא על הנשמה שהוא נוטל, לא על השיעור שמת על ידי הנמילה, ל"ש בין עוף קטן לשור הבר, כולחו חדא נמילת נשמה, ופשוט וכיו"ב אמר ריש החובל (ב"ק פד, א) גבי אדם קטן שהרג הגדול כו', נשמה שקל מיניה נשמה נשקול מיניה, יעו"ש.

הרי שישנה סברא מיוחדת לגבי נמילת נשמה, שנחשב שאין כאן שום ריבוי ותוספת במלאכה כאשר שוחט בהמה גדולה יותר, ומעתה צ"ב, למה לא נזכר מאומה מסברא זו,

¹⁷⁵ ויעו"ש בשו"ת אבני מילואים (סי' ג) בתו"ד, וז"ל, ובדרך פלפול אמרתי בזה לפמ"ש פני יהושע בחידושי בהא דאמר ר"י הגלילי לכם ולא לכלבים וא"כ מנין לדידי' דאסור לנכרים וכתב דאפשר דתרווייהו נפיק מלכם דלכם מיעוטא משמע דוקא לכם ולא לנכרים ולא לכלבים, ויותר נראה דלנכרים לא צריך קרא למעט כיון דאין מזונותן עליהם ולא לצורך כלל.

ובעינין לזה דל"ש למיפלגה, ועל כרחק נראה מזה שעצם חלק שותפות הנכרי הוי דין עיכובא והפקעה, ועל כן הוא דאסור מצד חלק נכרי לולי הך סברא דל"ש למיפלגה.

ועוד מצינו בדברי הפנ"י על דברי התוס' כאן ד"ה עיסה, וז"ל בתו"ד, ואין להקשות דלקושטא דמילתא למאי דקי"ל דאמרינן מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, עכ"פ היכא דאיכא צורך היום קצת דמותר אפילו לכתחילה, א"כ מהך סברא דרשב"א דפת נאפה יפה דהוי צורך היום קצת יש לנו להתיר אפילו לכתחילה בלא טעמא דהואיל [פי', דלכל הפחות ה"ל צורך קצת]. אלא דנראה לי דשאני הכא דכיון דמיעט קרא בהדיא לכם ולא לעכו"ם, והאי מיעוטא ע"כ משמע דאתי למעט דבכה"ג לא אמרינן מתוך. ותדע דהא למאן דממעט נדרים ונדבות נמי מלכם אלמא דבכה"ג לא אמרינן מתוך כמ"ש התוס' לעיל (יב, א ד"ה השוחט).

וכן מבואר להדיא בדברי השיט"מ לעיל (יב, א), וז"ל, ואם תאמר אם כן דלמאן דאית ליה מתוך הותר כל דבר ואף על פי שאין בו צורך כלל לכם ולא לנכרי דאמר רחמנא היכי משכחת לה. וי"ל דאף על פי שהתירה התורה שלא לצורך כלל אפילו הכי אסרה לצורך נכרי, ואין צריך לתת טעם בדבר הואיל וגלי ביה קרא וגזרת הכתוב הוא. [ועי' מגיני שלמה שם בשיטת רש"י].

והאחרונים העירו מהך דתנן לקמן (כה, א) בהמה מסוכנת לא ישחוט, אלא אם כן יש שהות ביום לאכול ממנה כזית צלי, וא"כ מאי בעי בבמה בשותפות נכרי, הרי סו"ס יש כאן כזית לישראל. ויעויין בהגהות מלוא הרועים שכתב בזה"ל, ומהך דמסוכנת... אין ראייה די"ל מטעם מתוך, אבל בנכרי כיון דגלי קרא ולא לנכרי גלי דלא אמרינן גביה מתוך, וכמ"ש בפנ"י.

והנה יש לדון בגונא דהנכרי הינו עבדו ושפחתו שמוזנותיהם מוטלים עליו, ובודאי יש לו צורך ביו"ט שיאכלו, האם הינם כלולים במיעוט דלכם ולא לנכרי. ובדברי הרמ"א ריש סי' תקיב מבואר להדיא דאסור אם לא בתחבולה של ריבוי בשיעורין וכד'. וע"כ דאמנם נכרי זוהי סיבת הפקעה ולא רק שאין זה נחשב לצורך מספיק.

בשיטת הנוב"י נראה שהאיכעיא על שותפות נכרי היא רק מצד איסור דרבנן

[ד] והנה בשיטת הנוב"י דסבירא ליה שבילפותא דלכם ולא לנכרים לא נאמר דין של הפקעה שדבר שהוא בבעלות נכרי מפקיע מהיתר מלאכת אוכל נפש, אלא רק שאין זה נחשב לצורך להתיר מלאכה ביו"ט, צ"ב, דלפי"ז מובן היטב שאם המלאכה נעשית רק לצורך הנכרי איכא ילפותא שאין זה חשיב צורך, אבל בדבר שהוא בשותפות הישראל והנכרי יחד, מהיכי תיתי שחלק נכרי מגרע, סו"ס יש כאן צורך ישראל במלאכה זו.

ואשר נראה בס"ד בהקדם דברי רבינו הגר"א ריש סי' תקג בביאור דין השו"ע, "ודוקא קודם אכילה, אבל אחר אכילה אינה יכולה לבשל ולומר אוכל ממנה כזית דהוי הערמה", וז"ל, כ"כ תוס' שם ורש"י בפ"ג דפסחים מ"ו ב' ד"ה האופה. וע"כ צ"ל כן דאל"כ ל"ל למימר הואיל ומיקלעי ליה אורחים יאמר הואיל ואילו רוצה יאכל מעט או יתן מעט לתינוק, וכן מי שלא הניח עירובי תבשילין לבשל קדירה גדולה וימלא פורני פת ויאכיל מעט היום לתינוק, ואפי' בבחמה חציה של ישראל חיה אסור אם לא שא"א לכזית בשר כו'.

מבואר מדברי הגר"א דסבירא ליה שנידון האיסור כאן בבחמה חציה של ישראל וחציה של נכרי אינו מצד איסור דאורייתא של עשיית מלאכה האסורה ביו"ט עבור הנכרי, אלא כל הנידון היינו איסור דרבנן, [וכמו שנתפרש להדיא בדברי התוס' פסחים מו, ב ד"ה הואיל,

וזהו, ונראה לרשב"א לחלק דדוקא בעיסת נכרי אסרו מדרבנן, והיינו כמו שמבשל אחר אכילה, משום דהוי הערמה. וזהו דמוכח מכאן לדין זה של הערמה.

ונראה להרחיב יריעת הביאור בשיטת הגר"א, ובהקדם דברי הגר"א (סי' תקיב סעיף ג) בביאור דין הרמ"א לגבי כלבים, "אבל אסור להוציא בשבילן מרשות לרשות", (הג"מ והמגיד פ"א), וזהו בסוה"ד, וזהו לשיטתו ברס"י תקי"ח, אבל לפ"ד הרמב"ם וש"ע שם מותר ועמ"מ פ"א ע"ש, ולכן השמיטו בש"ע ועתוס' דכתובות ז' א' ד"ה מתוך כו'.

והמבואר בדברי רבינו הגר"א שדינו של הרמ"א דליכא היתר הוצאה בשביל כלבים היינו דווקא לפום שיטתו דליכא היתר מתוך על הוצאה שלא לצורך. והיינו דבאמת אין המיעוט ד'לכם ולא לנכרים ולא לכלבים' בא לאפקועי שישנו איסור של מלאכה עבור נכרים, אלא רק הוי גילוי מילתא דצורך נכרים וכלבים אינו נחשב לצורך, ואשר על כן אם ישנו היתר מצד אחר, ולמשל, מצד סברת מתוך, אזי מהני ההיתר, ולא גרע מה שהוא לצורך נכרי וכלבים.

ויעוי' במשנ"ב שם ס"ק יח ובשעה"צ שם ס"ק לב, ובסוה"ד צידד "ואפשר דבזה שעושה לצורך בהמה גרע טפי משלא לצורך כלל, ויש בזה איסור תורה, ועיין בביאור הלכה". ובביאור הלכה סעיף א ד"ה אין מבשלין הביא דברי השיט"מ לעיל הנ"ל דגרע טפי דהוי גזירה"כ, יעו"ש.

ומעתה נראה לומר דהגר"א פירש כל איבעיא דגמ' על שותפות הנכרי רק על איסור דרבנן שיש כאן ענין של הערמה, ונראה שעושה המלאכה בעבור הנכרי, מאחר שמעשיו מוכיחין שלא עשה רק לעצמו, כי היה יכול לחלוק העיסה מקודם, והיינו טעמא משום דסבירא ליה כהנוב"י בגדר מיעוטא דלכם ולא לנכרי, דלא קאי על שותפות כלל, אלא על עשיה רק בשביל הנכרי, ואתא לגלויי קרא דצורך הנכרי לא חשיב צורך להתיר מלאכת אוכל נפש בעבורו, ותו לא מידי, אבל אין כאן דין הפקעה שאם הוא שותף בהדי הנכרי ועושה בשבילו, שיאסר מן התורה לעשות המלאכה, כי בודאי מכלל מלאכת אוכל נפש לא יצאה מחמת שותפות הנכרי וחלקו.

ובהמשך דברי הרמ"א שם: ומותר להרבות בשביל הכלבים באותה קדירה שמבשל בה לעצמו, אפי' אם יש לו דבר אחר שיוכל ליתן לכלבים אם היה רוצה, (ב"י בשם הר"ן והירושלמי).

ובמשנ"ב (ס"ק כב): אפילו אם יש לו ד"א וכו' – ט"ס וצ"ל אפילו אין לו ד"א וכו'. ועיין בביאור הגר"א שמפרש דברי הרמ"א דר"ל דאם היה לו ד"א במה לפייסן אפילו קדרה אחרת שרי להרבות בשבילן אם המאכל הזה ראוי לעצמו דאז חשבינן כאלו מבשל לצורך עצמו וכן מפרש המ"א בסק"ג את דעת הרמ"א. וכן מבואר בד"מ. אמנם במ"א סק"ג מוכח דלדינא דעתו כדעת המהרש"ל דבקדירה אחרת בשבילן אסור בכל ענין דבזה מוכח דהבישול שלא לצרכו הוא, והעתיקו כמה אחרונים את דבריו ועיין בא"ר.

הרי לנו שלדעת הגר"א שרי לבשל בעבור הכלבים אם המאכל ראוי לעצמו אפילו בקדירה אחרת, והביאור הוא דשיטת הגר"א היא שנידון הסוגיא היה רק על איסור דרבנן, ומצד ה'מיחוי' ונראה כהערמה, וכאמור¹⁷⁶.

ישוב קושיית הנוכח על השב יעקב; מחלוקת רש"י והתוס' אם ר"ח חולק על רב הונא בפשט דברי רב חסדא וגדר המיעוט דלכם ולא לנכרי

[ה] והנה בנוכח"י שם כתב להקשות על השב יעקב, וז"ל, ותדע שאי ס"ד כדעת השב יעקב שמה שהוא של נכרי אפילו עושה לצורך ישראל אסור, והיינו מן התורה שהרי זה אצל השב יעקב הטעם של נדרים ונדבות שאסורים אף שיאכלו הבעלים והכהנים משום שעדיין אינו שלהם, א"כ קשה הא דקאמר שם בגמרא מעשה בשמעון התימני וכו' ושחטנו להם עגל והאכלנום וכו' ומסיק עגל מריפה הוה ולכך אמר שיצא שכרם בהפסדם שהרי אמרה תורה לכם ולא לנכרים, [וכתבו] התוספות בד"ה חזינן, וכתב רש"י ופליגא אההיא דרב חסדא וכו'. ואומר ר"י דלא פליגי דשאני עיסה דמצי למיפלגה וכו' אבל הכא מיירי שהיה הקמח לבני חילא וכו' הלכך לא היה יכולים ליקח כלל מן הקמח קודם אפיה לאפותו לצורך התינוק אבל אחר שאפו אז לא קפדו, וכן בעגל דבסמוך לא שייך אפשר למפלגיה שנתנו משלהם ומש"ה אם היו לוקחים ממנו היו מקפידים אם לא ע"י טורח הבישול כדרך המבשלים שאוכלים מעט מן הבישול, עכ"ל התוספות.

הרי שעגל זה לא היה של ישראל, ובשעת שחיטה עדיין לא זכה ישראל בשום חלק ממנו, שגם אחר השחיטה קודם הבישול היו מקפידים. וכן משמע לשון התוס' שכתבו אם לא ע"י טורח הבישול, ועוד שאם היה אפשר ליקח ממנו קודם הבישול א"כ איך ביטלו הרי אז יכולין למפלגיה, אלא ודאי שאם היו לוקחים קודם הבישול היו מקפידים ואפ"ה אי לאו דעגל מריפה הוי לא היה בזה שום איסור, ולדעת השב יעקב הרי השחיטה באיסור היתה שאז היה של נכרי לגמרי, אלא ודאי דגם של נכרי אם עתיד ישראל לאכול ממנו כזית מותר. עכ"ד.

והיינו שמקשה שבגמ' מבואר שלולי הבעיה שהיה עגל מריפה ולא חזי למיכל מיניה היה מותר, ואע"פ שזה בבעלות הנכרים בשעת השחיטה, ובאמת שקושיא זו קשה גם מהא דבעו מרב הונא הני בני באגא דרמו עלייהו קמחא דבני חילא וכו', שהקמח היה של בני באגא ובשעת האפיה לא היו יכולים ליקח כלל מן הקמח קודם אפיה לאפותו לצורך התינוק, וכל כמה שזה בבעלות הנכרים, מהו ההיתר לדעת השב יעקב.

והנה קושיה זו היא לפי פירוש התוס', ברם הלא דברי התוס' מוסבים על דברי רש"י שנקט שדברי רב הונא אינם עולים בקנה אחד עם דברי רב חסדא, ופלוגתא הוא, ומעתה יתכן לומר שאמנם כל דברי השב יעקב נאמרו לפי שיטת רש"י ולא לפי שיטת התוס', ואין זו קושיא חמורה על שיטת השב יעקב.

ובאמת יש לברר במה חלוק רש"י על סברת התוס' שמיישב דברי רב חסדא ודברי רב הונא אהדדי, שהרי לא מסתבר שרש"י חולק על מה שכתבו התוס' דהן בהך דבני באגי והן בהך דעגל מיירי שבשעת המלאכה זה בבעלות הנכרים¹⁷⁷, וא"כ מהי סברת רש"י לאפושי פלוגתא ולומר דר"ח פליג ע"ז, הרי טוענים התוס' דסברת אפשר למיפלגיה בלישה לא שייכא כלל, כיון שזה לא באפשרותם, וממילא ליתא לסברת האיסור אליבא דרב חסדא.

ובפשוטו היה מקום לומר ששורש הענין נעוץ בהא דאיתא לקמן בע"ב: ופליגא דרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי... ואין מזמנין את הנכרי ביום טוב, גזרה שמא ירבה בשבילו. וברש"י: ופליגא דרבי יהושע בן לוי – הא דרב הונא דלעיל, דאמר אי כי יהבינן רפתא לינוקא כו'.

¹⁷⁷ ומהרש"ל ביש"ש נקט דהקמח היה של ישראל, אבל זו שיטה יהודאה.

וכתב מהרש"א: לשיטת התוס' דרב הונא איירי בדלא אפשר למפלגה לא הוי רב הונא פליג אדריב"ל, וכ"כ הר"ן לדעת הרמב"ם שהוא מפרש נמי הא דרב הונא בענין שלא היה אפשר למשקל ריפתא לינוקא אם לא יאפה כולה כו', ולפיכך נראה שהוא ז"ל לא היה גורם ופליגא דריב"ל כו' עכ"ל.

ומעתה יתכן שאחר שרש"י היתה לו הגירסא בדברי הגמ' 'ופליגא אדריב"ל', ממילא מוכרח לומר שדברי רב הונא אינם מוסכמים, ולכן ביאר שיש כאן מחלוקת, אבל התוס' לא גרסו כן, ואשר מה"ט נדחקו להעמיד לכו"ע כי היכי דלא לאפושי פלוגתא.

איברא, לפי מה שלמדנו עד כה במשנתו של השב יעקב, נראה שהטעם והסיבה לכך שרש"י נקט שיש כאן פלוגתא בין רב חיסדא לרב הונא היינו משום דס"ל כהשב יעקב, וניתן לפרש שאמנם יש כאן מחלוקת בין רש"י להתוס' בביאור דברי רב חסדא וסברתו, "עיסה חציה של נכרי וחציה של ישראל אסור לאפותה ביום טוב, דהא אפשר ליה למפלגה בלישה".

ובהקדם מה שיש לחקור מהו החיסרון בעיסת נכרי דאיתמעיט מקרא דלכם, אם היינו משום יעוד העיסה, שכיון שהעיסה מיועדת לנכרי ולא לישראל אין זה בכלל 'לכם' – בשבילכם ולצרכיכם, וכפי שנתבאר להדיא בדברי הנוב"י.

או דילמא שאין הנידון מצד יעוד העיסה, אלא משום הגדרת גוף המלאכה, שבאופן שהעיסה היא עיסת נכרי אינו מוגדר כלל כמלאכת אוכל נפש המותרת, ולא רק מצד יעוד העיסה, אלא מצד עצם עשיית המלאכה.

המתקת הענין לפי דברי הרמב"ן שמלאכה עבור חבירו ילפינן מקרא כי אינה "מלאכת הנאה" אלא מלאכת עבודה; ביאור הסוגיא והגירסאות לפי חילוקי השיטות

[1] והוסיף הר"ג ר' דוד הלוי דו'מיטרובסקי שליט"א שניתן להמתיק זאת בהקדם דברי הרמב"ן בפרשת אמור (כג, ב-ז) שהקדים לבאר יסוד היתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט "ומלאכה שהיא באוכל נפש היא מלאכת הנאה לא מלאכת עבודה", ובהמשך דבריו כתב "ונראה לי כי "עבודה" אצל רבותינו ז"ל טורח ועמל שאדם עובד בו לאחר, מלשון עבודת עבד (ויקרא כה לט), עבד עבדים יהיה לאחיו (בראשית ט כה), עבדו את כדרלעומר (שם יד ד), וכן עבודת עבודה ועבודת משא (במדבר ד מז), עבודת כל טורח שבאהל ועבודת משא בכתף. ואם כן, היה באפשר שמלאכות קלות שאדם עושה להנאת עצמו מותרת ואף על פי שאינה אוכל נפש, ושיחיה אוכל נפש מרובה שהשמש עובד בו לרבו אסור. ועל כן שאל, מנין שההיתר הזה הוא באוכל נפש עד שנתיר כל אוכל נפש אפילו בטורח, ונאסור כל שאר המלאכות שאפילו הקלות שבהם מלאכת עבודה איקרו, תלמוד לומר מקרא קדש לגזירה שוה ששם באה כל מלאכה לאיסור וכל אוכל נפש להתיר.

ומעתה נראה שיש מקום להגדיר שכאשר עושה בשביל חבירו או רבו ישראל זה עדיין מוגדר כמלאכת אוכל נפש המותרת, [וכמין 'לא פלוג'] אבל כאשר עושה בשביל נכרי זה נחשב למלאכת עבודה.

ונאילו בדעת החולקים דס"ל שאין כאן מיעוט בעיקר הגדרת המלאכה, היה מקום לומר דבאמת גם מלאכת אוכל נפש היא בכלל מלאכת עבודה, ואין כאן אלא היתר של צורך אוכל נפש, וכמו שעולה להדיא מתשובות מהר"ם מרוטנבורג (הוצאת מקיצי נרדמים סי' מא עמ' 119) שגדר היתר מלאכת או"נ היינו ד"אוכל נפש לדידן ביום טוב הוי כמו חול שמותר בו כל מלאכה", ואין כאן חילוק בגוף הגדרת המלאכה.

וראה עוד בשו"ת מהרלב"ח סי' נג שדייק מדברי הרמב"ם ריש הל' יו"ט שחולק על דברי הרמב"ן הנ"ל, ובספר חבצלת השרון עה"ת פר' בא עמ' קע].

ובאופן אחר ניתן לבאר בפשיטות דלישנא דקרא היינו "אֵךְ אֲשֶׁר יֹאכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ הוּא לְבָדוֹ יַעֲשֶׂה לָכֶם", הרי שזהו מיעוט בעיקר עשיית המלאכה ולא רק בהאכילה או בצורך, וועי' כעין זה בחזון יחזקאל על התוספתא פ"ב ה"ד בשיטת הרמב"ם דלא מהני הואיל להתיר מלאכה לנכרים אלא רק לפטור ממלקות, ומהני להתיר באופה מיו"ט לשבת).

ולפי הגדרה זו שכאשר עושה בשביל נכרי המיעוט הוא בעיקר היתר המלאכה, מובן היטב שאין הדבר תלוי ביעוד העיסה ולא סגי בכך שיש כאן צורך כל שהוא לישראל, אלא אם העיסה בבעלות נכרי הרי זה מגדיר את המלאכה כמלאכה האסורה ביו"ט, וזוהי סברת השב יעקב לאסור כל שהבהמה היא בבעלות נכרי בשעת השחיטה.

ולכאורה נפ"מ בזה, שאם המיעוט הוא רק מצד יעוד העיסה, נמצא שיסוד הילפותא הוא שיעוד הדבר לצורך נכרי אינו מתיר מלאכת אוכל נפש, אבל אם המיעוט הוא מצד עצם הגדרת העשיה, אזי יש כאן הפקעה בעצם הגדרת המלאכה שכל שעושה גם עבור הנכרי יש כאן מלאכה האסורה.

ועכ"פ יתכן לומר שבזה נחלקו רש"י והתוס' בביאור שיטת רב חסדא, דהתוס' סברי שגדר דין לכם ולא לנכרים היינו שאין היתר כאשר העיסה מיועדת לנכרי, ולכן גם עיסה המשותפת לישראל ולנכרי, כיון שיכול לחלוק העיסה בלישה ולא עשה כן, בע"כ שיעוד העיסה משותף גם לנכרי, ולכן נאסר מצד עיסת נכרי.

אולם רש"י סבר שהגדר הוא שהמלאכה מוגדרת שהיא עשיה שאינה מותרת כי היא עשיה בעבור הנכרי, וזה תלוי בבעלות הנכרי, ולכך רב חסדא אוסר בעיסה המשותפת. ולפי"ז סברת רב חסדא "דהא אפשר ליה למפלגה בלישה", אינה בתורת סימן והוכחה על יעוד העיסה מכך שיכול היה לחלוק העיסה ולא עשה כן, אלא זה מגדיר את העשיה והמלאכה כמלאכה עבור העכו"ם, והיינו שמצד עצם המציאות שניתן לחלק את העיסה לשני חלקים בלישה, בהכרח שאין האפיה המשותפת נחשבת כעשיה ומלאכה עבור הישראל, והנכרי נהנה ממנה ממילא, אלא זו נחשבת עשיה עבורו, ולכן זו מלאכה אסורה.

והנה בגירסת הגמ' שלפנינו איתא "דהא אפשר ליה למפלגה בלישה", אכן במהדורת עוז והדר מובא שבכתבי יד הישנים ליתא תיבת ליה. ונראה שבזה תליא מילתא, דלסברת התוס' שזה סימן והוכחה כעין מעשיו מוכיחין שהוא מיעד את העיסה עבור הנכרי, אזי הגירסא היא 'דהא אפשר ליה', וכמו שכתבו התוס' שבגוונא שלא היה אפשר לו לחלוק בפועל, כגון בעובדא דבני חילא או בעובדא דעגל, אזי גם לרב חסדא שרי, ולא נחלק על רב הונא.

אולם לפי רש"י יש לומר שעצם המציאות שניתן לחלק את העיסה בלישה, מגדיר את העשיה שנעשית עבור הנכרי, וזו עשיה ומלאכה אסורה, ולא דווקא מצד שהוא במקרה זה יכול היה לחלוק בלישה, ולפי"ז נראה דל"ג ליה. ולשיטת רש"י גם באופנים שלא היה ניתן לחלוק, רב חסדא פליג ואוסר.

שותפות בב' בהמות

[ז] בשו"ע (סי' תצח סעיף יא): בהמה, חציה של אינו יהודי וחציה של ישראל, יכולים לשחטה ביום טוב; ואפילו יש להם שתים, יכול לשחוט שתיהן.

ובשער הציון (ס"ק עא) הביא מחלוקת הפוסקים בגוונא שהיו שתי הבהמות שוות לגמרי, שהמגן אברהם בשם הב"י והלבוש הקלו בזה והט"ז החמיר בזה, ומוסיף השע"צ: וכבר השיגו עליו כמה אחרונים [האליה רבה ונחר שלום וחמד משה ובגדי ישע ומור וקציעה] דלא דמי כלל לעיסה שיש לו שותפות עם העכו"ם, דהתם טרח בלישה ורדידה ואפיה יתרתא שאין לו בה אלא חציה, ושמצי למדוד הקמה ולאפות לעצמו, וכמו שכתב המאירי, מה שאין כן בשחיטה דחד טרחא הוא ואי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה.

ולכאורה דברי האחרונים תמוהים טובא, דלו יהי שיש כאן סברא נכונה לחלק בין שחיטה לאפיה¹⁷⁸, בדברי הגמ' אין זכר לזה, שהרי בגמ' מצינו החילוק רק מצד שבשחיטה אי אפשר למיפלגה ואי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, ואילו עיסה, אפשר ליה למפלגה בלישה, ולא נתפרש החילוק אם איכא תוספת מירחא¹⁷⁹.

ברם נראה שלפי כל הנתבאר בשיטת רש"י בביאור סברת הגמ', היה מקום לומר דבגוונא דידן תהיה שיטתו לקולא, והיינו משום דסברת אפשר למיפלגה אינה בגברא אלא בגוף החפצא, ויסוד הסברא בזה שעד כמה שהחפצא מצד עצמו ניתן לחלוקה, אזי נחשב שיש כאן מלאכה שנעשית עבור הנכרי, אבל בגוונא שהחפצא לא ניתן לחלוקה לא חשיבא השחיטה כאילו נעשית עבור הנכרי כלל, כי הרי חלקו של הישראל בבחמה זו והכזית שלו מצריך מעשה שחיטה בכל הבהמה.

ובודאי גם כאשר השותפות היא על שתי בהמות, שחיטת כל אחת מהבהמות נידונית לחוד ואינה מתפרשת כמעשה שחיטה עבור הנכרי כלל, ומה איכפת לן במה שיכול הוא לחלוק את השותפות ע"י שכל אחד יטול בהמה אחרת, וא"צ לכל הסברות שכתבו הב"י ועוד פוסקים ומוכא במשנ"ב להסביר למה אינו מוכרח לרצות בחלוקה זו¹⁸⁰.

ב' תמיהות מדין המיעוט לכם ולא לכלבים; הביאור במיעוט כלבים שדנים אותם בפני עצמם והויא הפקעה מסברת 'מוזנותיו עליו'

¹⁷⁸ ומקור החילוק הזה טהור בדעת רבנן דמחלקי בדין ריבוי בשיעורים בין מילוי מים לבין אפיית פת, אולם אנן לרשב"ג קיימינן דס"ל הסברא דהפת יפה בזמן שהתנור מלא, ומ"מ ממעטינן לנכרים ולכלבים, והא מנא לן במיעוט זה לחלק בין חד מירחא להוספה במירחא.

וצריך להדגיש כמו שכתב הגר"ז בקונטרס אחרון סי' תקנ שעיקר טעם האיסור בפת אינו משום מירחא בלבד, שהרי בחבית גדולה של מים הוא טורח מירחא גדולה למלאותה ולהעמידה אצל האש ואינו צריך אלא לקיתון אחד, ואפילו הכי כיון שעיקר מלאכת הבישול דהיינו עמידה אצל האש נעשה כולו כאחת מותר אפילו להערים כמו שכתב המג"א, וזהו הסברא להקל בגוונא שהכל נעשה בעשיה אחת.

¹⁷⁹ ובאמת יתירה מזו מצינו בדין בישול לצורך נכרים בדברי מהרש"ל המובאים בט"ז סי' תקיב ס"ק ה, וז"ל, ול"נ מ"ש לאסור אף בקדירה א' לצורך עכו"ם ממה דמותר להרבות בקדירה א' לצורך ח"ה מאחר שהטעם דחד מירחא הוא, ה"נ גבי עכו"ם, דדוקא גבי פת הוא דמחלקי בין ישראל לעכו"ם משום דכל פת מירחא בפ"ע ולא התירו אלא משום שהפת נאפה יפה בזה י"ל דדוקא לישראל התירו כיון דהוי ליה כל פת ויש ג"כ טעם שהפת נאפה יפה אבל לא לצורך עכו"ם, אבל גבי קדירה שאין הטעם משום שנתבשל יפה אלא משום חד מירחא ולית בה איסור כלל, ה"ה גבי עכו"ם. ועי' בבית מאיר שם שהאריך לחלוק בזה.

¹⁸⁰ "לא מיבעיא אם אינו צריך רק חצי בהמה ליו"ט א"כ כשיחלוק ויצטרך לשחוט בהמתו בשביל מעט הבשר שצריך לו יופסד הבשר הנשאר אלא אפילו צריך לכולא בהמה ורוצה לשחוט שתיהן ועכו"ם נתרצה לחלוק ג"כ לא אמרינן ליה לחלוק ואפילו ב' הבהמות שוות במראה ובקומה ובדמיהן דאפשר אין הבשר של בהמה זו שמן ומוטעם כבשר בהמה אחרת וניחא ליה טפי שיאכל מבשר ב' הבהמות".

[ז] אולם העומד לנגד כל האמור, דבגמ' מתיב רב חנא בר חנילאי מדין עיסת כלבים, שבזמן שהרועין אוכלין ממנה נאפת ביום טוב, ואמאי והא אפשר ליה למפלגה בלישה. והנה ההסבר שביארנו בשיטת רש"י והשב יעקב ב'אפשר למיפלגה בלישה' מצד הגדרת המלאכה והמיעוט מצד בעלות הנכרי, זה ודאי לא שייך בעיסת הכלבים, דהכא הנידון בודאי מצד הצורך והיעוד של העיסה, והיכי מוטיב להו אהדדי. [וכמו שכבר נתבאר לעיל].

וכיוצא בזה הקשה מהר"ם שי"ף בדברי התוס' ד"ה עיסה שהקשו: ואם תאמר והאמר לעיל רבי שמעון בן אלעזר אומר ממלאה אשה תנור פת ואף על פי שאינה צריכה אלא לפת אחת מפני שהפת נאפית יפה בזמן שהתנור מלא ושרי לאפות ב"ט אפי' לכתחילה, ותירצו בתירוץ הראשון, ויש לומר דשאני התם דכל הפת של ישראל שהרשות בידו לאכול כל אחד ואחד או זה או זה. והקשה מהרמ"ש, "לפ"ז קשה מאי מקשה בסמוך מעיסת הכלבים".

והיינו שבעיסת הכלבים ודאי לא שייכא למימר הך חילוקא. ועי' בשער המלך פ"ג מיו"ט ה"ט¹⁸¹.

ולכאורה נהיה מוכרחים לדחוק ולומר שהמיעוט של 'לכם ולא לכלבים' הוא מעניינא דלכם ולא לנכרים וחדא ילפותא הו, ולכך אף שבודאי גבי כלבים לא שייך להגדיר שיש כאן הפקעה מצד הבעלות, מ"מ גדר הלכם ולא לכלבים הוא שאנו דנים את הכלבים בפני עצמן ומחשיבים את צרכיהם כצורך בפני עצמו ולא כצורך הבעלים¹⁸² אע"פ שבודאי שייך להחשיב זאת כצורך הבעלים, וכמבואר בגמ' סברת ר"ע שמרבה כלבים מפני שמוזנותיו עליו¹⁸³.

ועדיין הדברים דחוקים מעט ואינם מתיישבים על הלב.

אולם באמת מצאתי בתוס' רי"ד בשמעתין לקמן בסמוך וז"ל, ומי אית לי' לרב חסדא הואיל והאיתמר כו'. אי קשיא ותיפשוט דלית לי' הואיל מדאסר לאפותה ולא אמרי' הואיל דכל

¹⁸¹ וכן הקשה בשפ"א: וקשה לפמ"ש התוס' דהא דאין מתירין לאפות העיסה מטעמא דרשב"א לעיל דממלאה אשה תנור פת הוא משום דדוקא התם מותר הואיל דכל פת ופת יכול לאכול ביום טוב וגם שמא מקלעי לי' אורחים ע"ש וא"כ מה פריך הגמ' כאן הא כל העיסה שלו ויכול הרועה לאכול כל מה דבעי וגם אי מקלעי אורחים כרועים הללו הוי להו. ותירץ "ואפ"ל דזה נכלל בתי' הגמ' דהואיל ואפשר לפייסן בנבלה לכך שייך בזה הואיל".

¹⁸² עי' בפירושי בעלי התוס' פרשת בא (חזקוני וריב"א ור"ח פלטיאל ופענח רזא) דמעמיה דריה"ג דממעטים כלבים היינו משום שהכלבים יכולים לחזור אחר מוזנותיהם, ומבואר כהנ"ל שאין הטעם כי אין זה נחשב לצורך הבעלים, אלא שזה מוגדר כצורך הכלבים, וצורך בפני עצמו הוא.

ובאמת בבה"ג (סי' טז; מובא בגליוני הש"ס כאן) איתא: מרבה אני את הכלבים שמוזנתן עליך, שנאמר לכלב תשליכון אותו. הרי שצד ההיתר לכלול כלבים ג"כ ב'לכם' היינו לא מצד שזה צורך ורווח שלו שמרויח ממה שיש לו אוכל לכלבים, אלא שישנו כאן חיוב וצורך בפנ"ע, וכאמור.

¹⁸³ ועי' באור שמח פכ"ה משבת הכ"ו שכתב לבאר הנידון אי ממעיטין כלבים מלכם, וז"ל, והנה נראה קצת דרע"ק דשרי לעשות מלאכת אוכל נפש ביום טוב (ביצה כא, ב) דכל נפש אף בהמה במשמע, מסתברא דס"ל צער בעלי חיים דאורייתא, לכן משום צערא דילהו שרי רחמנא גם ביום טוב לעשות הנאכל להן, וריה"ג לטעמיה דסבר בפרק אלו מציאות (כ"מ לב, א) גבי פריקה, דאם היה טעון יותר מכדי משאו אינו זקוק, דצער בעלי חיים דרבנן, לכן סבר גבי יום טוב (ביצה דף כ"א) דלכם ולא לכלבים, ויעוין בהלכות יום טוב דהלכה כמותו נגד רע"ק, ואכמ"ל, ודו"ק.

ולפי דבריו באמת הנידון אי צרכי הכלבים חשיכי צורך חשוב בפנ"ע, ולא אי הויא הפקעה מצרכי הבעלים, אולם ודאי בלשון הגמ' דקאמר הסברא מצד מוזנותיו עליו משמע דההיתר לכלבים לר"ע היינו מצד שמוגדר כצורך הבעלים.

ריפתא וריפתא חזיא לי' יאפה את כולה כדאמר רב בקומחא ובני חילא. תשובה לא יקרא זה הואיל דאע"ג דמצי למיכל ריפתא מינייהו בההוא ריפתא איכא חולקא לגוי ואם יאכלנה מחזיק לו טובה, ונמצא שלחמו של גוי שיש לו חלק בו הוא אוכל, וכיון שיש לו חלק בו אסור לרב הסדא אף על פי שיכול לאוכלו. אלא הואיל בעינין שיוכל לסלק חלק הגוי מעליו לגמרי כמו שמסלק הכלבים מן העיסה אנב נבלה. ואין לומר יכול לסלקי בזווי דמאן לימא לן דמסתלק גוי בזווי והילכך הוה אסור ובעיסת הכלבים יאסור אך אם יש לו נבלה שישלם ממנו מן העיסה בנבלה.

והעולה מדברי הרי"ד כמה מילי. חדא, שישנו עיכוב מצד חלק גוי ובעלות של גוי, ואף אם באמת הישראל אוכל בשלימות את הכל, ולא מייחסרא מידי ב'לצורך', מ"מ עצם הדבר שיש כאן חלק גוי זה אסור, והיינו ממש כדברי השב יעקב. [רק שבדברי הרי"ד אין הוכחה על הנקודה של הבעלות בשעת שחיטה, ויתכן שלהרי"ד סגי בכך שאין כאן חלק גוי בשעת האכילה, ועי'].

ועוד, שיש כאן דמיון בין חלק גוי בעיסה לעיסת כלבים, ושייך ג"כ סילוק מעיסת כלבים, ומבואר ממש כדברינו שהאיסור בעיסת כלבים היינו מצד שיש כאן חלק כלבים, וגדר הדין דפיוס בנבלה היינו סילוק חלק הכלבים.

ושיעור הדברים שכאשר מסלק חלקם של הנכרים או הכלבים, מתברר שאינו עושה בעבור הנכרים או בעבור הכלבים אלא כל עשיית המלאכה בעבור ישראל, וכמו שנתבאר.

דרך נוספת בגדר מיעוט לכלבים

[ח] ועוד נראה בדרך אפשר לכאור מיעוטא דכלבים, ובהקדם דברי השער הציון (סי' תקו ס"ק נו) וז"ל, ולכאורה לפי מה שפסק הרמ"א לקמן בסימן תקי"ב סעיף א בהג"ה דמותר להרבות בקדרה אחת בשביל עבדו ושפחתו הכנענים, וכתבו שם האחרונים דאפילו אי אפשר לפייסן בדבר אחר מותר, משום דחד טרחא הוא, ורק בפת הסכמתם לאסור, משום דכל ככר וככר טרחא בפני עצמו הוא, ומשמע לפי זה דאם ירצה לאפות פת אחד גדול שיחיה די לו וגם לעבדו הכנעני מותר, משום דחד טרחא הוא, ואם כן לכאורה הכי נמי בעניננו, דוקא אם עושה כמה ככרות מן העיסה אז אסור, משום דמורה בהככר של עכו"ם, אבל אם עשה מהעיסה ככר אחד גדול דחד טרחא הוא שרי.

אכן מלישנא דגמרא דמחלק בין בהמה לעיסה משום דבבהמה אי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, משמע דאי לאו הכי היה אסור, אף על גב דחד טרחא הוא, ואם כן אף בככר גדול אסור, משום דהיה אפשר לחלק מקודם, ושם בסימן תקי"ב אף דמייירי שאי אפשר לפייסן בדבר אחר, מכל מקום כיון דעל כל פנים הפת שלו ואינם יכולים לעכב עליו אם ירצה לעכבו בשביל עצמו ולתת להם ככרות אחרות, מותר, אף שעתה אופה בשבילן. ואכתי צריך עיון.

הנה לנו קושיא גדולה על דברי רבותינו האחרונים שהמציאו סברא חדשה לחלק בין חד טרחא להוספה בטרחא, אף שאין לזה זכר בשמעתין, כי בגמ' החילוק הוא מצד שאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה.

ברם נראה שבאמת בדברי הגמ' עצמה יש כאן ב' סברות, שהרי לגבי בהמה נקטו הסברא שיש כאן מעשה אחד של שחיטת בהמה מוכרח לצרכו משום שא"א לכזית בשר בלא שחיטה, ואינו מוסיף מאומה, ונקטו האחרונים דלכאורה סגי בסברא זו, שכלפי עיסה אין את הסברא הזאת שנחשב למעשה אחד בלי תוספת מירחה עבור תוספת העיסה, ולמה

מוסיפים כאן כל ההסבר שאפשר ליה למיפלגיה בלישה, ונראה מזה שמובלעת כאן סברא נוספת, ואינה הסברא הראשונה שיסודה הוא לחלק שבבחהמה הוא חד טרחא.

ועכ"פ בסוף דברי המשנ"ב נתבאר שיש כאן שני חלקים, חלק א' מצד העיכוב של הבעלות, וזה אוסר את המלאכה גם בגוונא דאיכא חד טרחא, דמ"מ יש כאן מיעוט ועיכוב מצד חלק הנכרי שנחשב שעושה המלאכה עבור הנכרי, וחלק ב' מצד האפיה עבור צורך הנכרי, וזה ישנו רק בהוספה בטירחה, וע"ז מהני סברת 'אפשר לפייסן בנבילה'.

ומעתה נראה לומר דבאמת לגבי כלבים אין את החלק הראשון שזה עיכוב הבעלות, שזה ל"ש גבי כלבים, ומ"מ מתוך דברי רב חסדא למד רב חנא בר חנילאי שישנו גם חלק שני של הוספה בטירחה עבור צורך הנכרי, ולזה הקשה וערך תיובתא מהא דכלבים. ודוק.

וכבר בדברי הרשב"א מצינו שישנם שני החלקים, וז"ל, וקשיא לי דא"כ מנא לן דפליגי אדר' יהושע בן לוי דאמר אין מזמנין את הגוי בי"ט, דלמא שאני ריב"ל דאפשר ליה למיפלג דאי בעי שקיל מקצת ושביק להו שארא, וא"נ אכל כולה סעודתא דדידה הוא, וי"ל דכיון שזימנן כדלא איפשר למיפלגא לה [דמין].

הרי מבואר בדבריו דאמנם ישנה סברת אפשר למיפלגה גם בגוונא שאין עיכוב מצד בעלות וכד', אלא מצד היעוד והצורך, שסו"ס זימן נכרים והרי הוא עושה המלאכה בעבורם.

מהלך מחודש בשיטת השב יעקב לפי דברי התוס'

[מ] והנה כל דברינו עד כה היה ליישב את שיטת השב יעקב בהדי המבואר ברש"י דשיטת רב חסדא חלוקה על דינו של רב הונא וההיתר בהני עובדי דבני חילא וכן שחיטת העגל לבולשת, אולם עתה נראה ליישב את שיטתו גם לפי שיטת התוס' שלא נחלקו בזה, כיון דליכא סברת אפשר ליה למיפלגיה בלישה, וכמ"ש לעיל.

ואשר נראה בזה, דהנה עיקר סברת ההיתר "חזינא אי יחבי ליה רפתא לינוקא ולא קפדי כל חדא וחדא חזיא לינוקא" צ"ב טובא, דהניחא אם יסוד המיעוט דנכרים וכלבים היינו שאין זה נחשב לצורך, אזי אם אמנם יש בכאן לבסוף איזה צורך ורווח מן כל העסק, הוי סברא להתיר הכל, ואף שבודאי אינו פועל כל המלאכה בעבור אותו הרווח, מ"מ סגי בכך שמרויח ונשכר מתוצאת כל המעשה צורך אוכל נפש של התינוק.

וכן מתבאר בדברי ה'כל בו' (סי' נח) וז"ל, ובני החיל שבידם להטיל טורח תקון מזונותם על ישראל שנתנו קמח לישראל לעשות להם פת בי"ט אם כשנותנין ממנה פת לתינוק אין מקפידין מותר לאפותה בי"ט שכל פת ופת ראוי לתינוק והם כמו שמזונותן עליו... וכן עיסת כלבים בזמן שהרועים אוכלין ממנה אופין אותה בי"ט דכיון דמזונותן עליו אמרינן דכל פתא ופתא חזיא לרועים.

הרי לנו שהסברא של ראוי לתינוק מישך שייכא לסברת מזונותיו עליו, ויסוד הענין שכיון שבתוצאה מכל העסק מרויח אוכל נפש, ממילא נחשב לצורך אוכל נפש.

אכן לפי סברת השב יעקב שאין נידון השמועה למצוא הצורך אוכל נפש, אלא שבהך מיעוטא דלכם ולא לנכרים ולא לכלבים איתמעטו מחמת חלקם, מה יועיל לן חלקו המועט של התינוק והרווח שיוצא מזה, הרי עיקר הדיון הוא להגדיר את המלאכה עבור מי היא נעשית, ואטו בהני גווני שהינם אנוסים מצד המאורע של בני חילא או בולשת וצריכים לאפות ולשחוט עבורם בי"ט, נימא שמחמת איזה פת מועט לתינוק וכדומה נחשב שעושים בעבור עצמם ולא בעבור הנכרים.

ויתכן לצדד בזה, דהא מיהת עצם הדבר שאינו נחשב שעושים מלאכה עבור הנכרים אלא עבור עצמם, היינו משום שהרי באמת אין עושים מרצונם לטובת הנכרים ולתועלתם, אלא עושים לצרכם להינצל מהם ומביותם, ולכן המלאכה בעבור עצמם היא, וכך מוגדרת המלאכה, ואינו דומה לשחיטה ואפיה של שותפות שהמעשה נעשה עבור כל השותפים, ולהכי בהני גווני לית לן משום המיעוט דנכרים, אלא דמ"מ עדיין צריכים אנו לצורך אוכל נפש שיתיר המלאכה, ולזה סגי בהך ריפתא לתינוק.

ולפי"ז נמצא שאמנם בכה"ג גם לשיטת השב יעקב מאי דבעינן לריפתא לתינוק היינו מצד דבעינן צורך או"נ, ולזה סגי לן צורך מועט כזה.

לכעין זה מצאתי בספר מנחת שלמה, ויעו"ש שדן אם הישראל בא ועושה מרצונו בשביל הנכרי, ועי' במאירי כאן].

ביאור דברי התוס' ד"ה עיסה

[ו] ולפי כל האמור היה נראה לומר ביאור בדברי התוס' (ד"ה עיסה), וז"ל: ואם תאמר והאמר לעיל רבי שמעון בן אלעזר אומר ממלאה אשה תנור פת ואף על פי שאינה צריכה אלא לפת אחת מפני שהפת נאפית יפה בזמן שהתנור מלא ושרי לאפות בי"ט אפי' לכתחילה... ויש לומר דשאני התם דכל הפת של ישראל שהרשות בידו לאכול כל אחד ואחד או זה או זה... אבל הכא דחציה של נכרי אסור לאפותה בי"ט.

ולכאורה צ"ב, הרי סברת ר"ש בן אלעזר היא כיון שהפת נאפית יפה, ונמצא דאפיית כל התנור משמשת לצורך האשה בפת אחת שזה משביח אותו הפת, ומאי שנא בזה אם הרשות בידו לאכול כל אחד ואחד או זה או זה. והתינוח בגוונא שהנידון הוא ריבוי בשיעורין, אזי יש מקום גדול לומר כסברת הקוב"ש הנ"ל שההיתר מבוסס על כך שהכל ראוי לאכול, אבל אם ההיתר הוא מחמת שהכל זה תיקון לפת, אז"כ סגי בזה שזה תיקון לפת, ומפני מה בעינן שהכל יהיה ראוי לאכילה "או זה או זה". ויעויין לעיל שהארכנו בביאורים שונים בדברי התוס', והדוחקים שימצאו בהם.

ברם יתכן שבגוונא שהציה של נכרי ואין בידו לאכול כל אחד, אזי הבעלות של הנכרי מעכבת בידו שאין מועילה הסברא של ר"ש בן אלעזר שהפת נאפית יפה, וטעמא דמילתא, דבאמת עיקר סברת ר"ש בן אלעזר היא חידוש, וכמו שנתבאר לעיל, שאף שמילוי התנור בפת משביח את הפת, מ"מ המעשה אינו מעשה של תיקון במהותו אלא מעשה של אפיית פת נוספת. ובב"י הגדיר הסברא "דלא חשיב תבשיל במקום בשר כדי שנתיר לבשל בשבילו".

אכן נתחדש שכאשר הוא הבעלים לבדו, יכול הוא להטפיל את הפת של מחר להפת של היום ולכוין בדעתו שאלו משמשים כתבלין וכתיקון לאלו, וכמובא במשנ"ב שיש דעות בין הפוסקים אם צריך לכוין בדעתו לזה בהדיא, אולם באם חלק מן העיסה היא חלקו של נכרי, היאך יוכל להפוך את אפיית אותה העיסה כאמצעי וכתבלין לעיסתו, הלא הנכרי בעלים עליה, ועל כן בעלותו של הנכרי היא המעכבת שלא תועיל סברת ר"ש בן אלעזר להתיר את האפיה.

ומה מאוד שמחתי למצוא בדומה לסברא זו בדברי האחרונים, בבית מאיר סי' תקיב, וז"ל, והסברא היינו דדוקא בשלו אף דאופה יותר מכדי צרכו עיקר האפיה ובישול הוא משום כדי צרכו משא"כ היכי דהוה לצורך אחרים נמצא דעיקר האפיה ובישול לצורך מי שאסרה התורה נמי הוא בזה לא התירו. ומה יפה יותר ההבדל לשטת רש"י ז"ל דמתוך שייך אפילו בשלא לצורך כלל ומ"מ אסרה התורה לנכרי וכלבים פשיטא דחילוק גדול יש דע"כ לא שרי

אלא שלא לצרכו דעכ"פ מותר מן התורה משא"כ לצורכי הנ"ל דאסור מן התורה לא סמכינן על אותן התירים דחדא טירחא או אישבוחי אשבת, יעו"ש.

וכן הגר"ז בשולחנו כתב בדברים האלה, וז"ל, ואף על פי שגם חלקו הוא משתבח ומתעלה על ידי חלקו של נכרי שהפת נאפה יפה כשיש פת הרבה בתנור מכל מקום כיון שחלקו של נכרי אינו ברשותו של ישראל לאכלו אם ירצה ואין לו בו אלא מעט טובת הנאה ועיקר הנאת האפייה היא לנכרי הרי הנאה מועטת זו של הישראל במילה אצל הנאת הנכרי שהיא מרובה ממנה והרי כל האפייה היא להנאת הנכרי וכיון שאפשר לחלוק עם הנכרי קודם האפייה אסור לו לאפות עיסתו של נכרי ביום טוב.

ולפי דבריהם נראה דבאמת סברת התוס' אינה אמורה בגדרי ודיני ריבוי בשיעורין, ועל דרך סברת הקוב"ש הנ"ל, וכמו שציידנו לעיל, אלא זוהי סברא במיעוט ד'לכם ולא לנכרי', והיינו שעד כמה שיש כאן חלק נכרי אין זה נחשב בטל אצל ישראל.

ושמא יש לומר דשייכא סברא זו ללישנא דגמ' בסמוך: חזינא אי יחבי ליה רפתא לינוקא ולא קפדי כל חדא וחדא חזינא לינוקא, ושרי. וצריך תלמוד.

מחלוקת הב"י והדרכי משה בביאור סברת אפשר לפייס בנבלה

[יא] בגמ', שאני עיסת כלבים, הואיל ואפשר לפייס בנבלה.

יש לחקור בהך סברא דאפשר לפייס בנבלה, אם מהניא הך סברא רק להחשיב שכל העיסה ראויה לאדם, ומעין סברת הואיל דמקלעי ליה אורחים, או דילמא שכאן אין חנידון רק להחשיב את העיסה כראויה כולה לאדם, אלא שזה מהני להפקיע חלק הכלבים לגמרי.

ויתבאר בהקדם כל הנתבאר לעיל בדברי התוס' ע"פ סברת השב יעקב דחלק הנכרי גרע מריבוי שלא לצורך או לצורך מחר, שחלק הנכרי מעכב, ונתבאר עוד שמוכרחים אנו לומר כן גם בחלק כלבים, שהרי הגמ' משוי לה אהדדי ולא מחלק ביניהם, ובע"כ שהסברא דאפשר לפייס אינה רק להחשיב את העיסה כראויה כולה לאדם, אלא מהני להפקיע חלק כלבים, שאינו אופה בעבור הכלב כלל, אלא רק בעבור עצמו.

והנה הבית יוסף והדרכי משה בריש סי' תקיב וכן בסופו נחלקו ביסוד סברת אפשר לפייס, הב"י ס"ל דסברא זו אמורה דווקא באותו תנור ובאותה קדירה, ואילו בב' תנורים לא מהני נמי סברת אפשר לפייס.

ואילו הרמ"א ס"ל דבאותו תנור ובאותה קדירה בכל גווני שרי, ולא בעינן להך טעמא דאפשר לפייס, אלא מהני מטעמא דר"ש בן אלעזר, וסברת אפשר לפייס איצטריכא לן דווקא בקדירה אחרת¹⁸⁴.

ונראה שאע"פ שעולה בידינו שנחלקו בב' דינים, א' אם בתנור אחד מותר להרבות לצורך הכלבים אף לולי סברת אפשר לפייס. ב' אם בב' תנורים מותר להרבות לצורך הכלבים אם אפשר לפייס, מ"מ שורש מחלוקתם אחת היא, וכמו שיתבאר.

¹⁸⁴ לדברי הרמ"א מתפרש לשון המרדכי "ופסק ראבי"ה דה"ה שפחות שלנו כיון דאפשר לפייסינהו במידי אחרניא שרי דקי"ל כרבה דאית ליה הואיל בפ' אלו עוברין ועוד דמוזנתם עלינו. ונ"ל דוקא באותו תנור ובאותה קדירה, דה"ה חז"ל היינו דעה חולקת, אבל להראבי"ה מהני סברת אפשר לפייס גם בב' תנורים.

הב"י סבירא ליה דסברת אפשר לפייסן אינה באה רק לאשוויי לכל העיסה כראויה לאדם וכצורך אוכל נפש לישראל, אלא בעינן לאפקועי חלק כלבים, ולכך גם באותו תנור ובאותה קדירה לא סגי לן במה שיש כאן גם צורך ישראל, וגם סבירא לן כר"ש בן אלעזר שיש צורך לישראל בכל העיסה משום שמשביח האפיה, דסו"ס יש כאן חלק כלבים שמעכב (מחמת דאפשר למיפלגה בלישה), ולזה בעינן סברת אפשר לפייסן להפקיע שאין כאן חלק כלבים כלל.

וושמא י"ל דבאמת סברת אפשר לפייסן לא מהני להחשיב כאילו אין כאן חלק כלבים, אלא דמהני להטפיל חלק הכלבים לחלקו, שאין זה נחשב שעושה בעבור הכלבים אלא בעבור עצמו].

ואילו בב' קדירות או ב' תנורים לא מהני סברת אפשר לפייסן, כיון דבכה"ג ליתא לסברת ר"ש בן אלעזר, וכמבואר בתוס', ויסוד ההיתר דאפשר לפייסן מבוסס על סברת ר"ש בן אלעזר, והיינו שבאמת יש כאן צורך לעצמו בכל העיסה.

אולם הרמ"א בדרכי משה ס"ל דסברת אפשר לפייסן באה רק לאשוויי לכל העיסה כראויה לישראל¹⁸⁵, והא לא איצטריכא לן בתנור אחד וקדירה אחת, כיון שלזה מהניא הסברא דר"ש בן אלעזר שיש צורך לישראל בכל העיסה משום שמשביח לו את הפת¹⁸⁶, ואדרבה דווקא בב' קדירות וב' תנורים אהני לן הך סברא דאפשר לפייסן להחשיב כל העיסה שהיא ראויה לישראל, ועיין.

אם בעינן שתהיה לו נבילה בפועל לפייס

[יב] הנה לשון הרשב"א בעבודת הקודש (שער ג סימן א אות ז) "ויראה לי אף על פי שאין לו עכשיו נבלה לפייסן בה הואיל ואפשר שתזדמן לו נבלה או דברים אחרים שאפשר לפייסן בהן".

ובמגיד משנה (פ"א הי"ד) הביא דבריו בנוסח אחר "וכתבו בעטור והרשב"א ז"ל דלדידן דאית לן הואיל, אפילו אין לו נבלה עכשיו מותר הואיל ואפשר שתזדמן לו". והיינו דאי סבירא לן הואיל אזי סגי במה שזה ראוי לו, וזה יתכן גם ע"י האפשרות שיהיה לו נבילה לפייסו, ולא בעינן שיהיה לו בפועל נבילה לפייסו.

אולם נראה שלפי הסברא שנתבארה בשיטת הב"י בביאור אפשר לפייסן שזה מהני להפקיע חלק כלבים לגמרי, אזי לא סגי באפשרות לפייס, אלא בעינן שבפועל יהיה לו את הנבילה לפייסו, דאל"כ יש כאן חלק כלבים שמעכב.

ואמנם בלשון רבינו חננאל בשמעתין נראה שכך פירש עיקר החילוק של הגמ' שאף רב חסדא דפליג על הואיל, הכא מודה, "ופרקינן לא שריא חדא מתניתין אלא בדאית ליה נבילה מוטלת דוודאי מפייס להו לכלבים בה שנמצאת העיסה כולה לרועים", והיינו שאין

¹⁸⁵ ע"י בשו"ת בית אפרים או"ח סי' נ.

¹⁸⁶ ובאמת יש להעיר בזה, דלולי הסברא דאפשר לפייסן, מה איכא בסברת ר"ש בן אלעזר לחוד, הא לכאורה ל"ש הך סברא בעיסה המיועדת לכלבים, וכמו שנקט בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"ג סי' סח), וז"ל, אך לפענ"ד נראה דהמעם דנאפה יפה לא שייך כלל בעיסת כלבים דהרי באמת הוא מזמינו לכלבים רק דאמרינן דאפשר לפייסן בנבלה ויעויין בחידושי הרשב"א, ולפ"ז מה שייך דנאפית יפה הא באמת בלא"ה אינו ראוי לאכילה כ"כ דמורסן מעורב, וע"כ לא שרינן משום נאפית יפה בפת שרוצה לאכול והוא טוב אבל בזה הפת שאינו ראוי ורק בשעת הדחק אוכלין הרועים אבל נאפית יפה לא שייך בזה דעקרו עשויו לכלבים ולא התירו האפי' בזה, יעו"ש.

החילוק רק כמשמעות לשון הגמ' דכאן בודאי יש לו נבילה ובנידון דהואיל אין כאן אלא ספק שמא יבואו אורחים. [ועי' בחדושי הרא"ה ובחי' רבינו נחמן בן הרמב"ן].

ואילו הרשב"א אויל למעמיה בחדושו כאן, וז"ל, ואיכא למידק דמ"מ לצורך כלבים ואדעתא דכלבים הוא אופת, וי"ל דהתירו כאן כמו שהתירו במסוכנת באיפשר לו לאכול כזית מבית שחיטתה.

ומבואר להדיא בדברי הרשב"א דלא בעינן לאפקועי חלק כלבים, אלא לאשוויי צורך דיליה, ולהכי סגי באפשרות גרידא וא"צ ודאות.

אם מהניא סברת אפשר לפייסן בעבדים

[וג' בביאור הגר"א סי' תקיב סעיף ג' מדקדק בדעת הרמ"א דסברת אפשר לפייסן לא שייך אלא בכלבים ולא בעבדים ושפחות, וז"ל, ודוקא בכלבים אבל בעבדים ושפחות לעיל ס"א בהג"ה ל"ל ס' ראבי"ה שאומר ג"כ דאפשר לפייסניהו, אלא כסברת המרדכי דוקא באותה קדירה. וצ"ב בכוונתו¹⁸⁷. ובפשוטו היינו כיון שיתכן שהעבדים והשפחות לא יתמצו ויתפייסו בדבר אחר.

והיה מקום לצדד בסברא שכיון שבעבדים ושפחות מזונותיו עליו, אזי אף שישנה אפשרות של פיוס, מ"מ כל כמה שאינו מפייסן, הרי זה מתפרש מאליו שהוא עושה את המלאכה בעבורם, ואין זה סתם צורך צדדי שיכול למצוא את פתרונו באופן אחר.

אכן בלשון המרדכי וכן האגודה (סי' כט) מובא "ומכאן כתב רבינו אבי"ה להתיר לאפות ולהרכות לצורך עבדים ושפחות שלנו דאפשר לפייסם בדבר אחר ועוד מזונתם עלינו ודוקא בתנור אחד ובקדירה שלנו.

ומשמע דסברת מזונותיו עליו היא סברא שיועיל ריבוי בשיעורין ולא להיפך. וצ"ב.

ולכאורה חזינן שביאר סברא דאפשר לפייסן שבא להפקיע חלק האחר ולא רק מעין סברת הואיל, ולכן לא מהני שיש רק אפשרות לפייסן¹⁸⁸, ואולם בכל דברי הרמ"א בדרכי משה נתבאר שלא ביאר כן סברת אפשר לפייסן, וככל הנתבאר בזה.

וביותר צ"ב, שאף שיש כאן דקדוק עצום בלשון הרמ"א שבסעיף א' לא הזכיר מידי מסברא דאפשר לפייסן, מ"מ אין זכר בדברי הראשונים לחלק בזה, ואדרבה, בלשונות כל הראשונים מפורש שאף בעבדים ושפחות שלו אמרינן סברת אפשר לפייסן.

וצריך תלמוד ובירור.

ועכ"פ נראה פשוט שלפי הרשב"א סברת אפשר לפייסן אמורה גם בעבדים ושפחות, ואמנם כן נתפרש להדיא בדבריו שם לעיל מיניה אות ג': העבדים והשפחות של ישראל... ריבה מחמתן בקדרתו ובמשארותיו ותנורו, יראה לי שהוא מותר הואיל והכל ראוי לישראל ואפשר לפייס את עבדיו ושפחותיו בדברים אחרים. ואפילו אין לו עכשיו, הואיל ואפשר שיזדמן לו כמה שיוכל לפייסן.

¹⁸⁷ אולי יש לצדד בכוונתו ע"פ מה שמצינו בדברי הראב"ד ב'כתוב שם', וז"ל, וכיון שכן אינן צריכים לפת דעיקר מאכלם היא הנבלה. וסברא זו ל"ש בעבדים.

¹⁸⁸ וכן מצאתי בהאגודה כאן סי' כט, "והתוספות אסרו אך שיכשלו ויאפו הם עצמם מה שיאכלו".

סתירת דברי הראשונים בדין הוספת פת לצורך נכרי

[יד] והנה כבר הקשו האחרונים שנראה סתירה בדברי הראשונים בדין זה, בלשון הר"ן בשמעתין (י, ב מדפי הרי"ף), בתחילת דבריו פתח "ואין מזמנין את הכותי ביום טוב גזירה שמא ירבה בשבילו. פי' בקדרה אחרת, דאי באותה קדרה ודאי שרי שהקדרה יפה בשיש בה בשר מרובה", אבל בסוף דבריו כתב "ומיהו משמע דלהרבות בפת בשבילן אסור אלא בדאית ליה מידי אחרינא דאיפשר לפרנסיהו ביה, וכדאמרינן בעיסת הכלבים".

וכיוצא בזה מקשים בדברי הרשב"א, דהנה לעיל הבאנו לשון הרשב"א (יו, א) "אבל לרבות בשבילו בקדירה [אחת] אחר שהניחה על גבי האש נמי שרי לדידן דקי"ל כרשב"א אפילו באפיה וכ"ש בקדרה שהבשר והתבשיל יפה בשעה שהקדרה מלאה בשר והא דאמרינן בפ"ק דחולין המבשל לחולה בשבת אסור לבריא גזירה שמא ירבה בשבילו התם נמי בקדרה אחרת קאמר.

ואילו להלן בסמוך בע"ב כתב "ולענין פת נמי איפשר בדאית ליה מידי דאיפשר לפרנסן ביה וכדאמרינן לי' גבי עיסת הכלבים".

הרי לנו סתירה בדבריהם אי מהני בפת שנאפית לצורך נכרי הסברא דר"ש בן אלעזר, לולי הך דאפשר לפייסן.

ובילקוט מפרשים מהדורת עוז והדר הובא בשם 'מגלה עמוקות' וז"ל, דאע"ג דהפת נאפה יפה בתנור מלא, צריכין לומר דהכא איירי בעסה מרובה שיש בה יותר ממילוי התנור, וכמ"ש לעיל אליבא דרב חסדא¹⁸⁹ ודוק.

ואף כי ודאי אמת נכון הדבר, קצת דחוק ליישב כן בכוונת הראשונים, אחר שאין לזה רמז בדבריהם.

ולתרין דברי הר"ן היה נראה דשיטתו נוטה להכריע שבאמת הסברא של ר"ש בן אלעזר לא מהני להתיר לולי הך סברא דאפשר לפייסן, וכמו שנקטו התוס', ואף הר"ן הביא ב' שיטות בזה, אלא שבקדירה אחת של בשר מה שמוסיף עוד חתיכות לא חשיב כתוספת כלל, והיינו מצד שהוספת הטעם בתבשיל ע"י ריבוי בשר זה מהני גם שלא יחשב כאפשר למיפלגה, ושוב אין כאן טענה שלא יועיל היתר קדירה אחת משום דאפשר למיפלגה¹⁹⁰, כיון שהכי עדיף טפי ומהיכי תיתי למיפלגה, ומשא"כ בפת דליתא לסברא זו. ועיין.

ישוב קשיית השעה"צ למה לא נזכר בסוגיא סברת חד מרחא

[טו] לעיל הבאנו תמיהת השעה"צ (סי' תקו ס"ק נו) על דברי האחרונים דסבירא להו ההיתר של חד מרחא, ולכאורה לפי"ז בגוונא שעשה מהעיסה כבר אחד גדול דחד מרחא הוא שרי, "אכן מלישנא דגמרא דמחלק בין בהמה לעיסה משום דבבהמה אי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, משמע דאי לאו הכי היה אסור, אף על גב דחד מרחא הוא, ואם כן אף בכבר גדול אסור, משום דהיה אפשר לחלק מקודם". והניח בצ"ע¹⁹¹.

¹⁸⁹ כוונתו למש"כ הר"ן לעיל מיניה וז"ל, ואיכא מאן דאמר דשרי ורב חסדא לא אסר אלא בעיסה מרובה שיש בה יותר ממילוי תנור.

¹⁹⁰ כמענת הט"ז בב' בהמות, וכמו שהובא לעיל.

¹⁹¹ וכבר העירו שבב' מקומות נראה דסבירא ליה להמשנ"כ סברת חד מרחא להלכה, בשער הציון סי' תצח ס"ק ע ובמשנ"ב סי' תקיב ס"ק כח.

ונראה בישוב הקושיא בס"ד, ובהקדם דנראה ברור שהמקור לחלק בין חד טרחא להוספה בטירחה היינו מתוך הסוגיא דריבוי בשיעורין לעיל יז, א דמבואר היתר ריבוי בגוונא של חד טירחא, "ממלאה אשה כל הקדרה בשר אף על פי שאינה צריכה אלא להתיכה אחת, ממלא נחתום חבית של מים אף על פי שאינו צריך אלא לקיתון אחד", ואין לנו היתר על יותר מזה, ופשוט, וכן מבואר להדיא בלשון רש"י שם ד"ה ממלאה.

ומעתה מבואר שאין אנו צריכים למקור נוסף על חילוק זה, אלא שכל טענת השעה"צ הינה למה אין לחילוק זה שום זכר בשמעתין, ואשר ע"כ נראה מן הסוגיא שאין היתר ריבוי במקום דאפשר למיפלגה אפילו בחד טרחא.

ברם יל"ע לולי סברת רב חסדא דאפשר ליה למיפלגיה בלישה, דבפשוטו ההיתר מצד ריבוי בשיעורין, וכאמור, דבשמעתין עדיפא על גוונא חד טירחא דלעיל, דהנה התם איירי באופן של ריבוי להדיא, שהצורך הוא רק חתיכה אחת של בשר או קיתון של מים ומבשל כל הקדירה או כל החבית, אולם כאן באמת משמעות לשון רב חסדא דמיירי גם בכבר גדול, והוא אופה את הכבר עבירו ולא עבור הנכרי, ואין כאן שום ריבוי להדיא, רק שרב חסדא החמיר יותר משום הטענה שאין לו הכרח לאפות גם חלק הנכרי, ויכול הוא להיפרד ממנו כבר בשלב של הלישה.

ומעתה נראה דלא בכדי לא נקט רב חסדא החילוק של חד טרחא, כיון דבאמת בשמעתין עדיפא מינה, ואין נקודת ההיתר מצד חד טרחא, אלא שכאן אין ריבוי כלל, אלא הוא אופה את שלו, ואין כאן סרך קושיא למה לא הזכיר רב חסדא בדבריו הק' דחד טרחא.

החילוק בין חד טרחא להוספה בטירחה תלוי ביסוד סברת היתר ריבוי בשיעורין

[מזן] איברא, שעיקר החילוק בין חד טרחא להוספה בטירחה לא נתבאר להדיא גם בדברי הגמ' לעיל, אלא שאין לנו לחדש היתר יתר על המבואר בדברי הגמ', וכאמור.

אכן יש לדון בסברא, מהו יסוד ההיתר של ריבוי בשיעורין, האם הביאור הוא שההיתר חל על המעשה, כיון שאינו מוסיף בהמעשה כלום, והיינו שמעשה הבישול אחד הוא, ומילוי הקדירה נעשה קודם להבערת האש, לא איכפת לן בהתוצאה שיש כאן ריבוי, שנתבשל יותר מכדי הצורך. ומשום סברא זו עולה החילוק בין חד טרחא להוספה בטירחה, דבחד טרחא הוי מעשה אחד.

איברא, לעיל הבאנו בשם הקוב"ש שהסברא של ההיתר מבוססת גם על התוצאה, והיינו שכיון שבתוצאה אין כאן דבר שאינו ראוי לאוכל נפש, וכל חדא וחדא חזיא לאוכל נפש, לכן לא איכפת לן בריבוי. ולכאורה לפי ביאור זה, צ"ב מהיכתי תיתי לחלק בין חד טרחא להוספה, כיון שאין נקודת ההיתר מצד המעשה.

ובאמת יש לדון שבלשונות כמה ראשונים משמע שהחילוק דחד טרחא הוא רק בדרבנן¹⁹², אבל בדאורייתא גם בהוספה בטירחה יהיה היתר מצד שכל חדא חזיא לאוכל נפש, וזה בגוונא שהמבשל קודם אכילה, והוא נזקק לאוכל, דלא בעינן לסברת הואיל.

ומעתה נראה דתליא מילתא בעיקר סברת ההיתר דריבוי בשיעורין, וכמשנ"ת, ובאמת לפי סברת הקוב"ש כל החילוק בין חד טרחא להוספה בטירחה אינו אלא מדרבנן ולא בגוף ההיתר, ולפי סברתו באמת אין היתר מצד שהמעשה נעשה לצורך עצמו, ואף בשמעתין

¹⁹² עי' ב"י סי' תקנ בדעת הרשב"א.

לולי סברת רב חסדא לא עדיפא משמעתין דלעיל, וגרע מצד חלק נכרי דיש לומר שאין זה נחשב שכל חדא וחדא ראוי לאוכל נפש [מעין סברת התוס' לגבי היתר דר"ש בן אלעזר].

ביאור מחלוקת רב הונא ורב חסדא ופסק הרי"ף

[יז] ועכ"פ ריהטת הסוגיא משמע כדברי השע"צ (סי' תקו ס"ק נו) דבאמת אין חילוק אם הוי חד טרחא או ב' טרחות אלא הכל תלוי אם יכול לחלקו קודם או לא, דאם אפשר לחלקו קודם אסור אפי' בחד טרחא כיון דסו"ס הוא עושה גם לצורך הגוי, והיכא דאין יכול לחלקו קודם, וכגון בגוונא דבבני חילא שכתבו התוס' שלא היה יכול לחלקו קודם, התם מותר אפי' אם הוי ב' טרחות, כיון שבשלו הוא עושה.

ובאמת הא דבשחיטה מותר אינו משום דהוי חד טרחא, אלא משום דלא חשיב כלל תוספת דהא א"א לחלקו קודם ונמצא דעשה את כל השחיטה בעבור חלקו, משא"כ בבישול בקדירה שמוסיף נהי דעושה מלאכה אחת אבל כיון שאי"ז מוכרח בבישול חשיב תוספת.

ולפי"ז ביאר הרה"ג ר' דוד שליט"א מש"כ הרי"ף דלא קי"ל כר"ה בההיא דבני חילא, וכתב ה"ר"ן דמוקי הא דרב הונא בדאפשר למשקל רפתא לינוקא אפילו כי לא אפי' לה כולה, ומש"ה מידחיא דרב הונא מקמי דריב"ל, ופליגא נמי עלה דרב חסדא דלעיל בסמוך דהא הכא אפשר למיפלגה בלישה.

וצ"ב, דא"כ אמאי לר"ה מותר גם באופן זה הא עושה ממש לצורך הנכרי, והיה מקום לומר דכיון דכל אחד שעושה ראוי לו חשיב הכל מלאכת או"נ, אלא דהוי הערמה דנראה שעושה לגוי דהא יכול לחלקו, אולם כיון דיש לו אונם בזה מותר, וכ"כ המאירי, אמנם הרי"ף כתב דר"ה חולק על ר"ה וריב"ל, וכ"כ רש"י, ואי נימא דהא דהתיר ר"ה הוי משום דהוא אנוס אמאי נימא דחולק על ר"ה וריב"ל.

האומנם, לפי כל האמור דעיסה חציה של ישראל וחציה של נכרי לא דמי למוסיף פת בתנור, דהתם אפי' שבאמת הכל ראוי לו אבל הוא מוסיף להדיא דבר שאינו צריך, ובזה ס"ל ת"ק דאסור היכא דהוי בב' טרחות, אבל עיסה של שותפין לא חשיב כלל דמוסיף, דהא כל זמן שלא חלקו ביניהם כל ככר וככר שעושה יש לו חלק בזה והרי הוא עושה לעצמו, ואף שנמצא שהרבה גם לגוי אבל לא איכפ"ל בזה דהא עשה לעצמו.

והיינו רבותא דרב חסדא שחידש דכיון דיכול לחלק את השותפות קודם האפיה חשיב דעושה עכשיו לצורך הגוי, דאפי' אם עכשיו הוי מעשה אחד, אבל מ"מ הוי כמו עשייה לגוי ואסור, [ואפשר דזה אסור רק מדרבנן וכמובא לעיל דברי התוס' בפסחים והכרעת הגר"א].

אולם בדעת ר"ה מסתבר שחולק על זה וס"ל דאף דיכול לחלק קודם, אבל מ"מ כל זמן שלא חילק את השותפות שפיר מותר לו משום דהוא עושה בשלו, וממילא אף בבני חילא דנתנו להם הרבה קמח לאפות להם ויש להם זכות לקחת מזה ככר אחד לתינוק, הוי כמו עיסה שהיא חציה של ישראל וחציה של עכו"ם, דכל שלא חלקו את השותפות שפיר יכול לאפות את הכל משום דיש לו חלק בכל ככר וככר שעושה.

ומה"ט אמר ר"ה "חוינא אי יהבי ליה רפתא לינוקא ולא קפדי כל חדא וחדא חויא לינוקא ושרי", דהיינו שכיון דיש לו זכות ליטול ככר אחד לתינוק וכל אחד ראוי לו, א"כ כל שלא נטל את חלקו חשיב דעושה לצורך התינוק ושפיר מותר, אבל אם היה עושה ככר אחד שאין ראוי לו א"כ ודאי שזה נעשה לצורך הגוי ואסור.

בגדר דיין הואיל

איתא בפסחים (מו, ב): איתמר, האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר לוקה, רבה אמר אינו לוקה. רב חסדא אמר לוקה, לא אמרינן הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה. רבה אמר אינו לוקה, אמרינן הואיל.

שני חלקים בחידוש 'הואיל', לדון כאילו יש אורחים, ולדון שזה בשביל האורחים

[א] הנה מקודם שניכנס בשערי הבנת סברת הואיל, נראה להקדים שלכאורה בסברא זו ד'הואיל' כלולים ב' חלקים וב' חידושים שונים, א' עכשיו אין לו אורחים ומ"מ דיינינן להו כאילו ישנם כבר מכח "הואיל". ב' גם אם חשבינן שיש לו אורחים, הרי לא מכוין לאורחים אלא לחול, ולמה נחשב כ'חזי ליה' לצרכי חיו"ט, ובפרט כאשר מבשל מיו"ט לשבת ומבשל מאכלי שבת.

ויש לדון אי רב חסדא דפליג הכא דלא אמרינן הואיל ואי מיקלעי אורחים חזי ליה, פליג על החידוש הראשון, והטעם שאין זה נחשב למלאכת אוכל נפש היינו משום שאין כאן אורחים, אבל באם יש כאן כבר האורחים אף שעיקר כוונתו ומחשבתו לצורך חול, מ"מ מודה לחידוש השני, או שעיקר מחלוקתו היא עם החידוש השני, ואין חילוק לרב חסדא באם יש כאן אורחים או לאו, כל שעיקר כוונתו ומחשבתו לצורך חול לוקה.

ותחילה יש להקדים הדברים המפורשים אשר נמצאו בלשון הרמב"ן במלחמות (פסחים טו, א מדפי הרי"ף), וז"ל, ודרכה ורב חסדא נמי לאו משום דליכא אורחין קמן פליגי, אלא בכל הואיל שאין דעתו לכך פליגי, כדאמר ליה רבה לרב חסדא בשלמא לדידי דאמינא אמרינן הואיל ואי בעי למיכל מצי אכל מש"ה שוחט אלא לדידך וכו', ודאמר רב פפא ע"כ לא אמר ר"א אלא דחזיא ליה לדידיה כלומר ודעתו עליהן, אבל לאורחים כלומר שאין דעתו עליהן ולא כוונתו לאכול הוא עצמו אימא לא אמרינן הואיל.

ומבואר בדבריו להדיא שרב חסדא חולק על החידוש השני, ולכאורה יש לומר לפי דבריו, דר"ח לא פליג בתרתי, ואם אמנם לא תהא מחשבתו של האופה ברורה ומוצקה שאופה לצורך חול, אלא שעושה על דעת שאם יבואו אורחים יהיה בשביל האורחים, רק שבסתמא לא שכיחי אצלו אורחים ועושה לצורך מחר, גם ר"ח יודה דאמרינן הואיל, כי אין כאן כוונה שלו למחר דייקא.

ויש להעיר דלפי"ז נפקא שעיקר המחלוקת אינו אי אמרינן הואיל ואי מיקלעי אורחים, אלא לכו"ע אמרינן הואיל, והנידון אי מה שאין דעתו וכוונתו לכך מגדיר שאין זה מלאכת או"נ.

ובלשון רש"י בפסחים (מו, ב) "האופה מיום טוב לחול – לאחר שאכל וגמר פעודתו, דפשיטא לן דלא חזיא ליה מידי האידנא עד אורתא שהוא חול", בפשוטו נראה שהנידון לרב חסדא הוא משום שבאמת אין הדבר ראוי לו, וגם אין לו אורחים, אבל לו יצויר שעוד לא אכל, או שיש לו אורחים, אף שכוונתו ודעתו לצורך מחר מודה ר"ח שאינו לוקה.

וכך נתבאר להדיא בספר ערכי תנאים ואמוראים (לחד מקמאי רבינו יהודה ב"ר קלונימוס; ערך רב יצחק בר אבדימי) בשיטת רש"י, ונעתיק הדברים בשלימותם, מתחילה מקשה "ויש לתמוה לרב חסדא מה חילוק בין הותרה לאופה מיום טוב לחול לבית הילל".

ומבאר "ריב"א הלוי פירש דהיינו טעמא. אופה מפרש בהדיא שכוונתו לצורך חול. אבל [בסתם] שלא לצורך דעתו לכו ביום אף על פי שאין המלאכה ראויה, כגון מבשל נבילה או גיד הנשה בחלב כיון שדעתו לכו ביום פטור לבית הילל. אבל האופה לצורך [חול] כיון

שמפרש [בהדיא] שאינו כלל [לצורך] היום דעתו באותה הבערה או באותו בישול [לצורך חול] לא אמרין הואיל. ורבה סבר איפכא דאפילו לבית שמאי דמחייבי מלקות אהבערה ואבישול שאינם ראויים אף על גב דדעתיה לכו ביום, באופה מיום טוב לחול פטרי על ידי הואיל שיכולה המלאכה להיות בהיתר דאי מקלעי ליה אורחים. ורב חסדא סבר כיון שפירש שמלאכתו לצורך חול, אפילו אי מקלעי ליה אורחים נמי לקי. דאי לא לקי הויא לה התראת ספק, והתראת ספק לאו שמה התראה¹⁹³. אפילו לבית שמאי נמי לא לקי. הילכך כיון דפריש דלצורך חול כוונתו, ואתרו ביה התראת ודאי היא, ואלתר נעשית העבירה, עד כאן דברי ריב"א הלוי.

ואני הסודר אומר, פירוש רבינו חולק הוא על רש"י, דפירש רש"י האופה מיום טוב לחול כגון שגמר סעודת יום טוב כבר ולא יאכל כלל [באותו היום עוד] וכשאופה וודאי דעתו לחול. דלריב"א הכל [תלוי] בדיבורו. דוקא כשפירש בפירוש דדעתו לצורך [חול] אז לוקה לרב חסדא, ואפילו לא גמר סעודתו או לא אכל כלל. ולרש"י דוקא אם גמר. וסוגיא דשמעתין מסייע לרש"י דתלי טעמא באי מקלעי ליה אורחין לרבה, ולרב חסדא משמע לא אמרין הואיל, הואיל הוא דלא אמרין הא ודאי אי איקלעי לא לקי. דאי לא אדתלי בדלא אמרין הואיל, לימא בהדיא כיון דאמר בהדיא לצורך חול קא אפינא תו לא מהני אורחים אפילו אי מיקלעי.

הרי לנו שפירש בשיטת רש"י ככל האמור, ואף הוסיף את ההערה שהעלינו לעיל לפי שיטת הרמב"ן.

ברם כיוצא בזה יש לדון לפי מאי דדייקין בשיטת רש"י דמיירי רב חסדא משום דליכא לאורחים, ולא מצד כוונתו, מה הדין באופן שאומר להדיא שמתכוין לצורך חול, ובפשוטו אין לחלק בזה, אולם מצאתי בספר ערוך השולחן (סי' תצה סעיף יח) שחידש בשיטת רש"י שאם בישל ואפה מפורש לחול בכח"ג ודאי לוקה וכן במבשל לאחרים או לבהמה, יעו"ש.

ואמנם בשיטת שמועה דידן (ביצה כא, א) דמבואר בגמ' 'ומי אית ליה לרב חסדא הואיל... אלא, לא תימא הואיל ואפשר, אלא כגון דאית ליה נבלה, דודאי אפשר לפייסן בנבלה'. ויש לדון מהי כוונת הגמ' בהך שינויא דאפשר לפייסן בנבילה, אם המכוון הוא דמה"ט מודה ר"ח דבכח"ג אמרין הואיל, או דמשום הך סברא לא בעינן להואיל כלל, דזה נחשב שאינו אופה לצורך כלבים כלל אלא לצורך הרועים.

ובפשוטו בעינן לסברת הואיל, וכן מפורש בדברי הרשב"א והר"ן דר"ח מודה לדין הואיל בגוונא ששכיה ומצוי שתהיה האפיה לצורך יו"ט, וה"נ מצוי שבסוף יתן לכלבים הנבלה והעיסה תאכל ע"י הרועים, אף שבשעת האפיה כוונתו לכלבים.

אולם בדברי כמה מן הראשונים מפורש דלא אייתנין עלה מטעם הואיל, בחי' רבינו נחמן בן הרמב"ן פירש מתחילה מדין הואיל, והקשה "וזו א"א דא"כ לא הוה קא מתרץ מידי למאי דקא מקשה ומי אית ליה לר"ח הואיל וכו', אלא שא"א דלא הוה מטעם הואיל. אלא דה"ק דכיון שיש לו נבילה דרך הוא שמפייסן בנבלה ונותן הפת לרועים וכן יעשה ולא הוי מטעם הואיל, וכ"ש לגירסת הספרים הישנים המדוקדקים שמצינו שגורסים כך אלא אימא כגון דאית ליה נבילה דודאי אפשר לפייסן בנבילה, שבודאי כיון שיש לו נבילה יתן לכלבים כדי ליתן הפת לרועים ואינו מטעם הואיל וכו'".

¹⁹³ להוכחה זו כיוונו האחרונים, יעו"ש בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר ח"א או"ח סי' פ ובספר לימודי ה' לר"י נג'אר לימוד רג.

וכן מפורש בחידושי הרא"ה כאן, והוסיף להקשות דא"כ הוי מילתא דפשיטא, וביאר שהיה מקום לאסור מצד שאם תאבד הנבילה יאכיל את הכלבים מהפת, יעו"ש.

ובדברי השיט"מ כאן מפורש שאף דעתו וכוונתו לצורך הרועים "וי"ל סתם עיסה כשטורה באפייתו עיקר כונתו לרועים אלא שמטפל בהם צורך כלבים כשלא יהא לו נבלה, אבל כל שאיפשר להיות לו נבלה עיקר דעתו לרועים".

ומעתה נראה שהרמב"ן ביאר דברי הגמ' כשיטת בנו דלא מיירי מדין הואיל.

כמה אנפי בדברי הראשונים בגדר חידוש 'הואיל'; רבינו דוד – תליה שיבואו אורחים שתהיה האפיה ראויה להם; ביאור והרחבת הדברים לפי סברת החזו"א

[ב] והנה בביאור החידוש הראשון מצינו כמה אנפי בראשונים, וכמו שיתבאר.

לשון רבינו דוד בפסחים סב, א ד"ה כי לית בתו"ד, "משום שתולין לו שיבואו אורחים שתהיה האפיה ראויה להם מפני שהם עשויין לבוא". והיינו שאנו מסתמכים על צד האפשרות שיבואו האורחים בעתיד, ותולים לו שיבואו אורחים, והאפיה נידונית שהיא בעבורם וראויה להם כיון שעשויים לבוא.

ולכאורה סברא זו שייכא גם להבין את החידוש השני, וכן משמעות לשון רבינו דוד, שעד כמה שאנו תולים על אותו הצד הרחוק שהאורחים יבואו, אנו גם דנים את כוונת האפיה כולה כלפי אותם אורחים שהיא ראויה להם. וע"כ שיסוד הענין הוא דסגי לן בצד רחוק לתלות בו.

ולפי"ז נראה שאף במבשל מיו"ט לשבת, שודאי צד רחוק הוא שיתן את מאכלי השבת שלו לאורחים, מ"מ מכלל רבותא דהואיל הוא להסתמך על אותו צד רחוק, ולא איכפת לן במה שעיקר כונתו ומגמתו במעשהו כעת הוא לצורך מחר.

ובפשוטו לפי סברא זו, אין סברת הואיל מתייחסת לתוצאה בפועל כלל, כיון שבאמת לא איכפת לן אם התבשיל שימש בסוף לאוכל נפש, אלא יסוד סברת הואיל לדון מעתה את מעשה הבישול או האפיה כמעשה של מלאכת אוכל נפש.

ולכאורה צ"ב, מהי גדר ההסתמכות על אותו צד רחוק.

ומצינו בזה דברים עמוקים בחזו"א (פסחים סי' קכד) וז"ל, שיש אפשרות לבוא לאכילת יום טוב מקרי אשר יאכל לכל נפש ולא חייל עליה שם איסור מלאכה, אף שאם באנו להכריע את המציאות נכריע מכח רוב שלא יבוא לאכילה וישתייר לחול, שאין היתר אוכל נפש מפני הצורך לאכול והרי מותר לבשל קדירה לאכילה אף שיש לו קדירה אחרת לאכילה, ומותר לו לשייר הראשון לחול ולבשל אחרת, ואף בשקדירה הראשונה נמי נתבשלה ביו"ט מותר אם בשעה שבישלה וכו'.

ונראה לבאר עומק הסברא, שיש לחקור בהגדרת מלאכת אוכל נפש, אם היינו שהיעוד של אותה המלאכה זה אוכל נפש, או דילמא דלא בעינן שהיעוד יהיה אוכל נפש, אלא סגי במה שהמלאכה מישך שייכא לאוכל נפש, ואי אמרינן שהיעוד יהיה אוכל נפש ליו"ט, אזי פשיטא דניזיל בתר הכרעת הרוב את המציאות ואחר עיקר כוונתו שמכוין באפייתו ובבישולו לצורך מחר, וגם הרי כלפי היום אין כאן צורך במצב הנוכחי, רק אם יתחדש צורך של אורחים. אולם כיון שסגי לן במה שהמלאכה שייכא לאוכל נפש, אזי לא איכפת לן בכוונת האפיה וכן בהכרעת הרוב שזה ישמש למחר.

ועכ"פ לפי הסבר זה נראה שהחידוש של הואיל שנחלקו בו רבה ורב חסדא הוא הרחבה של החידוש הבסיסי בגוונא שיש לו אורחים, שהרי גם באופן שיש לו אורחים, מ"מ כוונת העשייה ויעוד האפיה לא היה בעבור האורחים, ומ"מ כו"ע מודו דחשיב מלאכה המותרת, כי המלאכה מישך שייכא לאוכל נפש, וכאמור, ובא רבה והוסיף בחידוש שגם אם האורחים אינם מצויים כאן, ואינם לפנינו, מ"מ די בכך שנמצאים במציאות לתלות ולדון את המלאכה כמלאכת אוכל נפש.

סברת המאירי ב'הואיל' מחמת התוצאה המסופקת שלא הזהירה תורה על הספיקות

[ג] ברם בדברי המאירי (פסחים מו, ב) שמעינן סברא אחרת "ומ"מ אם אמרה הוא בפירוש שלצורך חול הוא עושה וקבל התראתו על כך, יראה לי לפסוק כרב חסדא, הא כל שלא אמרה בפירוש אלא שכבר סעד והרואים מכירים שלצורך מחר הוא עושה והתרו בו הלכה כרבה, וממה שאמרו בגמ' אמר ליה רבה לרב חסדא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל היאך אופין מיום טוב לשבת, כלומר שלדעתי אין כאן אלא איסור חכמים שטעם הואיל עושהו ספק ולא הזהירה תורה על הספיקות.

בדברי המאירי מבואר שיסוד סברת הואיל הוא ביחס לתוצאה, והיינו שההיתר על המעשה גלום בתוצאה בפועל, ומעשה האפיה מיתלי תלי וקאי אם יאכלוהו ביו"ט, וכיון שמלכתחילה יש כאן צד שיאכלוהו, שוב מהני שכבר אין כאן איסור דאורייתא שלא הזהירה תורה על הספיקות'.

ושמעין בדברי המאירי שעיקר הפלוגתא בין רבה לרב חסדא היינו בגוונא שלא פירש את המעשה להדיא, אלא שכבר סעד, ואינו זקוק לאוכל, והרואים מכירים שלצורך מחר הוא עושה, ובכה"ג הכריע המאירי בסברת רבה דאית ליה הואיל, והיינו משום שהמעשה הינו סתום ואינו מפורש, ועל כן מיתלי תלי וקאי בתוצאה למעשה, ונמצא שיש כאן ספק מצד ה'הואיל', ולא הזהירה תורה על הספיקות.

ואמנם שרבה עצמו היקל אפילו בגוונא שאומר בפירוש שלצורך חול הוא עושה, וצריך לומר שסברת רבה היתה דלא אזלינן בתר אמירתו וכוונתו לפרש המעשה, אלא התוצאה מפרשת את המעשה, והמעשה מיתלי קאי וקאי בהתוצאה, ומידי ספק לא יצא מחמת כוונתו המפורשת, והמאירי לא קיבל סברא זו להלכה.

ועכ"פ לפי דברי המאירי יתכן לומר שישנה שייכות ברורה בין החלק של הואיל, שיסודו הוא לנתק את המעשה מכוונתו ואמירתו של העושה, דמיתלי תלי בתוצאת המעשה, ובסברא זו נחלקו רבה ורב חסדא, לבין החלק הבסיסי ב'הואיל' בגוונא שיש כאן אורחים לפנינו, שרב חסדא מודה בכה"ג שהמעשה הסתום מיתלי תלי וקאי בתוצאה, ולא נחלק רב חסדא אלא כאשר אין כאן אורחים לפנינו, ואזי סתמות המעשה אין לה פירוש שהאפיה היא לצורך היום.

ולכאורה גם כאשר האורחים לפנינו, באם מפרש ואומר להדיא שזה לצורך מחר, לא מהני אליבא דרב חסדא גופיה, וצ"ע.

אם מלאכת אוכל נפש היינו הגדרת היעוד של הדבר

[ג] ועכ"פ לפי דברי רבינו דוד והסבר החזו"א נמצא שאנו דנים רק את המעשה מלאכה כשלעצמו בלא הגדרת היעוד של המלאכה, ועל כן לא איכפת לן במחשבתו ובכוונתו, ואילו לפי ביאור המאירי לכאורה היה נראה שהגדרת המלאכה היא לפי יעוד הדבר, אלא שלפי דעת רבה דאית ליה הואיל, היעוד לא נקבע לפי האמירה והכוונה של העושה, ואפילו אם

אומר ומפרש בהדיא, אלא לפי התוצאה, ועד כמה שאין התוצאה מוכרעת, ויש כאן ספק, אין מעשה המלאכה אסור בגדר מלאכה האסורה מן התורה, ואילו רב חסדא סבירא ליה שהיעוד נקבע לפי כוונתו ואמירתו בשעת מעשה.

ומעתה נראה שמה שדנו האחרונים¹⁹⁴ לדמות נידון הואיל לנידון אי אולינן בתר מעשה האדם או בתר מחשבתו, והגדילו להשוותו למה דאיתא במנחות (סד, א): נמצאת הראשונה כחושבה בבני מעיין מהו בתר מחשבתו אולינן וגברא לאיסורא קא מיכוין או דלמא בתר מעשיו אולינן וכו', יעו"ש, לכאורה כל השוואה זו היא לפי דברי המאירי שאמנם יש לנו ענין בכוונתו להגדיר את יעודו של מעשה המלאכה, וא"כ יש לדמות בגוונא שהמעשה פתום וחתום מצד עצמו, אי אולינן בתר כלליות המעשה או בתר מחשבתו, אבל לפי המתבאר בדברי הרי"ד והחזו"א אין מקום להשוואה זו, דתמן לא איכפת לן מידי בכוונתו כיון שאין אנו מחפשים את יעוד המלאכה, וסגי לן במה שהמעשה מישך שייכא לאוכל נפש.

איברא, שבדברי המאירי שם מפורש להדיא שאליבא דרב חסדא אם לבסוף ישמש הדבר לאוכל נפש אף כנגד היעוד שהכין לו בשעת מעשה ינצל מן האיסור, וז"ל, אבל כל שאינו מכוין לצורך אף על פי שאפשר שיבוא לידי צורך בכניסת אורחים אין מפקיעין ממלקות העושה דבר הנעשה שלא לשום צורך יום טוב משום הואיל והילכך לוקה ובהתראה, ואף על פי שהתראת ספק היא שמא יכנסו לו אורחים, הרי מ"מ התראת ספק שמה התראה וכשנתברר שלא באו לו אורחים ונעשית מלאכתו שלא לצורך יום טוב לוקה¹⁹⁵.

וצריך תלמוד בהבנת שיטת המאירי בענין זה.

והנה לאידך גיסא מצינו בדברי גדולי האחרונים שהגדירו את ה'הואיל ואי מיקלעי אורחים' כהיתר של 'צורך קצת', וז"ל רבינו הנתיבות בקהלת יעקב (סי' תצח סעיף ח) "דהא אפילו אי מקלעי לי אורחים אמרינן הואיל אף דלא שכיח ומחמת זה חשיב צורך היום קצת", ועי' בישועות יעקב סי' תקי.

ולכאורה הדברים עולים בקנה אחד עם דברי רבינו דוד והחזו"א הנ"ל שאין אנו צריכים יעוד למלאכה, אלא שייך לדון צורך במלאכה גם אם אין זה היעוד והמכוון העיקרי שלה.

גדר שלישי: 'הואיל' – הרחבה ב'היתר' של המלאכה

[ד] טעם וגדר שלישי מובא בראשונים (שו"ת הרי"ד סימן פב; ספר אור זרוע ח"א סימן תשנ"ד): וכן נ"ל ליתן טעם לדבר מתוך שהותרה לצורך והוקלש האיסור הוקלש נמי דאפי' שלא לצורך אין לוקה עליו. ודומה למאי דאמרינן... ורבה אמר אינו לוקה דאמר הואיל ומיקלעין ליה אורחין חזיא ליה השתא נמי חזיא ליה, אלמא הואיל והוקלש האיסור היכא דאית ליה אורחין, הוקלש נמי היכא דלית ליה אורחין לא לקי.

¹⁹⁴ עי' באתון דאורייתא סי' כה וקוב"ש פסחים אות קצג ובאבן האזל פ"א מיו"ט הי"ג ובאבי עזרי שם הט"ו.

¹⁹⁵ ודנו בזה האחרונים, עי' בלימודי ה' שם ובאמרי בינה דיני יו"ט סי' ג ובאבי עזרי פ"א מיו"ט הט"ו ונבקיין מבקשי תורה ח"א, תשנ"ז עמ' קכא, ובשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן ה) ובמשנה הלכות (ח"א סימן רפ), ובספר תולדות זאב (פסחים שם) הביא בשם הגאונים ר' אברהם אהרן בורשטיין ור' משה מרדכי אפשטיין ור' צבי פסח פראנק שהעלו שתיקן האיסור למפרע, בספר שלמי תודה יו"ט סי' כז אות ג.

הרי דסברי הני קמאי שיסוד סברת הואיל היינו בדומה לסברת מתוך, שזוהי הרחבה של ההיתר, שכיון שיש אופנים של היתר הוקלש האיסור, ומתרחב ההיתר גם על אופנים בהם לא שייך סיבת ההיתר.

ודבריהם יכולים להאמר רק בשיטת הראשונים¹⁹⁶ דסברי שדין מתוך ודין הואיל תליין אהדדי, ועיו' מה שנתבאר בזה לעיל בסוגיא דמתוך.

הערות וסיכום עיקרי חידושי דינים

טוש"ע הל' יו"ט¹⁹⁷

סי' תצה

דיכת שקדים

במג"א ס"ק א הביא את דברי מהרי"ל (הל' יו"ט סי' ז): ואמר לנו מהר"י סג"ל ששאל מרבו מהר"ש אם לדוך שקדים ביום טוב כדי להוציא המרק מהן שדומה לחלב. ולא רצה להתיר, דאמר אפשר לעשות מעיו"ט גם אם קצת מפיג טעמו בלינה.

וע"ז הביא את דברי מהרש"ל ביש"ש, וז"ל מהרש"ל¹⁹⁸, ולא ידענא למה החמיר, אם קצת מפיג טעמו, סגי בהכי, דלא משמע בסוגיא שבעינן שמפיג טעמו כל עיקר, ומכל מקום נראה, שיפה עשה שאסר, שדומה לסחיטת פרי לעשות משקה, ואעפ"י שאינו דומה כלל לסחיטת אשכול, ושאר דברים, דהתם המשקה והלחלוחית אגור בתוכו, אבל השקדים הם יבשים, ומרוב דכיתם נסחט מהם המרק, ודומה לחלב הוא, מ"מ שם מאכל עליו בלשון בני אדם ודומה לסחיטת פירות, לעשות משקה מהם, דאסור ביו"ט, כמ"ש הסמ"ג (לאוין ס"ה מל' דש) וז"ל: ראיתי כתוב בה"ג קדמנא, דר' האי גאון שרי למיעבד ביו"ט מידי דאשתי ביומי, כי מיפא ובשולא, וליכא למיחש משום סחיטה, ושריוה רבנן במתיבתא ע"כ. ואיני רואה היתר סחיטה ביו"ט, אלא כעין שביארנו (וכ"כ מורי ר"י בשם ר' יצחק).

ולכאורה יש לדון בכמה אנפי בדברי מהרש"ל, חדא, שנראה שדימה דיכת שקדים לסחיטת פרי, ובאמת ריסק שקדים מחד גיסא דמי לסחיטה כי בא להוציא מתוכו מרק וחלב, ומאידך הרי השקד הוא יבש ואין משקה אגור בתוכו, ובנקודה זו דמי למחינה, ומעתה יל"ע, הרי בפשוטו דיכת השקדים היא בודאי מחינה, שהרי מפורר ומרסק השקדים לחתיכות, ואולי יש בזה גם משום סחיטה, ומפני מה הוצרך מהרש"ל לדמות לסחיטה, והלא יש לאוסרו ממעם מחינה.

¹⁹⁶ עי' בשיט"מ לעיל יב, א. ועי' בחי' הרמב"ן והרשב"א בשבת למ, א דמאן דלית ליה מתוך כ"ש דלית ליה הואיל. ועי' מהר"ם חלאווה פסחים מו, ב.

¹⁹⁷ חלקו הגדול נכתב בחודש מנחם אב תשפ"א בעיה"ק צפת ת"ו.

¹⁹⁸ המג"א קיצר דבריו.

והלכה פסוקה היא בשו"ע לפנינו סעיף ב שאף טחינה היא מן המלאכות ש"אף על פי שהם מלאכת אוכל נפש אסרום חכמים". וכן העיר בספר שביתת השבת באר רחובות מלאכת דש אות זו.

ועוד, בלשון מהרי"ל ודאי משמע לא כדברי מהרש"ל, דנחית עלה מטעם אפשר לעשותו מערב יו"ט ולא מצד מלאכות האסורות.

ונראה שיסוד הענין שמהרי"ל החמיר ב'אפשר לעשותו' כמבואר בדבריו לעיל מיניה (סי' ו): וכל דבר אוכל נפש נמי שאינו מפיג טעמו אסור לעשות ביום טוב דאפשר לעשותו מערב יום טוב גזרוהו רבנן, כדי שלא ילך אדם לשדחו ולכרמו בערב יום טוב ויניח כל תבשילו עד ליו"ט, נמצא שנטרד ביום טוב במלאכתו וליכא שמחה.

והנה מהרי"ל לא התיר ע"י שינוי, נוכ"כ בהגהות הגאון בעל ברוך טעם, יעו"ש. אולם איהו נחית עלה מצד סברת מהרש"ל, ובזה יעוי' במחה"ש שנסתפק בזה¹⁹⁹.

ולכאורה צ"ב, שהרי אם הנידון מצד אפשר לעשותו, היאך יהיה חמור יותר מדיכת מלח שהתירו ע"י שינוי, ובביאור הלכה ד"ה מיהו כתב בתו"ד, דבאמת לדעת מהרי"ל וא"ז סובר הד"מ דאינהו ס"ל אפילו שינוי לא מהני [ובמלח אפשר דהקילו חכמים משום דא"א לאכול תבשיל בלי מלח], וזו המצאה חדשה.

ובשו"ת אריה דבי עילאי סי' ה כתב "דלכאורה אין להבין כלל דהא התירו לדוך מלח ע"י שינוי אף על גב דאיכא ביה משום טחינה והרי היה לנו לאסור דיותר מסתבר מלאסור לדוך שקדים דליכא איסורא דאורייתא דמדאורייתא אין חיוב אלא היוצאין מהזיתים והענבים בלבד, ולמה שכתבתי ניהא לאסור חלב שקדים היינו משום דאין השינוי בגוף ועיקר המלאכה"²⁰⁰.

והיותר נראה על דרך הפשט הוא מה שביאר בספר שמירת שבת כהלכתה (פ"ה הערה א) וז"ל, ושמעתי מהגרש"ז אויערבך זצ"ל, שאין לסחוט ענבים או אפי' תפוזים ביום טוב, אף על גב שאם היה סוחט אותם בערב יום טוב היה מתקלקל טעמם, ואף שהסחיטה שבבית היא כעין טחינת תבלין ברחיים שלהם, סי' תקד סע' א ובמ"ב ס"ק ב, או כתבואה שמותר מעיקר הדין במכתשת קטנה, שם סע' ג, מ"מ סחיטה שאני, כמבואר סי' תצה במ"ב ס"ק ט לענין דיכת שקדים, ובסוסי' תקה לענין סחיטת בוסר. אך צ"ע, דמ"ש סחיטה ממחינה, הרי שתיהן לפני לישא, ואפ"ה מותר במחינה, אם יפוג הטעם, והוא אינו עושה כדרך שרגילים לעשות לימים רבים, וכמבואר להלן פ"ה, ע"ש. אך י"ל דחזינן שטחינה דמי טפי לבורר, דהרי מוחן בשינוי בשעת האכילה דומיא דבורר דרך אכילה, וכמו"כ התירו בשניהם סמוך לאכילה, והוא מפני שכל אדם בורר ומוחן בעצם אכילתו, ולכן התירו בהם ביום טוב לבו ביום, משא"כ סחיטה שבפיו אין זה נעשה משקה. גם אפשר שהקילו רק במחינה מפני שרק מפריד ולא מתחדש כלום, משא"כ בסחיטה שנעשה שינוי מאוכל למשקה, וכמוליד דבר חדש.

¹⁹⁹ ומלאכות סחיטה וטחינה אסורות ביו"ט גם ע"י שינוי, כמובא במשנ"ב להלן ס"ק יג ועי' בשו"ע הרב.

²⁰⁰ "כמו דיכת המלח דכל המדוכה מתחילה ועד סוף נעשית על שינוי ואפשר דע"י השינוי אין נידוכין כ"כ יפה א"כ עביד השינוי בגוף המלאכה".

המג"א שם אחר שהעתיק דברי מהרש"ל הוסיף: ועסי' תק"ו ס"ח. והיינו דהתם איתא בשו"ע: אסור לעשות שאור בי"ט, אלא ע"י שינוי, מפני שהיה אפשר לעשותו מבעוד יום. ולכאורה זוהי קושיא העומדת בזכות עצמה, שכאן לא הביא המחבר בשו"ע את דעת היש מחמירים אפילו באוכל נפש עצמו²⁰¹ באפשר לעשות מערב יו"ט, ואילו בס' תקו סתם כשיטה זו באין חולק.

ובביאור הלכה (ד"ה וכן מכשירי) נדחק טובא "והנה לפ"ז אנו מוכרחין לומר דמה שאוסר המחבר בסימן תק"ו סעיף ה לעשות שאור ביום טוב כ"א ע"י שינוי הוא משום שדרך לעשותן לימים הרבה".

ובאמת הדבר מפליא שגדולי הפוסקים הפרי חדש והגר"א לא עשו מזה קושיא גדולה, יעוי' במשנ"ב ובשע"צ שם.

בטור: בחודש הראשון בי"ד יום לחדש בין הערבים פסח לה' וגו'. ובב"י "אף על גב דקרא קמא בערב פסח מיירי כתביה רבינו להוכיח על פסוק שני דבחמשה עשר לחודש ניסן מיירי". והביא דבריו הב"ח.

ובדרך זו יישב מרן הגרי"ש זצוק"ל קושיית הגר"ז בענגים זצוק"ל למה פותחים את פסוקי הזכרת המועדים בתפילת המוספין ביום טוב ראשון של פסח בפסוק זה.

סעיף א. לשון הטור בטעם האיסור של מלאכות קצירה וטחינה ובצירה וסחיטה מעורב ומורכב מלשונות הרא"ש והרמב"ם גם יחד, דבלשון הרא"ש איתא "אלא רבנן הוא דגזור על קצירה ובצירה וטחינה לפי שאדם רגיל לבצור כרמו כאחד ולקצור שדהו כאחד ולטחון הרבה ביחד ולדרוך ענביו כאחד. לכן אסרו כל אלו דדמי לעובדא דחול ומטעם זה נמי אסרו צידה. כי פעמים תעלה במצודתו דגים הרבה ודמי לעובדא דחול", ולא נזכר מאומה מענין מניעת שמחת יום טוב אלא מצד דדמי לעובדא דחול.

ומה שכתב הטור טעם זה לקוח מלשון הרמב"ם (פ"א ה"ה) "ולמה אסרו דבר זה, גזירה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מערב יום טוב ליום טוב, ונמצא יום טוב כולו חולך בעשיית אותן מלאכות, וימנע משמחת יום טוב ולא יהיה לו פנאי לאכול".

בסוף דברי המגיד משנה שהובאו בב"י "ושאר המלאכות שהן באכילה כגון שחיטה ואפייה אפילו עשאן שלא לאוכלן אינו לוקה כמו שיתבאר בפרק זה ושם בשל לכותים או לצורך חול אינו לוקה", וצ"ב טובא מה הכנים כאן דין זה של בשל לצורך כותים או לצורך חול שההיתר הוא מדין הואיל, ואין זה היתר לכתחילה אלא רק בדיעבד, ואינו ענין למאי דמיירי לעיל מיניה על דין מתוך שהותרה לצורך שהוא היתר גמור לכתחילה.

והנה לשון המגיד משנה לגבי היתר מתוך במלאכת הוצאה "ונראה טעם לשני אלו, ההוצאה לפי שאף היא באוכל ומשקה ואף על פי שהיא בדברים אחרים אמרינן מתוך", אולם בדברי רבינו הגר"א אנו מוצאים "והטעם ההוצאה שצריכה באוכל ומשקה", ולכאורה שני טעמים יש כאן, בדברי המ"מ נראה שהביאור הוא שאף שהוצאה איננה מלאכת אוכל נפש

²⁰¹ שאור היו ודאי אוכל נפש ולא מכשירי, כיון שזה מרכיב יסודי באוכל ולא רק תוספת כמו מלח ותבלין שנחלקו בזה הראשונים, ראה להלן סי' תקד, שהרי הפת אינה יכולה להתחמץ בלעדי השאור.

בעצמותה לתקן גוף החפצא של האוכל ומשקה, אבל היא מסייעת ומכשרת באוכל נפש לחביא האוכל וכו', אבל בלשון הגר"א נראה הביאור שזה צורך והכרח באותה הדרגה של אוכל נפש. ברם במהדורות החדשות הגיהו בדברי הגר"א "שצריכה באוכל ומשקה", ונראה כפי שביארנו בדברי המ"מ, וצ"ע.

בביאור הלכה סעיף א ד"ה וכן מכשירי אוכל נפש. אבל בדבר שדרך לעשותו לימים רבים אפילו לדעת המחבר צריך שנוי. צ"ב מנא ליה דלדעת השו"ע מהני השינוי אפילו בדבר שדרכו לעשות לימים רבים, שמא לא נאמר היתר זה של שינוי אלא בדבר שהוא מלאכת או"נ שהותרה ביו"ט אלא שאפשר לעשותו מערב יו"ט, והרי הכריע המשנ"ב ששיטת היש מחמירין היינו רק מדרבנן ולא מדאורייתא, ואילו דבר שדרך לעשותו לימים רבים, אף כי בלשון הרמב"ם מפורש שאינו אלא מדרבנן, וכן לשון השו"ע להלן סעיף ב, מ"מ בדעת כמה ראשונים מפורש שהחילוק הוא בדאורייתא.

בביאור הלכה ד"ה מיהו. [ובמלח אפשר דהקילו חכמים משום דא"א לאכול תבשיל בלי מלח]. דבר מיוחד זה נמצא כבר בדברי המאירי (יג, ב ד"ה אמר המאירי) וז"ל, והיה מן הדין שלא לדוכם ביום טוב כל עקר אלא מפני שאי אפשר לקדרה בלא תבלין ומלח התיירו לו ועל ידי שנוי.

סי' תקא

עשיית מדורה

ההיתר לעשות מדורה להתחמם כנגדה, המשנ"ב כתב ב' שיטות בטעמא דמילתא. א' קי"ל דמתוך שהותרה הבערה לצורך אוכל נפש הותר אף שלא לצורך אוכל נפש, ובלבד שיהא שוה לכל נפש וצורך יום טוב [מג"א בשם הר"ן]. ב' דכל מידי דהנאת הגוף בכלל אך אשר יאכל לכל נפש הוא ורק שיהא שוה לכל נפש [משמעות הרשב"א בעבודת הקודש²⁰², וכן הוא דעת הב"ח²⁰³]. ובאמת בעיקר השמועה לכאורה אין שום מקור לחדש בשיטת ב"ה דההיתר הינו גם בלאו דין מתוך, אלא מצד דחשיב צורך אוכל נפש, ואזי לחדש עוד פלוגתא בין ב"ש לב"ה, מלבד מאי דפליגי (יב, א) אליבא דרבה בדין מתוך, ועי' בתוס' הגרע"א על המשניות פ"ב מ"ה. וגם אין להוכיח מלשון רש"י "דמיא לאוכל נפש" דקאי להך גיסא שגם ב"ש מודו בדין זה. הרמ"א הביא בשם י"א דאסור להחם בית החורף ביו"ט, דלפעמים אין הקור גדול ואינו אלא למפונקים, והוי כמרחץ ומוגמר דאסור, ומכריע "ונהגו להקל". וביאר המשנ"ב בשם הגר"א

²⁰² וכ"כ הרשב"א בחי' לשבת למ, ב להדיא "ומהאי טעמא נמי הוא דשרי מדורה להתחמם כנגדה מפני שהיא שוה לכל נפש".

²⁰³ ובחי' לביצה הבאנו עוד כמה ראשונים בשיטה זו, הרמב"ן וספר החינוך והרוקח ועוד.

וחמד משה דהטעם להקל "כיון דעיקר מלאכת ההבערה בשביל קור הוא מלאכה המותרת דהוא שוה בכל נפש לא קפדינן אם הקור גדול או קטן"²⁰⁴.

ובערוה"ש הוסיף עוד: ובאמת אין שום טעם לחומרא זו דאיזה עניין הוא לאינו שוה לכל נפש הא קור פשיטא דשוה לכל נפש ומה שבמדרגת הקור אין הטבעים שוים אם נקרא זה אינו שוה לכל נפש נאסור שתיית החמים המי"י והקאו"א ביום טוב דאינן אלא למפונקין אלא וודאי כיון דעיקרא דשתייה שוה לכל נפש לא נחתינן לפרטים, וכן בקור ומעשים בכל יום בפסח וסוכות כשהזמן קר שאנו מסיקים תנורי בית החורף ביום טוב.

ובמקור הדברים בתשובת מהרי"ל סי' קסו שהובאה בב"י ובדרכי משה איתא "וכן נראה בעיני איסור גמור שמחממי' יהודי' בית החורף ב"ט של פסח, אף כי לפעמים אין קור גדול כל כך, דמדמינא ליה למוגמר ולמרחץ דהוי איסור דאורייתא, דאינן שוה לכל נפש אלא למעונגים".

והנה הדמיון למוגמר אינו מובן, וכאמור, אבל יתכן שהעיקר לדמות למרחץ שישנם כמה גווני של רחיצה, רחיצת כל גופו ורחיצת פניו ידיו ורגליו, ומפלגין ביניהם, וה"נ כמה מיני חימום מדורה איכא.

ברמ"א סעיף ד. ואסור לפחוף כוס מבושם על הבגדים, משום דמוליד בהן ריחא, (המגיד פ"א והנהגות אשירי ספ"ב דביצה).

וכתב הט"ז ס"ק ח. בגמ' סחופי כסא אשיראי אסור משום דמוליד ריחא פירש"י לכפות כוס מבושם על השיראין של מלבוש להכניס בהם ריח טוב אסור דקא מוליד ריחא בשיראין. משמע שמכוין זה שיכנס הריח בבגד. ובמהרי"ל כתוב אסור להניח אתרוג על סרבל ב"ט ראשון משום דמוליד ריחא דומיא דכסא על שיראין בפ"ב דביצה. וכתב רש"ל ע"ז ותימה לי הא לא אסר להניח הכוס אלא כדי למגמר כמ"ש הא"ז והא ראייה דנקט שיראין ולא סתם בגד אלא שדרך שמגמרין אותן, אבל היכא דאין מכוין למגמר נראה דשרי דלא שייך כאן לומר פסיק רישא אלא במלאכה ממש, אבל הגימור גופיה אינה מלאכה אלא הכבוי וההבערה עכ"ל. ודבריו נכונים.

והנה במג"א להלן סי' תרנח ס"ק ב העתיק ג"כ דברי מהרש"ל, והוסיף: פי' דהא דאמרי' דף כ"ג אפי' ע"ג חרס אסור דמוליד ריחא בחרס ואסור אף על גב דלא מכוין משום דהוי פסיק רישיה, היינו משום דעכ"פ הוי הבערה והוי מלאכה גמורה, אבל להוליד ריח בלא מתכוין שרי כנ"ל פי.

ומכריע המג"א: ומ"מ נ"ל דדברי מהרי"ל ורוקח עיקר דהא התם ליכא איסור משום הבערה דהא עושה לצורך אוכל נפש, ואעפ"כ אסור משום דמוליד ריחא בחרס, לכן נ"ל דברי מהרי"ל ורוקח עיקר.

והנה מתוך דברי המג"א נמצינו למדים דהא מיהת מודה לדברי מהרש"ל שהמשמעות הפשוטה בסוגיא דביצה (כג, א) דרבה דאסר על גבי חרס מיירי אפילו אינו מכוין כלל, וכלשון רש"י: שנכנס בחרס, שלא היה בו ריח, ואילו הדין השני של רבה שהסכים עמו רב

²⁰⁴ ובלבוש כתב טעם אחר "מיהו במדינות אלו נוהגים בזה להקל שהכל חולים אצל בית החורף חמה, והוי ליה דבר השוה לכל נפש".

יוסף על 'סחופי כסא אשיראי' היינו כלשון רש"י שמתכוין לכך "לכפות כוס מבושם על השיראים של מלבוש, להכניס בהן ריח הבושם שבכוס".

ואמנם בחלוקה זו שבין הדינים ניתן לפרש בתרי אנפי, וכמו שיתבאר לפנינו בס"ד.

הא' שבאמת יש בנקודה זו של 'אינו מכוין' פלוגתא בין רבה לרב יוסף, וכן ביאר בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ג סי' טז) וז"ל, ונראה לפרש דמטעמו דאיסור זה הוי משום דמכוין שיקלטו הבגדים ריח הבושם שבכוס, ובכה"ג הוא דהשוה רב יוסף עם רבה לאיסור, אמנם כשאינו מתכוין לכך אזי חולק רב יוסף על רבה דרב יוסף מתיר אף על גב דהוי פסיק רישיה כיון דלא מכוין ליה מטעם שאיסור נולד קל הוא.

ויש לי לפרש לישנא דתלמודא בסגנון זה דקאמר סחופי כסא כלישנא דקרא מטר סוחף מדוע נסחף אביריך שפירשו המדקדקים שענינם הולכה וגריפה והרפה שזרם המטר גורף ומוליך העצים והזרעים למקום אחר וכאן נמי ה"פ שמוליך הכוס ומגלגלו ע"ג השיראי כדי שיקלטו ריח הבושם שבכוס וגם בכפית הכוס בלבד יש לאסור כיון שמתכוין לכך. וכן משמע מפ"י רש"י שכתב וז"ל לכפות כוס מבושם על השיראי להכניס בהן ריח הבושם שבכוס ע"כ דדייק לומר שכופה הכוס כדי להכניס בבגדים ריח הבושם דאי סבר דאע"ג דלא מכוין אסור היל"ל לכפות כוס מבושם על השיראי ונכנס בהם כו', אבל אומרו להכניס משמע שהוא מכוין בכפיית הכוס להכניס הריח בבגדים.

הב' דבעל גבי חרם שאני דאיכא מיהת כוונה ליתן ריח טוב בפירות, וכמו שכתב בשער המלך (פ"ד ה"ו) "ואף לדעת רש"י אפשר לומר דע"כ לא כתב רש"י ז"ל דמשום אולידי ריחא דחרם אסור אף ע"ג דאינו מתכוין ליתן ריח בחרם אלא משום דהא מיהא בעישון זה הרי הוא מכוין לאולידי ריחא שיקלטו הפירות טעם הבושם והילכך אף על גב דאינו מכוין שיקלוט החרם אפי' הכי אסור אמנם כל שאינו מכוין לאולידי ריחא כלל... אף רש"י ז"ל יודה דשרי.

ובהבנת הפלוגתא בין המהרש"ל להרמ"א והמג"א, ע"י באליה רבה להלן שם, ויעויין עוד בשו"ת שבט הלוי חי"א סי' קכט ד"ה ט"ז, ובמאמר "מוליד ריחא בשבת ויום טוב", מאת הג"ר שמואל שישא, קובץ דבר ההתאחדות מ, תשס"ב, עמ' פח ואילך.

בישול מיום טוב ליום טוב

בשער הציון (סי' תקג ס"ק ד): ואם מבשל איזה דבר ביום טוב ראשון וכונתו בשביל יום השביעי, לכאורה בודאי שרי, אבל באמת דין זה תליא בפלוגתא שנזכר בסימן תצ"ה לענין אוכל נפש עצמו שאינו מפיג טעם אם עשאו מערב יום טוב, והכי נמי הרי היה יכול לבשל בחול המועד לצורך יום שביעי.

ונראה בדבריו דמיירי רק ביו"ט של פסח שהיום הראשון והיום השביעי קדושה אחת הן, ומחדש שאף שיש כאן הפסק גדול של ימי חול המועד אין כאן הגבלה בהיתר של מלאכת אוכל נפש לבשל ליום השביעי²⁰⁵, אלא שלדעת הרמ"א ריש סי' תצה לא יהיה את ההיתר של אוכל נפש מצד שיכול לבשל בחול המועד.

²⁰⁵ ועי' בספר שלמי תודה להגר"צ פלמן זצ"ל יו"ט סי' כז אות א.

והנה כבר העירו מדברי רבינו חננאל בפי' לפסחים (מו, א), וז"ל, שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו כלומר יום טוב מכין לשבת שהוא אחריו אבל בלחם הפנים אינו מותר באכילה אלא לשבת הבאה שהיא שבת רחוקה לא התירה תורה²⁰⁶. ע"י בספר עמק ברכה יום טוב אות ח.

אולם יעויין במנחת חינוך פר' אמור מצוה רצח שכתב "וע' בפסחים שם מבואר למ"ד צרכי שבת נעשים בי"ט מה"ת היא אפי' לשבת רחוקה מותר בי"ט לעשות אפי' מה שצריך לשבת רחוקה דהיינו סמוך לי"ט רק גבי שבות מבואר דשבות קרובה התירו רחוקה לא התירו. וע"ש ברש"י דמותר לעשות בי"ט עבור שבת דהוי כמו שעושה ליומו. ולפ"ז פשוט דיוה"כ נמי הדין כן אם בישראל בר"ה לצורך יה"כ כגון עבור קטנים אינו עושה איסור תורה כלל כי אף שהוא צורך ליה"כ הוי כמו שצריך לו היום, ומה"ת אין חילוק בין שבות קרובה או רחוקה רק מדרבנן אסור כי שבות רחוקה לא התירו וז"פ".

ובדבריו מבואר שאף כאשר מיירי בב' קדושות שרי, ועי' בשו"ת מגדנות אליהו ח"ג סי' קו. ברם באמת נראה לדון בזה מסברא, מנין לקחו השעה"צ וכן המנ"ח דמהני מחשבתו להחשיב שהוא עושה המלאכה להניח ליו"ט הבא, גם בגוונא שעושה לצורך יו"ט ראשון וליכא הואיל ונשאר ליו"ט הבא, ובפרט בגוונא שעושה רק לצורך היום השביעי, שהרי למעשה יש לו אוכל לכל ימי חול המועד, ולפי סברא זו הרי באמת יש כאן מקום עיון בעצם ההיתר מדאורייתא ולא רק נידון בדרבנן.

ומה שדנו בדבר שבות רחוקה שאני, דהתם באמת הוי רק מדרבנן, כי מצד הלחם הפנים הרי הוא מופקע מימי החול, והוא בעצמותו מיועד ליום השבת דייקא, ולא מצד מחשבתו, ולכן הנידון לרבינו חננאל הוא רק על דרבנן, ולרש"י שפיר דמי, אבל כאן יתכן דכו"ע מודה שאין זה בכלל ההיתר.

ושוב שמחתי למצוא ככל הדברים האלה בדברי מו"ר זצוק"ל בענין 'הכנה דרבה' שנדפסו בספר מנחת שלמה על ביצה סי' יד, יעו"ש היטב.

סי' תקד

דיבת מלח בשינוי לכתחילה

מחלוקת המג"א והבגדי ישע בסי' תצה וראיית המג"א מדיבת מלח

[א] במשנ"ב לעיל (סי' תצה ס"ק י): וכתב המ"א דאפילו לכתחלה מותר להמתין לעשותו ע"י שינוי. ובספר בגדי ישע מפקפק ע"ז. אכן אם אין לו שעות קודם יום טוב בודאי יש לסמוך ע"ז.

ובשעה"צ (ס"ק יב) ביאר דעת הבגדי ישע "דהלא לדעת התוספות במגילה ז' ע"ב מלאכה שאפשר לעשותה מבעוד יום מן התורה אסור לעשותה ביום טוב, וכן דעת רש"י ריש פרק אין צדין, ואף דמבואר בש"ס להדיא גבי מלח דמהני שינוי ואף דפשע דהא ידע מקודם

²⁰⁶ וכן העירו מדברי רבינו חננאל בשבת (ק"ג, ב): אדם אחד מקפל כלים מלילי שבת לשבת ובשבת מצפרא לפניא ולשבת אחרת. ועי' באריכות דברים בשו"ת ציץ אליעזר חלק יד סי' לד.

שיהיה צריך למלוח, מכל מקום יש לומר דזה דוקא דיעבד אבל לא לכתחלה להניח על יום טוב".

והיינו שהמג"א ציין לסי' תקד סעיף א דין דיכת מלח כראיה לדבריו ש"מותר לכתחילה להמתין עד יו"ט לעשותו בשינוי", וע"ז בא השעה"צ לדחוק דכל הלכה זו מיירי בדיעבד ולא לכתחילה להניח על יו"ט.

וזה בודאי דוחק עצום וכל משמעות לשונות הפוסקים אינה כן, ולכאורה בדברי הבגדי ישע מיניה וביה מבואר חילוק פשוט, דכל נקודת קושייתו היא דמוכרח דס"ל להתוס' שהוא איסור דאורייתא אם אינו מפיג טעם כלל, ועל כן לא מסתבר שאם עושה ע"י שינוי זה מותר לכתחילה ביו"ט, אולם הרי שיטת המחבר אינה כן, אלא כמבואר בסי' תצה סעיף ב גם מלאכות שהדרך לעשותם לימים רבים אין האיסור אלא מדרבנן, עי' מג"א ס"ק ד.

ולפי"ז מבואר היטב שאין ראיית המג"א מדברי המחבר כאן ראייה לנידון, שהרי כאן מיירי לשיטת החולקים על המחבר וסבירא להו דבאפשר לעשותו מערב יו"ט ואינו מפיג טעם כלל הוי איסור דאורייתא, ובזה טוען הבגדי ישע שאין להניח לכתחילה על יו"ט.

אכן באמת כבר נתבאר בחי' לביצה דלאו ברירא מילתא דהפוסקים המובאים ברמ"א מיירו על איסור דאורייתא, ובעוד שכן מבואר בדעת האו"ז, במהרי"ל מפורש לא כן, ואמנם יש כאן קצת הערה על המשנ"ב, שבעיקר הנחת הבגדי ישע אינו מסכים עמו, שהרי כתב להדיא בס"ק ז שכל החומרא היא "מדרבנן כדי שלא יעבור עליו כל היום במלאכות וימנע משמחת יום טוב", ובשעה"צ ס"ק ה הוסיף "אף דהתוספות במגילה דף ז' ע"ב מוכח דסבירא לה דהוא דאורייתא, רוב פוסקים סבירא דהוא דרבנן, וכן תוספות גופא בשבת דף צ"ה מוכח דסבירא לה דלא הוי כי אם מדרבנן, וכן בביצה דף ג' ע"א בתוספות מוכח דסבירא לה דמעיקר הדין מותר".

ומצאתי בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' לא) שנראה בדבריו שמותר לכתחילה להניח המלח לדוכו ליו"ט אלא שנתחבט בטעם הדבר, וז"ל, וצריך ליישב למה אין מרקדין את הקמח על ידי שינוי דדוקא שינוי אגבה דפתורא אבל לרקד לכתחילה אפילו ע"י שנוי לא. ושמא יש לירא שיכוין מלאכתו ביו"ט ובכתישת מלח אין כל כך לירא שבלא זה צריך למלוח בכל יום ולכתוש בעי"ט.

כמה אנפי בחילוק שבין דיכת מלח למלאכת טחינה מן התורה

[ב] ובאמת יש להעיר לשיטות הראשונים דסברי שטחינה אסורה מדאורייתא, (עי' מג"א שם שכן הכריע היש"ש), היאך הותרה דיכת מלח לכתחילה אף שעושה בשינוי. ומקושיא זו הוכיח הפר"ח סי' תצה שאין הטחינה אסורה מדאורייתא.

ומצאתי קושיא זו במהרי"ל (הל' יו"ט סי' יא) וז"ל: אמר מהר"ש טחינת קמח ודאי אסור ביום טוב מדכתיב ושמרתם את המצות והשמירה משעת טחינה ואילך. והקשה מהר"ש מאי שנא דטחינה אסורה אפי' ברחיים של יד ופלפלין מותרין לדוך במדוכה בלי שינוי נמי, רק בסמ"ק בעי שינוי וצ"ע.

ובקרוב נתנאל (פ"ג ס"ק ג) הקשה קושיא זו לפי מה שהוכיח מדברי הירושלמי שהאיסור הוא מדאורייתא, וביאר בשיטת הרא"ש "לזה הקדים לחלק בין מלאכה שהיא לימים הרבה. למלאכה שהיא לשעה או ליום אחד. והיינו מדממעט קרא הוא לבדו. שאסור לעשות מלאכת אוכל נפש. וקרא אחר אומר מלאכת אוכל נפש יעשה לכם. הא כיצד מקצת מלאכה אסורה ומקצת מלאכה מותרת ולא מסרן אלא לחכמים... ה"נ אסרו חכמים טחינה והרקדה וצידה

וקצירה ותלישה שהיא לימים הרבה אף שעושה בשעה מועטת מ"מ דרכן לעשות לימים הרבה. וה"ה צידה דרכם לצוד הרבה. אבל שחיקת סממנים ודיכת מלח אין דרכם לימים הרבה תבלין מפיגים טעמם. ומלח אין דרך לדוך אלא לשעה הצריכה מש"ה מותרים.

וכן חילק מהרש"ל ביש"ש "ומטחינת פלפלין אינה ראייה, לפי שעומדים לאכילה, כי תבלין הנדוכין מזמן רב מפיגין טעמן, ואף שמלח אינה מפיג טעמו, מ"מ אין הדרך לעשות מומנו אוצר אחר הדיכה, אלא שדכין מה שהוא לצורך יום או יומים". הו"ד בערוך השולחן כאן.

וכבר קדמם הרמב"ן במלחמות (יג, ב מדפי הרי"ף) "ואף על פי שמצינו היתר במלאכות הללו טוחנין את הפלפלין בריחים שלהן וכל הנדוכין כדרך נמי טחינה היא ונותנין לתלויה ביום טוב והויא תולדה דבורר הנהו מלאכות דיום ניהו".

ועוד היה מקום ליישב דשחיקת מלח אינה טחינה מן התורה כיון שאין זה גידולי קרקע, יעוי' בקהלת יעקב לבעל הנתיבות סי' תצה ובשו"ת באר יצחק או"ח סי' יג ובמרומי שדה שבת קמא, א.

ויש לציין שדבר זה שנוי במחלוקת הפוסקים בדין טחינת מלח בשבת, עי' משנ"ב סי' שכא ס"ק לא וסי' שמ ס"ק לו שנקט שאין בזה מלאכה דאורייתא, וכן נקט הגרע"א בתשובותיו קמא סי' כ. אולם דעת הנשמת אדם והשו"ע הרב והחזו"א (סי' נז) שטחינה אסורה גם בדברים שאינם גידולי קרקע, ואין מותרת בהם טחינה אלא אם הם ראויים לאכילה כמות שהם.

והנה הרמ"א להלן סעיף ג כתב ומותר לגרור גבינה ב"ט על הכלי שהוא מורג חרוץ, מיהו צריך שינוי מעט, כמו דיכת מלח, והרי גם גבינה אינה גידולי קרקע, ויש לדון אם היינו משום שהרמ"א חשש להשימות הסוברים שיש איסור טחינה אפילו בדברים שאינם גידולי קרקע, ולכן לא התיר אלא ע"י שינוי, כשמגררם במגרדת [וכן הובא בספר מועדי ד' בשם הגר"נ קרליץ], או דבאמת אין כאן מלתא דמלאכת טחינה מן התורה, ולא הצריך שינוי אלא משום שהוא כעובדין דחול, וכן מבואר בפמ"ג.

ושמא יש לומר עוד בהקדם מה שמצינו בהגהות רבינו פרץ לסמ"ק (מצוה קצד; מובא בכל בו) וז"ל: ואם תאמר לפי זה היכי שרינן טחינת תבלין היכא דאפשר מעי"ט כגון ידיע מאי בעי לבשל מעי"ט וגם אינו מפיג טעמו כדפר"י אלפאס כשמואל דשרי הכל חוץ ממלח והיכי שרינן לה לפי מה דפרי' דלגבי אוכל נפש יש חילוק. ושמא י"ל דכיון דעיקר התבלין בשביל התבשיל הוא והתבשיל אי אפשר כדפרי' הלכך תבלין נמי שרי. ומיהו אמוראי קמאי דהוו אסרי בתבלין שאינו מפיג טעמו לא סבירא להו האי סברא עכ"ל.

ויתכן דאף שבאמת לא סבירא לן הך סברא להתיר דיכת מלח ותבלין שלא מפיג טעמו בלא שינוי, מ"מ טעמא דמילתא דמהני שינוי היינו משום סברא זו שהתבלין אינו דבר לעצמו, אלא עיקרו בשביל התבשיל, ועד כמה שנידון בהדי התבשיל חשיב כ'אי אפשר', ומשום הך טעמא שרי נמי לכתחילה להניח על יום טוב, כיון שסו"ס התבשיל מתבשל ביום טוב.

ומעין סברא זו מצאתי גם בלחם משנה (פ"ד ה"ו) וז"ל, ואין מכבים את האש מפני שלא תתעשן הקדרה. משמע דמכשירי אוכל נפש אף על גב דא"א לעשותן מערב יום טוב אסירי מדרבנן וכן כתב ה"ה וא"ת איך כתב לעיל בתבלין דמשום דא"א לעשותן מבערב שמפיגין טעמן דשרי. וי"ל דלא דמי תבלין לעשון הקדרה ולשפוד שנרצף ב"ט משום דאין נאכלין הם עצמם כמו התבלין שנאכלין הם עצמם עם האוכל אף על פי שאין המכוון בהם אלא לתקן האוכל מ"מ הרי הם עצמם נאכלים עם האוכל.

דיכּת תבלין ומלח ביו"ט

תבלין ומלח הוי אוכל נפש או מכשירין

[א] חנה יש לדון בתבלין ומלח אם הוו כאוכל נפש משום שסו"ם נאכלים, או דכיון שאינם נאכלים כדבר בפנ"ע, ועשויים לתיקון תבשיל אחר, חשיבי כמכשירין ולא כאוכל נפש. [ועי' בספר אגלי טל (מלאכת טוהן אות ל) "והנה מצד הסברא נראה דחשוב מכשירין וגם גוף אוכל נפש שמכשיר האוכל שנותן בו המלח"].

ומצינו שנחלקו בזה הראשונים, כתב הר"ן (ו, ב מדפי הרי"ף): ואיכא למידק אשמעתין דעל כרחין דיכּת תבלין ומלח מלאכת אוכל נפש היא ולא מכשירין דלא אשכחן מכשירין שאיפשר לעשותן מעיו"ט דלשתרו בשינוי ומלח הא אפשר אלא על כרחין מלאכת אוכל נפש עצמו היא ואי הכי קשיא לן שינוי [זה למח] דהא באוכל נפש עצמו לא חלקו בין אפשר ללא אפשר וכמו שנכתוב לפנינו בס"ד י"ל שמתוך שאדם עשוי לדוך תבלין ומלח לימים הרבה ואיכא למיחש דמיתחזי כעביד לצורך חול אסרוה עליו בלא שינוי אלא שהתירו בתבלין לפי שלא פשע כשלא דך מאתמול אי משום שמפיגין טעמא ואי משום דלא ידע מאי קדרה בעי בשולי ואין כל הקדרות צריכות תבלין אבל כל היכא שהיה לו לדוך ולא דך החמירו להצריכו שינוי שמא יחשוב הרואה דלצורך חול קא עביד.

ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תרפד): שאלת מלח ותבלין אם הם אוכל נפש או מכשירין. תשובה המלח הוא אוכל נפש שאין האוכל נאכל בלא מלח דכתיב היאכל תפל מבלי מלח. ואפילו הכי כל שאיפשר לעשות מערב יום טוב שאינו מפיג טעמו בעיא שינוי. שאין דכין מלח אלא במכתשת עץ או שינוי אחר. אבל התבלין מפיגין טעמם ולפיכך נדוכין אפילו כדרכן ואפילו במכתשת של אבן.

ובדברי הפמ"ג בראש יוסף (יד, א) מצינו שצידד לחלק בין מלח לשאר תבלין, דמלח כיון שאין האוכל נאכל בלא מלח הוי או"נ ושאר תבלין הוי מכשירין²⁰⁷.

אכן הרמב"ם (פ"א ה"ח) כתב "וכן מכשירי אוכל נפש שיש בהן חסרון אם נעשו מבערב עושין אותן ביום טוב, כגון שחיקת תבלין וכיוצא בהן"²⁰⁸.

²⁰⁷ ועי' לשון הראב"ד בתמים דעים סי' קב: ומעמא דמילתא משום דמלח חשוב כאוכל הוא. וצ"ב שסתר משנתו בהשגות כפי שיובא להלן. וכבר רמז על סתירה זו באליה רבה סי' תקא ס"ק ד.

²⁰⁸ בפשטות כוונת הרמב"ם שההיתר של שחיקת תבלין היינו משום דין מכשירי אוכל נפש, וכן הבינו בלשוננו כמה מן האחרונים דמיתו מינה דשיטת הרמב"ם היא לפסוק כרבי יהודה שישנו דיתר מכשירין ולא כרבנן, עי' ביאור הגר"א ריש סי' קט דהרמב"ם פסק לגמרי כר' יהודה ומציין ע"ז פ"א ה"ח, וכן הוכיח בביאור הלכה שם סוף ד"ה אותו.

אבל באמת כבר נודע דשיטת המגיד משנה בדעת הרמב"ם היא דפסק כרבנן, [וכן הכריעו כמה מגדולי האחרונים, עי' בכס"מ שם, ובב"י ריש סי' תקט, ובשו"ת מהרלב"ח סי' טז ובשו"ת שער אפרים סי' טז], ולפי דבריו ע"כ שאין הפירוש כאן דשחיקת תבלין כלול ב'דין' מכשירי אוכל נפש, אלא רק בא לתת את ההגדרה של תבלין שאין זה מוגדר אוכל נפש ממש, אלא כמכשיר ומתקן את האוכל, משום שאינו עשוי לאכילה, אלא לתבל בעלמא להכשיר את האוכל לאכילה, אבל בדין התבלין דהוי רק מכשירין ליכא למישמע מידי.

ואדרבה, הרי יש לתמוה מאי טעמא שביק הרמב"ם כל הני גווני דמיתו הגמ' (ביצה כה, ב) בענין מכשירי אוכל נפש, דהיינו סבין שנפגמה ושיפוד שנרצם וגריפת תנור וכיריים, שלר' יהודה מותר כשאי אפשר

וכן בדברי הראב"ד בהשגותיו (פ"ד ה"י) שמעינן דתבלין ומלח הוי מכשירין "ועם כל זה צריך הדבר תקון שהרי לדעת חכמים אף על פי שא"א לעשותן מעיו"ט בעי שינוי א"כ תבלין מה טעם נדוכין כדרכן ומלח למה אפילו בשינוי אלא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים והם אמרו יש מכשירין שהם כאוכל עצמו והם התבלין והמלח שנכנסים באוכל עצמו והתירו זה כדרכו וזה על ידי שינוי, ואפילו לדעת חכמים וכן לר' יהודה מפני שמספיק למלח בהטייה לדוכה כל צרכה.

ונחלקו האחרונים בהבנת דברי הראב"ד אם מחמת הך סברא ד'נכנסים באוכל עצמו' באמת הוו כאוכל נפש ולא כמכשירין או דהוי מכשירין שהותרו, ע"י בלחם משנה ובהגהות מיימוני ובמרכבת המשנה (פ"א ה"ח)²⁰⁹.

טחינת פלפלין בריחיים שלהם

[ב] לשון השו"ע סעיף א: ואין שוחקין את הפלפלין ולא את החרדל בריחים שלהם, משום דהוי כעובדין דחול; (אלא) דך אותם במדוכה ככל התבלין.

ובמשנ"ב ס"ק ט: משום דהוי כעובדין דחול – טפי. ויש שכתבו משום דהוי עי"ז טוחן גמור דאסור ביום טוב לכו"ע וכדלעיל בסימן תצ"ה, ואפילו רוצה לעשות שינוי כגון לטחון חדא חדא וכה"ג נמי אסור בריחיים.

והנה בשעה"צ ובביאור הלכה כבר עמד בזה שיש סתירה בענין זה בדברי הרשב"א, שבספר עבודת הקודש (שער א שער ז אות לו) כתב: אין שוחקין את הפלפלין בריחים שלהם, שזו טחינה גמורה היא להם, ואילו בחידושי לביצה (יד, א) כתב בהדיא "משום דמחזי טפי כעובדין דחול", וכן כתב הר"ן בשמו.

ובאמת יש להבין עצם המכוון מאי משמע 'טחינה גמורה', ובאליה רבה כאן ס"ק ד נראה שהבין דהיינו שיש כאן מלאכה גמורה של טחינה שהיא אסורה מדאורייתא ביו"ט, ומתוך כך נתקשה מאוד בסתירת דברי הרשב"א.

וכן מצינו בלשון המאירי בביצה שם: יראה מ"מ שלא הותרה שחיקת תבלין אלא במדוכה על הדרכים שהזכרנו הא בריחים שלהם אסור שהרי בתוספתא אמרו הפלפלין כתבלין והרי אמרו שאין שוחקין את הפלפלין בריחים שלהם מפני שהוא כמוחן ואף על פי שאין בה טחינה כדרכה מ"מ טחינה גמורה היא.

לעשותם מערב יום טוב ולרבנן אסור, וכתב דין תבלין המבואר שם בדף יד, ולא מצינו שנחלקו בו רבי יהודה ורבנן.

ונראה מזה בדברי המ"מ בדעת הרמב"ם שמכשירי אוכל נפש אסורים אף כשאי אפשר לעשותם מערב יום טוב וכשיטת רבנן. ולכן לענין שיפוד שנרצם, כתב שם בפ"ד ה"ח לאסור לתקן שיפוד שנרצף, ולא חילק אם נעקם מעט או הרבה. וראה עוד בדברינו להלן ריש סי' תקט.

²⁰⁹ ובשו"ת אור לציון ח"ג פרק יט הערה א כתב בשיטת המחבר דסבר דהווי רק מכשירין מלשונו [בדפוסים הרגילים] בריש סי' תצה "ומ"ש רבינו וכן מכשירי אוכל נפש וכו' וכגון שאי אפשר לעשותן מאתמול וכו'. בפרק אין צדין (כה:) ויתבאר בסימן תק"ד בס"ד".

והקשה "ודבריו צריכים עיון, שהרי כל עניני מכשירין נתבארו בסימן תק"ט ולא בסימן תק"ד. וגם הט"ז כתב כאן בס"ק א' שדין מכשירין יתבאר בסימן תק"ט. וכן כתב במ"ב בס"ק ד". ויעו"ש שכתב מחלף ארוך בכל הענין. אולם באמת בדפוסים החדשים תוקן ויתבאר בסי' תק"ט, ואינו אלא טעות סופר בעלמא.

ולכאורה נראה הביאור ע"פ מה שכתב המגיד משנה (פ"ז משבת ה"ד) וז"ל, ודע שכונת רבינו הוא שכל מלאכה שהיא דומה לאב בדמיון גמור אלא שחלוקה ממנו באיכות הפעולה או באיכות הנפעל הרי זו אב כמותה אבל מלאכה הדומה לה במקצת זו היא הנקראת תולדה והמשל בזה הקוצר והבוצר שהם בדמיון גמור אלא שחלוקין הנפעל... אבל בשאין שם אלא קצת דמיון כגון המחית את הירק שאינו דומה לטחינה רק בהעשות גוף אחד גופים רבים אף על פי שהטחינה משנה גוף הראשון לגמרי ואין החיתוך כן, זו היא תולדה, יעו"ש.

ולפי הגדרה זו בטחינה דהיינו שמשנה גוף הראשון לגמרי, ולדוגמא שהופך החפצא מחיטין לקמח, נראה שניתן להבין שמושג "טחינה גמורה" היינו שמשנה את גוף הדבר לגמרי ולא רק מחתכו ומרסקו, וזהו הנידון בשחיקת פלפלין בריחים שלהם שזו טחינה גמורה.

ולעומת זאת שחיקת תבלין במכתשת, נראה שאין זו טחינה גמורה, אלא חיתוך וריסוק.

ואמנם בלשון הר"ן (יב, ב מדפי הרי"ף) מפורש "אף על גב דשחיקה ודאי תולדה דטוחן הוא", וכן הוא בכל בו (סי' לא) "והמחתך ירק מעט מעט, תולדת טוחן, וכן השוחק תבלין או סמנין".

ולפי"ז היה מקום לבאר בכוונת הרשב"א שזהו החילוק בין טחינת פלפלין בריחים או במכתשת.

ומעתה נבוא גם ליישב הסתירה במשנתו, דבאמת אין כוונתו שטחינת פלפלין בריחים הוי מלאכת טחינה דאורייתא, שהרי כאן מיירי בטחינה ביו"ט, ובוה סבירא ליה להדיא שטחינה ג"כ בכלל מלאכת אוכל נפש המותרת ביו"ט מדאורייתא ולא נאסרה אלא מדרבנן, וביותר לפי מה שנתבאר לעיל גם בדברי הראשונים דסברי דמלאכת טחינה לא הותרה, אבל שאני טחינת תבלין דהוי מלאכה ליומא ולא לימים רבים, וזהו שנקט בדבריו שכל תוכן האיסור ועיקרו משום דהוי כעובדין דחול²¹⁰.

ואם כנים אנו בזה, היה מקום לבאר בזה דברי המג"א (ס"ק ז) על מה שכתב הרמ"א (סעיף ג): ומותר לגרור גבינה ביו"ט על הכלי שהוא מורג חרוץ, מיהו צריך שינוי מעט, כמו דיכת מלח, וז"ל, ולא דמי לחרדל שאסור לשוחקו בריחים דהתם רגילין לשחוק הרבה ביחד ודמי לעובדא דחול אבל כאן אין דרך לגרוד אלא מה שצריך לשעתו. ומקור הדברים בתשובת הריב"ש סי' קפד. והוסיף המג"א: ולפי"ז התמכא שקורין קרי"ן אסור לגרוד ביו"ט (כלי שינוי כמו גבי מלח) שדרך לגרוד הרבה לשני או לג' ימים.

ובערוך השולחן תמה "והדבר תמוה מאד שאין לך מה שעתיד להתקלקל כמו קרי"ן כידוע²¹¹ ופשיטא שיותר לגרוד ביום טוב וכן הוא מנהג העולם [וכ"כ הא"ר], וגם מה שמדמה לריחים דחרדל תמוה דכלי זו דמורג חרוץ אין עליה תמונה של ריחים כלל וכידוע משא"כ ריחים של פלפלין ושל חרדל היא קצת כדמות ריחים ומה עניין זל"ז".

²¹⁰ התעוררתי לכל דברים אלו ממאמרו של הרב משה ראובן איצקאוויטש, קובץ העמק גליון כב, תש"ח לו.

²¹¹ לכאורה כוונת המג"א דאף כי אין זה נעשה לימים רבים, מיהו מערב יו"ט אינו מפיג מעטו, וכמו שנקט בלשונו "שדרך לגרוד הרבה לשני או לג' ימים", ועיי' בשע"צ ס"ק לב דתליא מילתא בטעם איסור טחינה ביו"ט אם היינו כהרמב"ן דהוי מלאכה שנעשית לימים רבים, ולפי"ז כל שנעשה לימים מועטין לית לן בה, או כהרשב"א דהטעם שלא יטחון ביום טוב לצורך חול, "ולפי זה אפשר לומר דכל שדרך לעשות הדבר ליותר מיום אחד הוא בכלל הגזרה".

ונראה דתמיהתו השנית לא קשה מיד, דיסוד הענין הוא שמורג חרוץ דומה לריחים בכך שיש כאן טחינה גמורה שע"י הגירוד הופך החפצא לגרגירים ממש כמין קמח, וכאמור.

אך העומד לנגד כל דברינו, שבלשון הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ח הט"ו) נתבאר ששחיקת תבלין במכתשת הוי מלאכת טוחן ולא תולדת טוחן, "הטוחן כגרוגרת חייב, וכל השוחק תבלין וסמנין במכתשת הרי זה טוחן וחייב, המחתיך ירק תלוש הרי זה תולדת טוחן". וצריך תלמוד.

טחינת מצות

[ג] ברמ"א סעיף ג: וה"ה מצות, בלא שינוי, משום דאין טחינה באוכלין שהיו טחונין תחלה (מהרי"ל).

והנה לשון מהרי"ל (הל' יו"ט סי' ח) הוא "ולדוך מצה ביום טוב של פסח מותר דקי"ל דאין טחינה אחר טחינה", הרי שלא הדגיש כלל דמיירי באוכלין. וכבר עמד בזה הגרע"א כאן (בלא שראה דברי מהרי"ל במקורם) "לא ידעתי למאי דייק בזה. ולא נקיט סתם דאין טחינה אחר טחינה. ובלבוש נקיט באמת סתם, וע' לעיל סי' ש"ב ס"ז". ויעויין בגליון הגרע"א בסי' שב שם. ובפשוטו כוונתו לצדד ולהוכיח מכאן שהכלל שאין טחינה אחר טחינה נאמר רק באוכלין ולא בדבר אחר. ונעי' באגלי טל מלאכת טוחן אות כא ובשביטת השבת מלאכת טוחן אות לג ובשו"ת מגדנות אליהו ח"ב סי' לה].

=====

סי' תקט

שפוד שנרצף

מחלוקת הראשונים בדין שפוד שנרצף; שיטות המחבר והרמ"א

[א] **סעיפים א-ב.** הנה דין שפוד שנרצף מקורו בסוגיא דביצה כה, ב, וכפי שכבר ביאר הב"י כאן נחלקו הראשונים ביסוד ושורש הדין, וכך איתא בגמ', אמר רב יהודה אמר שמואל שפוד שנרצף אסור לתקנו ביום טוב ואף על גב דמפשיט ליה בידיה. ופירש"י: נרצף – נמעך שדרסו עליו ונעקם אבל לא נשבר; אסור לתקנו ביום טוב. שהרי יכול להשתמש בו כמו שהוא וטרחא דלא צריך הוא; ואף על גב דמפשיט בידיה. ואינו צריך להכות עליו בפטיש.

וכן מבואר בשיטת הרא"ש (סי' יג) שכתב אסור לתקנו ביום טוב ואף על גב דפשיט ליה בידיה כי יכול לצלות בלא תיקון.

וכתב הב"י שלפי דבריהם היינו דאיכא בין נרצם לנרצף, דנרצם היינו שנשבר ראשו ומשום הכי שרי דלא חזי לאשתמושי ביה, ונרצף היינו שנעקם מעט שיכול להשתמש בו בלא תיקון ולפיכך אסור לתקנו.

אולם הר"ן כתב שיותר נכון בעיניו מה שפירש הר"ז [בעל המאור] דנרצף היינו שנכפף לגמרי ומשום הכי אסור לתקנו אף על גב דמפשיט בידיה, משום דשוויי מנא הוא, ולא דמי לנרצם דלעיל דהתם היינו שנתעקם מעט והוא היפך מלשון צורם באזנו ומשום הכי שרי דלאו שוויי מנא הוא.

ולפי פשוטו שפתי הרמ"א ברור מללו "ודוקא שיוכל לצלות בו בלא תיקון, אבל אם אינו יכול לצלות בו כך ונשבר ביום טוב, מותר לתקנו (טור), והיינו כהך חילוקא המבואר בשיטת

רש"י והרא"ש, אבל בלשון המחבר כאן בסעיף א' שנקט רק גוונא דשפוד ד"אף על פי שהוא יכול לפשטו בידו, אין מתקנין אותו", שזהו בעצם תרגום של דברי הגמ' "ואף על גב דמפשיט ליה בדידה" ולא הוסיף מאומה, בודאי לא שמעינן מידי היאך סבירא ליה לעיקר בהך דינא דשפוד אליבא דרבי יהודה, אם כפירוש רש"י או כפירוש הרז"ה.

ועי' בביאור הלכה שהתעכב בענין זה וכתב וז"ל, אבל דעת ההג"ה שהיא דעת הרא"ש והרשב"א והמור וסייעתו לפסוק כר' יהודה וע"כ כתב דוקא כשיכול לצלות בו בלי תיקון אסור לתקנו משום דמרחא יתירא הוא אבל בנשבר ביום טוב שא"א להשתמש בו כך וה"ה בנכפף הרבה מותר לתקנו ביום טוב וא"כ יפלא לכאורה למה לא כתב הרב בלשון וי"א. ואפשר משום שהמחבר סתם דבריו בשו"ע ולא ביאר בהדיא דעתו דבכל גווני אסור ודעת הרב היה בעצם הדין להקל כדעת הרא"ש וסייעתו לכן עשה דבריו בדרך פירוש.

ועוד הוסיף בביאור הלכה: ולדינא הסכימו כמה אחרונים [עיין בא"ר ובחידושי רע"א וש"א] דאין להקל לעשות מעשה אפילו לעצמו במה שכתב הרמ"א דיש לחוש לשיטת המאור והר"ן שהחמירו בנשבר השפוד או שנכפף הרבה עד שא"א לצלות בלי תיקון דס"ל דזהו תקון גמור אם יתקנו וכעושה כלי מחדש ביום טוב לצורך אוכל נפש דמיא דזהו אסור לכו"ע אפילו לר' יהודה.

דברי המחבר בסעיף ב' בדין השחזות סכין במשחזות אבן

[ב] והנה המחבר בסעיף ב' כתב: אין משחזין את הסכין במשחזות שלה, אבל מחדדה על גבי העץ או חרס או אבן. והיינו דאסור במשחזות של אבן.

ועי' בגליון הגרע"א שביאר דהאיסור הוא לשיטת הר"ן ובעה"מ הנ"ל דהיינו משום אשוויי מנא, ולפי"ז קשה היאך לא השיג הרמ"א ולא כתב מידי דלשיטתו כרש"י והרא"ש מותר במשחזות של אבן, וכן הקשו בנשמת אדם כלל צד אות ג' ובמלאכת יו"ט אות קל.

ברם במשנ"ב ס"ק ז' ביאר דברי הרמ"א בסעיף א' שאם אינו יכול לצלות בו כך ונשבר השפוד ביו"ט מותר לתקנו, "עיין בפמ"ג שכתב דהיינו לחדדו מעט שיהיה יכול לתחוב עליו הבשר אבל לתקנו תיקון גמור לכו"ע אסור ודמיא להא דפסק השו"ע לקמיה בס"ב דלחדד הסכין במשחזות של אבן אסור מצד הדין משום דהוא תקון כלי גמור ואסור אפילו לדעת המתירין מכשירי אוכל נפש".

ולפי"ז מבואר דאמנם דין הרמ"א בסעיף א' אינו הכרעה שלא כדעת הר"ן והרז"ה, ואשר על כן דין המחבר בסעיף ב' עולה עמו בקנה אחד.

והנה לפי מהלך זה קשה להבין מה נתקשה הביה"ל בלשון הרמ"א שלא כתב בלשון וי"א, כיון שבאמת זה קאי לדברי הכל, ולפי הנראה בביה"ל אזיל לפי הפשטות, וכהבנת רוב האחרונים (הגרע"א והא"ר והנשמת אדם ועוד) דהרמ"א מתיר לתקן תיקון גמור, ולא חש כלל לשיטת הר"ן והרז"ה.

והנה גם מהמשך לשון המחבר בסעיף ב': כמה דברים אמורים, כשיכולה להתוך בדוחק, או שנפגמה; אבל אם אינה יכולה להתוך כלל, אין משחזין אותה אפילו על העץ, שמא יבא להשחזיה במשחזות, נראה דלא סבירא ליה להמחבר כשיטת רש"י שפירש טעם האי דינא דרב יוסף בגמ' "סכין שעמדה מותר לחדדה ביום טוב. והני מילי הוא דפסקא אנב דוחקא", – אבל אם אינה חותכת כלל אסור לחדדה, דמרחא יתירא הוא, והוצרך למעמו של הרמב"ם דהוי גזירה שמא יבוא להשחזי במשחזות.

ביאור המג"א בדין שריפת שפוד; תרי אנפי באחרונים בהבנת כל הענין

[ג] ובריש סעיף ב כתב המחבר: שפוד שרוצים לצלות בו והיה ארוך יותר מדאי, אסור לחתכו ולא לשרפו.

ובמג"א ביאר דין המחבר: ולא לשורפו – אף על גב דמותר לשרוף פתילה לשנים כמ"ש סי' תקי"ד ס"ח התם מחזי כמדליק ב' נרות אבל הכא אסור משום תיקון כלי (מרדכי). וצ"ל דמיירי שאפשר לעשותו מאתמול.

והיינו דמבואר בדעת המג"א שמעמיד האיסור לשרוף השפוד באפשר לעשותו מאתמול, והיינו דתליא בדין מכשירין שאם אפשר לעשות מאתמול אסור אפילו לר"י.

ולכאורה צ"ב, דהרי דברי המג"א באים לבאר דברי המחבר בסעיף ב, והרי בשיטת המחבר נראה דלא סבירא ליה כלל הך דמכשירין, דהנה המחבר כאן בסעיף א נקט רק גזונא דשפוד ד"אף על פי שהוא יכול לפשטו בידו, אין מתקנין אותו", והיינו העתקה מלשון הרמב"ם שלא פירש בזה החילוק בין שפוד שנרצף לשפוד שנרצם, וחילוק זה עולה רק מן התוספת במאמר המוסגר, וכן מכל דברי הטור שהעתיק הרמ"א.

והרמ"א הגדיל עוד והוסיף "והוא הדין לכל מכשירין שאי אפשר לעשותו מערב יום טוב".

והנה לעיל בסי' תקד בהערה הארכנו במחלוקת האחרונים בשיטת הרמב"ם אם פסק כרבנן או כרבי יהודה, והבאנו שדעת הכס"מ כדעת המ"מ דהרמב"ם פסק כרבנן ולית ליה דין מכשירין.

ולפי"ז מבואר היטב דהמחבר בדווקא סתם דין שפוד ולא פירש דין ההיתר בשפוד שנרצם, וכ"כ בביאור הלכה בשיטתו "ודעתו כפי מה שביארו בב"י דהרמב"ם ס"ל כרבנן, ולפי"ז אפילו נכפף הרבה ביום טוב או שנשבר ואינו יכול לצלות כלל בלי תיקון אפ"ה אסור לתקנו"²¹².

ואם אמנם כן הוא, קשה בדברי המג"א, אזי למה לן לאוקמי דברי המחבר בציור שאפשר לעשות מאתמול, והרי אדרבה, דברי המחבר מתפרשים כפשטן, דאסור משום עשיית כלי, ואין כאן נידון של מכשירין כלל.

ונאמרו בזה תרי אנפי, הא' בפמ"ג (א"א ס"ק ד) כתב "ולא דמי למשחזות דאין זה עשיית כלי גמור", והיינו דכיון שזה רק תיקון קצת והכשרת השפוד, ואין זה נחשב לעשיית כלי גמור, אזי בעינן לזה שא"א לעשות מערב יו"ט, ונהגדר דהוי רק איסור מדרבנן שלא יתעסק במילי דמירחה ביו"ט, ולא גזרו במקום שא"א לעשות מערב יו"ט לאימנועי משמחת יו"ט.

והב' בביאור הגר"א כתב "ומ"א פירש באפשר לעשותו מאתמול והוא כפירוש רש"י שם אבל מדרתם מ' כמ"ש". והיינו דבאמת דברי המ"א עולים בקנה אחד עם שיטת הרמ"א

²¹² וכן מבוארים עד"ז דבריו בריש סי' תקיד "אסור לכבות דליקה ביו"ט, אפילו אם רואה ביתו שנשרף, אם אין שם סכנת נפשות. ואין מכבין הבקעת, ואפילו כדי שלא יתעשן הבית או הקדירה", ואילו הרמ"א שם הביא גם שיטת המקילים "ויש אומרים דוקא אם אפשר להציל הקדירה בלא כיבוי, אבל אם אי אפשר להציל או לבשל הקדירה בענין אחר רק שיכבה, מותר לכבות".

אולם באמת המחבר בריש סי' תצה פסק להדיא כרבי יהודה דמכשירי אוכל נפש שלא היה אפשר לעשותם מאתמול מותר ביו"ט, וצריך תלמוד. [ועי' מה שכתבנו לעיל בשיטת הרמב"ם, ובשו"ת אור לציון ח"ג פ"ט הערה א].

דס"ל כשיטת רש"י ולא ס"ל הנידון של עשיית כלי²¹³, ולא עם שיטת המחבר, אלא כיון שהרמ"א לא השיב מאומה על דברי המחבר בסעיף ב, הוצרך המג"א להעמיד דברי המחבר כפי שיטת הרמ"א.

וכן הרחיב בשעה"צ ס"ק יא: והנה המגן אברהם כתב דדוקא בשאפשר לתקנו מערב יום טוב, וכונתו לדעת הרמ"א דלעיל דמתיר בנשבר, והכא לא הגיה כלום, ועל כרחק דמיירי בשאפשר לתקן מבעוד יום.

ומעתה מה מאוד מבואר דב' השיטות אולי כל חד לפום שיטתיה, דהפמ"ג שהעמיד דברי הרמ"א בסעיף א דלא סתרי לדברי המחבר בסעיף ב, ואף הרמ"א אינו מתיר אלא לחדדו מעט שיהיה יכול לתחוב עליו הבשר אבל לתקנו תיקון גמור לכו"ע אסור, א"כ באמת אין כאן שום פלוגתא, ולא שייך להעמיד דברי המג"א אליבא דהרמ"א, ולכן הוכרח להעמיד דברי המג"א לכל השיטות, דכאן זה רק תיקון קצת והכשרת השפוד, ואין זה נחשב לעשית כלי גמור, ולכן רק באפשר לעשותו אסור.

ומאידך גיסא, דברי רבינו הגר"א עולים בקנה אחד עם יסוד דבריו בשיטת הרמ"א דפליג על המחבר ואינו חושש כלל לשיטת הר"ן והרז"ה לחוש לעשיית כלי²¹⁴.

דין תפירת עופות ממולאים

[ד] בשו"ע (סעיף ג): עופות שממלאים אותם בשר וביצים, מותר לתפרם ביום טוב.

ובמשנ"ב (ס"ק טו) ביאר דמכשירין שא"א לעשות מבעוד יום הוא. ומקורו מדברי הגר"א כמבואר בשעה"צ.

והנה מבואר בב"י כאן שמקור דברי המחבר הוא בתשובת הרשב"א (ח"א סי' תקעו), "השיב עוד דמותר לתפור העוף ביום טוב שמלאוהו מבשר כתות מבפנים. שהרי אותה תפירה צורך אוכל נפש הוא".

ובפשוטו לא מיירי כלל מדין מכשירין, אלא ההיתר הוא מצד מלאכת אוכל נפש ממש. וביותר מדויק כן בארחות חיים לר"א מלוניל (הל' יו"ט סי' ט) שהביא לשון הרשב"א בהשמטת תיבה אחת, והרשב"א ז"ל כתב בתשובת שאלה שמותר לתפור העוף בי"ט שמלאוהו מבשר כתית שהרי אותה תפירה אוכל נפש היא.

וכן הבין הנתיבות ב'קהלת יעקב' כאן, אלא שנטה קו מדברי הרשב"א, וז"ל, אף דלא הותר מלאכת או"נ רק מלישה ואילך, נראה דאין תפירה באוכלין שאינו דבר המתקיים²¹⁵, ועוד דמלאכה שברשותו הוא ואינו כדרך מלאכה שעושין לימים רבים דמותר כמ"ש הר"ן והרשב"א גבי טחינת פלפלין כמש"ל בשמם בסי' רצ"ה ע"ש. אבל ודאי דאסור לתפור שק להכנים בתוכו מילוי של אוכלין לבשל, וכן נראה דאסור לקשור החוט של תפירה בקשר קיימא דקשירה לא הותר משום אוכל נפש. [ועי' כה"ח סקל"א בשם פתחי עולם].

וכן הבין בספר חיי אדם (כלל פז סעיף ב במאמר המוסגר), וז"ל, כתב הב"י בסי' תק"ט בשם הרשב"א דמותר לתפור עוף, שאותה תפירה היא לצורך אוכל נפש, ע"כ, ולפי זה צריך עיון דמשמע דהוי תפירה, ואם כן לשיטת הרמב"ם שכתבתי ריש הל' י"ט דכל מלאכות

²¹³ וההיתר מדין מכשירין, וכאמור.

²¹⁴ ע"פ מאמר הגרמ"ט דינקל שליט"א, קובץ עוז ואורה ה, תשע"א.

²¹⁵ טעם זה העתיק גם בערוך השולחן כאן.

כאורג ובונה, אסור אפילו לצורך אוכל נפש, אפשר דאסור וצריך עיון. [ועי' בספר לבוש מרדכי שבת סי' ט].

הרי שפירשו שזה מצד מלאכות המותרות לצורך או"נ ולא מצד מכשירין שבוזה ודאי אין חילוק בין המלאכות.

ולכאורה יש בזה נפ"מ, וכמו שיתבאר.

חדא, הרי מבואר בב"י בריש הסימן בשם המ"מ בשיטת הרמב"ם דלא פסקינן כר"י להתיר מכשירין, [ושיטת הגר"א בדעת הרמב"ם אינה כן, יעויין בביאור הלכה סעיף א ד"ה אותן], ואף שבודאי לא פסקינן הכי, כמבואר להדיא בדברי השו"ע ריש הל' יו"ט, ולשיטת הרמב"ם, אם תפירה הותרה כצורך או"נ כגופא יהיה מותר, ואם כמכשירין לא יהיה היתר.

וביותר, בספר פסקי תשובות כאן הביא מספר הלכות המועדים (פ"ג הערה 80) בשם הגר"ש אלישיב, שבימינו שיש מקררים נכון להחמיר בכל דין זה ולא לתפור עופות ממולאים ביום טוב כי אפשר שאין זה בגדר "א"א לעשותם מעיו"ט", וצריך להכניס מעיו"ט. והוסיפו לבאר, דאף דלעיל סי' תצה אות ד לענין אוכל נפש המפיג טעם כתבו דאף שבזמננו יש מקררים, מ"מ ס"ל לרב הפוסקים דאעפ"כ הותר עשייתן ביום טוב דעצם המאכל מפיג טעם, מ"מ אפשר דדווקא באוכל נפש שאיסורו כשאינן מפיג טעם מדרבנן (ולמחבר הותר לגמרי), משא"כ במכשירי או"נ כשאפשר לעשותן מעיו"ט איסורו מה"ת, לכן נכון להחמיר מפי.

אכן לפי המבואר להדיא בדברי הרשב"א, הרי מיירי כאן בהיתר אוכל נפש ולא במכשירין!.

במג"א ס"ק ב: אבל אם שכח לתקנו מערב יו"ט אסור וה"ה אם היה אפשר לתקנו בראשון אסור לתקנו ביום טוב שני דיו"ט ראשון חשיב חול לגבי שני לענין זה אף על גב דאנן בקיאינן בקביעא דירחא (מהרי"ל).

והקשה הגרע"א, וז"ל, ק' לי לו יהא ודקמי שמיא גליא דהוא חול. מ"מ לא היה אפשר לו לתקנו אם א"צ לו לבו ביום כיון דאנן מספקינן שמא הוא יום טוב, וא"כ הוי מכשירין שא"א לעשותן מעיו"ט וצ"ע.

ובבגדי ישע הוסיף להפליא וז"ל, דבריו תמוהים לי להבין ממ"נ אם היה לו לצלות דבר בי"ט ראשון למה היה ממתין עד יום ב' הלא הוצרך לו בראשון, ואם אפה ע"י דחק בי"ט א' כן יעשה נמי ביום הב', ואי לא היה לו לצלות ביום א' או שלא היה ידע ביום א' הדין שמותר לתקן לצלות עד יום הב' שנודע לו שהיה מותר לתקן כדי לצלות לא גרע י"ט ראשון שאנן ידעינן בקביע מאם לא היה לו שהות מעי"ט שמותר לתקנו בי"ט והיה חול והיה יכול לתקנו מותר לתקנו בי"ט ראשון מכ"ש שאינו יכול מחמת איסור בין כך ובין כך לא היה יכול והיה מעוכב יהיה מצד מה שיהיה שמותר לתקנו²¹⁶.

ובקהלת יעקב לבעל הנתיבות כתב לבאר דברי מהרי"ל "והיינו כשהיה צריך לו בראשון שהי' מותר לתקנו בראשון ולא רצה לתקנו בא' והמתין בכיוון ליום ב'. אבל אם לא היה צריך לו בא' רק בב' ודאי דמותר לתקנו בשני כיון שלא הי' יכול לתקנו בא' מחמת איסור מחמת שלא הי' צריך בא' ודאי כשצריך לו בשני מותר לתקנו בשני".

²¹⁶ ומסיק: לכן נ"ל ברור שלא כדבריו ודו"ק.

ובדומה לזה בפמ"ג א"א ס"ק ב: דהיינו אם נשבר ביום טוב ראשון וצריך לצלות בשר אלא שמונע ביום טוב ראשון דוודאי קודש וממתין ליו"ט שני עושה איסור, דיש לומר לגבי זה יום טוב ראשון כחול שויה לגבי יום טוב שני, ומוב יותר לתקן ביום טוב ראשון ולצלות בו, והבן.

והנה במג"א להלן סי' תצט ס"ק ה כתב "ואם נשחטה ביו"ט ראשון, צ"ע אם חשיב אפשר דיומא קמא לגבי תנינא הוי חול וצ"ע עכ"ל ערסי' תק"ט מ"ש".

ובאליה רבה כאן ביאר דהמג"א פשיטא ליה הכא טפי לאיסור משום דיש להחמיר יותר בעשיית כלי.

ברמ"א סעיף ה. ומותר ללבן שפוד שצלו בו בשר שאינו מלוח ורוצה לחזור ולצלות בו ביום טוב (מהרי"א מפראג).

ובמג"א ס"ק יב: שאינו נראה שום תיקון כמו בהכשר שירפא (רא"פ). ול"נ דשרי מטעם אחר מטעם שא"א לעשותו מעי"ט (ד"מ). ול"נ דלמטעם רא"פ אפי' היה אפשר ללבנו מעי"ט שרי ללבנו ביו"ט כיון שמדינא א"צ ליבון כמ"ש בי"ד סי' ע"ו ס"ד אלא שנחנו ללבנו לא חשיב תיקון כמו כלי שנממאה בולד הטומאה מעי"ט שמטבילין אותו ביו"ט.

וכן פסקו המשנ"ב ס"ק כז ועוד.

והנה זה לשון מהר"א מפראג המובא בדרכי משה "נראה דכל שכן שפוד שצלו בו ביום כבד או בשר שאינו מלוח שמותר ללבנו כדי לצלות בו ביום מאחר שאין נראה שום תיקון כמו בהכשר טרפ"א של חלב".

והנה בלשונו שנקט שצלו בו ביום נראה דמהר"א מפראג נקט בדווקא גוונא דא"א לתקן מבעוד יום.

וכן מצאתי שהעיר בנהר שלום, והוסיף עוד "וכן משמע גם כן ממ"ש שאינו נראה שום תיקון כמו בהכשר טרפ"א של חלב, ובהכשר טרפ"א של חלב כתב המרדכי הובא בבית יוסף וז"ל ר"י התיר בתשובה ללבן ביום טוב כלי שקורין טרפ"א שאפו בו ביום תחתיה פלאדון" של בשר וכו'. אלמא התם נמי לא התיר אלא בשלא היה יכול ללבנו מאתמול"²¹⁷.

ובבאר היטב העתיק מדברי שו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' רה), וז"ל, הרמ"א הביא דמותר ללבן שפוד שצלו בשר שלא נמלח לחזור ולצלות בו ביום טוב, ע"כ. מתיבת לחזור דקאמר משמע דצלו בו ביום טוב דאל"כ הוה ליה מכשירין שהיה אפשר לעשותם מעי"ט וכן צריך

²¹⁷ אמנם העיר ב' הערות על כך, חדא, בדרכי משה אחר שכתב דברי מהר"א מפראג כתב עליו ולי נראה דשרי מטעם שאי אפשר לעשותו מערב יום טוב. ולפי האמור מהר"א נמי בהא מיירי. [ונדחק בזה: ואפילו הכא הוצרך לתת טעם שאינו נראה שום תיקון כמו בהכשר טרפ"א משום דבלאו הכי לא היה מתיר כדאמרינן בגמרא שאין מורין לרבים להתיר מכשירי אוכל נפש כר' יהודה כתבו הרמ"א ריש הסימן].

ועוד, "ומיהו ראיתי בדרכי משה דההיא דטרפ"א כתבו בשם המרדכי דעבודה זרה ושם הלשון משונה מהלשון שהביא הבית יוסף מהמרדכי דביצה וז"ל, ר"י היה מתיר ללבן ביום טוב טרפ"א חולבת לאפות תחתיה פשטיד"א של בשר או איפכא ולא מחמיר משום מכשירין שאפשר לעשותו מבעוד יום שהרי וכו'. הרי התיר בהדיא אפילו אפשר מבעוד יום, ואם כן צ"ל דביום דנקטו המרדכי דביצה ומהר"א פראג לא דוקא ואפשר דנקטו הכי לרבותא אף על גב דאכתי לא איפגים טעמא דאם כבר עבר מעת לעת כיון דבדיעבד שרי אין כאן תיקון כ"כ".

להגיה בש"ע גם מותר ללבן ביום טוב כלי ברזל צ"ל שאפו בו ביום טוב וכן הובא בב"י, יעו"ש.

במג"א ס"ק יא. ומכאן משמע שמותר בחול להגעיל כלי חלב לאכול בו בשר או איפכא והעולם נוהגין איסור בדבר. ומצאתי כתוב בשם הגאון מהור"ר בנימין מפוזנא ששמע ממחר"מ יפה הטעם למנהג שאם יעשה כן לעולם לא יהי' לו רק כלי א' ויגעילנו כל פעם שישתמש בו וזה אסור דלמא אתי למטעי וכו'.

בביאור הדברים וליבונם היטב, יעויין היטב בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' מו ובשו"ת יביע אומר ח"ג יו"ד סי' ד ובשו"ת להורות נתן ח"א סי' לה

=====

סי' תקיג

איסור נגיעה בביצה

מחלוקת המחבר והרמ"א אם לחוש לאיסור נגיעה בביצה שמא תתנענע ע"י הנגיעה; יסוד ומקור איסור זה בדברי הראשונים בביאור הירושלמי

[א] בשו"ע סעיף א: ביצה שנולדה בי"ט אסור ליגע בה, (הנה: דחינו למלמלה).

ובמשנ"ב ס"ק ב-ג: אסור ליגע בה – אף על גב דאין איסור בנגיעת דבר המוקצה וכדלעיל בסיומן שה, ביצה שאני כיון שהוא דבר המתגלגל חיישינן שמא ינענענה ע"י הנגיעה: דחינו למלמלה – משמע מלשון זה שהוא חולק על המחבר וס"ל דגם בביצה דוקא מלטול אסור אבל נגיעה בעלמא שרי. אבל מכמה אחרונים משמע דס"ל דאפילו בנגיעה אסור דמפני שהיא מתגלגלת מצוי להתנענע על ידי הנגיעה.

והנה בדברי המשנ"ב נראה שכל הנידון נסוב רק על החשש שמא יבוא למלטל הביצה, ובזה נחלקו הפוסקים, מחד גיסא דעת המחבר שהחמיר שאסור ליגע בביצה מחמת החשש שתתנענע הביצה ע"י הנגיעה, וכן הכריעו האחרונים, ומאידך דעת הרמ"א שאין איסור ליגע אלא למלטל.

ויסוד איסור זה בביצה דהוי כמין גזירה שמא ינענע הביצה, מקורו בדברי המגיד משנה (פכ"ה הכ"ג) בביאור דברי הירושלמי (ביצה פ"ה ה"א) שהביא הראב"ד שם²¹⁸, שכתב, "ולא ידעתי טעם וכי המוקצה והנולד אסור ליגע בהן כל שאינו מנענע, הא ודאי לא. ואפשר שמא ינענע הביצה על ידי הכלי".

ומה שנקט המגיד משנה כמסתפק בדבר בלשון 'אפשר' מצינו בדברי הרדב"ז (ח"ה ללשונות הרמב"ם סי' קלא) "ואני אומר יפה דקדק הירושלמי והראב"ד ז"ל שכתבו לפי שכל דבר עגול בשעה שאדם נוגע בו בע"כ הוא מתנועע תנועה כל דהו לפי שהדבר העגול נקודה היא מושבו ובנגיעה קלה הוא נד כל דהו והביצה עגולגלת היא אף על פי שאינה עגולה ככדור וכ"ש אם יגע בה בחוזק שהדבר נראה לעין שהיא מתנועעת".

²¹⁸ וז"ל הירושלמי "ושמואל אמר כופין עליה כלי. א"ר מנא ובלבד שלא יהא כלי נוגע בגופה של ביצה".

ואף המאירי בב' מקומות בפ' למסכתין נקט פירוש זה בדברי הירושלמי "שמא מתוך כך יבא לטלטל הביצה" (ג, ב), "אלא שאנו מפרשים בו שמא יחוש לשבירת הביצה ויבא ליגע בגופה של ביצה" (לו, א).

ביאור התרוה"ד בירושלמי שישנו איסור נגיעה במוקצה כאשר נוגע לצורך המוקצה

[ב] אולם באמת כאשר מעיינים היטב בדברי הפוסקים כאן אנו מגלים כאן טעם ונידון נוסף, ובמשנ"ב כאן לא הזכיר מידי משיטה זו. נרחיב מעט בשרשי הנידון.

בב"י ובנו"כ השו"ע מובאים דברי התרומת הדשן (סי' סז), וז"ל, ולפי"ז צריך להתיישב שפיר בהא דמייתי אשירי פ"ק דביצה הירושלמי, דכופין כלי על ביצה שנולדה ביום טוב כדי שלא תשבר, וצריך לזוהר שלא יגע הכלי בביצה. ואמאי הא שרי ליגע במוקצה אפילו בידים, ודוחק לומר כיון דביצה דבר המתגלגל הוא, אם היה הכלי נוגע בה א"א היה שלא יזינה ממוקמה. עיין במרדכי פ' במ"ט, דמחלק כה"ג לענין קנים, משום דמתנענעים. אלא נראה לחלק, דהתם כיון דהנחת הכלי על הביצה היא לצורך הביצה, [ד]הוי דבר המוקצה ולכך אסור ליגע בו. אבל בנ"ד, וכן הנהו דמייתי ראיה מיניהו, כולוהו ההנחה והתשמיש אינו אלא לצורך דבר שאינו מוקצה, ולכך אפילו אי נגע ע"י הנחה במוקצה שרי.

הרי שהתרוה"ד אינו מסכים עם ביאור המ"מ בדברי הירושלמי וכותב להדיא שזהו דוחק, ומבאר שישנו איסור נגיעה במוקצה כאשר הנגיעה היא לצורך דבר המוקצה.

והנה במחה"ש ביאר בלשון התרוה"ד הטעם דהוי דוחק, וז"ל, ואפשר דס"ל לת"ה דאין לאסור הנגיעה מה"ט דהא הוי דבר שאינו מתכוין וגם לא הוי פסיק רישיה. ואפי' הוי פ"ר י"ל דת"ה אזיל לשיטתיה בדבר דרבנן פסיק רישיה מותר.

אולם באמת היה מקום לומר שכוונת התרוה"ד היא שהדוחק הוא להמציא גזירה חדשה שאסור ליגע בביצה מתוך החשש שמא תתנענע מחמת הנגיעה. וכן נראה בדברי המג"א דהתרוה"ד פליג על טעם המ"מ לגמרי, ובמקום שאין הנגיעה לצורך דבר המוקצה, אזי אינו סובר כלל האיסור שחידש המ"מ מחמת חשש זה.

וכן נראה גם בדברי הגר"א בסי' שי ס"ק ו' שהעתקנו להלן בפנים דהתרוה"ד לא סבירא ליה הך איסור דהמ"מ, יעוי' בסו"ד דמייתי דברי המ"מ כנגד שיטת המג"א שמעתיק את דברי התרוה"ד.

מחלוקת המג"א והגר"א בביאור שיטת המחבר בהלכות שבת אם הכריע כהמ"מ או כהתרוה"ד

[ג] בשו"ע הל' שבת (סי' שי סעיף ו) כתב, כל דבר שאסור לטלטלו, אסור ליתן תחתיו כלי כדי שיפול לתוכו, מפני שאוסר הכלי בטלטול ונמצא מבטל כלי מהיכנו; אבל מותר לכפות עליו כלי, ובלבד שלא יגע בו.

והנה בסתימת לשון המחבר שלא נקט מידי מחשש טלטול אלא מאיסור נגיעה, נראה יותר שהאיסור שלא ליגע הוא מצד סברת התרוה"ד שאסר ליגע במוקצה כל שהנגיעה באה לצורך המוקצה, ולא מצד סברת המ"מ, ובפרט שהרי כאן לא מיירי דווקא בביצה וכיו"ב דבר עגול שיש לחוש לנענוע ע"י נגיעה כל דהו, אלא בכל חפץ מוקצה בעלמא, וכן נקט המגן אברהם.

אולם בביאור הגר"א שם השיב בתוקף על דברי המג"א "ואישתמיטת"י מ"ש בס' הקודם²¹⁹ לזה מותר לסוך כו', והוא מתני' ערוכה שבת קנ"א, ולא התירו במת דבר רק ככר ותינוק משום כבוד הבריות כמ"ש הר"ן, ומוזה המתני' נלמד היתר הנגיעה במוקצה, ותה"ד דחק עצמו ללמוד מערובין פ"ד א' ולכן עלה בדעתו לחלק, והעיקר כתי' המ"מ שלא ינענע הביצה וכמ"ש בס' רס"ה ס"ג ואסור ליגע בנר כו' אף על פי כו' מ"מ אסור פן כו'".

והיינו שהגר"א הוכיח מהיתר סיכת מת שנאמר בו רק תנאי שלא יזיז אבר, שאין איסור נגיעה במוקצה, ועל כן הכריע כסברת המ"מ שרק בביצה אסור משום החשש שמא ינענע.

ולפי דברי הגר"א צריך לומר שטעמו של המחבר בס' שי היינו מצד סברת המ"מ שיבוא לידי טלטול, אלא שכאן ישנה הרחבה של החשש, לאו דווקא בדבר עגול, אלא בכל חפץ מוקצה ישנו חשש מיוחד כאשר הכלי כפוי על המוקצה שלא יזהר ותוך כדי שנוטל את הכלי ינענע המוקצה, וכמבואר להלן סעיף ד: מותר לכפות עליה כלי כדי שלא תשבר, ובלבד שלא יגע בה הכלי. ובמשנ"ב ס"ק יב: דמצוי להתנענע הביצה ע"י נגיעה כל שהוא מפני שהיא עגולה, אולם יתכן שגם כאשר אין מדובר בביצה וכיוצא בה דבר עגול, בכפיית כלי איכא למיחש טפי.

ההוכחה מדברי הרמ"א בס' רס"ה, אם כהמג"א או כהגר"א; חילוף הגירסאות; מקור הדברים באור זרוע

[ד] והנה הגר"א הוכיח עוד מלשון הרמ"א (ס' רס"ה סעיף ג) "ואסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי, אף על פי שאינו מטלטל ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא, מ"מ אסור פן יתנדנד קצת מנגיעתו ויטה".

ומדברי הרמ"א הללו הוכיח הגר"א דסבר כדברי המ"מ שישנו איסור נגיעה "שלא ינענע הביצה".

אולם הדברים צ"ב טובא, שהרי בלשון המחבר מבואר שטעם האיסור הוא משום "פן יתנדנד קצת מנגיעתו ויטה". והיינו משום הטיית הנר. ובאמת המג"א הוכיח מדברי הרמ"א הללו להיפך!; וז"ל, אך קשה דבס' רס"ה ספ"ג כ' דאסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי פן יתנדנד קצת מנגיעתו ויטה עכ"ל משמע דכשאינו דולק שרי ליגע אף על פי שמתנדנד בנגיעתו.

ולכאורה נראה שהגר"א היתה לו גירסא אחרת בדברי המחבר בהשמטת תיבת 'ויטה' בסוף הסעיף, וכן נראה מוכח ממה שביאר על אתר: מ"מ אסור. רי"ף²²⁰ ורא"ש פ"ק די"ט בשם ירושלמי גבי אבל כופין כו' ובלבד שלא יגע בביצה.

וכן נראה ממה שציין כאן בס' תקיג בקצרה: כמ"ש בגמ' אין מטלטלין לכסות כו' אבל בס' רס"ה ס"ג דאפי' ליגע בכח"ג אסור שמא ינענע ועמ"ש כאן בס"ד.

והנה אף כי לא מצינו גירסא כזאת בלשון השו"ע, מ"מ כבר נמצא כזאת מפורש בדברי הפוסקים, דהנה בט"ז כאן (ס' תקיג ס"ק א) כתב: ורמ"א פסק ג"כ סברא זאת בס' רס"ה

²¹⁹ הכוונה להמבואר בשו"ע ס' שיא סעיף ז: מותר לסוך המת (ולחדיחו) ולשמוט הכר מתחתיו כדי שלא יסריח, ובלבד שלא יזיז בו שום אבר.

²²⁰ צ"ב דבריו לא נמצא מאומה, וכבר הקשה כן בדמשק אליעזר.

ס"ג דאסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי. ומשום הכי תמוזה לי למה לא כתב כאן ג"כ לאיסור אפי' בלא טלטול, ולמה נדחק להקל ולחלק בין ביצה למנורה התלויה.

ועי' ב"יד אפרים" שנתקשה טובא בדברי הט"ז²²¹ וכתב בתו"ד: ויותר נראה שלפני הט"ז לא היה בגרסת ההג"ה סימן רס"ה תיבת "ומטה", וסבירא ליה לפרש דברי הרמ"א סימן רס"ה שר"ל אף על פי שאין מטלטלו ואין מוקצה בנגיעה בעלמא ר"ל אם לא היה מתנדנד, מכל מקום יש לחוש לשמא יתנדנד ואסור משום מוקצה. וכן נראה מדברי הרמ"א סימן ש"ח סעיף ג' דאם ודאי לא יתנדנד שרי ובכחאי גוונא מיירי שם שמותר ליגע במנורה שבבית הכנסת, והיינו לפי שהם כבדים מן הסתם או קבועים במקומם ולא יתנדנדו, אבל היכא שיש לחוש שיבא על ידי הנגיעה לידי נדנד אסור. אמנם בדרכי משה [סוף סימן רסה] בשם אור זרוע [הלכות ערב שבת סימן לג] מבואר כמו שכתב המג"א דמחשש הטיה אתי עלה, וכן נראה דמדנקט בהג"ה [סימן רסה שם] אסור ליגע בנר דולק משמע שהוא דולק עכשיו, ואי משום טלטול מוקצה אפילו כבר כבה אסור.

ומעתה נמצא שמחלוקת המג"א והגר"א בביאור דברי הרמ"א בסי' רסה נעוצה לכאורה בחילוק הגירסאות²²².

איברא, שודאי יש בזה מן הדוחק להמציא דבר חדש ורחוק כזה שהיתה גירסא אחרת לפני רבינו הגר"א, בעוד בכל הדפוסים והכת"י שלפנינו לא נראה ולא נשמע כזאת.

ושמא היה ניתן לבאר בשיטת הרמ"א, בלא לשנות הגירסא, כמו שציידד בערוך השולחן, שמתחילה הגדיל התימה על דברי הרמ"א וז"ל, וא"א לומר כן דהוא עצמו כתב בסי' ש"ח סעי' ג' דנדנד אסור ע"ש, ולכן נ"ל דגם כאן כוונתו כן ומה שסיים ויטה מפני דבלא זה אין לנו לחשוש שמא יתנדנד, ולא דמי לביצה בסי' תקי"ג דהביצה עגולה ובוודאי תתנדנד, אך מצד חשש שמא יטה דהוי איסור דאורייתא היישינן גם בנר תלוי, ולכן כשאינו דולק לא חיישינן, אבל אם וודאי תתנדנד אסור כמו בביצה.

והדברים עולים יפה במהלכו של הגר"א, ולא כוותיה.

ובשיטת הגר"א יש להעיר עוד, שהרי מקור הדברים הוא כמצויין במאמר המוסגר מהאור זרוע [וכמבואר בביאור הלכה ד"ה פן יתנדנד], ושם איתא להדיא שאין כאן נידון של טלטול מוקצה כלל "ומשום מוקצה נמי ליכא דהואיל ונר שלנו תלויה טלטול ממקום למקום הוי טלטול מן הצד ולא שמיה טלטול", וכל הנידון מצד ההטיה, "ובמלכותנו בארץ כנען נזהרים שלא ליגע בנר תלויה בשבת אפי' בשל שעוה. ונשים מתענות על כך, וכ"ש שצריך לזהר בנר של שמן שכולו נמשך אחר הפתילה שאם מטה את הנר הרי השמן שבו מתנדנד וקרוב בעיני לחייבו משום מכבה ומשום מדליק".

סתירות בדעת הרמ"א וחילוקו של המג"א

[ה] הנה בדעת הרמ"א הקשה המג"א כאן בדבריו סי' רעז סעיף ג' איתא: ומ"מ מותר ליגע בטבלא הואיל ואינו מטלטל הנר. וה"ה שמותר ליגע במנורה שבבכ"ז והנרות דולקות עליו, ובלבד שלא ינענע (מרדכי פכ"ב).

²²¹ ועי' במחזיק ברכה.

²²² ע"פ מאמרו המקיף של הג"ר אליקים שלנגר זצ"ל, "איסוף ביצים בשבת", קובץ הליכות שדה גליון 54.

הרי שהרמ"א לא חילק בין אם הנגיעה לצורך דבר המוקצה או לאו, ולא חשש לדברי התרוה"ד.

וכן בס' שח סעיף ג: כל מוקצה אינו אסור אלא בטלטולו, אבל בנגיעה בעלמא שאינו מנדנדו, שרי. ולכן מותר ליגע במנורה שבבית הכנסת שנרות דולקות עליו, או בתנור שדולק בו אש.

גם בדבריו כאן סתם ולא כתב דוקא כשנוגע לצורך דבר היתר אלא ע"כ ס"ל כשאינו מנדנד מותר ליגע.

ומאידך גיסא, הרי מחויבים ליישב דברי הירושלמי שפתחנו בו, וכן את דברי הדרכי משה בשם האור זרוע דנראה בדבריו שישנו איסור נגיעה שכתב "ומשום מוקצה ליכא דטלטול מן הצד הוא". ומשמע דאם הוי גוונא דטלטול ממש של מוקצה היה גם איסור של נגיעה, "משמע דמיירי שדבר היתר מונח על הנר דאז מותר ליטלו ממנו אבל ליגע בו ממש אסור".

ולכן מחלק המג"א דהא"ז מיירי שדבר היתר מונח על הנר ולכן מותר ליטול דבר מותר מן המנורה אף על גב שעי"ז מנענע המנורה מ"מ כיון שאינו נוגע במנורה גופה רק ע"י דבר היתר המונח עליו והוי רק טלטול מן הצד ולכן מותר.

ובזה מיושבים דברי הרמ"א בס' רס"ה דודאי גם בס' רס"ה דלא כתר"ד ואין חילוק בין אם נוגע לצורך דבר המותר או לצורך מוקצה, וכשמנענע בכל ענין אסור, ומה שכתב ואסור ליגע בנר דולק כו' פן יתנדנד כו' מלתא דפסיקא נקט דכשהנר דולק אסור אפי' נוגע בו ע"י דבר היתר המונח עליו דלא הוי רק טלטול מן הצד, אבל כשאינו דולק אין האיסור מלתא דפסיקא דלפעמים מותר דהיינו כשאינו נוגע כ"א ע"י דבר היתר דהוי טלטול מן הצד.

אולם בגוונא דהירושלמי הנגיעה היא לצורך דבר המוקצה, ואזי אפי' טלטול מן הצד אסור.

והנה בכל דברי המג"א לא עלתה ארוכה לטענתו החזקה של רבינו הגר"א "ואישתמיטתי מ"ש בס' הקודם לזה מותר לסוך כו', והוא מתני' ערוכה שבת קנ"א". וכבר נאמרו בזה אופנים שונים²²³.

הברעות המשנ"ב ותמיהה בדבריו

[ו] ניהדר לקמייתא בביאור דברי המחבר והרמ"א כאן, המג"א לשיטתו מבאר שהמחבר סבירא ליה כדעת התרוה"ד, ולכן אסור גם הנגיעה בביצה, ואילו הרמ"א ס"ל דהאיסור הוא "דהיינו לטלטלה", כלומר, שאינו בא לחלוק על המחבר דליכא איסור נגיעה כלל, אלא לבאר את איסור הנגיעה שנאסר מחמת הטלטול, וכסברת המ"מ, באופן שבנידון הביצה אין חילוק להלכה בין השיטות, רק בטעם האיסור. [וכן פירש המאמר מרדכי].

ואילו הגר"א לשיטתו מבאר שהרמ"א בא לחלוק על דברי המחבר, שהמחבר אסר כסברת המ"מ משום חשש טלטול הביצה, והרמ"א פסק שלא חיישינן לזה ולא נאסר אלא הטלטול, וכן ביארו העולת שבת והמ"ז.

²²³ ראה במאמרו של ר"ק כהנא "כפיית כלי על מוקצה" בקובץ המעיין יו, ב, עמ' 37 ואילך.

ובדרך פשוט יש לומר דהמג"א לא סבירא ליה הנחת קושיית הגר"א, "ולא התירו במת דבר רק ככר ותינוק משום כבוד הבריות כמ"ש הר"ן", עי' בלבושי שרד סי' שיא שם,

בדברי המשנ"ב כאן בסי' תקיג מבואר דסבירא ליה בבירור כהבנת הגר"א בגוף ביאור הפלוגתא כאן, ולהלכה נטה להחמיר כדעת האחרונים דפליגי על הרמ"א ושיטתם כהמחבר דסבירא ליה סברת המ"מ לאסור הנגיעה בביצה משום חשש טלטול.

ולכאורה צ"ב, דבמשנ"ב בהלכות שבת בסי' רסה ס"ק י העתיק מדברי המג"א וז"ל, משמע מזה דבלא חשש הטייה אין לחוש משום איסור טלטול מוקצה ע"י הנדנוד. וכתב המ"א דמיירי שדבר היתר מונח עליו ורוצה ליקח ממנו והוי טלטול מן הצד דמותר כמש"כ סימן שי"א ס"ח אבל ליגע בו ממש אסור במנורה תלויה אפילו אין הנר דולקת בתוכה.

והרי כבר נתבאר שלשיטת הגר"א מפורש שם שהאיסור הוא בלא חשש הטייה, ומשום חשש איסור טלטול מוקצה ע"י הנדנוד, והיאך כאן בחר המשנ"ב את שיטת המג"א, אתמהא.

=====

בשו"ע סעיפים א-ב מבואר שביצה שנולדה ביו"ט אסורה, ואם נתערבה אפילו באלף כולן אסורות, והיינו מדינא דגמ' (ביצה ג, ב) משום דהוי דבר שיש לו מתירין וכל דבר שיש לו מתירין לא בטיל. ומבואר בגמ' דספיקה נמי אסורה, והיינו ספק נולדה ביו"ט או בחול.

והנה לא נתפרש להדיא בדברי הגמ' מהו דין ספיקא בגוונא שנתערבה באחרות, ונחלקו בזה הראשונים, כדעת הרמב"ם פירש המ"מ שמותר, וכן מפורש בדברי הרשב"א בעבודת הקודש, וכן שיטת בעל המאור וכל בו ועוד, אולם בלשון הטור שסידר את ההלכה של נתערבה אחרי גוונא דספיקא נראה להחמיר בכה"ג. וכן דעת בעל תרומת הדשן בספר ל"ו שערים שער כה ועוד.

המחבר כאן השמיט מחלוקת זו²²⁴, וממה שהיפך סידור ההלכות נראה שדעתו להקל (עי' מג"א), והמג"א מכריע לחומרא²²⁵, ובמשנ"ב הביא בזה ב' דעות, ומיקל לסמוך להיתר במקום הפסד²²⁶.

יסוד המחלוקת נעוץ בנידון היתר ספק ספיקא, אם אמרין ההיתר בס"ס באיסור דרבנן גם בכה"ג שהספק הראשון הוא בגוף הדבר ולא מחמת תערובת²²⁷, [וגרע טפי מגוונא דב' הספיקות הינם בגופו כיון שאינם מעניין אחד], עי' בשו"ע וברמ"א יו"ד סי' קי סעיף ט. (מג"א והגר"א).

=====

²²⁴ וביו"ד סי' קב סעיף א כתב לאסור, ועי' בהערה הבאה.

²²⁵ המג"א הקשה סתירה בדעת המחבר, שכאן בדברי המחבר בסידור לשונו משמע דמותר בספק שנתערבה, ואילו ביו"ד סי' קב פסק לאיסור. וחילק "ואפשר שם מיירי בחד בשבת דהוי דאורייתא ודשיל"מ אבל הכא דהוי דרבנן", והיינו כמו שנתבאר בפנים, דבאיסור דרבנן יש מקום להקל מצד ס"ס, וזה דעת המחבר. ובביצה שנולדה בשבת דהוי איסור דאורייתא לא מהני ס"ס משום דהוי דבר שיש לו מתירין, אבל בנולדה בחד בשבת דהוי רק גזירה מותרת.

אמנם בפני הפוסקים היתה גירסא משובשת במג"א, "ואפשר שם מיירי בחדש", והיינו דמיירי באיסור חדש ולא בביצה, ונתקשו בזה מאוד שהרי גם ביו"ד שם מיירי בביצה, עי' בבית מאיר. וכבר הגיהו הגירסא בנתיב חיים ונזירות שמשון ושמקור חיים ועוד.

ובעיקר דין איסור חדש כלפי דין דבר שיש לו מתירין, יעויין במרדכי פ"ק דביצה רמז תרמ: דלא מיקרו דבר שיש לו מתירין דבר החוזר לאיסורו לשנה הבאה. ובגירסא שהיתה לפני הפוסקים מיירי המרדכי באיסור חדש, ועי' התפלאו טובא. (עי' צ"ח ביצה ד, א; ב"ח יו"ד סי' קב ס"ק א והאר"ך מש"ך שם; בית מאיר או"ח סי' תרפח).

ובהנחות חשק שלמה (מנחות סה, ב) כתב בזה וז"ל, והנה כבר תמחו עי' כל האחרונים ז"ל הלא אותו חדש לא יחזור לאיסורו לעולם ובהדיא אמרי' בנדרים [דף נ"ח ע"א] דחדש הוי דשיל"מ ולענ"ד דכוונתו דלא דמי לביצה ספק נולדה ביום טוב ספק בחול דהספק חל על הביצה והביצה הא יש לה מתירין למחר ולא תחזור לאיסורה לעולם אבל הכא הספק חל על היום אם יום י"ז מותר בחדש או לא והך ספיקא בוודאי חוזר לאיסורו לשנה הבאה דבכל השנים עד שיבוא המשיח ויקדשו ע"פ הראיה הכל הוא בספק ולא מקרי דשיל"מ דהא אינו עי' דמקרה אלא הוא ספק ההווה בכל שנה ושנה כנ"ל כוונת ה"ר יום טוב ודו"ק [ושוב בעת ההדפסה הראונו דכן תי' ג"כ הגאון בעל אבני מילואים וצ"ל בתשובות שבסוף הספר סימן ה' ות"ל שכוונתי לדעת הגאון הנ"ל].

ברם האמת יורה דרכו שהגירסא הנכונה היא דמיירי באיסור חמין ולא באיסור חדש, ובזה ודאי קו' האחרונים לק"מ, שהרי אותו החפצא דהחמין חוזר לאיסורו לשנה הבאה.

²²⁶ בשו"ע הרב הכריע לחומרא, ומ"מ יצא לדון בדבר החדש דביו"ט שני של גליות יהיה מותר, וז"ל, כמה דברים אמורים ביום טוב ראשון אבל ביום טוב שני של גליות יש להתיר התערובת שנתערב בו ספק ביצה שנולדה ביום טוב אם הוא צריך לביצים הללו לשמחת יום טוב כיון שאף קודם שנתערבה היו כאן שתי ספיקות ספק יום טוב ספק חול ספק נולדה ביום טוב ספק נולדה בחול.

ועי' בקונטרס אחרון שביאר כמה טעמים, וא' מהם שיש כאן ב' ספיקות בגופו בלא התערובת.

²²⁷ עי' מאירי ביצה ג, ב וז"ל, שלא נאמר לדעתם ספק ספקא אלא בתערובת אחר תערובת וכמו שהתבאר בזבחים אבל זו שספיקה הראשון ספקת הגוף הוא, נעשה מ"מ גוף האיסור ואין בתערובתה אלא ספק אחד וזהו עקר.

דינו הראשון של השו"ע בפע"ג מקורו בדברי הכל בו כמובא בב"י, ויש כאן הערה גדולה, דהנה לשון הכל בו (סי' נח) הוא "וכתב ה"ר דוד ב"ר לוי ז"ל מיהו ביצה שנולדה ביום טוב שנתבשלה בשוגג בו ביום עם בשר ותבשיל הכל מותר חוץ מן הביצה שמניח עד למחר דהא קיימא לן געולי ביצים מותרות דמיא דביעי הוא כלומר שאין נותנין טעם כלל. ועוד כתב שזה היה מעשה בלונל בביצים שנולדו ב"ט והושמו בטפלה שקורין פנדה והתירו הכל חוץ מן הביצים".

ומפורש שההיתר של הבשר והתבשיל הוא מצד שאין כאן נתינת טעם כלל כיון ד'מיא דביעי הוא', ואילו בדברי המחבר מובא: **אם יש ס' פנדרו** הכל מותר חוץ מן הביצה, הרי שההיתר הוא מצד ביטול בששים.

וביותר קשה, דהב"י העתיק דברי הכל בו הנ"ל והוסיף עליהם: ולפי מה שכתב רבינו בשם רבינו תם בלאו האי טעמא נמי שרי דטעמו בטל בששים.

ולכאורה הרי בעי לטעמו של הכל בו בגוונא דליכא ששים, ומה טענה היא זו, וכבר רמז על כך הרמ"א בדרכי משה: ומכל מקום יש ללמוד מדברי הכל בו לענין אם נתבשלה עם שאר ביצים דשרי מטעם הכל בו.

וכן הקשו הרמ"א בספר תורת חטאת כלל עד סעיף ג ובדרישה כאן.

ובט"ז נתקשה מאוד בכל האמור, והוסיף שהרי ביו"ד סי' פו סעיף ה פסק המחבר להדיא האי סברא דמיא דביעי בעלמא אינה אוסרת כלל.

וכתב הט"ז שדוחק לומר דמיירי כאן בביצה נקובה, דה"ל להזכיר דבר זה. ותו דהא הכל בו פשיטא שמיירי באינה נקובה וכיון דאיהו קאי על דבריו ממילא מיירי ג"כ באינה נקובה.

אולם במאמר מרדכי כתב, דאף כי דברי הב"י דקאי על דברי הכל בו תמוהים, אבל דברי השו"ע עולים יפה, שכן האופן דמיירי ביה המחבר מתבאר מתוך המשך לשונו "אבל אם לבנו בו התבשיל וכיוצא בזה", הרי דמיירי בביצה קלופה דומיא דסיפא, ובביצה קלופה לא שייך הך טעמא דמיא דביעי בעלמא הו"ע²²⁸.

דינו השני של השו"ע "אבל אם לבנו בו התבשיל וכיוצא בזה, מידי דלחזותא וטעמא עבד, לא בטיל", מקורו בהגהות שיערי דורא המובא בב"י. והנה בלשון השערי דורא לא נתפרש הטעם, ומה שהוסיף המחבר "מידי דלחזותא וטעמא עבד לא בטיל" היינו מלשון הראב"ה (סי' תשטו) והובא במרדכי (רמז תרמ).

ובאמת יש להעיר על מה שהעתיק המחבר בסתמא הך טעמא, שהרי בדברי כל הראשונים²²⁹ נתפרשו ב' טעמים, דנוסף להטעם דלא בטיל משום לחזותא ולטעמא עבד, נקטו הטעם הפשוט דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, וכל מה דצריכים לטעם זה, היינו כמו שכתב בב"י "ולפי מה שפירש רבינו תם (בספר הישר חידושים סי' תש) דהא דאמרינן דבר שיש לו מתירין דוקא כשהוא בעין וכו' היה נראה שהתבשיל מותר כיון שלא

²²⁸ ועי' במשנ"ב ס"ק יב דמשמע שהביצה עדיין שלמה, והמשנ"ב הביא הקושיא מדברי הרמ"א ביו"ד שם ולא יישב מאומה. והכרעת המשנ"ב שבמקום מניעת שמחת יום טוב יש לסמוך על דברי הרמ"א לקולא.

²²⁹ ראב"ה ומרדכי שם ושו"ת מהר"ם מרוטנבורג קרימונה סי' מו.

נתכוין לבטלה. נראה דאין זה מוכרח דאיכא למימר דלר"ת נמי אסור משום דלחזותא וטעמא עביד וכל מידי שנעשה לתת טעם לא בטיל²³⁰.

ובב"י חוסף: ובהגהות שיערי דורא (שם סק"ג) מצאתי כתוב בשם מה"ר איסרל אם ליבנו בו מאכל או מילאו בו תרנגולת אסור והכי נהוג אף על גב דלכאורה הרמב"ם והרא"ש פליגי דהא ביצה במאכל ובתרנגולת מין בשאינו מינו הוא, נוכל לומר דסבירא ליה כשינויא [בתרא] דכתבו בתוספות (לט. ד"ה משום) דהיכא דהקדירה מיתקנת בכך חשיב מין במינו ובלבון הביצה מתקן התרנגולת והתבשיל דעושין כן כדי לבשם התרנגולת. ויראה מה שהוצרך ראבי"ה טעם אחר לאסור משום חזותא ולא רצה לומר משום דהוי מין במינו דסבר כשינויא קמא שכתבו התוס'.

ועכ"פ לסיכום נמצא עולה מדברי הראשונים והב"י שיש כאן ג' טעמים לאיסור, א' דבר שיש לו מתירין, ב' לחזותא ולטעמא עביד. ג' מין במינו לא בטיל, והיינו משום דהקדירה מיתקנת בכך.

ומפורש בדברי הב"י דהטעם דלחזותא ולטעמא עביד אינו אותו הטעם שנקטו התוס' שכיון שנותן טעם ותיקון בקדירה הוי מין במינו, ובלשוננו "וכל מידי שנעשה לתת טעם לא בטיל", נראה שזה שהדבר בא לטעם זה עצמו סיבה שלא בטיל ולא מצד שמתמוזג ונהיה מין אחד עם המין שבקדירה. [ועי' במקור חיים לבעל חזות יאיר].

וכן מפורש בפמ"ג (יו"ד משב"ז סי' צח ס"ק יא) דהיינו טעמא משום ד"חזותא וטעמא הוה כממשו".

ובספר מנחת יעקב על תורת חטאת (לבעל השבות יעקב הביא בשם ספר מנחת כהן וז"ל, **ביון שנותן בו מראה הוי כאלו נותן בו טעם וחשיב כאלו האיסור בעין ואינו בטל**, ומוזה הטעם אם לבנו תבשיל בביצה של איסור כל התבשיל אסור דכל מידי דלחזותא עבידא לא בטיל וכמו שאמרי בגמרא, עכ"ל. אולם יעו"ש דפליג על סברא זו, וכתב "הנה יגעתי ולא מצאתי דבר זה בש"ס רק דכל מידי דלטעמיה עבידא לא בטיל אבל לענין חזותא לא הוזכר דבר זה בש"ס וגם כל הפוסקים הראשונים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור והרשב"א ושאר גדולי פוסקים שכתבו דברים שאינם בטילים לא כתבו דין זה כלל משמע דבטל כל שלא עביד לטעמא אף דאיכא חזותא.

אמנם בלשון המשנ"ב (ס"ק י) נראה שהכל ענין אחד, "דנחשב עי"ז כמין במינו לא בטיל בדבר שיש לו מתירין".

והנה במשנ"ב (ס"ק ט) כתב: המ"א מפרש דבעינן דוקא תרוייהו חזותא וטעמא [והיינו דאליבא דהמג"א לא סגי בטעם לחוד כי היכי דלא ליבטיל אלא בעי נמי שיהיה ניכר במראה], אבל בש"ך ביו"ד סי' ק"ב סק"ה וכן בביאור הגר"א שם מפרשים דהכונה לחזותא או לטעמא.

ולפי הסבר המג"א פשיטא דלית ליה ביאור המנחת כהן הנ"ל, שהרי ודאי לא סגי בחזותא לחוד, אלא רק בצירוף שניהם יחד, הטעם והמראה. ועי' בכנפי יונה סי' קב שמתרץ קושיית המנחת יעקב דלעיל שהמקור לזה שבחזותא נמי לא בטל, "י"ל דקשה למה הזכיר כלל מידי

²³⁰ ובספר מהרי"ל (הל' יו"ט סי' כד): אמר מהר"י סג"ל דכתב במרדכי בשם אבי"ה אם ליבנו מאכל בביצה שגולדה וכו' עד דהוי דבר שיש לו מתירין ולא בטיל. ומקשין העולם, וכן הקשה בטור, והא לר"ת מין בשאינו מינו בטיל אפי' ביש מתירין. ותני' מהר"י סג"ל דאבי"ה תפס הא דר' א"מ עיקר לפי שהוא רבו, ואיהו כתב בהדי' דאפי' בשאינו מינו לא בטיל ביש לו מתירין. ועי' בשו"ת עמודי אש סי' נ.

דחזותא, דהלא סגי בטעמא, וכמו שכתבתי שהוא משנה שלימה. אלא ודאי לומר דגם מידי דחזותא לחוד סגי".

ומעתה שמא י"ל דיסוד הנידון אי בעי גם חזותא וגם טעמא תליא אם ההסבר הוא מצד דנחשב עי"ז כמין במינו, ולכאורה לסברא זו בעי שני הדברים גם טעם וגם מראה, או שההסבר מצד דחשיב כאילו האיסור בעין, ואזי לצדדין קאמר, או טעמא או חזותא.

אבל באמת בשיטת הגר"א נמצינו למדים לא כן, שהרי כתב להדיא דהכונה לחזותא או לטעמא, ומ"מ נקט הביאור "כל שבא לתקן בין לחזותא או לטעמא הוי כמין במינו".

=====

סעיף ה: בב"י כאן: כתבו הגהות מימון בפרק א' (אות פ) ביצה שנולדה בראשון תאכל בשני וכן פסקו כל רבותי דלא כראב"ן (דפוס פראג עו.) שכתב שהנהיגו גאונים ראשונים בכולהו להחמיר גזירה יום טוב של גליות אטו שני ימים טובים של ראש השנה.

יעויין בדברי הראב"ה (סי' תשיג) שלא הסכים כלל לחומרא של זקינו הראב"ן, וז"ל, ורבינו זקני כתב בספרו שהגאונים הראשונים נהגו בכולם להחמיר, משום דגזרינן שני ימים טובים של גליות אטו שני ימים טובים של ראש השנה. ולא נכון בעיני, כיון שפסק רבא בהדיא כוותיה דרב וגם לקולא.

ועי' עוד בשו"ת מהר"י הלוי סי' כט.

ברמ"א: ואם יום טוב ביום א' ב' ונולדה בשבת שלפניהם, מותר ביום ב' של גליות (מהרי"ל).

בספר מנחת שלמה ביצה סי' ב הביא בשם מרן הקה"י לחקשות על דין זה של הרמ"א ומהרי"ל להתיר ביום השני, והיינו משום שאף ביו"ט עצמו נולדה בראשון מותרת בשני, וה"נ נולדה בשבת מותרת ממ"נ. וצ"ע שהרי סו"ס כיון שאנו נוהגים ביום הראשון יו"ט שוב אסורה ואינה עומדת לאכילה, ונמצא שהשבת הכינה ליום השני, יעו"ש.

ואמר הרה"ג ר' דוד שליט"א דבר נאה ומתקבל, דשאלה זו תלויה בהיחס הכולל לניהוג יו"ט שני בזמן הזה, דהן אמנם לשיטת הרמב"ם פ"ו הט"ו שאין מערב אדם ומתנה בזמן הזה והיינו כמו שביאר בארוכה בספר חידושי רבינו חיים הלוי כיון דהשתא לית לן ספיקא, יעו"ש, ולפי"ז באמת נכונה הקושיא שעד כמה שאנו נוהגים בתורת ודאי ממש היו"ט ראשון, נמצא שההכנה של שבת היא ליו"ט שני, אבל לדידן דקיי"ל דמהניא ההתנאה בע"כ שהיחס אל יו"ט ראשון הוא בתורת ספק עכ"פ כלפי ניהוג יו"ט שני יחד עמו, [והיינו שאף שלחומרא נהגינן גם היו"ט שני, אבל ניהוג זה הוא רק עד כמה שהיו"ט ראשון עצמו נחשב כספק], ועיין.

במשנ"ב (ס"ק יד): ובספק אם נולדה ביום טוב ראשון מותר אף ביום טוב שני של ר"ה כ"כ הכנה"ג, והעו"ש מחמיר.

יעוי' בבאר היטב ס"ק ח שהביא בשם הרוקח ושבלי לקט דבספק אם נולד ביום טוב ראשון מותר אף ביום טוב שני של ר"ה, [ולע"ע לא מצאתי דבריהם].

=====

סי' תקיח

היתר הרמ"א לצורך פסידת ממון

סעיף א: מתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה, הותרה שלא לצורך, כגון קטן ולולב וספר תורה וכלים. הגה: הצריכים לו קצת, או שמתירא שלא יגנובו או שאר פסידא (הגהות סמ"ק ורבינו ירוחם).

והנה תוספת זו של הרמ"א "או שמתירא שלא יגנובו או שאר פסידא", אינה מוסכמת כלל, וכמו שכתב בבית יוסף בדיוק לשון הטור, וז"ל, ומ"ש רבינו במפתח שסוגר בו האוכלין שירא להניחו בבית. כלומר דאם לא כן הוצאה שלא לצורך היא ומשמע דמפתח שסוגר בו כלים שאין בהם צורך היום כלל אפילו אם ירא להניחו בבית אסור להוציא.

ובט"ז ס"ק א: וזה פסק רמ"א להלכה, ואיני יודע למה כיון דרוב ראשונים ואחרונים לא פסקו אלא דוק מפתח צורך אוכל נפש או תכשיט.

ובמג"א ס"ק ב: ויש"ש אוסר א"כ הוא לצורך אכילה או לצורך קישוט.

ועי' בביאור הגר"א ובמאמר מרדכי.

ובמשנ"ב ס"ק ו: ודע דיש כמה פוסקים שחולקין ע"ז וסוברין דלא הותר הוצאה אלא לצורך אוכל נפש ממש או צורך מצוה ושאר דברים השייכים לאותו יום וכנ"ל אבל לא בשביל הפסד ממון, ונכון להחמיר לנהוג כמותם [ובפרט במקום שיוכל למסור הכלים או המפתח למי שהוא נאמן לו בביתו דאז אסור לד"ה].

ובשו"ע הרב החמיר יותר וז"ל, ואין צריך לומר שאסור להוציא לרשות הרבים או לכרמלית דבר שאין בו צורך יום טוב כלל כגון מפתח של תיבתו שמעותיו מונחין בתוכה או שמונחים בתוכה שאר דברים שאינם צריך לו בו ביום.

והנה באמת יש להביא ראיה לזה שהפסד ממון אינו נחשב לצורך להתיר משום מתוך, שהרי כך נפסק בשו"ע (סי' תצח סעיף ו): בהמה מסוכנת שירא שמא תמות, והוא אכל כבר ואין צריך לה, אסור לשחטה אלא א"כ יש שהות ביום כדי לאכול ממנה כזית צלי מבע"י.

ובמשנ"ב שם ס"ק לד: והטעם דבאופן זה שיש שהות לאכול אין איסור מן התורה לשחטה ביום טוב דאלו היו מזדמני ליה אורחים שלא אכלו עדיין ורוצים עתה לאכול מבחמה זו היתה השחיטה מתרת להם א"כ שחיטה זו נקראת מלאכת אוכל נפש וע"כ אף על פי שלא נזדמנו אורחים אין בשחיטה זו איסור מן התורה אלא שחכמים אסרוה כל שאין בה צורך יום טוב ובמקום הפסד לא העמידו חכמים דבריהם.

ומבואר דלא סגי בטעם הפסד ממון לחוד להתיר משום מתוך, רק בצירוף היתר הואיל. וכבר הקשה כן הראש יוסף (יא, ב) ובפמ"ג בכמה דוכתי (פתיחה להל' יו"ט ועוד). ועי' בשו"ת חת"ס ח"א סי' קמה ובאמרי בינה דיני יו"ט סי' א.

ובהגהות מנחת פתים למהר"ם אריק כאן הפליא יותר, שהרי לשון הגמ' בפסחים (מו, ב) גבי מסוכנת הוא "ומשום הפסד ממונו שרינן איסורא דאורייתא?", הרי דפסידת ממון לא חשיב צורך להתיר איסור דאורייתא.

ולכאורה יש לומר שהרמ"א לא היקל אלא בהוצאה שהיא מלאכה גרועה, ולא בשאר מלאכות, ובחילוק זה את"ש קושיות נוספות. [עי' בפ"י תבואת שמש על הרמב"ם הל' יו"ט פ"א הי"ב ובמועדים וזמנים ח"א סי' מז, וראה עוד בשו"ת חלקת יואב סי' כה בהג"ה].

והנה בהגהות בעל ברוך טעם כאן ציין לדברי המג"א להלן סי' תקכו ס"ק יד על מה דאיתא שם וכן מותר להחזיר כלי הקבורה שהוליכו עמהם חוץ לתחום, וז"ל, כלי הקבורה. דמלאכתן להיות הוא דשמוא יצטרך להם למת אחר בו ביום וא"כ מותר לטלטלן שלא יגנובו (רמב"ן ב"י) משמע דבסכין של מילה אסור לטלטלה אחר המילה שיודע שלא יצטרך לו יותר.

ולכאורה יש לדון דמלבד שדעת הרמ"א כאן להקל, הנה גם ישנה סברא דהקלו סופן משום תחילתן שיהיה מותר לכל הפחות להחזירו למקומו אחר המילה, עי' בדברי הרא"ש כאן ובבי בשם המרדכי שנקטו סברא זו לגבי החזרת ספרים.

ברמ"א: ומותר לשחוק בכדור, אפילו ברשות הרבים, אף על גב שאינו אלא טיול בעלמא (תוס' ורבי ירוחם).

וכל הפוסקים העתיקו דברי מהרש"ל ביש"ש וז"ל, ודבר תימה להתיר ב"ט לשחק בכדור, דאין בו צורך היום כלל, אלא שחוק של ילדים, שלא הגיעו לכלל חיוב, הנח. אבל גדולים, נראה מנהג רע בעיני, כי זה אינו טיול, אלא שיחת ילדים, וקלות ראש. ואף שרבינו ירוחם (נ"ד ח"א) כתב כדברים האלו משום ר"ת לא ניהא לי, כי אפשר שהוא לא בא אלא ליישב המנהג שנהגו כן. ואי איישר חילי אבטלנה, שהרי הרא"ש (סימן י"ח) שהעתיק דברי ר"ת לא הזכיר דבר זה, ואף בטור לא הביאו.

ובאמת טענת מהרש"ל אינה מובנת, וכמו שהשיב הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' שלט): "ובאמת אין זה תימה דגדולה מזו מצינו גבי שבת מי שיש לו תענוג משמיעת דברים בטלים וכו' מותר לו לשמוע וכן בחורים המתענגים בקפיצתם מותר בשבת הרי דדבר התלוי בעונג תלוי בדעת האדם במה הוא נהנה כן ה"נ בזה כיון דבעינן רק צורך קצת אף זה הוי בכלל צורך וז"פ.

ומעין זה בערוך השולחן כאן "ובאמת אין זה תרעומות דכיון דחביב עליו לפי דעתו השפלה איך נמנע ממנו"²³¹.

ובשיטת היש"ש ושאר פוסקים היה נראה לחלק דהכא שאני שאנו דנים על היתר משום צורך, ובזה אין הנידון על מה הוא מתענג אלא מה הוא צורך אמיתי. ודוק.

והנה הג"מ יהונתן בבינה לעיתים (פ"א מהל' יו"ט) הביא דברי מהרש"ל וכתב לחדש "ובאמת דעת ר"ת הוא לפי שאין בו אלא טלטול ד' אמות ברה"ר דמיירי שהכדור מונח ברה"ר ואינו מוציאו כלל מרה"י לרה"ר, רק הוא מטלטל מתוכו וכיון דלא מצינו איסור בזה ביום טוב, לכך אין למחות ביד הנערים וצ"ע".

וכ"כ מדנפשיה בתוספת ביאור בשו"ת אריה דבי עילאי (או"ח סי' ח) וז"ל, ונראה לומר דודאי להוציא מרה"י לרה"ה גם ר"ת מודה דאסור דליכא שום צורך קצת אלא הא דמתיר ר"ת היינו אם הכדור הוא מונח ברה"ה, וליכא למימר ב"ט מעביר ד' אמות ברה"ה דודאי מאי דאסור בשבת משום לא תעשה כל מלאכה אסרינן גם ביום טוב דילפינן בנין אב משבת, משא"כ ד' אמות ברה"ה דלא משום לא תעשה כל מלאכה נאסר בשבת אלא דהלכה הוא מסיני דאסור בשבת וקיי"ל דאין למדין הלכה מפי הלכה, וא"ש לכך אין לאסור ב"ט אף על פי דאין בו צורך קצת. ויעו"ש עוד.

²³¹ וראה עוד בזה במאמר המקיף "כדור ושאר משחקים בשבת", מאת הרב יחיאל גולדהבר, קובץ בית אהרן וישראל לד, תשנ"א.

[ועי' בשו"ת כת"ס יו"ד סי' קמז ובשו"ת שבט סופר או"ח סי' לז].

במשנ"ב ס"ק י: ודע דאף הכלים ששייכים לאוכל נפש כגון סכינים וכה"ג אם כבר גמור סעודתו ולא יצטרך עוד אליהן אסור להוליכן עמו בר"ה או בכרמלית. ויש מקילין בסכינים שמא יזדמן לו איזה פרי להתוך בו. מיהו אם ידוע לו בודאי שלא יצטרך לסכין בהליכה זו כגון שהולך לביהכ"נ וכה"ג אסור להוליכו עמו לדברי הכל.

הנה בספר שמירת שבת כהלכתה (פי"ט הערה ד) כתב לדייק מדברי המשנ"ב שרק אם ידוע לו בודאי אסור, אך כאשר ספק הוא לו אם יהיה לו צורך בדבר בו ביום מותר. אולם באמת יש לפקפק בהך דיוקא, דנראה שהמשנ"ב דקדק לכתוב כן, כדי לאסור בודאות גם לשיטת הט"ז, אולם מנא לן שהמשנ"ב עצמו יורה קולא בכה"ג שהסבירות היא שלא יצטרך לדבר זה, וצ"ע.

בשו"ת שבט הלוי (חלק יא סי' קלב; תשובה להגרש"א שטרן שליט"א): אשר שאל בענין מה שרוצה לחדש דיין בנש"ק חשוב, דהשנה דחל יום טוב של שבועות עש"ק וש"ק, והיות בכמה מדינות ליל שבת מאוחר מאד בלילה נוהגים הרבה טובים וישרים לקבל שבת במוקדם כמנהג הקדמונים התה"ד ועוד שהובאו בפוסקים, ואלו הבע"ב אוכלים סעודת ליל שבת מבעו"י כידוע ועדין לפני ביה"ש ועדין יום היו"ט לא נסתיים, ור"ל רב הנ"ל דא"כ לזה לא צריך ערוב תבשילין דהא בישראל כאלו על סעודת יום טוב. ויסלח רב הנ"ל כי ישתקע הדבר ולא יאמר, כי המבשל לסעודת שבת אינו מבשל לצורך יום טוב אעפ"י שעדין יום כי האיסור שחל בלי ע"ת אינו משום שמבשל לזמן של שבת, אלא האיסור שאינו מבשל ליו"ט אלא לדברים אחרים שעליהם לא הותר היתר מלאכת או"נ. לא מיבעיא אם נדון על יסוד אם צרכי שבת נעשים ביום טוב עיין פסחים מ"ו מ"ז, אלא גם להר"ן ומג"א אם נדון מטעם הואיל אי מיקלע אורחים דנשאר עכ"פ איסור דרבנן לעשות צרכי שבת, והדברים עתיקים וברורים ואין זמן לדון בדברים זרים.

ולענ"ד אינו מובן כלל הצד לאסור, אטו מלאכת אוכל נפש ביו"ט הכוונה לסעודת יו"ט, הא ודאי כל שיש כאן אוכל נפש בזמן של יו"ט ומבשל לצורך כך, אין לך מלאכת או"נ יותר מזה, ומה איכפת לן במה שיוצא בזה ידי חובת סעודת שבת, אחר שסו"ס אין זה אלא תוספת שבת, וקדושת הזמן של יו"ט לא פקע מיניה.

ושמחתי שבקובץ שערי הוראה (ב, תשס"ד, עמ' מח) הביא שהגרמ"צ גרינפלד שליט"א הראה לדברי מהר"ח אור זרוע המפורשים (סי' לב) וז"ל, ובנרות שאנו מדליקין בבית לפני השולחן איני יודע טעם כי מאי שייך כאן הואיל. והא אי מקלעי ליה אורחין לאכול ביי"ט לא יהנו מאלו הנרות כלום דהן עוד היום גדול. ושמא אחר שקבלו שבת עליהם ועוד היום גדול כשבאין לאכול אחר שיצאו מבית הכנסת. מ"מ לא פקע קדושת יו"ט אלא שניתוסף קדושת שבת והואיל וכן תהא הדלקה זו צורך יום טוב והוא מכין לעצמו.

ובשו"ת מגדנות אליהו ח"ג סי' קכד ג"כ התיר בזה, והביא תשובת מהר"ח או"ז הנ"ל.

עוד האיר הרה"ג ר' דוד שליט"א לדברי המשנ"ב (סי' תקכז ס"ק ג) וז"ל, וכתבו האחרונים דביו"ט שחל להיות בע"ש יזהר להקדים הכנת מאכליו לשבת בכדי שיגמר מלאכתו בעוד יום גדול דסמוך לחשיכה בזמן דלא שייך שיצטרך לו ביום טוב גופא הלא יש כאן לתא דמלאכה דאורייתא [וכן יש לזהר בהמאכלים שמטמין לשבת שיטמין בזמן שאפשר

שיתבשלו שליש בישול מבעו"י] וכתבו דמטעם זה נהגו להקדים תפלת ערבית בליל שבת כשחל סמוך ליו"ט כדי שלא יתאחר מלאכת בישולו ביום טוב עד סמוך לחשיכה.

והעולה מדברי המשנ"ב דהא מיהת מה שהם הקדימו תפילת שבת אינו מעכב שלא יוכלו להטמין ולהכין בשעה זו.

==--==

ברכת הזמן ביו"ט שני של ראש השנה בקידוש ובשופר

מחלוקת רש"י עם רבותיו על ברכת הזמן ביום השני בקידוש ובשופר

[א] כתב הטור (הלכות ראש השנה סי' תר): ולענין זמן בליל י"ט ב' על הקידוש וביום השני על השופר, כתב רש"י בתשובה רבותי אומרים שא"א זמן אלא בראשון דקדושה אחת הן וכחד יומא אריכא דמי, אבל אני אומר שצ"ל זמן, וכן נוהגין במקומינו ובכל המקומות שעברתי. ואין חילוק בין י"ט של ר"ה לשאר י"ט של גלויות אלא לענין ביצה ומחומר לאסור של זה בזה. ומטעמא משום דאף בזמן ב"ד פעמים היו עושין ב' ימים אף על פי שלא היה שם ספק שיום ב' הוה עיקר י"ט והיו גומרים יום א' בקדושה שלא יזלזלו בו לשנה הבאה, אבל לענין זמן ממ"נ אי ספק הוא אומר זמן, ואי אמנהגא דב"ד סמכינן שהיו נוהגין היום קודש ולמחר קודש אומרים זמן, דהא מיום ב' היו מונין תיקון המועדות והוא עיקר ר"ה, וצ"ל בו זמן וכן הלכה. וכ"כ רשב"ם בשם זקינו רש"י. וכתב דמסתבר טעמיה. וכן דעת בעל העיטור. והגאונים כתבו שאין לומר זמן בב' לא בקידוש ולא בשופר. וכתב א"א ז"ל וטוב שיקח אדם פרי חדש ויניחנה לפניו ויברך שהחיינו, ויהא דעתו גם על הפרי ויצא ידי ספק, וכן היה נוהג הר"מ מרוטנבורק, ע"כ.

העולה מדברי הטור שהמחלוקת שנחלקו רש"י ורבותיו על ברכת הזמן ביום שני של ראש השנה היא ביסוד הזמן של ב' ימי ראש השנה, ואשר על כן נחלקו הן בקידוש והן בשופר, ולא חילקו ביניהם.

וסברת רבותיו של רש"י משום דגדר הדין יו"ט של ב' ימי ראש השנה הוא קדושה אחד וכחד יומא אריכא, ועל כן אין מקום לברכת זמן ביום השני, כי זה כמין המושך ליום הראשון, ואילו שיטת רש"י היא שאף לו יהי שאין גדר הקדושה בתורת ספק כמו יו"ט שני של גלויות, מ"מ גדר קביעת היומא אריכא אינו שהיום השני הוא כמין המושך ליום הראשון²³², שהרי

²³² בשו"ת הריב"ש סי' תקה כתב לבאר הטעם שמברך שהחיינו אע"פ שקדושה אחת הן, וז"ל, ואעפ"י שהחמירו בתקנה ההיא, לעשותם קדושה אחת; מ"מ מה שהוא חובת היום, מחמת הספק, אי אפשר לבטלו. ועוד, שהרי לאחר החרב, כשתקן רבן יוחנן בן זכאי שיהיו מקבלין העדים כל היום, והחזיר הדבר ליושנו; הנה עתה, חזר הספק כבתחלה. והיה ראוי להיות ביצה מותרת; לאחר תקנתו; אף בשני ימים טובים של ר"ה; כמו שהיו סבורין הרבה מן האמוראים; כדאיתא בפ"ק דביצה. אלא שהמסקנא היא שם: דאף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ביצה אסורה; דיש לנו לנהוג בחומר קדושה אחת, אף לאחר תקנת ר"י ב"ז, כמו קודם תקנתו. ומ"מ, הספק במקומו עומד. והרחוקים היו עושין אותן שני ימים, מספק; אלא שנוהגין בהן חומר קדושה אחת. והיו אומרים זמן בשניהם, כמו בשאר ימים טובים של גלויות. שהרי אפשר שהראשון חול, והשני קדש גמור. וא"כ, אנחנו שיש לנו לנהוג כמותם, נאמר בשניהם.

ולכאורה תליא מילתא בהבנת גדר הדבר שאנו נוהגים ב' ימי ראש השנה אם היינו רק משום מנהג, כנראה מדברי הריב"ש, או שיש לזה גדר של תקנה, ונחלקו בזה הראשונים. ולכאורה לפי הני דסברי שזו תקנה, נהיה מוכרחים לבאר כאידך סברא המבוארת בריב"ש שתקנת קדושה אחת אינה ממש כפשוטו, וכעין סברת הטור המבוארת בפנים, ומה שהבאנו בהערה מדברי הכל בו.

גם בזמן ב"ד לפעמים היתה ברורה הקביעה על היום השני דווקא שהוא 'ראש השנה' האמיתי ועיקר יו"ט, ומ"מ היו גומרים יום ראשון בקדושה, וע"כ שגדר הקביעות היה לעשות שני ימים²³³.

הלכה למעשה נראה בלשון הטור שנמנה להכריע כשיטת רש"י לברך שהחיינו, ומ"מ מהיות טוב²³⁴ ולצאת מידי ספק מניח פרי חדש לפניו ומברך שהחיינו ודעתו גם על הפרי. ואמנם בשו"ע (סעיף ב) כתב להדיא "ואם אין מצוי (בגד חדש או) פרי חדש, עם כל זה יאמר שהחיינו.

הב"י והרמ"א מחלקים לתרי גיסי בין קידוש לשופר

[ב] איברא, שבדברי הב"י אנו שומעים על המנהג הרווח לחלק בין קידוש לשופר, "והעולם נוהגין לחזור אחר פרי חדש כדי לברך עליו זמן בקידוש, אבל בשופר אין מברכין זמן כלל בשני אלא אם כן חל יום טוב ראשון בשבת כדלקמן בסמוך". בדברי הב"י לא מופיע שום טעם לחלק בזה, ועכ"ז כך נראה שנקט השו"ע לעיקר, וכך סתם בסעיף ג: אם חל יום ראשון בשבת, אומרים שהחיינו, בשופר ביום שני.

וצ"ב מה הסברא לחלק בין קידוש לשופר.

מאידך גיסא, הרמ"א בדרכי משה סמך בשתי ידי על המובא בב"י "וכתבו הגהות מיימוני (פ"ג אות ז) בשם רבינו שמחה דאפילו החולקים על רש"י הני מילי בקידוש אבל בתקיעה מודו וכן הנהיג הר"ם עד כאן", וכתב "וכן אנו נוהגין לברך זמן על השופר שני ימים ועל הקידוש מחזירין אחר פרי חדש. מיהו אם אין להם פרי חדש מברכין זמן בלאו הכי. וכן כתב האגור דכן נוהגין בעלי הנפש שבאשכנז. ובית יוסף כתב מנהג אחר ומה שאנו נוהגין כתבתי".

וכן פסק הרמ"א בהגהותיו לשו"ע לגבי תקיעת שופר "ויש אומרים לאומרו אפילו אם חל יום ראשון בחול, וכן המנהג במדינות אלו" (הגהות מיימוני הלכות שופר).

וביאר במשנ"ב (ס"ק ז): היינו אפילו בלא בגד חדש ופרי חדש משום דהא היום אין יוצאין בתקיעה של אתמול ולא אמרינן יומא אריכתא הוא וה"ה נמי בברכת התקיעה.

ומוסיף "ומ"מ לכתחילה טוב שילבש התוקע בגד חדש בשופר [מ"א וש"א]".

אולם בדברי הרמ"א נראה להדיא שאין כאן העצה של בגד חדש, וכאמור, ובשעה"צ ס"ק ה כתב "ב"ח בשם הגהות מיימוני. ולא אבין היטב, דהא גם לענין קידוש אנו חייבים לעשות ביום שני בפני עצמו, ואפילו הכי סבירא לה דכיומא אריכתא דמיא". וכן תמה בערוך השולחן כאן סעיף ד.

²³³ וביתר ביאור מצינו בדברי הכל בו (סי' סד) וז"ל, והר"ף ז"ל כתב וכן עיקר לאפוקי נפשיה מאותן שאין אומרים זמן בליל שני של ראש השנה ונותנין טעם לדבריהם משום דקדושה אחת הן והוי כיומא אריכתא ולא דמי לשני ימים טובים של גלויות דשתי קדושות הן, מיהו ר"ש ז"ל מצא בתשובות במחזור ויטרי" שיש לומר זמן ביום טוב שני של ר"ה דמאי דאמרת דקדושה אחת אריכתא היא הנותנת שהרי הוי קדושה אחת כשבאו עדים מן המנחה ולמעלה כדאיתא בראש השנה ואז הוי שני עיקר כדאמרינן לא היו מקבלין עדות לאחר המנחה ואף על גב דהשתא לאחר חורבן בית הוי יום ראשון עיקר כדאמרינן משחרב בהמ"ק התקין רבן יוחנן בן זכאי שיחיו מקבלין עדות וכו' מכל מקום מה שאנו נוהגין קדושה אחת היינו מחמת תקנת ראשונים שהתקינו שלא יהיו מקבלין עדות מן המנחה ולמעלה עכ"ל.

²³⁴ עי' היטב בשו"ת שבות יעקב ח"ג סי' מד.

ונמצא איפוא שצ"ב הן בדעת הב"י מחד והן בדעת הרמ"א מאידך, מה ראו על ככה לחלק בין קידוש לשופר, זה ככה וזה ככה.

ברכת שהחיינו בקידוש פוטרת את הברכה על השופר

[ג] ונקדים כמה הצעות בדעת המחבר.

בספר מהרי"ל (הלכות ראש השנה סי' ה): אמר מהר"י סג"ל אין זמן של קידוש מצי פוטר מזמן דשופר, משום דקידוש דרבנן ושופר דאורייתא ואין דרבנן פוטר דאורייתא.

ובשו"ת טוב עין להחיד"א סי' יח הביא דברי מהרי"ל, והוסיף "וכתב עליו הרב מהר"א בהגהותיו כ"י וז"ל, ואין דבריו מובנים אצלי דאטו שהחיינו של קידוש על הקידוש הוא בא הא אינו אלא על קדושת היום דהוי דאורייתא. תו קשה לדבריו דמוכח דאי קידוש הוא דאורייתא היה פוטר את השופר, וליתא דהא סוכה תוכיח דאין זמן דסוכה פוטר זמן דלולב אף על גב דסוכה דאורייתא. והאמת הוא כיון דשופר ולולב אבתי לא מטא זמניהו דלילה לאו זמניה הוא אינו נפטר בזמן של לילה וכ"כ ארחות חיים דף צ"ט ע"ד טעם זה עכ"ל.

הרי לנו ב' קושיות עצומות, הקושיא הראשונה היא שגם אם קידוש דרבנן, הזמן של יו"ט הוא ודאי דאורייתא, וא"כ ברכת שהחיינו היא על הזמן ושקולה כמו ברכת שהחיינו על מצות תקיעת שופר, ומה איכפת לן במה שקבעו לברך שהחיינו בתוך סדר הקידוש, אם סדר הקידוש דאורייתא. והקושיא השניה, שלא שמענו מעולם שברכה על דאורייתא תפטר דאורייתא אם אמנם הו"ב ענינים שונים, וה"נ השופר לא שייך לברכת הזמן על היו"ט, ודמי לברכת זמן דסוכה שאינו פוטר ברכת זמן דלולב.

איברא, מצינו בשו"ת הר"י מיגאש (סי' רג) וז"ל, רבינו ז"ל הנהיג את אנשי אליסנא בתחלה שיברכו שהחיינו על הלולב ועל השופר עד רבו רבינו יצחק ז"ל אלפאסי ובטל מלומר שהחיינו על שניהם לפי שלא נראה לו זה. ונגלית אח"כ תשובה לרבינו נסים ז"ל והכריע בזה כדברי ר"ן והתשובה ההיא מחייבת לומר שהחיינו בשופר ולא בלולב. וזה לפי שנראה לו שאין לומר שהחיינו בלולב לפי שכבר ברכנו שהחיינו בלילה בקידוש וחג הסוכות הוא מהרגלים שראוי לומר בהם שהחיינו מדאורייתא והלולב הוא מדאורייתא וכבר נכלל בברכת הלילה, אבל ברכת שהחיינו בלילה בר"ה ויה"כ היא מדרבנן וברכת שהחיינו על השופר היא מדאורייתא, ואין חיוב ברכת שהחיינו שכלילה שהיא מדרבנן פוטרת ברכת שהחיינו שעל השופר שהיא מדאורייתא ביום וע"כ ראוי לברך עליו שהחיינו וכן נהגו באליסאנא וברוב המקומות וכן אנחנו נוהגים ומורים.

מדברי הר"י מיגאש אנו למדים שאמנם דן על החיוב של ברכת הזמן בפני עצמו אם הוי מדאורייתא או רק מדרבנן, ומפני איזה טעם שיהיה הכריע שבג' רגלים החיוב הוא דאורייתא, ואילו בר"ה ויוה"כ החיוב הוא רק מדרבנן²³⁵, ועכ"פ פשיטא ליה שאם חיוב

²³⁵ ושוב מצאתי בזה דברים בפמ"ג (א"א סי' תרסב ס"ק א) בביאור דברי המנהגים המובאים במג"א שם על השאלה למה על הלולב ביו"ט שני אינו מברך זמן ועל שופר מברך, "דזמן הוי דאורייתא", והמג"א כתב ד"דבר תימה הוא". אולם הפמ"ג ביאר "ובמנהגים אין בידי כעת. וזכיתי קצת להבין דבריו על פי מה שכתב הב"ח בסימן תקפ"ה סעיף ג'. והנה בעירובין מ' ע"ב בעיא בגמרא אי אומרים זמן בראש השנה ויום הכיפורים, ופשיטא ליה דאומרים, אבל זמן דסוכה פשיטא ליה בש"ס [שם] דאומרים זמן ביום טוב סוכה וכ"ש משום סוכה. והנה י"ל זמן דלילה פוטר גם תקיעת שופר, והוא הדין לולב, כמו זמן דיום טוב פסח פוטר זמן דבדיקת חמץ, יע"ש [טור סימן תלב עמוד שיש בשם הרא"ש פסחים פ"א סימן יז]. אלא בשופר אין בדין שיפטר, כי זמן דשופר חשיב טפי מזמן דרגל, דראש השנה לאו רגל ממש הוא, רק כמו שמברכין שהחיינו אקרא חייה בעירובין שם, ומשום הכי ביום שני מברך גם כן זמן דשופר, מה שאין כן לולב ביום טוב ראשון אין בדין דזמן דיום טוב יפטר זמן דלולב ביום טוב ראשון שהוא דין תורה.

הברכה על היו"ט הוא דאורייתא, אזי ברכת שהחיינו בקידוש פוטרת מלברך על המצוה ג"כ.

ולכאורה ביאור הדברים שהמצוה של שופר היא מצות היום, ואין זה סתם מצוה שנקבע זמנה ליום זה, וראש השנה הוא יום תרועה, וא"כ אם ברכת שהחיינו על היום היתה מדאורייתא היתה פוטרת את ברכת השופר, [והחידוש הגדול הוא במה שנקט כן הלכה למעשה כלולב שנפטר בברכת שהחיינו שבירך כלילה על היו"ט, ולכאורה כלולב קשה להבין שזה נחשב למצות היום].

ומעתה על דרך זה יש להבין גם את כוונת מהרי"ל, ומיושבים ב' הקושיות הנ"ל, שבאמת אין כוונתו לנידון על האמירה של קידוש על היין אי הוי מדאורייתא או מדרבנן, אלא על ברכת הזמן, והיינו על דרך דברי הר"י מיגש, ואמנם אם היה החיוב של ברכת הזמן דאורייתא היה נפטר בברכה שבקידוש, כיון שהמצוה היא ג"כ מענין קדושת היום, ומצות היום היא.

בקידוש ברכת הזמן היא חלק מן הקידוש

[ד] באופן נוסף ביאר הרה"ג ר' דוד שליט"א שבקידוש ברכת הזמן היא חלק בלתי נפרד מהקידוש, והיינו שעד כמה שיש כאן יו"ט חדש המחייב ברכת הזמן, הרי דמיחסרא בקידוש היום אם אינו מזכיר הדבר ומברך שהחיינו, ומשא"כ בברכה על מצות תקיעת שופר, ולכן עד כמה שביום השני אומר קידוש מחמת תקנת חז"ל, בודאי מיחסרא ומגרעא בלא ברכת שהחיינו על היו"ט, משא"כ כאשר תוקע בשופר בלא ברכת שהחיינו אין כאן שום חיסרון בתקיעת השופר, ומילתא באפי נפשה הוא.

וכן מצאתי שביאר בספר סדר היום לרבי משה ק' מכיר, וז"ל, וכן לענין שהחיינו כליל ב' יאמר שהחיינו אלא שנהגו על פרי חדש משום מהיות טוב אל תקרי רע, אבל בענין תקיעת שופר בב' ודאי לא יאמר שהחיינו אחר שבירך ביום א' על התקיעה עצמה ואינו דומה לקידוש היום שהיום גורם לקידוש שיאמר ודי למבין.

ברכת הזמן על השופר אינה תלויה בזמן דייקא

[ה] באופן נוסף ביארו האחרונים²³⁶, דהיינו משום שאפילו היה יום הראשון חול יצא ידי חובת ברכת זמן במצות שופר, שאם בירך זמן על השופר בשעת עשייתו יצא, וכמו בסוכה ולולב, והטעם נראה דכל מצוה שצריך לעשותה ויש בה מצוה שפיר דמי לברך, ואף על פי שיש אומרים שלא תקנו אלא בשעת העשייה או בשעת קיום המצוה, ויום א' דר"ה אם היה חול אינו לא כך ולא כך כמ"ש טו"א"ח תרסב, אנן קי"ל דאין חילוק בזה, אבל זמן דיום טוב בא על המצוה שצונו הקדוש ברוך הוא לשבות בו ולקדשו ודבר זה אין בו עשייה מקודם כדי שתועיל בו ברכת זמן ואילו היה חול לא הוי ברכת הזמן כלום מש"ה צריך לברך ביום ב'.

אולם כבר העירו בזה, שהרי כתב המג"א ריש סימן תרמא בשם המרדכי דדוקא סוכה ולולב הנעשים משנה לשנה מברך שהחיינו בשעת עשייה, מה שאין כן שופר ומגילה שעושים אותם לכמה שנים אינו מברך שהחיינו על עשייה, ואם כן אפילו היה אתמול חול לא י"ח זמן דזמן לאו אעשייה קאתי רק משום המצוה²³⁷. וצריך תלמוד.

²³⁶ שו"ת בית דוד סי' תיו; שו"ת אור לציון ח"ד.

²³⁷ וראה עוד מדברי הגר"ע יוסף באריכות בזה בספר ילקו"י הל' ר"ה.

בדעת הרמ"א חילוק בגדרי איסור הפסק

[ו] והשתא נבוא לשיטת הרמ"א שמחלק לאידך גיסא, ומפני מה לא נאמר לגבי שופר העצה של בגד חדש. [והטעם דלא נזכר במג"א פרי חדש, יעויין בפמ"ג שם המציין לזה דעל פרי מברך רק בשעת אכילה]²³⁸.

ונראה תחילה להציע שיסוד הטעם שאין להדר אחר בגד חדש בשופר היינו משום הפסק, ובהקדם דהנה בשו"ת מנחת שלמה (קמא סי' כ) כתב לדון בדברי המחבר כאן, וז"ל, ולכאורה קשה הרי ברור הדבר שאם אחד קידש על היין בשבת, וגם הוסיף לברך בסוף הקידוש שהחיינו על בגד או פרי חדש שמונח לפניו, דודאי חשיב הפסק בין ברכת היין והטעימה, כיון דמה שמברך על הבגד או על הפרי לא שייך כלל לברכת היין והקידוש, ואף אם רק הפסיק לענות אמן על ברכת שהחיינו ששמע מאחר שמברך על בגד או פרי ג"כ חשיב הפסק אף על פי שהיא רק תיבה אחת, ויש אומרים שצריך לחזור ולברך שנית בפמ"ג על היין, וכ"ש כשמברך כל הברכה בעצמו, וכיון כן מה תועלת יש בלבישת בגד חדש או הנחת פרי חדש, הן אמנם מרויחים דברכת הזמן לא חשיב ברכה לבטלה הואיל ובלא"ה צריך לאומרו, אבל לעומת זה לפי הצד שאין צריכים לברך שהחיינו על קדושת היום הרי עושה בברכתו הפסק בין ברכת היין והטעימה, וחשיב כנהנה מהעוה"ז בלא ברכה דחמיר טפי ממה שלא יאמר כלל שהחיינו, אשר גם בליל א' דראש השנה מסתפק הגמ' בסופ"ג מעירובין אם הוא חובה או רק רשות, וגם בין הקידוש והטעימה אין נכון כלל להפסיק, אלא שלענין זה אמרינן שבדיעבד אינו חוזר ומקדש אבל לענין ברכת היין חייב ודאי לברך שנית [ועי' בשו"ת אבנ"ז או"ח סי' ו' מש"כ בזה].

ובדבריו הנכוחים שם האריך הגרש"ז וצוק"ל להוכיח מה שיסד שאיסור הפסק בין הקידוש לטעימה היינו רק מלתא דהיסח הדעת, וכל כגון דא שכל האיסור הוא רק מפני היסח הדעת, לא איכפת לן בבירור האמת אם מחויב בברכה או לאו, ובנידון דידן, כיון שעיקר ברכה זו הוא על קדושת היום של ראש השנה, לכן אף אם יבוא אליהו ויכריע ששני הימים הם כיומא חדא אריכתא ולא היה צריך כלל לומר שהחיינו, מ"מ לפי טעותו אין זה חשיב הפסק, ויעו"ש עוד²³⁹.

ומעתה נראה פשוט שכל זה שייך רק לגבי דין הפסק בקידוש, אבל לגבי שופר, ההפסק בין ברכת המצוות של השופר לתקיעה הוא לא רק מצד היסח הדעת, אלא בענין להסמיק ברכת המצוה להמצוה, ולכן כאן ליתא להעצה לברך שהחיינו על בגד חדש, כי זה ייחשב כהפסק.

²³⁸ ועי' במחצית השקל ס"ק א לגבי כוונת הנשים בעת ברכת שהחיינו על הדלקת הנרות על פרי חדש, וראה בהרחבה במאמרו של הרב שלמה זלמן מרק, "הפסק בין ברכת שהחיינו לאכילת הפרי בליל שני דראש השנה", קובץ בית אהרן וישראל קג, תשס"ג, עמ' פז.

ולפלא שנשמטו דברי המט"א סי' תקפא סעיף נד שכתב ונכון ללמוד אותן שבליל שני של ר"ה תלכש בגד חדש ולכין בברכת שהחיינו לצאת בו גם חובת הבגד. או תניח הבגד החדש שיניח אחר כך בשעת הקידוש. ובאלף למטה אות מ: ומ"ש להניח פרי חדש עיין בא"ר סימן ת"ר וצ"ע שהרי אסור לאכול מהפרי קודם הקידוש ואין ברכת שהחיינו אלא על שעת רא' או שעת אכילה אם לא שתברך על הנרות סמוך לקידוש ממש ולכן טוב יותר בלבישת בגד חדש. ושוב מצאתי בספר מחצית השקל שנדפס מחדש שעמד בזה.

²³⁹ ויסוד הדברים מבואר בקצרה באשל אברהם (בוטשאטש) כאן בתו"ד, "גם שאין חוששים לומר שהחיינו ליל ב' דראש השנה, אם עיקרו מצד הפרי הוה ליה הפסק בין ברכה לשניה, והיינו מצד שכין שבדיעבד אין ההפסק גורם לברך שנית, ויוצא [ידן] חובתו בהקידוש כיון דלא היה היסח הדעת על ידי זה".

ואע"פ שהרי בין כה וכה מברך שהחיינו, והרי גם לגבי ברכת שהחיינו בקידוש כתב הגרשו"א שם "אלא שעם כל זאת נראה דיש להזהיר את החמון הפשוט לבל יחשבו דברכת שהחיינו שאומרים בליל ב' דר"ה הוא על הפרי או על הבגד החדש, אלא יתנו את לבם שברכתם היא על הזמן של ר"ה, ורק כדי להוציא עצמם מספק איסור ברכה לבטלה מכוונים גם על הפרי והבגד, כי אם רק יתנו את לבם אל הבגד והפרי, ה"ז דומה למי שיברך המוציא על הפת והפסיק בין הברכה והטעימה בברכת שהחיינו על בגד חדש דהוי ודאי הפסק וצריך לחזור ולברך"²⁴⁰.

ומעתה לכאורה היה נראה שכאן מברך שהחיינו על תקיעת השופר, ורק מהיות טוב לובש גם הבגד החדש, ומה בכך שמכוין גם עליו.

אולם יתכן לחדש שרק כאשר הבעיה של הפסק היא היסח הדעת, אזי לא איכפת לן במה שמכוין שהחיינו גם על דבר אחר, דסו"ס מכיון בעיקר על הזמן של ר"ה בקידוש, ולא הסיח דעתו, אבל כאשר מיירי בהפסק מצד ברכת המצוות, כל שנכנס כאן כוונה אחרת מגרע בהברכה, ויצא שכרו בהפסדו. ועייין.

ואמנם כבר בשו"ת הרשב"ש (סי' תלב) מצינו שמעורר על ההפסק, אלא שהוא כתב כן גם בנוגע לפרי חדש בקידוש, ומצד הסברא שברכת הזמן הזו אינה חובה, וז"ל, ולענין שיניח פרי חדש לפניו לא חסכים בזה א"א הרשב"ץ ז"ל שכיון שאינו חובה הוה ליה הזמן הפסק בין הקדוש והשתיה.

וכדברים האלה איתא גם בביכורי יעקב הל' לולב (סי' תרסב ס"ק א) "הכא לא אמרינן דיניח בגד חדש כמו בשופר, כדי לצאת גם שיטת הר"ש מאייברא שהביא הטור דס"ל דמברך זמן על לולב בשני ג"כ. דדוקא שם, דע"פ עיקר הדין צריך לברך זמן בלא פרי, יכול לעשות כן דליכא הפסק. אבל בלולב דע"פ עיקר הדין אינו מברך זמן, אי יברך זמן על בגד חדש אז עיקר זמן הוא רק על זה, והוי הפסק בין ברכה לנטילה. ולכן נ"ל דאפילו רוצה ליקח פרי או בגד חדש כדי לצאת שיטת הר"ש אינו רשאי".

ועי' בשו"ת אבני נזר או"ח סי' תנ אות ו.

טעם נוסף לחקל לברך שהחיינו במקום ספק

[ז] לבל יחסר המזג, נראה להוסיף כאן טעם לשבח לחזק המנהג לברך ברכת הזמן על השופר, ולא לחוש לספק ברכות, וזאת לפי מה שמצינו בדברי הריב"ש בתשובותיו סי' תקה וז"ל, ומה שמען עוד ואמר דכל שהוא ספק שזה אומר לברך, וזה אומר שלא לברך, טוב שלא לברך כדי שלא יעבור משום ברכה שאינה צריכה, גם זו אינה טענה. שכיון שיש טענות וראיות מספיקות להכריע בדברי האומר. לברך, אין זה ספק. ועוד דבמסכת ערובין פרק בכל מערבין (מ':) כי בעינן אי אומרים זמן בר"ה וביום הכפורים, אמר רב יהודה אנא

²⁴⁰ ועוד העלה מרן זצוק"ל לדינא שמי שמקדש בליל א' של ראש השנה ומברך שהחיינו, אין נכון שיביא את הפירות החדשים שיש לו בתוך ביתו ולהניחם על שלחנו כדי לפוטרו בברכת שהחיינו שאומר בשעת קידוש, ולא חשיב בכך כגורם ברכה שאינה צריכה, כיון שהם שני דברים מחולקים ואין זמנו של זה כשל זה, והזמן של קידוש קאי על הזמן של יום טוב, ואילו הזמן שמברך על פרי או בגד חדש לא קשור כלל עם יום טוב אלא הו"ל לגמרי מילתא אחרית, רק דין הוא שאם הוא כן רוצה לכוללם יחד ולפוטרו בברכה אחת שהוא יכול שפיר לעשות כן ולברך שהחיינו בקידוש, וגם לפטור בכך את השהחיינו שצריך לברך על בגדו, או על הכלים החדשים שקנה לעצמו, וכמו שאנו עושים בליל ב' דר"ה.

ואמנם כדברים האלה ממש הובא בשם מרן הגרש"א זצוק"ל במאמר הרב אברהם צבי ישראלזון, קובץ שערי הוראה ח, תשס"ז, עמ' קז.

אקרא חדתא אמינא זמן. ומהדרינן רשות לא קא מבעיא לן. כי קא מבעיא לן חובה. ומסקנא והלכתא אומר זמן בר"ה וביום הכפורים. אלמא אפילו אי אמרינן דלאו חובה הוא רשות הוא. כיון דמזמן לזמן קאתי דומיא דקרא חדתא. וליכא משום ברכה שאינה צריכה. א"כ בזה היום השני דמזמן לזמן קאתי, אף אם לא היה חובה לומר בו זמן, הנה הוא רשות ואין בו משום ברכה שאינה צריכה. ויעו"ש עוד.

והנה בדברי הריב"ש לא נתבארה הסברא למה דימה זאת לקרא חדתא כיון שהדבר בא מזמן לזמן, הרי יש כאן ספק אם באמת יש כאן חפצא חדש שראוי לברך עליו.

ושמא כוונתו לחידושו הידוע של הב"ח בהל' תפילין (סי' כט) ובהל' בדיקת חמץ (סי' תכט), וז"ל, אבל לפע"ד נראה דאיכא לחלק בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות דברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו של אדם יכול לברך אף על פי שאינו ודאי דחייב לברך דאינו עובר על לא תשא אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחיינו וקיימו עד הזמן הזה אבל כאן דמברך אשר קדשנו במצותיו וצונו וכו' פשיטא דכיון דאיכא ספק אינו יכול לברך ולומר וצונו דהויא ספק ברכה לבטלה דאסור לדברי הכל.

ויעו"ב בא"ר סי' כב סק"ב, ובצל"ח (ברכות ס, א), ובשו"ת חת"ס או"ח סי' נה, ובשו"ת הרדב"ז ח"א סי' שט כתב "ואיני רואה בזה מחלוקת בברכות בכדי שנלך בו להקל שלא לברך, שלא נתקנה ברכה זו אלא על השמחה". וראה עוד בשו"ת צמח יהודה ח"ג סי' פג.

הערות וביאורים בהלכות עירובי תבשילין

סימן תקכז²⁴¹

סעיף א. ברמ"א. פי' ענין העירוב הוא שיבשל ויאפה מי"ט לשבת עם מה שבישל ואפה כבר מעי"ט לשם שבת, ונמצא שלא התחיל מלאכה בי"ט אלא גמר אותה.

לכאורה כתוב כאן הגדרה חדשה בפי' המילולי של עירוב תבשילין, יעויין בב"י כאן שהרמב"ם כתב למה נקרא שמו עירוב שכשם שהעירוב שעושים בחצירות ומבואות מערב שבת משום היכר כדי שלא יעלה על דעתם שמותר להוציא מרשות לרשות בשבת כך זה התבשיל משום היכר וזכרון כדי שלא ידמו ויחשבו שמותר לאפות ביום טוב מה שאינו נאכל בו ביום ולפיכך נקרא תבשיל זה עירובי תבשילין.

וביאר הרב המגיד "ומדעתי שהוא סבור שעל זה ג"כ אמרו עירובי תחומין ועיקר מלת עירוב בדברים אלו אינה בתחלת הנחתה אלא גבי חצירות והושאלה לתחומין ולתבשילין לפי שאף הן נעשין באוכל". והיינו שבאמת המושג 'עירוב' בהשאלה בעלמא, ויסוד דין עירוב תבשילין הוא ההיכר והזכרון של אותו תבשיל.

והראב"ד כתב "שהוא מערב צרכי שבת על יום טוב לעשותן יחד ואפשר שאף בתחומין יאמר כן שהוא מערב התחומין שלא היה יכול לילך עם התחום שיכול ונכון הוא", והיינו שלפי הראב"ד ה'עירוב' מתפרש לא על מהות הענין אלא על התוצאה, וכמו שבעירובי תחומין התוצאה היא איחוד וערבוב התחומין יחד, כך גם כאן התוצאה היא שהוא מערב צרכי שבת על יו"ט שיכול לעשותן יחד.

²⁴¹ בס"ד, שילחי אלול תש"פ.

והרימב"א (טו, ב) הביא פירוש הרמב"ם, וכתב פירוש שני כהראב"ד "ויש עוד לפרש שקראו עירוב מפני שהוא כמערב יום טוב ושבת לעשותם כיום אחד וקדושה אחת לענין ביטול כאילו מה שמכין לשבת הוא ליו"ט".

בלשון הרמ"א שמעינן פירוש שלישי ד'עירוב' מתפרש כפשוטו עירוב, והמכוון הוא שמערב את הביטול של עכשיו עם הביטול בערב יו"ט, ובאמת עירוב זה הוא המתיר לו לבטל ביו"ט כי נחשב שעשה צרכי שבת בערב יו"ט ולא רק ביו"ט ואין ההיתר משום הערבוב עם צרכי היו"ט.

וכבר נתבארה הגדרה זו בדברי התוס' רי"ד (טו, ב) וז"ל, שמערב גמר התבטול שעשה ביום טוב עם התחלת התבטול שעשה מערב יום טוב וכאילו נעשה הכל מערב יום טוב דמי.

בלשון הרמ"א שם. ומותר להניח עירוב זה אפילו ספק חשיכה (מרדכי ס"פ במה מדליקין).

ובט"ז ס"ק ג: כתב הראב"ן אפי' לא עירב עד אחר ברכו יכול לערב כל זמן שהציבור לא התפללו תפלת יו"ט כי קבלת יו"ט לא הוה עד תפלת יו"ט, ע"ש.

ובפמ"ג משב"ז ס"ק ג: משמע דיו"ט חלוק משבת דלא הוה קבלה ברכו, ובשבת הוה קבלה ברכו. עיין סימן רס"א, רס"ג, וזה חידוש.

ועי' בדברי הגרע"א כאן בתו"ד על דברי הראב"ן, "מבואר דס"ל דברכו לא הוי קבלה גם לשבת דאין חילוק בזה בין יום טוב לשבת. אבל לפי מה דקיי"ל סימן רס"א ס"ד דברכו הוי קבלת שבת. וכן נמי לענין שאין היחיד יכול להתפלל חול כמ"ש המג"א סימן רס"ג סקב"ח. ה"נ לענין עירוב תבטילין וכמ"ש המג"א כאן סק"א בפשיטות. והוא נכון. דלא כדמשמע מהט"ז שיש חילוק בזה בין שבת ליו"ט.

ועי' בנתיב חיים ס"ק א.

ולולי דמיסתפינא אמינא בס"ד בביאור סברת הט"ז לחלק בין שבת ליום טוב, דהא מיהת ישנו חילוק בין שבת ליו"ט לגבי המשמעות של תפילת ערבית, שהרי שבת קודש אינו תלוי בתאריך מסוים, ועד כמה שמתפלל ערבית ומורה ומוכיח שעכשיו אצלו לילה, יש כאן ממילא קבלת שבת, כי אם לילה עכשיו אזי שבת עכשיו, אבל ביו"ט אינו כן, שאם אם נוהג כעת לילה, אין זה בהכרח שהתאריך הוקדם, וכמו שמצינו בדין תוספת שהוא מוסיף על הלילה, ומ"מ בדינים של התאריך כמו קידוש בליל פסח וכיוצא בזה לא יוצא ידי חובתו עד שתחשך.

ומעתה מבואר היטב, שאמירת ברכו זה הוראה שכעת לילה אצלו ומתפלל מעריב, אבל עד שמתפלל את התוכן של תפילת יו"ט, אין כאן קבלה של היו"ט, ודוק.

וכל זה סברא נכונה בס"ד בשיטת הט"ז, אבל המעיין היטב בלשון הראב"ן (ברכות סי' קסח) ימצא שלא חילק כלל בין שבת ליו"ט, וז"ל, מודקתני טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתים שומע אני אליעזר מהכא יחיד שבא לבית הכנסת ומצא ציבור שקיבלו שבת כבר שהתפללו אתה קדשת ואמרו ויכולו שהיחיד מתפלל ערבית שתים דכיון דציבור קיבלו שבת ועשו אותו קודש אין זה יכול לעשותו חול ולהתפלל תפילת חול, ונ"ל נמי דמי ששכח ולא עירב עירובי תבטילין בעיו"ט לשבת ונזכר שם כשאמר שליח ציבור ברכו

ועירב קודם שהתפללו ציבור תפילת יום טוב שעירובו עירוב כי קבלת יום טוב לא הוי עד תפילת יום טוב.

הרי שהשווה לגמרי שבת ליו"ט, וגם לגבי שבת סבירא ליה דברכו לא הוה קבלת שבת אלא תפילת אתה קדשת. וכבר העירו כן באליה רבה כאן ובמטה אפרים אלף למטה סי' תרכה ס"ק נד.

במג"א סק"ו. ששכח. ואם שכח מחמת עצלותו שלא היה חרד על דבר ה' ולא מחמת אונם נקרא פושע דשוכח נקרא פושע לענין תשלומין של ממון וק"ו בדבר איסור (יש"ש). וצ"ע דבסי' ק"ח ס"ח אי' דשוכח מקרי אונם וה"ה לענין ממון כמו"ש הב"י שם. וצ"ל דשוכח מחמת עצלות שאני.

יעויין במחצית השקל ביאור כוונת המג"א בכל דבריו, ועכ"פ נראה שבלשון מהרש"ל לא נראה כפי העולה מדברי המג"א, וכמו שיתבאר להלן בס"ד.

ז"ל מהרש"ל, כלל הדבר, כל מי ששכח מחמת עצלותו, שלא היה חרד בדבר ה', בין צורבא מרבנן, בין עם הארץ, אין לו לסמוך על אחרים שהניחו, אבל מי שהיה טרוד, שלא היה יכול להניח, או ששכח מחמת אונם, יכול לסמוך על אחרים שהניחו, ולכתחילה אין לסמוך על אחרים, ואם סמך, ולא ידע שמחויב כל אחד להניח, כסתם בעה"ב, חשיב כאונם, אבל אם הוא בר בי רב, חשוב כפושע, שהיה לו לדקדק במצות, ולא להתרשל בהן, אפי' אם לא ידע, מ"מ פושע הוא, ששגגת תלמוד עולה זדון.

נראה המכוון בדברי מהרש"ל בהגדרת שוכח מחמת עצלות, היינו שכל שלא היתה לו סיבה מיוחדת לשכוח מחמת טירדה או מחמת אונם [או מחמת חוסר ידיעה של עם הארץ] הרי זה נחשב לאונם, אבל כל מי ששכח מחמת התרשלות ועצלות וחוסר חרדה ויראה לדבר ד' זה נחשב לפשיעה.

מאידך, בלשון המג"א הגדרת שוכח מחמת עצלות היא אחרת לגמרי, לפי דבריו בענין שהשכחה תהיה כתוצאה מעצלות דייקא, והיינו שבאמת גם שכחה שלא קדמה לה סיבה מיוחדת שגרמה את השכחה נחשבת לאונם, אלא דשכחה מחמת עצלות היינו במקום שהיתה כאן ידיעה באותו היום ובשעת החיוב דייקא, ומ"מ נתעצל ולא עשה, ובאמת אין איסור בעצם העצלות, כיון שאין חיוב להתפלל או לעשות את העירוב בתחילת היום, אבל בגוונא שלא היתה סיבה נוספת לשכחה שהתחדשה כאן, והיינו שנכנס לאיזה עסק או טירדה שגרמה לו שכחה, אלא השכחה היא מחמת הדחיה והעצלות גופא שדחה את המצוה המוטלת עליו, זה כבר אינו נחשב לאונם, כיון שהשכחה בכה"ג לא גרמה לכך שלא קיים את המצוה אלא העצלות.

ואמנם בגוונא שהתחדשה סיבה לשכחה בזמן מאוחר יותר, אזי נחשב שהעצלות לא הביאה את השכחה אלא הסיבה שהתחדשה, וזו קולא גדולה, שלא אמרינן שמותר לו להתעצל רק אם ידאג שלא ישכח, אלא כל שאין השכחה מחמת הדחיה והעצלות עצמה לא נפיק מכלל אונם.

באופן שלדברי מהרש"ל הגדרת עצלות כאן היינו רפיון וחוסר יר"ש, ואילו להמג"א הגדרת עצלות היינו כפשוטו שדחה והתמהמה בקיום המצוה ולא קיימה בתחילת הזמן.

ונראה פשוט שאף לדברי המג"א גם בתפילה בכה"ג בגוונא שהיה יכול להתפלל בשופי בתחילת הזמן ודחה לסוף הזמן, אם לא התחדשה סיבה לשכחה, הרי זה מוגדר כשכחה

מחמת עצלות דייקא, ויחשב לפושע, ולא יוכל להתפלל תשלומין, ואין לחלק בזה בין עירוב תבשילין לתפילה, כעולה בעליל מדברי המג"א²⁴².

ולפי הבנה זו בדברי המג"א לא זכיתי להבין מה שכתב זקני במטה אפרים (סי' תרכה סעיף לו): אם היום רד מאד בשעה שנזכר בבכ"כ בשעת תפלה שאם ילך לביתו ויעשה ע"ת יעבור זמן מנחה יתפלל מנחה ויקנה קמחו לאחרים ונראה שגם בזה רשאי לסמוך על גדול העיר.

ובאלף למטה ס"ק נה ביאר: עיין מ"א שכתב שיתפלל מנחה שהרי יכול להקנות כו' משמע דסמיכה על גדול העיר אינו מועיל בזה כיון שבידו עוד להניח אלא דדחי' בידים מחמת חיוב מנחה ובוה חשבינן מה ששכח עד שהגיע זמן מנחה כשוכח מחמת עצלות דהוי כפושע כמבואר שם.

אולם לפי כל הנתבאר נראה פשוט שאין זה נחשב בבכ"ג לשוכח מחמת עצלות, כיון שבסופו של דבר נוספה כאן סיבה למה שלא יכול היה לעשות עירוב תבשילין, ואין כאן "מחמת עצלות" דייקא, ודוק.

וכזאת יש לתמוה על הגאון בתשובת שבות יעקב ח"ב סי' קמח שג"כ נטל דברי המג"א והמהרש"ל לכוונה אחת, והוסיף על דבריהם: וכן עיקר וכן משמעות הש"ס הוזהר בזמן ששכח תלמודו מחמת אונסו כלומר לא מחמת עצלותו שלא למד וכדעת מהרש"ל. ולפי המבואר אין דברי המג"א ענין לזה.

בשו"ע סעיף יב: חוזר ונוטל מיד הזוכה, ומברך על מצות עירוב.

כתב בשערי תשובה "עיין בברכי יוסף בשם טור ברקת שכתב, לא כך נהגו רבותי אלא המזכה על ידו עומד עמו והמערב נוטל העירוב בידו ואומר בדין עירובא כו' ולכל בני המדינה ואח"כ נותן העירוב ביד המזכה ואומר לו זכה כו' אך השבלי לקט והטור כתבו כהש"ע, ע"ש.

ועי' עוד בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג סי' ו' ובשו"ת באר משה ח"ה סי' קי.

בשו"ע סעיף כא: אם נזכר שלא עירב וכו'.

ובמג"א ס"ק כג: עוד כתב [היש"ש] האידנא אם שכח אחד ולא עירב שרי דהא איתא בנוסח העירוב לנא ולכל ישראל וא"כ כל א' מערב על כל ישראל, וכן כתב הב"ח. ולא דקדקו יפה במעשה בני האדם הא קי"ל צריך לזכות כמ"ש ס"י ואין לך אדם שעושה זה אלא הבקי בכך, לכך אין לסמוך ע"ז ע"ס ט.

ועי' במשנ"ב לעיל ס"ק לב: ויש מהאחרונים שרצו לומר לדין שבנוסח ברכת ע"ת הוא לנו ולכל הדרים בעיר הזאת כל מי ששכח יכול לסמוך דודאי עירבו בעדו. וחלקו עליהם שאין הנוסח מועיל כלום כ"ז שלא זיכו להם על ידי אחר בתבשיל וכדלקמן בס"י ואין רוב ב"א

²⁴² וראיתי במשנ"ב מהדורת דרשו שדנו בכחאי גוונא שמתחילה דחה ואח"כ שכח אי בגוונא דתפילה ג"כ יהיה דומה לעירוב תבשילין, ולא הביאו מאומה מדברי המג"א בזה, ופשוט שלדברי המג"א אין לחלק בזה, וראה עוד במג"א סי' קח ס"ק יא.

יודעים זאת ואינם מקנים כלל וע"כ א"א לסמוך ע"ז על סתם ב"א אא"כ יודעים בבירור שהקנו להם.

ולכאורה צ"ב, מה איכפת לן כמה שאין כולם בקיאים, הרי למעשה בתוך תושבי העיר יש גם בקיאים, וכולם אומרים נוסח זה ומעריבים ומזכים בעד כולם, ומאי נפ"מ אם רוב בנ"א יודעים ומקנים או לאו, והרי בדברי הרמ"א בסעיף ט מפורש "אם דרך הגדול להניח עליהם, סומכין עליו מסתמא", וא"כ יכול לסמוך על גדול העיר, וכיוצא בזה יכול לסמוך גם על מעשי שאר הבקיאים, ואטו כל השגת המג"א הוא על הלשון של מהרש"ל שאינו מתוקן ומשמע שדי לנו בנוסח 'לנו ולכל הדורים'.

ועי' בט"ז ס"ק י שמשמע שכל חידושו של מהרש"ל היא לחסוך את הצורך בהודעה שעירב בעדו גדול העיר, אבל באמת זה מצד ההלכה של גדול העיר, וכאמור.

ויש לציין עוד שבגליון הגרע"א סעיף כב הובא: ואם חכם בעיר שזיכה לכל בני העיר. מ"מ יתנה ולא יסמוך על עירוב החכם. וכן נראה מדברי חכם צבי בתשובה סי' ק"ל.

ולכאורה לפי"ז כ"ש שעדיף להתנות ולא לסמוך על הבקיאים מבני העיר.

ובהגהות שיירי כנסת הגדולה על הטור כאן: עכשיו שנוסח העירוב הכתוב בסדורים הוא, שכל אחד [ואחד] מערב(ין) על [כל] בני העיר, אין צריך לידע שעירבו עליו. רש"ל [שם], וכן הסכים הב"ח. ומיהו נהגו במקומות הללו להכריז בבית הכנסת, שכל מי שלא הניח עירוב, יסמוך על עירוב החכם.

מיהו בענין ההכרזה ראיתי חילוף בזמנה, בקושט' וכן בתיריא מכריזין בליל שבת, אבל כאן באיזמיר מצאתי ההכרזה בליל י"ט הראשון. ויראה לי שחילוף המנהג תלוי במחלוקת הראב"ד עם הרמב"ם (הל' שביתת יום טוב פ"ו הי"ד – ט"ו) במי ששכח לערב בעי"ט אם יכול לערב בי"ט על תנאי, שהנוהגין להכריז בליל שבת דעתם דבי"ט יכול לערב על תנאי אפילו בזמן הזה שאינן מקדשין ע"פ הראיה כדעת הראב"ד [שם] ורוב הפוסקים, ולכן הם ממתנינים עד יום השבת, אולי שכח אדם מלערב לא בעי"ט ולא בי"ט עירובי תבשילין. אבל הנוהגין להכריז בי"ט הראשון סבירא להו דכל שלא עירב בערב י"ט בזמן הזה שאין מקדשין על פי הראיה, אינו יכול לערב על תנאי בי"ט כדעת הרמב"ם, ולכן מכריזין בליל י"ט הא', דאין לו תקנה אלא בסומך לא בעירוב על תנאי.

והא מיהת שמעינן מדבריו שהמנהג מיוסד על דברי הגרע"א שעדיף להתנות בעצמו ורק כאשר כבר א"א להתנות סומך על החכם.

ובמור וקציעה הביא המנהג, "והקשה ולא ידענא מאי קאמר האם יכול לבשל בשבת. וכל מ"ש שם בענין זה, נעדר הבנה", ויעו"ש עוד. אולם באמת בדברי הכנה"ג בהמשך דבריו מבואר דההכרזה מהניא לסמוך על החכם מי שבישל על סמך העירוב שעשה ואבד עירובו, יעו"ש.

בשו"ע סעיף כב: אבל אם הוא בי"ט של גלויות יכול לערב בתנאי, אם היום קודש וכו'.

ובמג"א ס"ק כה: ומברך בתחלה²⁴³. (ש"ג). ובמחה"ש כתב "ועיינתי בש"ג ולא מצאתיו. אך בס' כה"ג כתב וז"ל ויכול לערב בתנאי ואף על גב דמערב מספק מברך עליו על מצות עירוב דאין זה ספק כשאר ספקות דאין מברכין עליו הגהת הרי"ף במסכת ביצה פ"ב עכ"ל".

וכבר הראו מקורו בהגהות 'דרך תמים' על הרי"ף, ושם איתא בזה"ל, ולענין ברכה אע"ג דלכאורה משמע דאין לברך על הספק, מיהו כד מעיינת שפיר תמצא שיש לברך, דא"ז ספק בדרך הספיקות שאין מברכין עליהם ודי בזה. ועוד שאפילו כשמערב ביום ד' הוא מברך על הספק כי אם יום ה' הוא יו"ט ודאי הוה ליה יום ו' חול גמור ואין כאן צורך עירוב כלל.

ולכאורה הביאור בדבריו הראשונים לחלק ספק זה משאר ספיקות, היינו גם על דרך המשך דבריו, שאין כאן ספק אמיתי מתי היו"ט, ואנן דבקיאי בקביעי דירחי ג"כ נוהגים היו"ט שני, וע"כ שיש כאן ניהוג של יו"ט שני בתורת ודאי, אלא שתקנוהו כמו ספק, ולכן מצי לברך עליו.

ברמ"א סעיף כא: והוא הדין שיוכל לילך מבע"י לחדר בנר דלוק לחפש איזה דבר, ויניחנו דולק עד הלילה (טור).

מקור הדברים נמצא בספר הפרנס (סימן שטו), וז"ל, פעם אחת שכח מהר"ם ולא הניח עירובי תבשילין בשמחת תורה שהי' בע"ש ולא נזכר עד יום השישי בביהכ"נ שחרית והוקשה זאת בעיניו וחזר על כל צידי צדדים למצוא אמתלאות היתר כי נסתפק מה לעשות דע"י הערמה אסור ומתחילה אמר מה שבשלו ואפו כבר בדיעבד יאכלו ממנו היום ואם יותירו יותירו לשבת אבל לכתחילה אסור לעשות כן. אח"כ אמר להרבות לבשל באכילת היום בקדירה אחת ולהשים אותה על הכירה או בתנור עד למחרת בשבת ולהדליק הנר אמר להדליק הנר במרתף או במקום חושך במקום שאין יכולין להשתמש שם בלא נר ואותה הנר ישימו לאחר מכאן על השולחן לאכול לאורו מאחר שנדלק בחיתר או ישימו את הנרות על השולחן ואח"כ יאמרו לשפחה מבע"י קודם השבת אין אנו רשאים להדליק נרות לשבת זו ואם השפחה מרגשת ומדלקת אותם קודם שיקבלו עליהם את השבת מותר להשתמש לאורן ועוד שינויי דחיקא מצא עד לבסוף שבישלו ואפו והטמינו את החמין והדליקו כדרכן ושכחתי אגב אונסי איך נעשה.

==

בדין הדחת כלים מיו"ט לשבת, אם מהני לזה עירוב תבשילין

דנו הרבה הפוסקים ונסכם עיקרי הדברים.

הנה מצד החיתר של עירוב תבשילין יש כאן חיסרון גדול, באשר לא ברירא שתחשב הדחה זו כ'צרכי סעודה', והרי כתב המג"א סי' תקכח ס"ק ב בביאור דברי השו"ע [והרמ"א] "יום טוב שחל להיות בע"ש, אין מערבין לא עירובי חצרות ולא עירובי תחומין (אפילו אם הניח עירוב תבשילין)", דעירובי תבשילין אין מתיר אלא צרכי סעודה.

²⁴³ ובמשנ"ב ס"ק עד: ובחי' רע"א הביא בשם ס' לחם סתרים דאין לברך וכ"כ בשמק"ו.

אכן גדולי הפוסקים נקטו כאן לקולא, בשו"ע הרב סי' תקג כתב "ואפילו דבר שאין בו מלאכה כלל כגון להדיח כלים וכיוצא בזה אסור לעשות ולהכין ביום טוב לצורך חול ואפילו לצורך שבת שלאחריו אם לא הניח עירובי תבשילין". ומבואר בדבריו שאם עשה ע"ת שרי.

וטעמו של הגר"ז היינו משום שמחשיב הדיחת כלים כצרכי סעודה, וכן מוכרח מכל המשך דבריו, שבחמשך הסעיף כתב "וכן לא יחפש בספר תורה ביום טוב ראשון מה שצריך לקרות ביום טוב שני או בשבת שאחר יום טוב אף על פי שהניח עירובי תבשילין שאין עירוב תבשילין מתיר אלא תיקון צרכי סעודת שבת אבל לא שאר הכנות מיו"ט לשבת".

וכן נראה שנקטו לעיקר גם בתשובת נוב"י תניינא או"ח סי' כה ובשו"ת אבני מילואים סי' י.

אכן נראה שיש כאן טעם חשוב נוסף להיתר, ונקדים דברי הגרע"א בגליונו על דברי המג"א שם "לכאורה הא נראה ליתן טעם אחר [לדברי השו"ע דעירוב תבשילין אינו מתיר עשיית עירוב] דע"ת אינו מתיר רק מה דמותר ביום טוב לעשות לצורך עצמו מותר לעשות לצורך שבת. וגם דאפשר שיהיה לצורך יום טוב אם יקלעו לו אורחים. אבל לענין עירוב דלא משכחת דבר זה לצורך יום טוב עצמו דע"ת להיתר יום טוב צריך להיות קודם יום טוב. וגם המעשה דעירוב בוודאי אינו לצורך היום דלא יהיה המלטול ביומו כיון דלא היה מערב קודם. בכח"ג דוודאי לצורך שבת הוא אין ע"ת מתיר ודו"ק".

והנה יש לדון אם הגרע"א בא להוסיף על דברי המג"א טעם נוסף או שבא לחלוק ולהעמיד טעם אחר, ולכאורה יש ללמוד זאת מדברי הגרע"א המפורשים בהל' לולב (סי' תרסז) על דברי המג"א שם (ס"ק ג) "וגם במהרי"ל אסור לחפש הס"ת משבת לי"ט משום הכנה", העיר הגרע"א "משמע מיו"ט לשבת מותר ע"י עירוב תבשילין. וע' מג"א סקכ"ח ס"ב בשם הר"ן ועמ"ש שם בגליון ולמעמא ידידי שם הכא מיו"ט לשבת מותר ע"י ע"ת דשייך ג"כ היתירא הואיל ומקלעי אורחים ורוצים ללמוד הפרשה שיקראו בשבת לגלול, אבל למעמא דהמג"א שם בשם הר"ן דע"ת אינו מתיר אלא צרכי סעודה. א"כ הכא אסור לחפש הס"ת מיו"ט לשבת. ועמ"ש בגליון לעיל סי' ש"ב במג"א ס"ז.

והנה בכל דבריו של הגרע"א היה אפשר לומר שבא רק לומר נפקותא בין הטעמים, אבל בסוף דבריו מציין לדבריו בסי' שב.

וז"ל בסי' שב: אין מציעים המטות משבת למ"ש. אף אם מ"ש הוא י"ט, אבל מיו"ט לשבת ואף שלא הניח ע"ת, דהרי הר"י ס"ל דמציעים מיוה"כ לשבת דשבת קדושתו חמורה אבל לא משבת ליוה"כ וס"ל שם דחלבי שבת קרבים ביוה"כ אלא דרע"ק פליג וס"ל דשניהם שווים וחלבי שבת אין קרבים ביוה"כ ומשמע דס"ל ג"כ דאין מציעים מיוה"כ לשבת, אבל מ"מ כיון דשבת בודאי קדושתו חמורה מיו"ט וחלבי שבת קרבים ביום טוב יש ללמוד דמציעין מיו"ט לשבת כמו דמותר לר"י מיוה"כ לשבת כנלע"ד. אח"כ ראיתי בא"ר סק"ח כ' רש"ל פסק ממהר"ש נ"ל דטליתים חדשים שרי לקפל ביום טוב שחל להיות בע"ש כשעשה ע"ת. ולענ"ד בלא עשה ע"ת ג"כ שרי כמו מיוה"כ לשבת לר' ישמעאל. וי"ל. ועמ"ש בגליון סי' תקכ"ח במג"א ס"ב ובססי' תרס"ז.

העולה מדבריו שיש כאן טעם עיקרי ונפרד שמגדיר את ההיתר של עירוב תבשילין, ולא רק לצרכי סעודה, אלא כל המלאכות המותרות ביו"ט ג"כ, ואין האיסור אלא מצד הכנה, ובעצם היה צריך להיות מותר גם בלא עירובי תבשילין, אלא שבדברי מהרש"ל מפורש נראה דבעי לזה עירוב תבשילין במסוים.

והנה בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' סח, וראה עוד סוף דעתו לקולא בח"ד סי' נא) כתב "ובמ"ב סי' תקכ"ח אות ג' כ' סתמא כדעת הר"ן דעירובי תבשילין לא מהני רק לצרכי סעודה, ובמ"ב סי' ש"ב ס"ק י"ז העתיק דעת הא"ר וכן נוטה הגרעק"א דמהני ע"ת לקפול הטלית והני ב' דברים סותרים אינן".

וכתב ע"ז בשו"ת מגדנות אליהו (ח"ג סי' קכה) "ול"נ בס"ד ליישב דעת המשנ"ב בזה. דהרי מה שהעתיק המשנ"ב סי' ש"ב הנ"ל בשם הא"ר, הביא הא"ר בשם המהרש"ל. וז"ל הא"ר, כתב רש"ל פסק מוהר"ש נ"ל דטליתות חדשים שרי לקפל ביום טוב שחל ע"ש כשעשה עירוב תבשילין וכו' עיין שם, והמהרש"ל בעצמו בים של שלמה (פ"ב דביצה) כתב דהעיקר כר"ן ולא כאו"ז, דלא מהני עירוב תבשילין רק לצרכי סעודה עיין שם. וא"כ לא רק שהמשנ"ב סותר עצמו אלא גם בדברי המהרש"ל יש כאן סתירה.

וכבר הקשה כן הדעת תורה סי' ש"ב על א"ר הנ"ל דהלא מבואר בסי' תקכ"ח דל"מ עירוב תבשילין רק לצרכי סעודה, וכן הקשה בסי' תקכ"ז ס"ק כ' ובסי' תקכ"ח, ותירץ דשאני בענין עירובי תחומין דא"א לעשותן בשבת לכן אין עירוב תבשילין מתירו, משא"כ קיפול בגדים דמותר לעשות לצורך שבת עצמו א"כ לא הוי כ"כ מכין לשבת שלאחריו לכן בעירוב תבשילין יש להתיר, ומ"מ צ"ע עיין שם. וא"כ למש"כ בדע"ת הנ"ל לחלק בין דבר שמותר לצורך יום טוב בעצמו דמהני עירוב תבשילין לדבר שאין לו היתר ליו"ט עצמו, דבזה א"ש דברי המהרש"ל וא"ר, ממילא גם דברי המשנ"ב שהעתיקן יתיישבו בזה, כנ"ל לבאר. ולפי דברי הדע"ת הנ"ל יוצא דמותר להדיח כלים ביום טוב לצורך שבת, מכיון שמותר להדיח כלים לצורך יום טוב עצמו, מהני עירוב תבשילין וכנ"ל. יעו"ש.

והעולה מכלל הדברים הוא שיש כאן כמין צירוף שבאמת ההגדרה המחמירה של צרכי סעודה היא רק צרכי סעודה ולא דברים נוספים, ולכן העירוב תבשילין לא מהני להתיר קיפול בגדים והדחת כלים וכד', אלא שדברים אלו יש צד להתיר גם בלא עירוב תבשילין מצד סברת הגרע"א כי אלו מלאכות שמותרות ביו"ט לצורך יו"ט, ויותר גם לצורך השבת דחמירא מינה, ועכ"פ לזה בודאי מהני הצירוף של עשיית העירוב תבשילין.

נראה עוד בספר הערות מהגר"ש"א ביצה יז, א ובשמירת שבת כהלכתה פ"ב הערה מא, ובשו"ת חלקת יעקב סי' קו ובהערות שם, ובשו"ת באר משה ח"ד סי' מה, ובשו"ת להורות נתן ח"ו סי' לד.

====

הדרן למסכת ביצה²⁴⁴

אמירת "שהשמחה במעונו" בשמחת הסיום

[א] כתב החת"ס בספר תורת משה פרשת יתרו (יח, יב), וז"ל, איתא ביש"ש בבא קמא פ' מרובה (סי' לו) שפסק לומר שהשמחה במעונו בסעודת סיום, שאין שמחה להקב"ה אלא בעסק התורה²⁴⁵, וכ' שנתבלבלה אותה הסעודה וחזר בו כי מסתמא הי' לחז"ל סוד בדבר שלא לקבוע ברכה זו על שמחה זו²⁴⁶.

ולפענ"ד ממקומו נלמד כי אמרו חכמיו"ל (תענית כו ב) לא הי' י"ט לישראל כיה"כ וכט"ו באב, ואמרו יוה"כ משום סליחה ומחילה, ומ"ו באב שבו פסקו לכרות עצים למערכת, כ' נימוקי יוסף בב"ב (קכא ב) שמכאן מוכח שמחת סיום על גמר המצוה²⁴⁷, והנה היא שמחה רוחניות ולא גשמיות כמו שמחת התן וכלה, ומ"מ עושין סעודת הגוף כמו ביהכ"פ מפני שהוא שמחה רוחניות חוששין לבלבול השמחה מהס"מ, שוגרין לו שעיר המשתלח ביוהכ"פ, וזה טעם סעודת סיום ושמחת ט"ו באב, ולא שייך לברך על זה שהשמחה במעונו. עכ"ד.

וכמובן הדברים מחודשים מאוד, אלא שהינם מענינא דיומא טבא הבעל"ט בש"ק, ולעצם הטעם שאין אומרים "שהשמחה במעונו" מצינו בספר ערוך השולחן לאידך גיסא, וז"ל, ולפענ"ד א"א לומר כלל שהשמחה במעונו בשנבין איזה לשון הוא בסעודת נשואין והו"ל לומר שהשמחה בכאן אלא הפירוש להיפך דבעוה"ז אין שמחה שלימה דשמחת נשואין הוא מפני שהאדם קיים במין ולא באיש ואלמלא היה האדם חי לעולם לא היה צריך לישא אשה ולהוליד בנים וזהו שאמרו חז"ל בר"פ אין עומדין [ברכות ל"א א] שאמרו ליה רבנן לרב המנונא זוטא בהילולא דמר בריה דרבינא לישרי לן מר ואמר להו ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן כלומר דמפני שאנו צריכים למות לכן בהכרח לישא אשה ולהוליד בנים ולכן אנו אומרים שהשמחה במעונו כלומר שפה אינה שמחה שלימה והשמחה במעונו של הקדוש ברוך הוא כדכתיב עוז וחזקה במקומו האמנם בת"ת שהיא הגדולה מכל המצות ושנינו

²⁴⁴ בס"ד, י"ג מנחם אב תשפ"א

²⁴⁵ וכבר נמצא כן בספר המנהגים (לר"א חילדיק מאחרוני הראשונים בתקופת מהר"ם מרוטנבורג; עניני נישואין): כל מצוה שכתוב בה שמחה מברכין בסעודה שלה שהשמחה במעונו כגון ברכת התנים דכתי' ביה קול ששון וקול שמחה (ירמיה ז, לד), וכן כשעושין חזק מסכתא או לנער סיום פרשה מברכין שהשמחה דכתי' פקודי ה' ישרים משמחי לב.

וכן הובא בספר המנהגים לר"א טירנא, וכן העתיק הלבוש והוסיף שאין נוהגין כן.

ליקוט חשוב של כל ענין 'סיום', ראה במאמר "מקורות וטעמים לסיום מסכת; הקדיש הגדול; נוסחאות ההדרן" מאת הרב עמיהוד יצחק מאיר לוין, קובץ אורייתא כ, תשס"ו, לו – ע; קיב – קכ; קכח – קנא.

²⁴⁶ וז"ל, ומשום זה היה נראה לברך שהשמחה במעונו בסיום מסכת. דאין לך שמחה יותר לפני הקדוש ברוך הוא, אלא שמחה ורינה של תורה. דאין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה (ברכות ח' ע"א). דלא גרע מפדיון הבן. דלפרסום מצוה בעלמא הוא. וכן הוריתי פעם אחת הלכה למעשה. ונתבלבל השמחה במחומות גדולות, על ידי סיבות קשות. ותליתי הסרחון בי, שעברתי על דברי רבותיי, שלא שמעו מעולם דבר זה. על כן לא כתבו אלא בהתונה ובפדיון הבן. ובמילה ג"כ, לולי צערא דינוקא. אבל במצות אחרונא לא, ובוודאי כל דבריהם בקבלה, ובסודות פנימיות, על כל שיחה ומלה. ואיך נתקן דוקא לאותה מצוה, ולא לענין אחר. דהא ביש"מ מחויב להרבות בסעודות, ולשמוח. ואפ"ה לא מברכין. ומ"מ סיום הספר הוא סעודת מצוה לכולי עלמא.

²⁴⁷ וכ"כ ביש"ש שם.

באבות יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה"ז מכל חיי העוה"ב א"כ השמחה פה וא"צ לומר שהשמחה במעונו.

והנה ביש"ש שם כתב, ומהא דפרק כל כתבי משמע. דאפילו מי שלא סיים מסכתא זו. מצוה רבה שישמחה עם המסיים²⁴⁸. דהא אביי, אף על גב דהוא גופא לא סיים. אפילו הכי עבד יומא טבא לרבנן. ומשמע שהיה מזמין אף אחרים עמו. דהא לא אמר עבידנא ליה יומא טבא, אלא לרבנן קאמר. ומה שפי' רש"י, לפי שהיה אביי ראש ישיבה. לאו משום דאחר לא היה עושה. אלא דקשה לרש"י, וכי לא היה בדורו של אביי שם אחד שהיה מהדר ועושה זולתו, מאחר שהיא מצוה רבה. על כן פי', משום שהיה ראש ישיבה, והוא קודם למצוה זולתו.

ולכאורה היה לו להביא ראיה גם משמחת כריתת עצים למערכה, שהרי בודאי רק כמה אנשים כרתו את עצים למערכה, ומ"מ השמחה היתה לכל ישראל.

אולם יש לדון לחלק שמצות כריתת העצים מוטלת על כל ישראל, והם החזיקו את עושי המצוה בממונם, וביותר, שהרי כריתת העצים למערכה היתה לכל צרכי המקדש, כמבואר בלשון רש"י **במסכת ביצה** (כב, ב): עצים יבשים – מחמשה עשר באב היו פוסקין מלכרות עצים למערכה, במסכת תענית (לא, א) ומעצי לשכת העצים היו אופין ומבשלים כל צרכי מקדש. וצ"ע.

עיקר שמחת סיום כשלומד ביגיעה

[ב] בשו"ת פני מבין סי' קג כתב דעיקר שמחת סיום הוא כשלומד ביגיעה, דאז כשמסיים יום טוב הוא לו, וראוי לעשות בו סעודה, אבל לימוד בלא יגיעה אין הסיום שמחה כ"כ, ואין הסיום נחשב ליו"ט, ועל כן אין נוהגין לעשות סיום בלימוד משניות, דבמשניות שלומדים כפשוטו יש באפשרות לסיים כמה וכמה מסכתות בשעות שתיים שהן ארבע, ולכן לא נהגו לעשות סעודה רק אם סיימו כל שיתא סדרא או עכ"פ סדר אחד עי"ש, וכ"כ בשו"ת פרי השדה ח"ב סי' צ"ב דלדין שאין עמלים כ"כ בלימוד משניות גרידא לא נקרא מס' רק עם גמרא, אלא שבח"ג סי' צ"א הוסיף דת"ח שלומד י' משניות עם המפורשים פירוש הרע"ב ותוספ' יום טוב, וגם שגור בפיו קצת הגמרא, אז יכול לעשות סיום גם על מסכת משניות, דכיון שמבין השקלא ומריא דגמרא בודאי ימצא הרבה ענינים המשמחים לב, אבל מי שלא בא לידי כך, או שאינו לומד באופן זה, אין הסיום נחשב ליו"ט, יעו"ש.

וכמה עלינו להודות שזכינו ללמוד בסיעתא דשמיא וברוב חסדיו ית"ש בחברותא מס' ביצה מהחל ועד בלה, ובחלק מן הענינים זכינו ללבן ולהקיף הסוגיות בעיון, על הכל יתברך ויתרומם שמו.

=====

²⁴⁸ חובא בש"ך יו"ד סי' רמו ס"ק כז.