תולדות אדם

הרב מיכאל אברהם

שיעורים בפ׳ כל כתבי הקודש ופ׳ כל הכלים ובסופו קונטרס בעניני מוקצה במצוות ומיגו דאתקצאי

ד. מ. אברהם

לע״נ אמו״ר ר׳ נחמן מנדל ב״ר שמואל זנוויל ז״ל

הטקסט הוקלד מתוך הסריקה של הספר (OCR של דיקטה, ותיקון עמוד-עמוד מול הסריקה). מספרי העמודים בסוגריים מרובעים הם עמודי המהדורה המודפסת.

תוכן העניינים

הקדמה 1

סימן א: בטעם איסור הצלה מן הדליקה בשבת 8

סימן ב: בענין כתיבה קריאה והצלה דכה״ק בלשון תרגום וביאור מהלך הגמ׳ קט״ו. 12

סימן ג: בענין ברכות וקמיעין (בגמ׳ קט״ו:) 19

סימן ד: בענין סם וסיקרא וביאור הגמ׳ קט״ו: 22

סימן ה: בענין היתר הכתיבה דעת לעשות לה׳ לענין הצלה האידנא 27

סימן ו: בענין הקשר בין טומאת ידים והצלה וס״ת שאין בו ללקט שמונים וחמש אותיות 29

סימן ז: בענין הפשטת הפסח בע״פ שחל בשבת (בדף קט״ז:) 36

סימן ח: ביאור המו״מ בגמ׳ קט״ז:-קי״ז. ובגדרי טפל ובסיס 45

סימן ט: בענין הצלה למבוי מפולש (בדף קי״ז.) 52

סימן י: בענין הצלת סעודות וחבית שנשברה (בדף קי״ז: וק״כ.) 56

סימן י״א: בענין הערמה ובהצלת יין ובגדים (בדף קי״ז: וק״כ.) 66

סימן י״ב: בענין אומר לאחרים הצילו (בדף ק״כ.) 74

סימן י״ג: בענין גרם כיבוי בדף ק״כ.-קכ״א. 75

סימן י״ד: בענין פסיק רישא באיסורי דרבנן ובסוגיא דנר שע״ג טבלא (בדף ק״כ:) 84

סימן ט״ו: בענין דלתות הכלים ובהגדרת כלי (בדף קכ״ב:) 91

סימן ט״ז: בענין בנין וסתירה בכלים ובדלתות לול ושידה (בדף קכ״ב:) 97

סימן י״ז: בדין גזירת מוקצה בכלים (בדפים קכ״ב:-קכ״ד.) 106

סימן י״ח: בענין טלטול מן הצד (בדף קכ״ג.) 114

סימן י״ט: הערה בדיני בסיס לדבר האסור הנוגע לסוגיית טלטול מן הצד 126

סימן כ׳: בענין כלי לטומאה ולשבת (בדף קכ״ג.) 128

סימן כ״א: בענין אסובי ינוקא ובאיסור דמתקן גברא (בדף קכ״ג.) 137

סימן כ״ב: בענין מוקצה מחמת חסרון כיס ובדין דבר כבד (בדף קכ״ג:) 145

סימן כ״ג: בענין קנים ומקלות וטלטול כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל (בדף קכ״ג:-קכ״ד.) 154

סימן כ״ד: בענין בקעת וגזירה יו״ט אטו שבת (בדף קכ״ד) 162

סימן כ״ה: קונטרס בענין איסור מוקצה בעצי ונויי סוכה ובגדרי מיגו דאתקצאי 168

בענין מוקצה בעצי סוכה 168

בענין מיגו דאתקצאי ומחמת יום שעבר 182

[1]

הקדמה

בהקדמת ר׳ ניסים גאון לש״ס הנדפסת ריש מס׳ ברכות כתב וז״ל אעפ״י שבע״ח המדברים יש להם יתרון בדבור על שאינם מדברים אבל לא יהיה היתרון שלם אלא עם הדעת וכו׳ ע״ש בכל דבריו שהאריך בזה ובהמשך דבריו שם כתב ליישב טענת אוה״ע דיש להם להשיב כי אילו נצטוו היו עושים וז״ל הזהב שם והרי אנו פושטים אלו תשובת הטענות ונאמר כי כל המצוות שהן תלויים בסברא ובאובנתא דליבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים וכו׳.

נמצא דהסברא כוח יש בה לחייב את האדם לעשות כציוויה וכבר ידוע מאמרי חז״ל במקומות אין ספור בתלמוד איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא ועוד איתא שם למה לי קרא סברא היא כלומר דאם הסברא מחייבת דין מסוים הרי הקרא המלמד דין זה הוא מיותר. נמצא דהסברא אף היא מדאורייתא ומצאנו דינים רבים דהם דינים דאורייתא אשר מקורם מהסברא ולא מקרא כגון מיגו והפה שאסר וכאלה עוד רבים.[1]

ואכן אף דלבני נוח המצוות שניתנו להם הן מן המצוות השכליות וכדהאריכו המפרשים בזה הרי גם במצוות שעל צד הקבלה שניתנו לישראל מקום רב לה לסברא בקביעת ההלכה וההנהגה וכידוע לכל המצוי בדרכי המו״מ שבתלמוד ואף בזה כתב בעל או״ז הגדול בהקדמת אלפא ביתא אות ל״ד דהקבלה היא העיקר למעשה ולא מסברא אע״ג דסברא נמי דאורייתא וכדלעיל.

ואמנם בכל למודי החכמות נמי פשוט הוא דהסברא היא המכוונת דרכם אלא דההבדל הוא דהתם הוא הסברא לבד ללא הקבלה וכידוע כמה טעו חכמי הדורות הראשונים שנהו אחרי חכמה יוונית של אריסטו כאחרי דברי קבלה כלומר דהתם הקבלה היא מגרעת דסומכים על חכמים ראשונים דהם בו״ד אף במקום שטעו.

אלא דאף בצד הסברא אינה דומה חכמתינו לחכמתם וכמו דכבר כתב הרמב״ן בהקדמתו לספר מלחמות השם וז״ל שם כי יודע כל לומד תלמודינו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורת ונסיוני התכונה אבל נשים כל מאודינו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונדחוק עליה השמועות ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון וזאת תכלית יכלתינו וכוונת כל חכם וירא האלוקים בחכמת הגמ׳ וכו׳ וע״ש בדבריו.

---

1 וע״ע באגרת ר״א בן הרמב״ם הנדפסת ריש ח״א מעין יעקב מה שכתב בזה ברוב תוקף והביא מדברי אביו ז״ל.

[2] למדנו מכאן דאיכא הבדל גדול בין הלימוד עפ״י השכל בתלמוד ללימוד עפ״י השכל ברוב שאר חכמות דבשאר חכמות כתכונה ותשבורת מופתיהן המה חתוכים ומוכרחים על שומעיהם ובזה גם חסרונם דכידוע בתורת ההגיון (לוגיקה) כל דבר אשר הוא מוכרח מהנחותיו (דדוקציה) הרי כולו טמון בתוכם ואין במסקנות מה שלא היה בהנחות וממילא באופן כזה לא שייך כלל להוסיף על הידע הקיים אלא רק לנתח אותו הדק היטב ולברר משמעותו וכל אמת אינה אלא תוצאה של הנחותיה וצבת בצבת עשויה וכבר האריכו בזה הפילוסופים.

ולעומת כן המו״מ התלמודי כפי שכתב הרמב״ן אינו מסוג הראיות המוכרחות (המופתים) ולכן אפשר דהלומד ירגיש את האמת אף אם אינו יכול לבררה לזולתו ולנמקה על סמך ראיות מופתיות וכידוע דכשם שפרצופיהם שונים דיעותיהם שונות ואלו ואלו דברי אלוקים חיים ובאופן זה ישנן אמיתות העולות מנפשו של הלומד ולא רק על סמך הנחות שמהן מוכחת המסקנה וזהו החלק של השכל אשר אינו פועל בדרך המופתים אלא בדרך האינטואיציה וזוהי התוספת הפרטית של כל אחד מישראל שהיא חלקו בתורה.

והנה יש רבים הנוטים לקרוא לחלק זה של השכל בשם רגש ובזה נראה כאילו פחת ערכו אלא דלא היא דפשוט הוא דזהו גם חלק מהשכל אלא שאינו פועל בדרך המופתים אלא בהרגשה ישירה לאמת ופעמים רבות יקרה אשר הלומד מרגיש כי סברא מסויימת אמיתית היא או שאינה כזו אף אם אינו יכול להסביר ולהוכיח זאת לזולתו. אכן זוהי גם המגרעת של אותו חלק של המחשבה שאם אינו מעוצב נכון הרי דטמונים בו סברות כרס בעלמא וכדי שההרגשה באמת תהיה באופן המתאים לדעת התורה דרושה הקבלה אשר ב׳ תפקידים לה הא׳ הוא למסור פרטי ההלכות והב׳ הוא דנמסרת בה גם צורת מחשבה והבחנה מהו אמת ומהו שקר וזהו עיקר מה שתלמיד מקבל מרבו ובפרט בדורותינו דהתירו לכתוב תושבע״פ דהפרטים קיימים בספרים ועיקר הקבלה הוא על אופן המחשבה והדעת תורה שבדברים.

ונראה לבאר בזה גם יסוד האיסור של דברים שבע״פ אי אתה רשאי לכתבם דביסוד הדברים פשוט הוא דעדיפא טפי ללמוד הכל מפי רבו דאז מתפתח אותו חלק המחשבה האינטואיטיבי דבזה קשה הרבה יותר ללמוד מספרים וחששה תורה שמא יכתבו תושבע״פ וכל לומד יפנה לאפיקים אחרים ויצור גם את צורת המחשבה מתוך הספרים. ובאמת זהו הפשט בדברי התנא דאמר שלא שנה דבר אחד שאינו מפי רבו והרי זהו דבר תימה הוא אלא בפשטות הדברים הכוונה היא דלא שנה דבר שלא היה רבו אומר שאמת הוא כיון דכל צורת המחשבה שלו עוצבה בידי רבו.

וזהו נמי מה דכתב הרמב״ם דמשנתרבתה השכחה ולא שימשו כל צרכם החלו המחלוקות דלפני כן אף אם שכחו החזירו ההלכות בפלפולם ונראה פשוט דכולם הסכימו להלכות שנתקבלו. ולאחר שלא שימשו כל צרכם הרי כבר לא הסכימו אלו לאלו גם למסקנות מחשבתם ורבתה המחלוקת כיון דדרכי המחשבה כבר היו שונות מאלו של רבותיהם ואלו מאלו ומה״ט הוא דהתירו לכתוב האידנא תושבע״פ.

[3] ונראה דזהו מה שמצינו בתלמוד האלוהים אילו אמרה יהושע בן נון לא צייתי ליה דמשמע דאין לו ללומד ללכת נגד סברתו בדבר הברור לו כביעתא בכותחא. ובכ״ז יש מקום לבאר אמאי לא נקט הך אמורא דאילו אמרה משה רבינו לא צייתי ליה. והנראה בזה דאין דינו של משה רבינו כשאר חכמים ונביאים כיון דאיהו מוסר התורה וממנו חייב אדם לקבל אף כשאומר לו על שמאל שהוא ימין דהוא בבחינת הקבלה של התורה שלאורה יש ללומד לפעול עפ״י שכלו.2

ובאמת מצינו דמשה רבינו פסק עפ״י הוראות מן השמים במעשה של בנות צלפחד והמקושש ועוד ולכאורה קשה דהא קי״ל דלא בשמים היא. והביאור בזה הוא דמשה רבנו הוא עצמו שהוריד לנו התורה דכתיב בה דלא בשמים היא ואין נביא רשאי לחדש דבר מעתה וממילא נאמן הוא עלינו דהוא גופו יצא מגדר זה בבחינת הפה שאסר הוא הפה שהתיר. וזהו כחו של משה רבינו דממנו יוצאת קבלת התורה ולהכי לא נקט האמורא דלעיל

דממשה רבנו לא ציית ליה כיון דמבחינת הקבלה הרי חייב היה לציית לו כדין הוראה מקוב״ה עצמו אף אם שכלו שלו אינו מסכים בזה. נמצא דלימוד התורה אף שמבוסס על שכלו של הלומד בבחינת בתורתו יהגה הרי זהו רק לאור הקבלה ודרכי החשיבה שקיבלנו בתלמוד התורה.

והנראה להוסיף בזה דאלפיים שנות תורה שנסתיימו בערך בתקופת האמוראים עדיין היו בבחינת נתינת התורה וממילא שם באמת היתה המעלה של מי שמסר דברים כהויתם ונתינתם בשרשרת הקבלה ולא אמרו דברים אלא בשם רבותיהם ותושבע״פ הרי היא ממש חלק מהתורה עצמה הנמסרת מסיני. אבל האידנא זהו תקופת קבלת התורה והשרשתה בעולם ובנפשינו אנו ויש ענין גדול לחדש בתורה כל אחד לפום הבנתו ואפי׳ אם לא שונה בדיוק בדרך בה שנו רבותיו ובאמת חזינן האידנא דישנם כמה צורות מחשבה ולימוד וכולם מרועה אחד ניתנו. והראיה לדבר דבזמן התלמוד ישנם נדונים רבים אשר אין מקורם מהמשנה אלא מסברת האמוראים או מדרשות פסוקים אשר אינן במשניות שלפנינו. ואילו בזמן שלאחר התלמוד כבר אין מי שדן בהלכה ללא ראיות מהתלמוד כלומר דנתינת התורה שבע״פ הסתיימה בחתימת התלמוד ואח״כ זוהי רק קבלת התושבע״פ ואין לנו להוסיף עליה דבר אלא בראיות מתוכה.

ונראה דאופן המעבר מנתינת התורה לתקופת קבלת התורה הוא דוקא ע״י השיכחה והמחלוקת בתקופת המעבר שהיא תקופת המשנה והתלמוד דע״י זה איכא מקום להתגדר כל אחד לפי דרכו. וכדברינו אלה מצאתי שהאריך בספר פחד יצחק על חנוכה במה שכתב דזוהי חשכת התורה שהביאו היוונים על עם ישראל וממנה גופא צמחה הגאולה לתורת ישראל באופן שבו נוצר המשנה והתלמוד מתוך הני מחלוקות שמהחשיכה וע״ש דבריו הנפלאים. נמצא דמה דחזינן האידנא שהדיעות חלוקות וכל בית מדרש פועל בצורת מחשבה אחרת הוא חלק מפריחת התושבע״פ ולא כנראה [4] בשטחיות הדברים שזוהי החשיכה שהיוונים זממו להוריד על התורה וע״ש בפחד יצחק שהאריך בזה.

---

2 ואין כוונתינו הכא לפסיקת ההלכה דבזה לא רק במשה רבינו הדברים אמורים אלא ה״ה נמי לבי״ד הגדול שבכל דור שחייב אדם לקבל הכרעותיו כדי שלא תהיה התורה כשתי תורות אבל לבירור האמת אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות והדברים עתיקים.

ונראה להביא דוגמא לזה מהרמב״ם פ״ד מנזקי ממון ה״ד דדבריו תמוהים טובא ובכ״מ שם הביא ממכתבו של הרמב״ם גופיה לחכמי לוניל דנפלה שם טעות סופר. ומעודי נפלאתי אמאי טרחו כל הראשונים ואחרונים ליישב דבריו ככתבם (וע״ש במ״מ) ואף דכמובן אפשר דלא ידעו מענין האיגרת הנ״ל אבל האידנא דנדפס ספר הכ״מ קשיא אמאי טרחו מגדולי האחרונים ליישב דבריו. ונראה דמתוך הט״ס בספר הרמב״ם יצא שי׳ המ״מ דאמנם פשוט דלא היה אומר אותה אם היה יודע מענין המכתב אבל השתא דאמרה איכא שיטה נוספת בפוסקים בענין זה וממילא שייך לישבה אף דאינה שי׳ הרמב״ם. נמצא דזוהי ממש דוגמא האיך מתוך שיכחת התורה יכולים לצמוח עוד דברי תורה. ונראה פשוט דאם הדברים נראו כאמיתיים לרבותינו מפרשי הרמב״ם הרי גם דברים אלו נתגלו ע״י הקב״ה למשה בסיני דודאי לא גרע המ״מ מכל תלמיד ותיק שדבריו נתגלו למשה בסיני ככל מה שעתיד להתחדש בתורה וממילא הם עוד דברי תורה והלומדם יש לו שכר ככל לומד תורה אף שנתגלו רק מתוך שכחת התורה ודוק כי הוא דוגמא נפלאה לענ״ד.

ויותר יש לי להוסיף בענין זה דברים מחודשים הנראים לענ״ד אמת דבלימוד התורה אין ענינינו לדעת מה סבר ר׳ אשי עצמו כשכתב את התלמוד אלא דכל הענין הוא מתוך בירור דבריו ליצור את התורה שהיא קנינו של הלומד ומתאימה לשורש נשמתו ואפי׳ יבוא אליהו ויגלה לן מה היתה סברתו דר׳ אשי לא נקבלה (ולא מצד דלא בשמים היא) דהא אין לנו אלא מה שאנו רואים בתורה ואין מטרתינו לברר מה היתה באמת סברתו דר׳ אשי. וכפי שביארנו לעיל דברי ר׳ אשי הפכו לחלק מן התורה וגם עליהם חל הכלל דלא בשמים היא וכמו שכשהקב״ה כביכול אומר דעתו במתיבתא דרקיע הרי לא בעינן לקבל דעתו דמתן התורה שבכתב הסתיים בהר סיני כמו״כ אפי׳ ר׳ אשי יאמר דעתו בסוגיא כלשהיא נאמר לו ״דלא בשמים היא״ דמתן תורה שבע״פ נסתיים בחתימת התלמוד ומכאן ואילך אין לנו אלא שכלנו בבחינת ותשלך אמת ארצה.

ונראה להביא דמות ראיה לזה דאלת״ה הרי ברור דאם איכא ב׳ דעות בסברת ר׳ אשי הרי לפחות אחת מהן היא טעות במציאות ולא משמע לומר בזה אלו ואלו דברי אלוקים חיים דהא אלו דברי ר׳ אשי ולא דברי הקב״ה וממילא במציאות ודאי הוא דאחד הצדדים טועה ואמאי איכא שכר על הלימוד בכה״ג. ונראה דזהו גופא כוחה של תורה דכל מה שמתברר במו״מ בהלכה הרי הוא הופך לגופי תורה וזהו לא בגלל שכיוונו לדעתו של התנא או האמורא אלא דלא בעינן לכוון לדעתו. וכמובן דדרך הלימוד היא לנסות לברר את דבריו באופן המתאים ללשון ולדינים השונים ולא להמציא דינים חדשים אבל זהו רק דרך הלימוד וכלליו ולא דבעינן באמת לברר מה היה בשכלו של ר׳ אשי כשאמר דין זה או אחר. ונראה דבאופן דומה יבואר נמי הך כללא דאלו ואלו ואכמ״ל.

ועוד נלענ״ד פשוט דאופן הלימוד בדורות האחרונים (מימי הקצוה״ח דרך ראשי הישיבות ועד ימינו) אינה דרך הלימוד שהיתה בבית מדרשם של התנאים והאמוראים [5] ואפי׳ הראשונים אלא דזוהי הדרך המתאימה לדור שלנו בהבנת התורה וא״כ זוהי נמי ראיה לדברינו דאין מטרתינו לחשוב כדחשבו הראשונים אלא כל דור וקבוצה תפקיד להם בצורה ואופן הבנת התורה שלו ונהרא נהרא ופשטיה.3

והמורם מכל האמור דכל אחד חלק לו בתורה וזוית ראיה שונה מחברו וזהו ״ובתורתו יהגה יומם ולילה״ כידוע דזוהי תורתו של הלומד ההופכת לקנינו ולחלק ממנו. ולכל אחד תפקיד לברר מקחו שלו בתורה בדרך המתאימה לאופן מחשבתו לסברתו ולנפשו וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הראה לו הקב״ה למשה בסיני.

והנה בחיבורי זה הבאתי לפני הלומדים משיעורי אשר היגדתי בכולל יד משה ע״ש הג״ר משה לוין זצ״ל ראב״ד נתניה בראשותו של בנו יבלח״א הר״ר עמיהוד לוין אשר איפשר לי לחסות בצלא דמהימנותא ולומר את שעורי תמידים כסדרם החל מחודש חשון התש״ן. ומנחת הביכורים מפירות השנה הראשונה הלוא המה מוגשים בכאן לפני הלומדים שעורים כסדר הפרקים במס׳ שבת פ׳ כל כתבי הקודש ופ׳ כל הכלים ובסופו קונטרס בענין מוקצה במצוות ומיגו דאתקצאי.

וכמו שהבאתי לעיל בראשית דברי הרי שעורים אלו הם מה שזכיתי אני בעז״ה להבין בב׳ פרקים אלו במס׳ שבת ולשאת ולתת בהם כדרכה של תורה. ואף כי מרגיש אני שעדיין מוקדם הוא להוציא לאור עולם מדברי דיש לי עדיין רב ללמוד ובפרט במסכת שבת החמורה שזו לי הפעם הראשונה לפגוש בה בעיון במשך לימודי אלא דידוע כבר דגם אם יש דבר נכון אחד בספר יציל הוא על כולו.

ויותר מזה הנה ראיתי בלומדי פרקים אלו דיש חסרון גדול בביהמ״ד בספר על הדף אשר יברר נקודות קשות העולות בלימוד בעיון שאינו דווקא להלכה ורובא דרובא מהאחרונים הידועים לא כתבו כלל על פרקים אלו לבאר דברי הראשונים וכמובן דהרבה מהבעיות שהלומד נתקל בהן בלימוד הדף אינן מוצאות פתרונן בפוסקים בטוש״ע ונו״כ. ובפרט דכידוע הרמי״ם מהישיבות בדור האחרון אינם כותבים בסוגיות אלו כיון דבישיבות אין נהוג ללומדן. ולכן הרהבתי עוז בנפשי לגשת אל הקודש באמרי כי אף אם הדברים אינם לאמיתה של תורה הרי יש בהם כדי לעורר את המעיין לבעיות העולות בסוגיא והבוחר יבחר.

ומה״ט נמי אינני מתייחס בשעורים אלו לאחרונים בכלל והפוסקים שבהם בפרט במשקל המקובל בד״כ אצל הכותבים בסוגיות מעין אלו כיון דאין מטרתי להגיע לליבון ההלכה אלא לליבון העיון בסוגיות הגמ׳ ובשקלא וטריא לאור הסברות האפשריות בסוגיא.

---

3 וברור דזוהי טעותם של כל ה״חוקרים״ למיניהם המנסים לברר את דרכי לימודו של תנא או אמורא או ראשון מתוך תנאי הסביבה שלו דאף אם נאמר שהיתה השפעה כזו דזהו גופו טעון בירור גדול הרי בכל אופן זה אינו נפ״מ לדידן דאף אם בדרך זו יבורר לן מה היה בראשו של האמורא הרי לדידן ליכא נפ״מ דאין ענינינו בזה אלא באופן בו אנו מבינים דבריו דהך אמורא הוא רק צינור בשלשלת הקבלה והיכי תמצי להעברת ויצירת התורה.

[6] בעיקר הדברים הרי הם בירור שיטות הראשונים וביאור פשט הסוגיא לאורם. השעור בד״כ אינו במתכונת המקובלת של הצגת יסוד או חילוק מרכזי אחד וראיות וסתירות המתייחסות אליו אלא זהו בעיקר חשבון בסוגיא ובסברותיה המשתדל להקיף את מירב החלקים שלה עד כמה שידי יד כהה מגעת. מטעם זה חלק גדול מהסימנים בספר אינם בני קריאה כלאחר יד וגם לא מיועדים לקורא המזדמן אלא מיועדים למי ששקוע בסוגיא ומודע לבעייתיותה אשר כלפיו מציע אני את דרכי שלי בביאור הדברים.

לאור האמור לעיל סביר הוא כי דברים שנכתבו בספר זה יכולים להופיע בספרים אחרים אשר לא ראיתים ובמקום שראיתי כי כן הדבר ציינתי לספרים אלו. כמו״כ יתכן שדברי אינם מתאימים למסקנות הפוסקים בסוגיא אף כי בד״כ השתדלתי לבדוק זאת עד כמה שיכולתי ולציין במקום שמסקנותי שונות וזהו כיון שמבררים אנו שיטות בסוגיא ובראשונים אשר אינן דווקא להלכה ושגיאות מי יבין.

למותר לציין כי אין לסמוך על הנכתב בספר זה להלכה ואפי׳ לא כמראה מקום הן מחמת מיעוט ערכו וידיעתו של המחבר והן מחמת הסיבות שצוינו לעיל. גם במקום בו התייחסתי להלכה הרי זה אינו אלא כמעורר.

וקראתי את ספרי זה בשם ״תולדות אדם״ מכמה סיבות הא׳ דרמוז בו שמי (אד״ם) כנהוג והב׳ דהוא מתולדותיו העקיפות של אמו״ר ז״ל שלע״נ נכתב ספר זה והג׳ דספר חשיב נמי תולדותיו של המחברו ואכמ״ל בזה.

והנה מחיוב הכרת הטוב ראיתי להודות לכולל יד משה להלומדים בו ולעומד בראשו על כל חסדיהם אשר גמלוני עד כאן. וביותר חייב אני תודה לבית המדרש בו קניתי רובי תורתי המועטה הלוא הוא ישיבת נתיבות עולם בבני ברק אשר חסיתי בצלה לאורך כחמש שנים וזכיתי ללמוד שם תורה מפיו של הג״ר משה רייכנברג שליט״א אשר דלה והשקה לנו מתורתו של הגאון ר׳ שמואל רוזובסקי זצ״ל ומאן דנפח מדיליה נפח.

כמו״כ חב אני הכרת הטוב לאין שיעור להר״ר רפאל מעין אשר זכיתי להיות לו חברותא משך כמה וכמה שנים בכמה בתי מדרש. וכאן רואה אני לציין שחלק מהדברים המובאים כאן שלו הם ומפיו נתחדשו אלא שכדרכה של

חברותא קשה לקבוע מבטן מי יצאו הדברים הללו ולציין בכל מקום מקורו ולכך מוסר אני כאן מודעא זו ומבקש ממנו מחילה על כך.

ולבסוף הריני להודות לרעייתי אשר נושאת בעול הבית ומגדלת ילדינו במסירות ואמי מרת אווה אברהם בהר״ר שלמה ז״ל חמי ר׳ עמרם בהר״ר משה ז״ל וחמותי מרת אראלה ב״ר גרשון ז״ל ומשפחתי כולה על עזרתם לי בעיסוקי הרבים ובפרט ב״חציו לה׳׳ שבהם ויה״ר שירוו רוב נחת ויאריך ה׳ ימיהם בכבוד.

כמו״כ רואה אני חובה להודות לאוניברסיטת בר אילן אשר בצילה עושה אני את ה״חציו לכם״ ואשר מגלה התחשבות רבה ומאפשרת לי לעסוק בדברי תורה משך חצי יום בכל יום. כמו״כ תודתי לה על אשר איפשרה לי לבצע חלק מעבודת סידור הדברים לדפוס על המחשב והמדפסת במרכז המחשבים שבאוניברסיטה.

[7] ואסיים בשבח והודיה להחונן לאדם דעת על לשעבר ותפילה לעתיד שישים חלקנו מיושבי בית המדרש ויחון אותנו בדעת להבין עמקי תורתו ויערבו דברי תורתו בפינו ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו לומדי תורתו לשמה לטוב לנו כל הימים.

בסוף דברי רוצה אני להעלות זכרו של אמו״ר ר׳ נחמן מנדל ב״ר שמואל זנוויל ז״ל אשר ספר זה נכתב לעילוי נשמתו. איש ישר דרך מחנך ומורה בחסד אשר זכרו נמצא בלבם של מאות ואלפים מתלמידיו ואשר השפיע מאישיותו ומרוחו הגדולה על כל סביבותיו. למד ואהב את למוד התורה ואף שלא זכה ללמוד בינקותו בבימ״ד ומפי רב ומלמד הרי שבכוח כשרונו ומרצו הגיע כמעט בעצמו בלבד ליכולת ללמוד וללמד וכפי שיעידו על כך רבים ואני בתוכם. השתתף בכל שעור או מסגרת אשר יכול היה להפיק ממנה תורה ועיצב את אישיותו אשר שילבה בתוכה תורה עם דרך ארץ השכלה רחבה אהבת חסד ולב טוב. היה אהוב אוהב את הבריות ומקרבן לתורה וכל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו וכו׳. תפקידיו הרבים והחשובים לא העבירוהו אף פעם על דעתו ואף שידע ערך עצמו לא נתן לכך להעיב על קשריו עם זולתו. ממנו למדתי חשיבות ודרך של ביקורת וביקורתיות שלא לקבל דברים ממי שאמרם אלא אם הם מיושבים על השכל הבריא. ויתר מעשיו הלוא המה כתובים על ספר הישר. ויה״ר שספר זה יהי לו לנח״ר ולע״נ ושנזכה ב״ב לביאת גוא״צ וליקיצת שוכני עפר.

ת.נ.צ.ב.ה.

[8]

סימן א: בטעם איסור הצלה מן הדליקה בשבת

א. איתא במשנה שבת קט״ו. כל כתבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה בין שקורין בהן ובין שאין קורין בהן וכו׳ וברש״י שם בד״ה מצילין וז״ל כדקתני לקמן למבוי שאינו מפולש וטירחא בעלמא הוא דשרי בה וחסרון ערוב כדמפרש בגמ׳ עכ״ל.

ובגמ׳ קי״ז: על מתני׳ דמצילין מזון ג׳ סעודות מבואר דסיבת איסור ההצלה היא דמתוך שאדם בהול על ממונו אי שרית ליה אתי לכבויי ולכן לא שרו לאצולי טפי ממזון ג׳ סעודות ואפי׳ לחצר המעורבת ובהיתר גמור ע״ש.

וקשה דמרש״י הכא משמע דללא חסרון ערוב וטירחא מותר לכתחילה אפי׳ ללא ההיתר המיוחד דכתבי הקודש דאל״ה הוי ליה לרש״י להוסיף דאיסור הצלה נמי התירו בהצלת כתבי הקודש. ולכאורה נראה דלרש״י הכא ליכא כלל החשש דאתי לכבויי ואיסור הצלה למקום היתר וצ״ע איך יפרנס סוגית הגמ׳ קי״ז: דכתבה להדיא לא כן.

ובתוד״ה כל כתבי הכא משמע להדיא דבהצלת כתבי הקודש שייך נמי החשש דשמא יכבה דלא כרש״י דלעיל וכ״מ ברוב המפרשים ועיין רמב״ן רשב״א מאירי ועוד. וברי״ן על הרי״ף בד״ה והא הביא שי׳ בעל התרומה וקושיות הרמב״ן עליו וז״ל והרב בעל התרומה הוסיף ואמר דדוקא לחצר ומבוי שאינן מקורין וסמוכין לרה״ר הוא שאין מצילין אלא מה שמנו חכמים משום דאתי לאחלופי ברה״ר אבל אם היה בית חברו סמוך לביתו וערבו כל מה דבעי מציל. והרמב״ן ז״ל הקשה עליו דהא מה שאמרו חכמים שאין מצילין כל דבר מפני הדליקה משום חשש כבוי נגעו בה כדאיתא בגמ׳ וכיון שכן לא שנא מציל לחצר ולמבוי לא שנא מציל לבית חברו וכו׳ עכ״ל הר״ן (ויעוין בחי׳ אנשי שם על הר״ן שם ובב״ח על הטור שתי׳ בדוחק וע״ע בסי׳ י׳ לקמן).

ולכאורה היה מקום להבין בכוונת סה״ת דהוסיף דין זה רק היכא דהשריפה בחצר חברו דאז אינו בהול על ממונו ולא יבוא לכבות ושייך רק לחשוש דאתי לאחלופי ברה״ר וכן משמע לכאורה מסמיכות דבריו לדינו של ר״ת בר״ן שם וכן משמע גם בסה״ת עצמו שהסמיך את שני הדינים זל״ז וע״ש. אלא שהרמב״ן ודעימיה לא כן הבינו בו ובלשון סה״ת המובא בר״ן מפורש לא כן הוא. נמצא דלפי הבנת הרמב״ן בסה״ת ליכא כלל חשש כבוי ולא זו סיבת איסור ההצלה וזוהי שיטה מחודשת טפי מרש״י דלעיל דברש״י משמע שרק גבי כתבי הקודש ליכא האי חששא ואלו בסה״ת איירי בהצלה כל דהוא. וא״כ יותר צ״ב סוגית הגמ׳ קי״ז: כקושית הרמב״ן וכדהקשינו ברש״י לעיל.

[9] ב. בירושלמי שבת בפרקין הביאוהו הרשב״א ושאר ראשונים תני אף מכבים להציל ומבואר שם דלר״ש דס״ל דמשאצל״ג פטור מותר אפי׳ לכבות בידים לצורך הצלת כתבי הקודש דאין לך שבות העומד בפני כתבי הקודש (משנה עירובין צ״ז:). וברי״ן מאירי ומרדכי ועוד ראשונים כתבו דמתלמודא דידן לא משמע כן ומה שהתירו בכתבי הקודש הוא רק איסור הצלה שהוא רק חשש כבוי ולא כבוי בידים. והקשה ערוה״ש של״ד ל״ב דבשלמא להבבלי לא התירו כבוי בידים בהצלת כה״ק (ובפרט שלא פסקינן כהך משנה עירובין דאין לך שבות העומד בפני כה״ק ע״ש) אבל אכתי תקשה אמאי גזרינן שלא להציל מחשש שמא יכבה והא כבוי גופו אסור רק מדרבנן לר״ש והוי גזירה לגזירה וע״ש מה שתי׳ דהוי פרהסיא (וע׳ במרדכי כאן שכתב דגם לר״ש גזרינן אטו כבוי ולא פי׳ דבריו). ועיין בר״ן פ׳ חבית דף ס״א. בדפי רי״ף בד״ה ובמקום שתי׳ שאין הכל בקיאין לחלק בין כבוי דאורייתא ודרבנן.

ובירושלמי שם כד תדייק תמצא דלא הזכיר כלל חשש כבוי בטעם איסור הצלה. ואולי שיטתו היא דבאמת לר״ש דמוקמינן הך משניות כוותיה ליכא כלל האי חששא דהוי גזירה לגזירה וכשנ״ת (ועיין במרדכי ריש פרקין). ונראה לומר דטעם איסור הצלה להירושלמי הוא חשש דילמא אתי לאחלופי ברה״ר כדברי סה״ת דלעיל אות א׳ ובמקום היתר גמור והיכא דלא אתי לאחלופי ברה״ר מתיר הירושלמי לכתחילה להציל כל מה שירצה.

אלא דעדיין נראה דוחק לומר דסה״ת פסק כהירושלמי ודלא כהבבלי. ועו״ק דהר״ן על הרי״ף וביותר בחי׳ הנדפסים בשמו מבאר בדברי ר׳ יוסי במשנה קי״ז: וז״ל ר׳ יוסי אומר לעולם מצילין וכו׳ דכיון דשרו ליה להציל

ג׳ סעודות כחול שויוהו רבנן לגביהו ואפי׳ במנחה שרי להציל מזון ג׳ סעודות שהרי עדיין צריך לסעודה שלישית ומיהו אם אכל סעודה שלישית אפי׳ ר׳ יוסי מודה שאינו מציל כלל דהא מוכחא מילתא שפיר דלצורך חול קא טרח עכ״ל. ומשמע דלר׳ יוסי ליכא כלל חשש דשמא יכבה אלא רק מצד טירחא לצורך חול אתינן עלה. וכן משמע בר״ן פ׳ חבית דלעיל שהביא ראיה שלא כל השבותין התירו במקום פסידא מאמירה לנכרי לכבות או מכבוי גופיה ולא הביא את עצם איסור ההצלה שהוא רק חשש כבוי ויותר היה מקום להתירו ובכ״ז לא התירו. ועיין עוד בחי׳ הר״ן קט״ו: בד״ה כותבי ברכות שמשמע שכל איסור ההצלה הוא למבוי שאינו בר שיתוף.

בשפ״א קי״ז: הביא קושיתנו בשם הפמ״ג של״ד ג׳ איך גזרינן גזירה לגזירה לר״ש ומביא בשם המאירי דודאי יכבה ולכן לא הוי גזל״ג. ושם בשפ״א הביא בשם הפמ״ג דהסתפק דלמא משנתנו כר׳ יהודה דס״ל במשאצל״ג דחייב והוי רק חדא גזירה והקשה עליו דרבא איהו גופיה פסק כר״ש ואיך ביאר במשנה קי״ז את הגזירה דשמא יכבה.

ונ״ל דבאמת משנתנו אזלא כר״י ולכך רבא הסביר כן במשנה וליה לא סבירא ליה והוכרח לומר כן כיון דלא מצי לאוקמיה מתני׳ כר״ש דלית ליה סברת הירושלמי וסה״ת (ועיין באות ג׳ לקמן). ולדרכנו נאמר דהירושלמי מוקים מתני׳ כר״ש וכסה״ת דאתי לאחלופי ברה״ר ולא מצד חשש כבוי והבבלי מוקים לה כר״י [10] ומצד חשש כבוי וא״כ אפשר דבעה״ת פסק כר״ש במשאצל״ג ולכן פסק כהירושלמי ודלא כהבבלי (ועיין במרדכי ריש פרקין ובאות ג׳ לקמן).1 ולפי״ז גם הר״ן שכתב בכמה דוכתיה שאין חשש שמא יכבה זה להלכה דפסק כר״ש (ובביאור הגמ׳ יסביר גם הוא כר״י) ובפרט בדר׳ יוסי דאיהו ס״ל כר״ש במשאצל״ג כמבואר בחי׳ דף כ״ט: ולפי״ז ברור הר״ן בחי׳ קי״ז שביאר בו שאין חשש שמא יכבה וגם ת״ק לא פליג עליה בהכי אלא רק בדיני טירחא לצורך חול (אלא שבחי׳ הר״ן קצ״ע דבדף ק״כ סוע״א כתב שגם לר״ש איכא חשש כבוי דודאי יכבה ולא הוי גזלג״ז כמאירי בהערה לעיל וכן בר״ן על הרי״ף שהביא קושית הרמב״ן על סה״ת ולא יישב כדברינו ועיין לקמן סי׳ י׳ ובסוס״י י״א ביאור אחר בדבריו). ועיין בגמ׳ לקמן קכ״א. בתוד״ה שמע מינה ובתוס׳ רא״ש שם דכתבו להדיא דמשנתנו אתיא כר״י במשאצ״ל וע״ע בחי׳ רע״א ק״כ: בד״ה קשיא דרבנן אדרבנן שלפי דברינו קושיתו לק״מ.

וברש״י שהובא לעיל ריש הסימן לא משמע לפרש כבעה״ת דליכא כלל חשש דשמא יכבה אלא נראה יותר לומר דרק בכתבי הקודש ליכא האי חששא כיון דיודע דרק אותם מותר לו להציל דומיא דמזון ג׳ סעודות.2

והרמב״ם פכ״ג ה״כ הביא להלכה חשש כבוי וזה א״ש לשיטתו דפסק כר״י במשאצל״ג דחייב ולא הוי גזירה לגזירה ואולי הא דפסק כת״ק דר׳ יוסי בהכ״א נמי כיון דר׳ יוסי כר״ש ס״ל כדהזכרנו לעיל ועיין בה״ה פכ״ג הכ״ו שכתב כן להוכיח כשיטת הרמב״ם דפסק כר״י מסתם משנה קי״ז: כדברינו.3

והנה כידוע בטוש״ע פסקו כר״ש במלאכה שאצל״ג ובכ״ז הביאו להלכה הא דשמא יכבה וא״כ זהו לכאורה דלא כדברינו (וזה כמאירי ומרדכי וסיעתם דגם [11] לר״ש גזרינן אטו כבוי וכדלעיל). וע״ע בספר קובץ על הרמב״ם פכ״ג ה״כ מה שכתב בשם פ״י דבמשאצל״ג אסור מה״ת לכו״ע ואולי זהו גם הביאור בטוש״ע ואין מהם סתירה לדברינו ואכמ״ל.

---

1 והמאירי בהקדמה לפרק כתב דכבוי מלאכה גמורה היא ולכן גזרינן שמא יכבה ואיהו גופיה בפ׳ ב״מ דף כט: כתב דנראין דברי הפוסקים כר״ש דמשאצל״ג פטור. ולפי״ד לכאורה אפשר היה לישב דמה שכתב דכבוי הוא מלאכה גמורה זהו רק לביאור המשנה דידן אליבא דר״י אלא דזה

אינו דהמאירי כאן כתב דמשנה זו הלכה היא ועוד דבד״ה ואע״פ כתב שספרים בשאר לשונות אין מצילים ואפי׳ במקום שערבו וביותר דבדף קי״ד: כתב להדיא די״מ משנה זו כר״י ופליג עליהו. ולכן נראה דמה שכתב דכבוי מלאכה גמורה כוונתו לכבוי הצריך לגופו ולכן חמיר כבוי שאצל״ג וגזרינן שמא יכבה. 2 א. בהיתר להציל מזון ג׳ סעודות אפשר להבין גם דלא כפי שביארנו ברש״י אלא דיש חשש כבוי והתירו להצילן לצורך סעודות השבת וראה במרדכי אות שצ״ד בפרקין דגרס ׳דאי לא שרית ליה אתי לכיבויי׳ ומשמע שמה שהתירו להציל הוא כדי למנוע חשש כבוי וא״כ זה כביאורנו ברש״י דבמזון ג״ס ליכא כלל חשש. ויעוין בערוה״ש סי׳ של״ד דהקשה שמצינו בכמה דוכתיה סברא הפוכה לרבא (כהמרדכי) וכן הקשו כמה ראשונים מהגמ׳ פ׳ כירה עיין תוד״ה מתוך בדף מ״ד. ונראה דהמרדכי עונה לקושיה זו שיש חשש כבוי בין אי אסרינן לגמרי ובין אי שרי לגמרי (וע״ע לקמן בסי׳ י׳). ב. אפשר דרש״י ס״ל דגם בספרים איכא חשש כבוי אלא דלא הזכירו הכא דהרי שאר האיסורים שהביא חמירי טפי ורק גבי הצלת מזון ג׳ סעודות דהתירו רק איסור הצלה ולא טירחא או ערוב כהכא חש להזכיר ההיתר דהצלה. 3 ובמאירי כ״ט: מנה הסתם משניות כר״י ולא הזכיר משנתנו וזה לשיטתו כבהערה לעיל.

ג. בשיטת הירושלמי נתבאר באות הקודם דלר״ש ליכא חשש כבוי דהוי גזלג״ז ובכתבי הקודש אף מכבין להציל דאין לך שבות העומד בפני כה״ק וטעם האיסור להציל לר״ש הוא כסה״ת דלמא אתי לאחלופי ברה״ר ולר״י טעם האיסור יכול להיות חשש כבוי כבבלי. והנה בבבלי דרבא ביאר דמשום חשש כבוי נגעו בה והסברנו דנחלקו הראשונים בדברי רבא דסה״ת ותוס׳ קכ״א. וה״ה ברמב״ם והי״מ במאירי סברו דאתיא כר״י ובמרדכי ועוד ראשונים סברי דאתי כר״ש.

ולכאורה תקשי על סה״ת קושית השפ״א דרבא פסק כר״ש ולמה נחית לבאר מתני׳ אליבא דר״י. וא״ת דרבא לית ליה סברת סה״ת דאתי לאחלופי א״כ לר״ש דליכא כלל חשש כבוי ליכא נמי איסור הצלה וא״כ נמצא דהבבלי פליגא אהירושלמי בסברת ר״ש ואיך פסק בעה״ת כירושלמי. וא״ת דגם לר״ש איכא איסור הצלה כסברת בעה״ת הדרא קושיא לדוכתא אמא נחית רבא לשיטת ר״י דלא ס״ל כוותיה ולא ביאר במשנה כר״ש ומשום דאתי לאחלופי.

ושמא ההכרח להעמיד משנתנו כר״י אף דלא ס״ל כוותיה הוא מדברי הרש״ש על המשנה קט״ו. ברש״י ד״ה טעונים גניזה שמכריח שמשנתנו אזלא כר״י דמגילה ט. מלישנא דמתני׳ דכתבה ואעפ״י שכתובים בכל לשון. וע״ש שמכוח זה ישב קושית רע״א על הברטנורא ובאמת השפ״א דפליג וס״ל דליכא למימר דרבא נחית לשיטת ר״י מישב קושית רע״א באופן אחר (בריש פרקין). ולשאר הראשונים צריך לומר דהאי תנא ס״ל כר״ש במשאצל״ג וכר״י במגילה ט. וא״ש. ועוד הכרח נוסף יש להעמיד משנתנו כר״י והוא מכוח קושית תוס׳ קכ״א. בד״ה ש״מ ע״ש. ובכל עניני סי׳ זה עיין לקמן סי׳ י׳.

[12]

סימן ב: בענין כתיבה קריאה והצלה דכה״ק בלשון תרגום וביאור מהלך הגמ׳ קט״ו.

א. בגמ׳ קט״ו. איכא מ״ד דכה״ק הכתובים תרגום לא ניתנו לקרות בהם ופירש״י שם דהאי מ״ד היינו רשב״ג במתני׳ מגילה ח׳: דפליג את״ק ואר׳ יהודה (המובא שם בגמ׳) וס״ל דאף ספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית ולא בשאר לשונות. ובתוד״ה לא ניתנו הביאו מהר׳ פור״ת דפי׳ דבריו וז״ל דהיינו טעמא כיון דלא ניתנו ליכתב אסור לקרות בהן משום דדברים שבכתב אסור לאמרם בעל פה עכ״ל ובתוס׳ שם הקשו עליו דאין זה אי אתה

רשאי לאמרו בעל פה כיון שאינו אומרו בלה״ק אלא באותו לשון כשהן כתובין דהא שרי למימר בעל פה תרגום כדמתרגם ר׳ יוסף.

ועיין ברש״ש שגרס בתוס׳ ועוד דהא שרי וכו׳ כלומר דהרש״ש למד בתוס׳ שהקשו שתי קושיות על הר׳ פור״ת שלקרוא תרגום מתוך תרגום אינו נקרא קריאה ע״פ ועוד שאפי׳ היה נקרא ע״פ בתרגום ליכא האי איסורא דדברים שבכתב א״א רשאי לאומרם ע״פ (ועיין בחזו״א סי׳ ס׳ אות ט׳ ועוד אחרונים שהבינו בתוס׳ כגירסא שלפנינו שזוהי קושיא אחת) וע״ע בגה״ש לרע״א ובמהרש״א על אתר שהוכיחו מתוס׳ ב״ק ג. דס״ל כהר׳ פור״ת דגם בתרגום איכא איסור דדברים שבכתב אאלע״פ.[1]

בגמ׳ סוטה ל״ג. פליגי ת״ק ורבי אי כל התורה בכל לשון נאמרה או רק בלה״ק ובתוד״ה כל הביאו פי׳ ר״ח דהנדון הכא הוא אי ניתן להעתיקה בלשון אחר או לא (ופליגי במחלוקת התנאים במגילה ח: כמבואר בסוף דברי התוס׳) וביאר שם תוס׳ בדבריו וז״ל ומפירושו נשמע דלמ״ד לא ניתנה להעתיקה בלשון אחר לא ניתנה לקרוא כמו כן בלשון אחר דמי שהיה קורא אותה בלשון פרסי והיא כתובה לשון עברי (במגילה ח: פירש״י עברי לשון זר מעבר לנהר וע״ש) כאילו היה קורא בעל פה כדאמרינן בפ׳ שני דמגילה (דף י״ח.) קראה תרגום לא יצא היכי דמי אילימא דכתיבא מקרא וקא קרי תרגום היינו על פה הוא לא צריכא דכתיבא תרגום וקא קרי תרגום וכו׳ עכ״ל.

והקשה הרש״ש בסוטה שם וז״ל דמי שהיה קורא אותה בלשון פרסי וכו׳ כאילו היה קורא ע״פ. ק״ל דהא כתבו בר״פ כל כתבי דשרי למימר בע״פ תרגום כדמתרגם ר״י וע״ש במהרש״א עכ״ל וכוונתו דתוס׳ סוטה ס״ל כר׳ פור״ת וכתוס׳ ב״ק ג.

---

1 אולם בהך סברא דהר׳ פור״ת דקריאת תרגום מתוך התרגום הוי כקורא ע״פ כיון דספר הכתוב תרגום אינו ספר ליכא ראיה דתוס׳ ב״ק ס״ל כוותיה ופשוט אלא דלהחזו״א בהך סברא גם תוס׳ דידן לא פליג אהר׳ פור״ת וכפי שכתב להדיא שם בסוף אות ט׳.

[13] כדלעיל דגם בתרגום איכא איסורא דדברים שבכתב אאלע״פ. ולכאורה דבריו צע״ג דהא מה שכתבו תוס׳ סוטה דמי שהיה קורא אותה בלשון פרסי והיא כתובה לשון עברי כאילו היה קורא ע״פ ע״כ לא מצד איסור דדברים שבכתב אאלע״פ אסר לה דא״כ מאי ראיה איכא ממגילה דכתיבא מקרא וקא קרי תרגום דשם ברור דלא יצא יד״ח קריאת מגילה אפי׳ אי ליכא כלל איסור לומר בע״פ[2] דהא שם התקנה היתה לקרוא מתוך הספר ומי שקרא בע״פ לא קיים מצוות קריאת מגילה כתיקונה וא״כ ברור דכוונת תוס׳ להוכיח דגם בס״ת מי שיקרא בו פרסית והוא כתוב עברית לא יצא יד״ח קריאת התורה ואין כוונת תוס׳ לומר שעבר על איסור אמירה בע״פ של תושב״כ וא״כ זה אינו נוגע כלל למחלוקת תוס׳ ב״ק ותוס׳ שבת דלעיל. ועיין ברש״י ותוס׳ שאנץ בסוטה שם ותוס׳ מגילה י״ז: בד״ה כל ובברכות י״ג. שפי׳ כדברינו דרבי ורבנן פליגי לענין קה״ת לצאת יד״ח אלא דלכאורה גם הם פליגי ביניהם באיזה קריאה מדובר וע״ש ויבואר בעז״ה בהמשך הדברים.[3]

ב. בגמ׳ איתמר היו כתובים תרגום או בכל לשון ר׳ הונא אמר אין מצילין אותן מפני הדליקה ור׳ חסדא אמר מצילין אותן מפני הדליקה אליבא דמ״ד ניתנו לקרות בהן דכו״ע לא פליגי דמצילין כי פליגי אליבא דמ״ד לא ניתנו לקרות בהן ר״ה אמר אין מצילין דהא לא ניתנו לקרות בהן ר״ח אמר מצילין משום בזיון כה״ק עכ״ל הגמ׳.

ובהמשך הגמ׳ פליגי תנאי בבריתא אי מצילין ספרים בלשון תרגום או לא דת״ק ס״ל דמצילין ור׳ יוסי פליג ואמר דאין מצילין והביא ראיה לדבריו ממעשה דאבא חלפתא שגנזו תרגום דספר איוב וע״ש.

---

2 כגון כאשר כולם בקיאים וראה טוש״ע וערוה״ש או״ח סי׳ מ״ט השיטות השונות בזה וכן בשפ״א על תוס׳ שבת קט״ו דלעיל ואכמ״ל. 3 וליכא למימר דהרש״ש לשיטתו בהסבר התוס׳ בשבת הנ״ל שפליגי על הר׳ פור״ת בתרתי וס״ל דתרגום מתוך תרגום לא קרוי כלל ע״פ וכוונתו היתה לומר דבזה תוס׳ סוטה פליג זה אינו דהא איהו גופיה הפנה למהרש״א בשבת שם לומר לך דתוס׳ סוטה ס״ל כתוס׳ ב״ק וכבר נתבאר בהערה לעיל דתוס׳ ב״ק לא פליג כלל על תוס׳ שבת בהאי סברא אלא רק בדין אמירת תרגום בע״פ וכמשנ״ת. ויותר מכך נראה דמהאי גמ׳ מגילה י״ח. מוכח כפי שהסברנו בתוס׳ סוטה שתרגום מתוך תרגום כן קרוי אמירה בע״פ וא״כ מוכח גם כהחזו״א ודלא כגי׳ הרש״ש בתוס׳ בשבת דלשיטתו תוס׳ פליגי על הר׳ פור״ת וס״ל דתרגום מתוך תרגום לא חשיב ע״פ וזה להדיא נגד הגמ׳ מגילה הנ״ל. ויש לחלק דקריאת תרגום מספר הכתוב באותה לשון הוא דלא חשיב ע״פ לתוס׳ והגמ׳ מגילה איירי בקריאת פרסי מספר הכתוב עברית ובהך מודו תוס׳ אלא דאז ברור שסברתם אינה שספר הכתוב תרגום אינו ספר כמבואר לעיל בחזו״א דאל״ה מאי שנא אלא סברתם היא דהיכא דאיכא חשש טעות אסור לומר בע״פ ובקורא באותה לשון שבו כתוב הספר ליכא האי חששא ועיין שפ״א על תוס׳ הנ״ל בשבת. ובהך מתרצא שפיר מתני׳ דריש פ׳ אלו נאמרין בסוטה שם שמנתה את הדברים הנאמרים בכל לשון וביניהם גם קריאות לצאת יד״ח כגון וידוי מעשר (ראה תוס׳ מגילה י״ז: בד״ה כל) ולכאורה קשה דהוי ע״פ ולדברינו א״ש ואולי גם שם הספר אינו מעיקר הדין אלא הדין רק לומר פרשיות אלו ומה שצריך ספר תליא בשיטות השונות גבי דשאאלע״פ ואכמ״ל.

[14] ובגמ׳ הביאו שני אופנים ללמוד מחלוקת ת״ק ור׳ יוסי או שלכו״ע לא ניתנו לקרות בהן ובפלוגתא דר״ה ור״ח דלעיל או כפי שהגמ׳ נשארת למסקנה שפליגי אי ניתנו לקרות בהן אבל לכו״ע אי לא ניתנו לקרות בהן לא מצילין כר״ה. ולפי״ז ברור שר״ח ילמד בבריתא כאופן הראשון ואיהו ס״ל כת״ק דלפי האופן השני לא אזיל לא כת״ק ולא כר׳ יוסי ורק לר״ה הגמ׳ העלתה הני תרי אופנים במחלוקת ת״ק ור׳ יוסי.

ולכאורה צ״ע מהלך הבריתא דבשלמא לאופן השני ראיית ר׳ יוסי בבריתא דאין מצילין היא מכך שלא קראו בתרגום דאיוב וממילא ברור שגם לא מצילין אלא לאופן הראשון בהסבר המחלוקת קשה מאי ראיה איכא מכך שגנזו התרגום דאיוב ולא קראו בו והרי סברת ת״ק היא כר״ח דאפי׳ אי לא קוראין בו מצילין אותו ואפי׳ אליבא דר״ה תקשי דהא באופן זה בהסבר הבריתא גם ר״ה מודה דת״ק ס״ל כר״ח וא״כ מאי ראיה נגדו איכא ממעשה דאבא חלפתא.

וצ״ל דלאופן זה ראיית ר׳ יוסי היא רק מרבי וריבר״י דס״ל בבריתא דאין טעון גניזה וא״כ ברור דגם לא מצילין כדאיתא בגמ׳ לעיל להדיא דאי מצילין ודאי שגונזין וא״כ ברור דמאן דס״ל דאין גונזין יסבור בהכרח דאין מצילין וא״ש ראיית ר׳ יוסי בבריתא ולפי״ז ת״ק אתיא כר״ג שגנז וממילא אפשר לסבור שמצילין.4

נמצא דר׳ חסדא שלמד בבריתא כאופן הראשון כדביארנו פסק כת״ק וזה אתיא רק כר״ג ור״ה למד בבריתא למסקנת הגמ׳ כאופן השני וככו״ע (דלהאופן הראשון ת״ק לא אתי כוותיה ולכן הסיקה הגמ׳ דלר״ה עדיפא כהאופן השני).5

ולפי״ז במתני׳ דידן צריך ביאור מהו דשנינו דטעונים גניזה דבשלמא לר״ח מתני׳ אתיא כר״ג דמצריך גניזה לתרגום כה״ק אבל לר׳ הונא בהו״א שלמד גם הוא כאופן הראשון ופסק כר׳ יוסי וא״כ הראיה דאין מצילין היא רק מרבי וריבר״י והם סברי דלא טעון גניזה וא״כ ממ״נ קשה המשנה דאי כר״ג אין ראיה לר׳ יוסי ואי כרבי יש ראיה אבל לא ס״ל דטעונים גניזה כמתני׳ דידן (וגם למסקנת הגמ׳ דר״ה למד כהאופן השני יוצא דמתני׳ רק כר״ג ודלא כרבי וריבר״י).6

ויש מהאחרונים שפי׳ דרבי לא פליג אמתני׳ דידן ומה ששנינו דטעונים גניזה הכוונה היא שיניח במקום התורף ויתאבד מאליו ובלבד שלא יאבדו בידים ולפי״ז צריך לבאר דראית ר׳ יוסי בברייתא היא דאם מותר לשים התרגום במקום התורף ושיתאבד מאליו הוא הדין דמותר [15] להשאירו באש ושיתאבד מאליו דמ״ש (ויותר נראה בזיון להניחו לרגלי אנשים או סתם במקום הפקר מאשר באש). וכהאי סברא מצינו בלשון המחבר של״ד אות י״ב שכתב שמצילין מהדליקה וממקום התורפא. אלא שלפי״ז יקשה מאי קו״ח איכא דאם מצילין פשיטא דגונזין (אא״כ נאמר דר״ה הקשה על ר״ח לשיטתו דר״ח שגניזה פי׳ גניזה ממש). ועו״ק איך המשנה למדה שמצילין והרי מותר אפי׳ בידים להניחם שיתאבדו וא״כ ברור שאם מתאבדים אין צורך להצילם. ועוד דפשטות הלשון גניזה מורה לא כך וכדמוכח בברייתא דמ״ד שמניח במקום התורף (רבי) פליג אמ״ד יגנזו ועיין בשעה״צ של״ד אות כ׳ שכתב להדיא דרבי פליג אמתני׳ דידן. וא״כ נשאר קשה ההו״א בר״ה למה הצריך גניזה במתני׳ וכדהקשינו לעיל.[7]

---

4 וברור שר״ג לא בהכרח כת״ק אלא רק אפשר דס״ל הכי ורק ת״ק בהכרח ס״ל כר״ג ולפי״ז ברור מהלך הברייתא דלכאורה תקשי האיך ר׳ יוסי הביא ראיה מרבי וריבר״י והרי ר״ג פליג עליהו ודלמא ת״ק אתיא כר״ג ולדברינו א״ש דר׳ יוסי למד דגם לר״ג אין מצילין אלא שראיה מוכרחת איכא רק מרבי וריבר״י ודוק. 5 ועיין בפסקי רי״ד הביאו ש״ג ריש פרקין שפסק כר׳ חסדא דת״ק אתיא כוותיה ונראה שם דלא גרס את המשך הגמ׳ באוקימתא השניה שכו״ע ס״ל כר״ה. 6 וא״ל דמתני׳ אתיא כמ״ד דניתנו לקרות בהן לאופן זה בר״ה דאיהו ס״ל דמצילין וא״כ תקשי לר״ה גופא מאי דהקשה לר״ח דאם מצילין פשיטא שגונזין וברור שאיהו לית ליה ההסבר במקק כר״ח דאחרת במאי פליגי.

ג. וברמב״ם בהל׳ שבת פכ״ג הכ״ו פסק שמניחם במקום הפקר ומתאבדים וא״כ בפשטות משמע שגניזה במתני׳ פי׳ מקום תורף דלא כשעה״צ וכדברינו (ועוד משמע ברמב״ם דס״ל האי סברא דמקום תורף היינו שריפה ולכן גם לא מצילין כמשתמע מהמחבר דלעיל אחרת ק״ק למה הרמב״ם הביא דין דמקום התורף בהל׳ שבת ולא בהל׳ ס״ת אי לאו דזהו ההסבר להא דאין מצילין).

ולפי״ז תיקשי דבפיהמ״ש הכא כתב הרמב״ם ומה שאמרו טעונין גניזה ר״ל בשאר ימים כשנקרעו או בלו ולדבריו בהל׳ שבת גם חדשים טעונים גניזה (פי׳ שימה במקום תורפא) וזאת אפי׳ כשמצילם בשבת. וביותר דבהל׳ ס״ת פ״י ה״א כשמנה הרמב״ם את הפסולים השונים בס״ת כתב דהפסול הט׳ הוא כשכתבו בכל לשון ואז אין קורין בו בציבור ומשמע שביחיד ליכא איסור ללמוד בו וא״כ ודאי שלא צריך לגנזו או לשימו במקום הפקר וזה לכאורה כדבריו בפיהמ״ש וכן דייק הט״ז יו״ד סי׳ רפ״א אות א׳ וע״ש ובהמשך דברינו יבואר בעז״ה.

ד. ובטו״א במגילה ח: בד״ה אין בין כתב שכל מחלוקת רשב״ג ות״ק אי מותר לכתוב ספרים בשאר לשונות היתה רק בספרים לצורך לימוד בהם אבל לצאת בהם יד״ח כתיבת ס״ת (ונראה דה״ה לצאת בהם בקריאת התורה) כו״ע לא פליגי דצריך כתב אשורי והביא ראיה לדבריו דאיירי גם בכתובים דבהם ליכא קריאה לצאת יד״ח.

ויש לדון לפי דבריו מה הפסול ללמוד מספר הכתוב תרגום שהרי איסור דדברים שבכתב אאלע״פ לחלק מהפוסקים לא שייך כלל ביחיד (ועיין בטוש״ע וערוה״ש או״ח סי׳ מ״ט). ועוד דתוס׳ דפליג על הר׳ פור״ת ס״ל דליכא כלל איסור כזה בתרגום ובפרט כשקורא מתוך ספר הכתוב באותה לשון (עיין בשפ״א על תוס׳ הנ״ל). ועוד שתוס׳ ישנים ביומא ע. כתבו דזה רק למצוה מן המובחר.

ולכן נראה לומר שהאיסור ללמוד מתוך ספר הכתוב תרגום הוא גזירה שמא יבואו לקרוא בו בציבור כלומר שאין זה איסור על הלמוד בו אלא מצוה לגנוז אותו וכעין הגמ׳ כתובות י״ט וברמב״ם שאסור להשהות ס״ת לא מוגה שמא יקראו בו [16] וצריך לתקנו או לגנזו ומהאי טעמא נמי ברור שגם אסור לכתוב ספר כזה.[8] ועיין בט״ז יו״ד סי׳ רפ״א א׳ שביאר כן ברמב״ם הל׳ ס״ת שהובא לעיל וכתב שאם הפסול ניכר אין חשש כזה ויחיד יכול לקרוא בספר כזה וראייתו שם באות ה׳. ולפי״ז הני תנאים במעשה דאבא חלפתא שגנזו ספר איוב תרגום חששו שיקראו בו בציבור (ובהמשך יבואר בעז״ה מה שייך קריאה בציבור בספר איוב).

7 ועיין רש״י במשנה שפי׳ דטעונים גניזה ולא מקום התורף אלא שמרש״י אין ראיה כ״כ דאיהו פי׳ מתני׳ כר״ח.

והרמב״ם הל׳ שבת פסק כרבי דספר חדש בלשון תרגום ישים במקום התורף וא״כ הוי קשיא ליה למה המשנה נקטה לשון טעונים גניזה ולכן פי׳ בפיהמ״ש דהמשנה איירי בקרוע ובלוי דאז כסברת הט״ז לעיל אין חשש שיבואו לקרוא בו בציבור וא״כ מותר לקרוא בו ביחיד ע״מ ללמוד וא״כ זהו תשמיש קדושה ולכן אם התבלה[9] כבר שאינו ראוי לשמוש טעון גניזה ממש. ומה דבהל׳ ס״ת כתב הרמב״ם דספר הכתוב בלשון תרגום אסור לקרוא בו בציבור כיון שלא נכנס לפרט אם הוא בלוי או חדש וע״ש בט״ז מה שביאר בדברי הרמב״ם הנ״ל. נמצא דלשיטת הרמב״ם ספר הכתוב תרגום אינו תשמיש קדושה דהרי לא יכול לשמש לקריאה לא ביחיד ולא בציבור אבל בכ״ז לא מאבדין אותו בידים אלא שמים במקום התורף ואם יש בו פסול בולט שאין חשש שיבואו לקרוא בו בציבור אזי יכול לשמש לת״ת וממילא הוי תשמיש קדושה וטעון גניזה. ולפי״ז אין סתירה מהרמב״ם לשיטתנו דגניזה במשנה היא גניזה ממש ולא מקום תורף וכשעה״צ לעיל אלא שלהסברינו ברמב״ם יוצא דרבי לא פליג על המשנה אלא מדבר בציור אחר ושניהם אליבא דהלכתא וזה דלא כשעה״צ הנ״ל. ולדברינו מיושבת גם קושית שעה״צ שם שהקשה איך פסקינן כרבי והא הוי מחלוקת ואח״כ סתם ולדברינו א״ש דרבי לא פליג על המשנה כלל ודוק.

ולפי״ז א״ש נמי ההו״א של הגמ׳ בר׳ הונא שהכרחנו דסומך על רבי ושאלנו א״כ למה במשנה כתוב דטעונים גניזה וזה להדיא דלא כרבי ולדברינו לק״מ דהא במשנה איירי בבלויים ורבי דיבר [17] בחדשים.10

8 ובזה יבואר רש״י בסוגיין שכתב דהמ״ד שסבר לא ניתנו לקרות בהן הוא רשב״ג ממגילה ח: שאמר דאסור לכתבן ופי׳ הר׳ פור״ת בתוס׳ דזה בגלל דשבכאאלע״פ ותוס׳ שם הקשו עליו ולא ביארו שיטתם מיהו האי מ״ד ולדברינו אפשר לומר דתוס׳ כרש״י ס״ל דהאי מ״ד הוא רשב״ג ולא מטעמא דהר׳ פור״ת אלא מהטעם שכתבנו שאסור להשהות ספר כזה בביתו שמא יבוא לקרוא בו בציבור ועיין בשפ״א כאן ובחזו״א שכתבו דלא כדברינו ועיין לקמן סי׳ ד׳. וע״ע בצ״פ מהד״ת דף ג ע״א בהל׳ ת״ת פ״ז ה״ז שחקר בגדר גניזה אי הוי ביעור ותיקון בספר עצמו או להעלימו מן העין בשביל האנשים וע״ש. 9 דודאי לא גרע מספרי תושבע״פ האידנא שחשיבי תשמישי קדושה ומצילין אותן בשבת כדכתבו תוס׳ ובעה״מ שבת קט״ו. וש״מ. ועיין באבנ״ז או״ח תקט״ז שהביא תוס׳ קט״ו: דס״ל שמגילה הכתובה סם או סיקרא לא קורין בה וביאר שה״ה גם ביחיד דלא גרע מספרי תושבע״פ האידנא שמצילין. וזו ראיה דהנדון אי קורין ומצילין בסוגיין איירי ביחיד כדכתבנו אלא דאולי יש לחלק שבתושבע״פ כל ייעודה הוא קריאה ביחיד אבל בתושב״כ הנדון הוא רק בצבור ואין נראה. 10 א. וקצ״ע למה הרמב״ם בהלכות השמיט האי דינא דמתניתין שספרים בלשון תרגום שבלו טעונים גניזה ולא מקום תורפא בלבד וא״ל דבפיהמ״ש מוסברת רק ההו״א של הגמ׳ בר׳

ה. באות הקודם ביארנו דכל האיסור ללמוד ביחיד בספר הכתוב בלשון תרגום הוא מחשש שמא יבוא לקרוא בו בציבור ולפי״ז צ״ל דבכתובים מה שאסרו ללמוד ביחיד אף דלא שייך בהם קריאה בציבור הוא משום דלא פלוג או שחששו שיבואו לקרוא בתורה או בנביאים בציבור או דאפשר לומר דגם בהם שייך האי חששא כדאיתא בגמ׳ תענית כ״ח. וכי מותר ליחיד לומר ע״פ בציבור ומשמע דהאי איסורא דדשאאלע״פ חל על יחיד המלמד ציבור

(ולא רק כשמוציאם יד״ח) וזה שייך גם בכתובים (ומה שהקשה ערוה״ש או״ח מ״ט מכה״ג שקרא ע״פ עיין בטו״א יומא ע.). וכ״מ מרש״י גיטין ס: בד״ה דברים וז״ל עם דברים שאמרתי לך בכתב אי אתה רשאי למסרם לישראל ע״פ עכ״ל וכ״כ בקרית ספר הל׳ תפילה פי״ב ה״ח (וכמדומה שראיתי כן באבנ״ז).

להמתבאר דכל האיסור לכתוב ספר בתרגום הוא מגזירה דרבנן דשמא יבוא לקרוא בו בציבור צריך לומר דהאי קרא ד״יפת אלו׳ ליפת״ שממנו למדו ׳ההיתר׳ לכתוב התורה ביוונית במגילה ט׳. הוא אסמכתא בעלמא וכ״כ להדיא טו״א מגילה שם וביומא י׳. וסיבת ההיתר האמיתית היא משום מעשה דתלמי המלך. ורשב״ג ור׳ יהודה במגילה פליגי אי היתר זה הוא רק בס״ת או גם בשאר ספרים ולפי״ז א״ש למה משום מעשה דתלמי המלך התירו לכתוב יוונית לדורות ולא רק לדורם דהרי אי סיבת האיסור היא חשש שמא יבואו לקרות בו בציבור אזי מתקופתם כבר ישנם ספרים הכתובים יוונית וממילא יכולים לקרוא בהם גם אם ימשיך האיסור. וגם מה שאפשר להקשות איך התירו משום מעשה דתלמי איסור תורה א״ש כדביארנו דזהו רק איסור דרבנן.

ו. על שי׳ הטו״א שהבאנו לעיל שרשב״ג ות״ק פליגי רק גבי ת״ת קשה לכאורה מהגמ׳ סוטה ל״ג שהובאה לעיל אות א׳ דרש״י שם פי׳ שרבי ורבנן פליגי אי כל התורה ניתנה לקרות בכל לשון בביהכ״נ וכן בתוס׳ שאנץ שם ושאר ראשונים שהבאנו לעיל סוף אות א׳. ולכאורה אפשר לומר דרבי ורבנן פליגי רק גבי התורה בלבד ובזה איירי כל הני ראשונים ולהו״א של הגמ׳ סוטה זהו איסור דאוריתא למ״ד שאוסר ולמסקנת הגמ׳ שם לא בהך פליגי רבי ורבנן ולכן כתב הטו״א דלכו״ע לצאת יד״ח צריך כתב אשורי אלא דרשב״ג ות״ק נחלקו לגבי יחיד אי גזרו מדרבנן מהחשש

הונא כאופן הראשון אבל למסקנת הגמ׳ ר״ה למד כאופן השני דזה אינו דהא הרמב״ם בהל׳ שבת פסק להדיא כרבי וא״כ ליכא למימר דר״ה למסקנה כר״ג ס״ל. ולכן נראה דצ״ל דהרמב״ם סמך על מה שכתב בהל׳ ס״ת דין תשמישי קדושה שבלו ולא חש לפרט הדין כאן וביותר שגם בכל הפסולים שמנה הרמב״ם בהל׳ ס״ת שם בפ״י לא כתב מה דינם ועדיין צל״ע בכל זה. ב. עיין במאירי בד״ה ואעפ״י שפי׳ בר״ה שפסק שאין מצילין דגניזה האמורה במשנה היא גניזה גמורה דלא כרבי וזה לכאורה כדברינו שמדובר בבלויים וע״ש שהביא בשם גדולי המחברים שכתבו שגניזה הכונה למקום התורף כרבי (וכוונתו לרמב״ם) אלא שצ״ע דהא איהו גופיה הביא גם את פיהמ״ש ואולי למד בו כהחזו״א שפי׳ שגניזה במשנה הכוונה למקום התורף וצ״ע. ג. וע״ע בספר משנת חיים על מס׳ שבת בסי׳ מ״ג.

[18] דלעיל או לא (ועיין בסי׳ ד׳ לקמן בשיטת רש״י גבי ספרים הכתובים בסיקרא).

והטו״א ביומא י׳. מביא בשם הרמב״ן שכתב שהפסוק ״יפת אלו׳ ליפת״ אינו אסמכתא אלא לימוד גמור (וכנראה כוונתו לרמב״ן במלחמות מגילה י״ז וע״ש). וא״כ ברור בדעת הרמב״ן דהאיסור לכתוב בלשון תרגום הוא איסור תורה דלא כדברינו ומשמע דאי נקטינן כטו״א דהפלוגתא דתנאי במגילה היא על ת״ת דיחיד האיסור הוא מצד דשאלע״פ ואיסור זה קיים גם בתרגום כה׳ פור״ת ותוס׳ ב״ק לעיל אות א׳. או דאפשר לומר דהרמב״ן פליג על הטו״א וס״ל דגם התנאים במגילה ח. פליגי בבאין לצאת יד״ח ולא בת״ת דיחידים ולפי״ז צריך לדחוק ולומר דהכתובין בלבד הם לצורך ת״ת דיחיד ולכן אולי אפשר דאיהו ס״ל דאיסור דדשאלע״פ הוא ביחיד המלמד תורה לציבור כמבואר לעיל.

ותוס׳ סוטה ל״ג הנ״ל למד גם ברבי ורבנן שפליגי גבי ת״ת דיחידים והראיה שתוס׳ שם כתב דרבי בא לאפוקי מרשב״ג (דאי בציבור גם ת״ק מודה לרשב״ג דרק אשורית כהטו״א לעיל) וא״כ נמצא דמה שתוס׳ אמר בפי׳ דברי ר״ח דאם אסור לכתוב גם אסור לקרוא דהוי ע״פ ודאי כוונתו מצד האיסור דדשאאלע״פ כהרמב״ן לעיל וכה׳ פור״ת וא״כ אין כוונתו ליציאה יד״ח כפי שביארנו לעיל אות א׳. ולעיל תמהנו על הרש״ש ולדברינו כעת א״ש הרש״ש דתוס׳ בהכרח איירי לענין ת״ת ולא לענין לצאת יד״ח וזה ממש כהרש״ש ויפה העיר הרש״ש דזה לא כתוס׳ שבת קט״ו. אלא כתוס׳ ב״ק ג׳. (דהרי בדיוק מכוח קושיא זו הכרחנו בטו״א שסברת רשב״ג היא גזירה שמא יקרא בציבור ולא איסור דדשאאלע״פ).

אלא דלפי״ז צ״ב הוכחת תוס׳ סוטה הנ״ל מהגמ׳ מגילה י״ז שהרי שם איירי לענין קריאת המגילה וזה פשוט שאפי׳ אין איסור דדשאאלע״פ לא יצא וכדהקשינו לעיל אות א׳. וצ״ל דתוס׳ הוכיח מהגמ׳ מגילה הנ״ל רק שכה״ג נקרא ע״פ ומסברא נקט כה׳ פור״ת דבתרגום שייך האי איסור וכדברי הרש״ש.

ואפשר דזהו ההבדל בין תוס׳ מגילה י״ז: ותוס׳ ברכות י״ג. שמסבירים ברבי דס״ל דהתורה ניתנה להכתב בכל לשון דאיירי בקה״ת ולא בת״ת סתם אלא שתוס׳ ברכות מביא כדוגמא את פ׳ פרה וזכור (וכן בתוס׳ שאנץ בסוטה) ותוס׳ מגילה אף דכשהקשה על רש״י הביא פ׳ זכור הרי בתי׳ לא הביא אלא דינים מפ׳ אלו נאמרים בסוטה שלומדים מפסוקים שאפשר לאמרם בכל לשון ובזה עדיין צ״ע אי ספר בעינן מעיקר הדין או רק מטעם דדשאאלע״פ אם שייך כאן בכלל איסור זה (תלוי בשיטות השונות לעיל) וע״ע שני תי׳ בתוס׳ ברכות הנ״ל.

[19]

סימן ג: בענין ברכות וקמיעין (בגמ׳ קט״ו:)

בגמ׳ קט״ו: ת״ר הברכות והקמיעין אע״פ שיש בהן אזכרות של שם ומענינות הרבה שבתורה אין מצילין אותן מפני הדליקה אלא נשרפים במקומן הם ואזכרותיהן מכאן אמרו כותבי ברכות כשורפי תורה מעשה באחד שהיה כותב בצידן באו והודיעו את ר׳ ישמעאל והלך ר״יש לבודקו כשהיה עולה בסולם והרגיש בו נטל טומוס של ברכות ושקען בספל של מים ובלשון זה אמר לו רבי ישמעאל גדול עונש האחרון מן הראשון עכ״ל הגמ׳. 1

ובחי׳ הר״ן כתב וז״ל והרא״ה ז״ל פי׳ דשם גמור קרי אותיות של שם ומפני שלא נכתב בקדושה כראוי לו לא מצלי להו והדין נותן דהא ברכות וקמיעין מדברים שנאמרו על פה הם ואמרינן בהניזקין (גיטין ס:) דברים שבכתב אי אתה רשאין לאומרן על פה ושבעל פה אי אתה רשאין לאומרן בכתב וה״ה לכל דברים שלא ניתנו לכתוב שדינן כברכות וקמיעין וכו׳ מיהו דוקא לדידהו לא מצלי וכטעמא דאמרן אבל לדידן דאפי׳ דברים שבע״פ ניתנו ליכתב ולקרות בהן אפי׳ ברכות וכיוצא בהן מצלי וכו׳ דהא אמרי׳ לעיל דלמאן דאמר ניתנו לקרות בהן כ״ע לא פליגי דמצילין וכן כתבו הגאונים ז״ל עכ״ל ובד״ה כותבי ברכות כשורפי תורה פי׳ לפי שהן גורמין לשריפתן שאם תפול בהן דליקה אין אנו רשאין להצילן למבוי שאינו בר שיתוף (ועיין בסי׳ א׳ לעיל למה כתב הר״ן דוקא למבוי כה״ג).

ומשמע בר״ן דסיבת איסור הכתיבה היא דהוו דברים שבע״פ שאסור לכתבן ומה שאמרו הרי הם כשורפי תורה זהו ביטוי לגנות הכותבים ולא שזוהי סיבת איסור הכתיבה של ברכות וקמיעין כפי שמשתמע לכאורה מפשטות הגמ׳ (ובאמת לכאורה נראה דוחק לומר דזו תהיה סיבת האיסור מה שא״א להצילן משרפה בשבת).

וקשה דהר״ן עצמו בד״ה גדול עונש האחרון כתב וז״ל ששרפן ואבדן בידים מן הראשון דהראשון יש לחוש בו אך לא בודאי עכ״ל ומשמע שאיסור כתיבת קמיעין וברכות הוא שאולי יגרום לשריפתם ודלא כהסבר דלעיל ועוד שהרי אם האיסור הוא דברים שבע״פ א״א רשאי לכתבם בפשטות זהו איסור דאוריתא ואיסור איבודם של קמיעין וברכות הוא דרבנן. 2 ועיין בתשב״ץ ח״א סי׳ ב׳ ששואל כן וענה שהגמ׳ דייקה לומר גדול עונש [20] האחרון מהראשון ולא איסור האחרון מהראשון.

---

1 ועיין בגמ׳ תמורה י״ד: וברש״י שם שני פירושים מאי שורפי תורה. 2 האיסור לאבד קמיעין הוא דרבנן אולי אפי׳ כשיש בהם שמות דמה שמאבדן הוא ע״י גרמא דאיסור דלא תעשון כן לה׳ אלו׳ ועיין לקמן בגמ׳ ק״כ: גבי גרם דלא תעשון כן לה׳ אל׳). ועיין עוד ערכין ו. גבי שם שנכתב שלא במקומו אם קדוש או לא.

ובאשר לקושיה הראשונה בר״ן אולי יש לומר דדברים שבע״פ א״א רשאי לכתבם אינו סיבת האיסור אלא רק דספרים כאלו אינם תשמישי קדושה וממילא אסור להצילם דלא הוו כה״ק ולכן יש איסור לכתבם דהוי כשורפי תורה (וכעין תוס׳ ישנים ביומא ע. דאיסור זה הוי רק למצוה מן המובחר) ובכך א״ש גם קושית התשב״ץ.

ובשו״ע או״ח סי׳ של״ד הי״ד הביא שתי דעות אי האידנא מצילין קמיעין או לא (ובביאור הגר״א שם ציין לרא״ש שאוסר בקמיעין וכנראה למד כן מלשון הרא״ש שהביא דבברכות האידנא מצילין כיון דניתנו להכתב ולקרות וקמיעין לא הזכיר). והט״ז שם באות י״ב ביאר דתליא אי ההיתר דעת לעשות לה׳ לכתוב תושבע״פ שייך גם בקמיעין או רק בברכות (דבהי״ב כתב המחבר דהאידנא מצילין ברכות ולא הביא פלוגתא בזה).

ובטור כתב וכן הברכות וקמיעין מצילין אותן וטעונין גניזה שלא יניחום במקום הפקר עכ״ל ובב״ח שם ביאר דס״ל דניתנו להיכתב כהאי מ״ד בשו״ע לעיל והביא דמהרש״ל הוא כאידך מ״ד וז״ל מה שכתב רבינו וכן הברכות והקמיעין כו׳ תפס עליו מהרש״ל ואמר דאין חילוק בין האידנא לקדמונים אלא לענין תלמוד וברכות שמתחילה לא ניתנו ליכתוב והאידנא שרבתה השכחה עת לעשות לה׳ התירו אבל לא לענין קמיעות שאע״פ שניתנו לכתוב מ״מ אינו דומה לכה״ק ואין דינם אלא כשאר תכשיט וכן משמע באשר״י וסמ״ג והגה״מ דקמיע באיסור קיימי עכ״ל מהרש״ל וכיו״ב כתב ב״י אלא שבשו״ע כתב שתי סברות בזה ולא נהירא אלא פשוט הוא דקמיעין אין מצילין אותן אף האידנא וכ״כ ר׳ ירוחם בביאור דקמיעין אסורין לעולם והכי נקטינן עכ״ל הב״ח.

והנה מדברי רש״ל משמע דלא כהסבר הט״ז ברא״ש שביאר דבקמיעין לא נאמר ההיתר דעת לעשות לה׳ אלא דאפי׳ שלכו״ע מותר האידנא לכתבן לא מצילין דהוו תכשיט בעלמא ולא הוו כה״ק והיתר ההצלה הוא רק לכה״ק וכדלקמן סי׳ ד׳ וע״ש (והא דהתירו לכתבן הוא משום דלא פלוג כט״ז שם).

ובשו״ע יו״ד קע״ט סי״ב כתב וז״ל מותר להתרפאות בקמיע אפי׳ יש בהם שמות וכן מותר לישא קמיעין שיש בהם פסוקים ודוקא להגן שלא יחלה אבל לא להתרפאות בהם מי שיש לו מכה או חולי אבל לכתוב פסוקים בקמיעים אסור עכ״ל ומשמע דהמחבר אוסר לכתוב קמיעין עם פסוקים וטעמו מבואר בט״ז שם ועוד אחרונים

מגמ׳ דידן דהוי כשורפי תורה ורק בברכות התירו האידנא לכתבן משום עת לעשות וזה ממש כשיטת הרא״ש שהובא בשו״ע או״ח שם.

וקשה אמאי לא הביא שי׳ החולקים גם הכא ביו״ד ואין לומר דשם מיירי בקמיעין בלי פסוקים ולכן יש מי שמתיר כיון דאז פשיטא דאסור להצילם גם להמתירין לכתבם. ועוד דהט״ז ביו״ד שם הסביר טעמו של איסור כתיבת פסוקים בקמיע משום דהוי כשורפי תורה ובחי׳ הר״ן ביארנו דלא זו היא סיבת האיסור אלא איסור כתיבת תושבע״פ וגרם השריפה הוא רק ביטוי בגנות הכותבים. ועוד שעצם ההסבר דיסוד האיסור הוא משום [21] דהוי כשורפי תורה צע״ג דהא מה שאסור להצילם הוא כיון דאסור לכתבם ומה שאסור לכתבם הוא דהוי כשורפי תורה ומה דהוי כשורפי תורה הוא משום שאסור להצילם וחוזר חלילה.

ונראה דהני תרי שיטות בשו״ע פליגי ביסוד איסור כתיבת קמיעין דלמ״ד דיסוד האיסור הוא דהוי כשורפי תורה ברור שהאידנא לא התירו דלא שייך עת לעשות לה׳. ולאידך מ״ד דהתיר האידנא להציל קמיעין יסוד האיסור הוא כתיבת תושבע״פ שהותר משום עת לעשות לה׳.3

ולישב קושיתנו אהאי מ״ד דס״ל דמשום שורפי תורה אסרו נאמר דסבר דאפי׳ מותר היה לכתוב אסור היה להציל דהוי כתכשיט בעלמא וכהמהרש״ל דלעיל ולכן מה דאסור להציל לא תליא באיסור הכתיבה (דלא כט״ז או״ח שם) ובכך א״ש המעגל שהקשינו. ואכן הט״ז או״ח ויו״ד אכתי צ״ע.

ובהא דקשיא לן למה המחבר השמיט דעות החולקים ביו״ד אולי אפשר לומר דלכו״ע אסור האידנא לכתוב קמיעין כמבואר ביו״ד אלא דאולי לחד מ״ד באו״ח היתר ההצלה תליא בהיתר השמוש (דייקא נמי מהגמ׳ קט״ו. דתלו היתר הצלה דתרגום בהיתר הקריאה ולא ישירות ברשב״ג מגילה ח׳: שהתיר לכתוב תרגום אלא דבתרגום היתר הקריאה תליא בהיתר הכתיבה וכפי שנתבאר לעיל סי׳ ב׳ ובקמיעין לא כן הוא) ולהט״ז גם זה צ״ע.

---

3 להסברינו בר״ן לעיל דהוי כשורפי תורה בגלל האיסור לכתוב תושבע״פ האידנא דהתירו לכתוב הוי כשאר תושבע״פ ומותר להצילן וממילא גם לא הוו כשורפי תורה ודוק.

[22]

סימן ד: בענין סם וסיקרא וביאור הגמ׳ קט״ו:

א. איתא בגמ׳ קט״ו: בעי מיניה ריש גלותא מרבר״ה היו כתובים בסם ובסיקרא בקומוס ובקנקנתום בלה״ק מצילין אותן מפני הדליקה או אין מצילין תיבעי למ״ד מצילין (דהוא ר״ח קט״ו. דס״ל דמצילין ספרי תרגום) תיבעי למ״ד אין מצילין (דהוא ר״ה שם). תיבעי למ״ד אין מצילין הני מילי היכא דכתיבי תרגום ובכל לשון אבל הכא דכתיבי בלה״ק מצילין או דילמא אפי׳ למ״ד מצילין ה״מ היכא דכתיבי בדיו דמיקיים אבל הכא כיון דלא מיקיים לא א״ל אין מצילין. והא ר׳ המנונא תנא מצילין א״ל אי תניא תניא מאי תניא אמר ר׳ אשי כדתניא אין בין ספרים למגילה (אסתר) אלא שהספרים נכתבים בכל לשון ומגילה עד שתהיה כתובה אשורית על הספר ובדיו עכ״ל הגמ׳.[1]

ובתוד״ה היו ובד״ה מגילה הכא הוכיחו שהבריתא קאי רק לגבי הצלה אבל גבי קריאה גם בשאר ספרים צריך אשורית ספר ודיו שהרי ס״ת בעי דיו וספר ולהלכה כרשב״ג מגילה ח׳: גם אשורית בעי ור׳ יוסף שם בתוס׳ סבר דהבריתא קאי על קריאה ולא הצלה אלא שלא איירי בס״ת אלא רק בשאר ספרים. ומרש״י בפשטות משמע דהבריתא איירי בקריאה וכן הבינו הראשונים שהקשו עליו קושיות תוס׳ וכ״מ בתוס׳ רי״ד ובש״ג הביא לשון ריא״ז שלמד כר׳ יוסף בתוס׳ לעיל וכן פשטות לשון הבריתא משמע דאיירי בדיני קריאה ולא בדיני הצלה. ובאמת מה״ט ברמב״ן וריטב״א ועוד ראשונים לא גרסו הכא כרש״י ותוס׳ אלא כתבו שהגמ׳ הביאה בריתא מהתוספתא פי״ד שכתבה במפורש דאין מצילין.

ב. למסקנת הסוגיא משמע דמצילין ספרים הכתובים סם וסיקרא וכן פסק הרמב״ם ולכאורה גם טוש״ע רא״ש מרדכי ועוד.

והקשה הרשב״א (וכן ברעק״א הובא ברמב״ם פרנקל הכא) דבשלמא לגי׳ הרמב״ן וסיעתו הכי הלכתא אבל לגי׳ רש״י ותוס׳ הרי הבריתא שהובאה בגמ׳ אזלא רק כר׳ חסדא דלעיל קט״ו. שהרי מתירה להציל ספרים הכתובים תרגום וא״כ דילמא גם מסקנת הסוגיא היא רק אליבא דר״ח ואולי אנן דפסקינן כר״ה דפליג וס״ל כתנאים דהביא לעיל דס״ל כוותיה נלמד דפליג גם בסם וסיקרא. וביותר שהגמ׳ לעיל בעי לר״ה לחודא ולר״ח לחודא ומשמע דאלו ב׳ איבעיות נפרדות. ובפרט אליבא דתוד״ה במגילה שמסביר בסופו שבריתא זו אזלא כתנא דגיפטית שגם ר״ה הודה דס״ל כר״ח לעיל בע״א. וא״ת מה״ת לאפושי מחלוקת בין ר״ה לר״ח זה אינו דהגמ׳ גופא כתבה דתיבעי לר״ה ותיבעי לר״ח דלר״ח [23] הסתפקה הגמ׳ אי סם וסיקרא גרע מתרגום ובר״ה מספקא לה לגמ׳ אי עדיפא מתרגום ואפי׳ נפשוט הבעיא אליבא דר״ח דסם וסיקרא לא גרע מתרגום מה״ת לומר דעדיפא טפי מיניה כך שגם ר״ה יודה שמצילין.2

---

1 עיין רש״י נדה כ״ג: ור״ן נדרים י״ט: שפי׳ בשני אופנים מאי אי תניא תניא.

ונראה פשוט דקושיה זו תקשי רק לתוס׳ דלרש״י הבריתא איירי בקריאה ונפשט דקורין בסם וסיקרא ובזה מה״ת דר״ה יחלוק אבל לתוס׳ דאיירי בהצלה ונפשט דמצילין סם וסיקרא בזה אולי ר״ה פליג כדביארנו לעיל.

ובהמשך דבריו שם הוסיף הרשב״א להקשות דר׳ הונא הוא אביו דרבר״ה ולמה לא דחה רבר״ה ראיית ריש גלותא דאתיא רק כר״ח ואנן פסקינן כר״ה וכדביארנו לעיל. ומהאי טעמא כתב הרשב״א דבאמת מאי דהודה רבר״ה לרי״ג הוא רק אליבא דר״ח אבל לר״ה מסקנת הסוגיא היא דאין מצילין.

ולפי״ז נראה דאנן דפסקינן כר״ה במחלוקת לעיל (פרט לשי׳ תוס׳ רי״ד לעיל סי׳ ב׳) קי״ל דאין מצילין ספרים הכתובים סם וסיקרא. וכן נראה דפסק הרי״ף (לגירסא שלפנינו ברי״ף) ולכן גם שינה סדר הגמ׳ והביא דין סם וסיקרא אחרי שכתב דהלכה כר״ה גבי תרגום ולפני דין דקמיעין כדי לומר לך דבגלל שהלכה כר״ה אזי סם וסיקרא אין מצילין (וע״ש חי׳ אנשי שם בשם מהר״ם מה שביאר ברי״ף). וכן משמעות הרא״ש שכתב דהאידנא מצילין סם וסיקרא ומשמע דמעיקר הדין אין מצילין ובאמת איהו נמי הביא את הדינים בסדר של הרי״ף ולא כסדר הסוגיות (וע״ש בק״נ אות ג׳ שביאר כן בדבריו) וכן בטור סי׳ של״ד כתב דהאידנא מצילין.3

ג. את דין הרי״ף דאין מצילין ספרים הכתובים בסם וסיקרא אפשר להסביר באופן קצת אחר. דהנה ביארנו לעיל דפשיטות הגמ׳ דמצילין היא רק אליבא דר״ח וא״כ אפשר דאליבא דר״ה עדיין נשאר ספק הגמ׳ אי סם וסיקרא עדיפא מתרגום או לא (ודלא כהרשב״א שלמד [24] שגם אליבא דר״ה הגמ׳ פשטה את האיבעיא וראיה לדבריו דרבר״ה ענה לרי״ג בפשטות דאין מצילין ונסתר מהברייתא רק אליבא דר״ח כדביארנו לעיל).

---

2 וביותר קשה דמפשטות לשון הבריתא גבי ספרים הזכירה דנכתבים בכל לשון ולא דיברה כלום על ספר ודיו ומשמע דהכל תלוי בדין הלשון אא״כ כגי׳ ספר יראים כת״י סי׳ שצ״ט במצוות תפילין שגרס בבריתא שספרים נכתבים בכל לשון ובכל דבר. וע״ע בירושלמי ריש פ״ב דמגילה שגרס גם גבי מגילה רק דין הלשון בלבד וכד תדייק שם תמצא דלירושלמי הבריתא איירי על קריאה ולא על הצלה ודוק. 3 א. ובשו״ע מה שכתב האידנא כנראה אין כוונתו כך שהרי בב״י למד בטור דלא כדברינו אלא שזו בעיא דאיפשיטא בגמ׳ דידן. ב. הטור והרא״ש לא הביאו דין מגילה בסם וסיקרא דאין מצילין (וראה ק״נ שם) וזהו כיון דאיירי על האידנא שגם מגילה מותר לכתוב בסיקרא דלא כהמג״א שכתב דע״ז אין עת לעשות לה׳ דהא אפשר גם האידנא בדיו (סי׳ של״ד אות י״ח) וכ״מ בשו״ע. ג. הדיוק מהטור ורא״ש לא מוכרח דאולי כתבו האידנא לומר דגם ספרי תושבע״פ הם כה״ק אבל באמת ס״ל דגם לפני ההיתר מותר היה להציל שאר ספרים שנכתבו בסיקרא. ד. החזו״א הקשה על הרמב״ם למה לא חילק שבמגילה אין מצילין למרות שלהרמב״ם ליכא הבדל כלל בדין הצלה בין האידנא לזמן דלפני ההיתר (וראה בסי׳ ה׳ לקמן). ולא הבנתי קושיתו דמי יימר דהרמב״ם גרס בגמ׳ כרש״י ותוס׳ דילמא גרס כהרמב״ן ובהאי ברייתא לא הזכירו כלל הבדל בין מגילה לשאר ספרים.

ולכאורה ספיקא כה״ג הוי ספיקא דרבנן ולקולא דמצילין ואולי לפי״ז גם שאר הפוסקים דלא כרי״ף הבינו דהברייתא אזלא כר״ח אלא שמספק פסקו שגם לר״ה מצילין. אלא דנראה דפה איכא צד לומר דאזלינן לחומרא כהרי״ף דהרי פה אין ספק איסור דרבנן שהרי המבוי ודאי אינו מעורב ויש איסור הצלה מדליקה בשבת וא״כ זהו ודאי איסור אלא שנסתפקנו אי כה״ק הכתובין בסם וסיקרא דוחים איסור זה וא״כ הסברא נותנת דאין ספק מוציא מידי ודאי ולא יצילו וזו סברת הרי״ף וק״ל.[4]

ונראה לומר דגם שאר הפוסקים לא בזה פליגי דבכה״ג לכו״ע אזלינן לחומרא אלא דהם ס״ל דהשבותים לא נדחו מפני ההצלה אלא הותרו מפני הצלת כה״ק וממילא על צד הספק דספר הכתוב סיקרא מותר להצילו אין כלל איסור ושוב הוי ככל ספיקא דרבנן לקולא והרי״ף פליג עלייהו וס״ל דהשבותים רק דחויים הם אצל הצלת כה״ק וממילא הוי מצב דאין ספק מוציא מידי ודאי וכשנ״ת (וע״ע בסי׳ ח׳ גבי גדרי טפל ובסיס לקמן קט״ז: דבזה נחלקו רש״י ותוס׳ שם).

ובהנך פוסקים דלא כהרי״ף אפשר היה לומר דגרסו כהרמב״ן ולכן פשיטא להו דלמסקנת הסוגיא מצילין גם אליבא דר״ה אלא דיש מהם שגרסו להדיא כהתוס׳ ועיין במרדכי שגרס כתוס׳ ופסק דמצילין ולמה שביארנו הרי שלהנך פוסקים מצילין מספק.[5] אלא שלהמעיין במרדכי לא נראה דפסק כן מספק ולכן נראה לומר דלהמרדכי נמי איפשיטא הך בעיא אי מצילין ספרים הכתובים בסם וסיקרא ונבאר הגמ׳ לשיטה זו באות הבא.

ד. והנה בסוגית הגמ׳ קט״ו. נחלקו ר״ה ור״ח אי מצילין כה״ק הכתובים תרגום אפי׳ דבמשנה איתא להדיא דטעונים גניזה (ועיין סי׳ ב׳ לעיל דלר״ה אולי טעונים רק מקום הפקר אלא שברור דלכו״ע אין לבזותם) נמצא דישנם דברי קדושה שאסור להצילם מהדליקה בשבת.

ונראה לומר דהיתר ההצלה נאמר רק על כתבי הקודש ולא כל דבר קדוש שרי להצילו בשבת. וראיה לדבר מקמיעין דלשיטת מהרש״ל (ועיין בסי׳ ג׳ שביארנו דעוד פוסקים ס״ל הכי) אפי׳ שהותר לכתבם מדין עת לעשות לה׳ אסור להצילם וברור דלשיטה זו הוו קמיעין דברי קדושה דהא אסור היה לכתבם לפני ההיתר דעת לעשות

לה׳ וא״כ חשיבי כתושבע״פ ובכ״ז אסור להצילם בעוד שספרי תושבע״פ האידנא מותר להציל [25] ונראה דהביאור הוא דקמיעין הוו כתושבע״פ אבל לא חשיבי ספרי תושבע״פ דמותר להצילן מן הדליקה.

4 א. ועיין מחה״ש סי׳ של״ד שהסביר במג״א דשב ואל תעשה עדיף וצ״ב מאי שנא משאר ספיקות דרבנן וע״ע בר״ן על הרי״ף בד״ה הגיליונין מ״ג. בדפי הרי״ף. ב. ובאופן נוסף אפשר להסביר ברי״ף דפסק כן בודאי ולא מספק דמהברייתא נפשט דכל הפסולין שוים לענין הצלה לר״ח וא״כ ה״ה נמי לר״ה כולם שוים אלא שאיהו ס״ל דאין מצילין וא״כ גם סם וסיקרא אין מצילין. 5 והב״י דכתב להדיא דהוי בעיא דאיפשיטא בגמ׳ גם הוא לא סתירה לדברינו כיון דגרסתו בגמ׳ היא כהרמב״ן ולהך גירסא הבעיא איפשיטא גם לר״ה וכמשנ״ת.

ואם כנים הדברים נראה לבאר דר״ח שהתיר להציל תרגום דכה״ק ס״ל דתרגום תורת ספר אית ליה אלא דהוי ספר פסול (למ״ד דלא ניתן לקרות בו ועיין סי׳ ב׳) ור״ה דאסר להציל תרגום ס״ל דאין לו תורת ספר כלל ומה דטעון גניזה נתבאר בסי׳ ב׳ דכוונתו שימה במקום הפקר וע״ש.6 ולדברינו אלה נראה לומר עוד דגם ספק הגמ׳ דידן גבי ספר הכתוב בסם וסיקרא בין לר״ה ובין לר״ח הוא אי חשיב כה״ג ספר או לא ובהך תליא אי שרי להצילו וא״כ כשפשטה הגמ׳ שמצילין לר״ח סבר המרדכי דגם ר״ה לא פליג שהרי אפושי מחלוקת לא מפשינן ואפי׳ דפליגי בתרגום אי הוי ספר גבי סם וסיקרא כו״ע מודו דהוי ספר.

ה. שיטת רש״י כמבואר לעיל אות א׳ דהברייתא איירי לענין קריאה (ודלא כתוס׳ שהבינו דבהצלה מיירי) ופשטינן דקוראים בהנך ספרים דסם וסיקרא וממילא גם מצילין וכמשנ״ת בגמ׳ ע״א דאליבא דמ״ד קורין בהם כו״ע לא פליגי דמצילין אלא דאכתי תקשי לרש״י איך פשטה הגמ׳ שקורין בס״ת הכתוב בסיקרא וכקושית תוס׳.

ונראה לישב בדומה לתשובת אבנ״ז או״ח תקכ״ב וע״ש שהביא דברי הרי״ף ריש פ׳ הקורא עומד במגילה שהביא ירושלמי וז״ל תרגומא מגו ספרא (ופי׳ שם הר״ן לקרוא תרגום מספר הכתוב תרגום) א״ל אסור לך דברים שנאמרו בע״פ בע״פ בכתב בכתב עכ״ל וכ״כ הרמב״ם פי״ב מהל׳ תפילה הי״א ולא יתרגם מתוך הכתב אלא ע״פ. נמצא דתרגום חשיב דברים שבע״פ ועוד נראה מדבריהם שהקורא תרגום מספר הכתוב תרגום חשיב קריאה מתוך הכתב ועיין בתוד״ה לא ניתנו קט״ו. וכגי׳ רש״ש שם שאלו בדיוק שתי מחלוקות התוס׳ עם הר׳ פור״ת (ועיין סי׳ ב׳ לעיל). וא״כ נמצא דהירושלמי לפי׳ הרמב״ם ס״ל דהאומר תרגום מתוך ספר הכתוב תרגום עבר באיסור דדברים שבע״פ א״א רשאי לאמרם בכתב וזהו הפך דהפך דברי הר׳ פור״ת שכתב דכה״ג עבר באיסור דדברים שבכתב א״א רשאי לאמרם ע״פ (ומהירושלמי עצמו ליכא סתירה לדברי הר׳ פור״ת דהוא יוכל להסביר שכוונת הירושלמי לסיפא של דבריו ושבכתב בכתב ודלא כהבנת הרמב״ם שלמד בו שכוונתו לרישא דבע״פ בע״פ).7 [26] ולפי״ז ספר הכתוב בסם וסיקרא ובלה״ק ודאי מותר לקרות בו שהרי הוי כקורא מן הכתב דברים שבכתב (ודלא כר׳ פור״ת שקריאה מספר פסול חשיב כקורא ע״פ) והכי נמי בספר הכתוב שלא על קלף. ופשוט דכל זה מדובר בקריאה ביחיד לת״ת בלבד דהא לצאת יד״ח קה״ת ודאי דכה״ג פסול וא״ש קושיות תוס׳ על שי׳ רש״י.8 אלא דעדיין נשאר קשה קושיות תוד״ה היו בשם רשב״א שהכריח דרי״ג ידע דלא קורין אחרת איך בעי אי מצילין אי לאו. ונראה דרש״י ילמד דזה גופא מה שהסתפק רי״ג אי קורין או לא וס״ל כר״ה דבזה תליא היתר ההצלה ולכן גם פי׳ דהברייתא שפשטה ספיקו דרי״ג איירי בקריאה.9

6 ואולי בזה יבואר שיטת החזו״א בהסבר הר׳ פור״ת דקריאה מספר הכתוב תרגום ואפי׳ אי קורא באותה לשון הכתובה בספר הוי כקריאה ע״פ דלא הוי ספר כלל. וע״ל בסי׳ ב׳ בארוכה דישנם עוד ראשונים דס״ל כהרב פור״ת ולתוס׳ וסיעתו דחולקים על הר׳ פור״ת צ״ל דאפי׳ אי תרגום לא חשיב ספר לא חשיב הקורא מתוכו כקורא ע״פ דאין חשש שיטעה שהרי קורא כמו שכתוב לפניו ועיין שפ״א שם. 7 א. יש לשים לב דברמב״ם

הכא איכא חידוש דאיסור דברים שבע״פ הוא לא רק לכתבם אלא גם לאמרם מהכתב. ב. ובהנך סברות א״ש תוס׳ הנ״ל דהקשו על הר׳ פור״ת תרי קושיות ודחאוהו ולא ביארו שיטתם מיהו המ״ד דלא ניתנו לקרות בהן ולדברינו א״ש היטב דהא שתי המחלוקות שחלקו על הר׳ פור״ת הן גופן שיטתם דהם חלקו ואמרו שתרגום הוי כדברים שבע״פ ועוד חלקו שקריאת תרגום מתוך

ספר הכתוב תרגום באותה לשון הוי כקריאה מהכתב וממילא ברור דגם תוס׳ ס״ל כרש״י והר׳ פור״ת דהאי מ״ד היינו רשב״ג במגילה ח: אלא שראייתם היא הפך דהפך הר׳ פור״ת דהם סברו דכה״ג הוי קורא בכתב דברים שבע״פ ולכן רשב״ג יאסור וע״ע בסי׳ ב׳ לעיל. 8 וע״ע בסי׳ ב׳ דמרש״י הכא דסבר דסם וסיקרא ניתן לקרות בו לת״ת דיחיד ולכן שרי להצילו מן הדליקה איכא עוד ראיה לשיטתנו אליבא דהטו״א מגילה ח: דהיתר קריאה ביחיד סגי להיתר הצלה מן הדליקה ולר׳ חסדא אפי׳ אי אסור לקרות ביחיד כתרגום לרשב״ג שרי להציל. 9 ומה שהקשה באבנ״ז הנ״ל בסוף התשובה לק״מ לפי״ד דחילקנו בין קריאה ביחיד ובציבור וע״ש שלא חילק בזה.

[27]

סימן ה: בענין היתר הכתיבה דעת לעשות לה׳ לענין הצלה האידנא

בסי׳ ד׳ לעיל הבאנו דהרא״ש והטור פסקו כרי״ף דאין מצילין ספרים הכתובים בסם ובסיקרא אלא דהאידנא שהתירו לכתבם התירו גם להצילם (ועי״ש בק״נ שכן ביאר ברא״ש ודלא כב״י שביאר בטור שזהו היתר מעיקר הדין ודלא כהרי״ף). והרי״ף פסק בסתמא דאין מצילין ולא ציין מה הדין האידנא האם שרי להצילן או לא.

ואפשר היה לומר כהמג״א של״ד שהסביר דההיתר דעת לעשות לה׳ לא קאי אכתיבה שלא בדיו שהרי אין בכך צורך דאפשר האידנא נמי לכתוב בדיו. אלא דברי״ף כולו וכן ברמב״ם לא מוזכר כלל היתר דעת לעשות לה׳ להתיר גם הצלה האידנא בכל סוגי כה״ק.

ונראה לומר דשיטתם היא דאין כלל הבדל בין זמן איסור הכתיבה להאידנא לענין היתר הצלה וכן משמעות הגמ׳ עצמה דהרי בזמן הגמ׳ כבר היה היתר דעת לעשות שתוקן בימי רבי והגמ׳ עצמה היה לה להביא האי היתירא להציל ספרי תושבע״פ. ונראה לומר דהסברא בזה היא דהיתר ההצלה הוא רק בספרים דאיכא בהו קדושת ספר (וראה בסי׳ ד׳ בהסבר המרדכי) ולכן גם בזה״ז דהתירו לכתוב בכל האופנים וגם את התושבע״פ לא נתנו להם קדושת ספר לשי׳ הרי״ף והרמב״ם (ודלא כהסברינו במרדכי שם) אלא הוו רק כתשמישי קדושה וממילא גם האידנא שהותרה כתיבתם לא הותרה הצלתם (ועיין בסוגית תיק הספר קט״ז: קי״ז.).

ועיין בתוד״ה אליבא קט״ו. ובעה״מ בסוגיין ורמב״ן ורשב״א הביאם ה״ה דכתבו דהאידנא מותר להצילם וכ״פ טוש״ע ורא״ש שהבאנו לעיל ודלא כדברינו ברי״ף ורמב״ם. ובתשובת ר״י מיגאש הביאה אבנ״ז או״ח תקכ״ב כתב דספרי תושבע״פ לא מטמאין את הידים וזה לכאורה כשי׳ הרי״ף ורמב״ם דאין להם קדושת ספר (וע״ע סי׳ ו׳ לקמן גבי היתר הצלה וטומאת ידים).

ונראה דהנך ראשונים דהתירו להציל תושבע״פ האידנא לא פליגי אדינא דהר״י מיגאש דאין קדושה בגוף הספרים אלא דכשהתירו לכתוב התירו נמי להצילם וכדכתב האבנ״ז שם ואולי הסברא היא שאם לא יתירו להצילם הרי הכותבם יהיה כשורפי תורה מידי דהוי הכותב קמיעין (וע״ל סי׳ ג׳).

ובאבנ״ז יו״ד שע״ו כתב דהתירו להצילם כמו דהתירו הצלת מזון ג׳ סעודות דהוו תשמישי מצוה (וקצת דוחק לומר כן דהא לפי״ז נראה דמותר להצילם רק לחצר המעורבת כמזון ג׳ סעודות ולא אישתמיט שום פוסק לכתוב כן).

והראב״ד הביאו הר״ן ריש פירקין כתב דמגילה בגיפטית וכן שאר ספרים מצילין במקומם ולא במקום אחר (דלא קוראים גיפטית) ומשמע דלא חשיבי כה״ק אלא [28] דבמקום קריאתן הוו תשמישי מצוה (או קדושה) ובזה סגי להצילן שהרי אי הוה בהו קדושה ודאי דהיה שרי להצילם בכל דוכתא דקדושתם אינה תלויה במקום.

[29]

סימן ו: בענין הקשר בין טומאת ידים והצלה וס״ת שאין בו ללקט שמונים וחמש אותיות

א. בגמ׳ קט״ו: בעי מיניה ר׳ הונא בר חלוב מר׳ נחמן ס״ת שאין בו ללקט שמונים וחמש אותיות כגון פרשת ויהי בנסוע הארון מצילין אותה מפני הדליקה או אין מצילין וכו׳ א״ל אין מצילין וכו׳ איבעיא להו הני שמונים וחמש אותיות מכונסות או מפוזרות ר׳ הונא אמר מכונסות ר׳ חסדא אמר אפי׳ מפוזרות מיתיבי ס״ת שבלה אם יש בו ללקט שמונים וחמש אותיות כגון פ׳ ויהי בנסוע הארון מצילין ואם לאו אין מצילין תיובתא דר׳ הונא תרגמא ר״ח אליבא דר״ה בתיבות עכ״ל הגמ׳.

ובמהרש״א בד״ה מיתיבי הקשה אמאי לא פשיט הך איבעיא דלעיל מבריתא דס״ת שבלה והשיב שם דלהך מילתא במפוזרות שאין בה כדי ללקט פ״ה אותיות ידע שפיר למימר דבלה שאני. ודבריו נפלאו ממני דהרי הוא הדין דהוה מצי למיפשט מהברייתא לקמן קט״ז. גבי ס״ת שנמחק דקתני דאם יש בו ללקט פ״ה אותיות מצילין ואי לאו אין מצילין ושם ליכא למימר דבלה שאני כדתי׳ הכא.

ויותר קשה דאיך לא ראה דהרשב״א הכא הקשה כדבריו וז״ל תמיהא לי אמאי לא פשטוה מדקתני בברייתא בהדיא ס״ת שבלה וכו׳ ועוד דמלישנא דבעיא משמע דאיהו הוה ידע לה לבריתא דהא נקט לישנא דבריתא ס״ת שאין בו ללקט כפ׳ ויהי בנסוע וכו׳ וי״ל דאההיא קתני והלכתא קא בעי מיניה אי ההיא בריתא בריתא או לא ומשום דקשיא ליה אידך דקתני תרגום שכתבו מקרא וכו׳ וכדקא פריך ליה מיניה ואזיל ופריק לי׳ דאין מצילין ואי משום כי תניא ההוא להשלים עכ״ל הרשב״א. ולדבריו דהרשב״א א״ש נמי קושיתינו למה לא פשיט מבריתא דלקמן דס״ת שנמחק דהא אהך נמי הוה קשיא ליה אי הוי אליבא דהלכתא או לא וכנ״ל.

אלא דאכתי תיקשי אמאי לא פשטו ממשנה דידים פ״ג מ״ה דקתני התם ספר שנמחק ונשתייר בו פ״ה אותיות כפ׳ ויהי בנסוע הארון מטמא את הידים מגילה (ופי׳ הר״ב יריעה של ס״ת) שכתוב בה פ״ה אותיות כפ׳ ויהי בנסוע הארון מטמא את הידים וכו׳ עכ״ל המשנה. וזו ליכא למימר דלא הוי בריתא כדכתב הרשב״א דלעיל דהא משנה מפורשת היא וללא חולק. וביותר קשה דהא בגמ׳ לקמן גבי גליונין בעו למיפשט ממשנה דגליונין של מעלה ושל מטה וכו׳ מטמאין את הידים דיצילו נמי מהדליקה וא״כ קשה למה לא יפשטו הכא מטומאת ידים להצלה מדליקה (ועיין לשון הזהב הכא מ״ש בזה ובהגהות חשק שלמה ק״כ: הנדפסים בסוף ש״ס וילנא כתב כן לדבר פשוט דהני תרי דינים תלויים זב״ז ועיין בהמשך דברינו דנוכיח דזה אינו בהכרח כן).

[30] ב. ולישב כ״ז נראה לומר דהפשיטות גבי גליונין היתה בדרך ק״ו דאם מטמאין ידים ודאי מצילין אותם אבל גבי ספר שנמחק דהדין הוא שאינו מטמא ידים ליכא ראיה דלא מצילין מהדליקה דאפשר דקדושתו אינה מספקת שיטמא ידים אבל מספיקה לכך שיהא שרי להצילו.

וראיה ליסוד זה שקדושה לענין טומאת ידים חמירא טפי מקדושה לענין היתר הצלה נראה להביא מספרים הכתובים שלא בדיו דבסוגיא דלעיל פשוטה הגמ׳ דמצילין (לפחות לר׳ חסדא ולחלק מהפוסקים גם לר״ה וע״ל בסי׳ ד׳) ובמשנה ידים פ״ד מ״ה איתא דאינו מטמא את הידים עד שיכתבנו אשורית על הספר ובדיו ומהך משנה גופא איכא ראיה נוספת דהא בעי נמי אשורית ולר״ח קט״ו. מצילין גם ספרים הכתובים תרגום. וראיה נוספת איכא להפוסקים שתושבע״פ האידנא מצילין ונראה פשוט דאינם מטמאים את הידים וכ״כ להדיא בתשובת הר״י מיגאש הביאו האבנ״ז (וראה בסי׳ ה׳ לעיל) וכן לתי׳ הגמ׳ מגילה ח: דהאי משנה דמטמאין ידים רק אי כתיבי אשורית על הספר ובדיו קאי על מגילת אסתר בלבד ובכ״ז כתב הראב״ד הביאו הר״ן ריש פירקין דבמקומן מצילין אותן (וראה תוד״ה עד שם במגילה ח:).

והעולה מכל האמור דקדושה לענין טומאת ידים חמירא טפי מהקדושה לענין היתר הצלה מהדליקה ולכן איכא דברים דמצילין מהדליקה ובכ״ז אינם מטמאים את הידים וליכא ראיה מהמשנה דידים פ״ג להך איבעיא דרהב״ח.[1]

אלא דעדיין תיקשי דלדברינו במשנה ידים פ״ג הנ״ל גבי ס״ת שנמחק עד פ״ה אותיות שמטמא ידים צריך לומר דאיירי במכונסות דאי במפוזרות נמי מטמא ידים וא״כ היכי קי״ל להלכה כר״ה דס״ל דכה״ג אפי׳ איכא ביה פ״ה אותיות אין מצילין (ועיין לשון הזהב בסוגיין).

ועוד יקשה לדברינו דבמשנה ידים פ״ג הנ״ל איירי גם ביריעה חדשה (מגילה) דיש בה פ״ה אותיות כויהי בנסוע הארון וקתני התם דמטמאת את הידים ואילו הכא משמע דאין מצילין דהא בעי רק גבי ס״ת שבלה או נמחק (דכך המשמעות דיש בו ללקט אותיות אחרת איך הוו ביה אותיות מפוזרות דהרי ביריעה חדשה כותבה כסדרה וכ״כ רש״י בד״ה פ״ה אותיות) וכן מפורש להדיא במאירי הכא שאם כתב לכתחילה פ׳ ויהי בנסוע לחודא נשרפת היא ואזכרותיה כקמיעין וברכות ורק ס״ת שנמחק בעי אי שרינן להציל.

ג. בגמ׳ קט״ו סוע״ב ת״ר ויהי בנסוע הארון ויאמר משה פרשה זו עשה לה הקב״ה סימניות מלמעלה ומלמטה לומר שאין זה מקומה רבי אומר לא מן השם הוא זה אלא מפני שספר חשוב הוא בפני עצמו עכ״ל הגמ׳. ובהמשך הגמ׳ מבואר דהת״ק דפליג על רבי וסבר דפ׳ ויהי בנסוע הארון אינה ספר בפני עצמו הוא [31] רשב״ג וע״ש.

---

1 ולכאורה הראיות מהמשנה ידים פ״ד הנ״ל אינן מוכרחות דהא למסקנת הגמ׳ מגילה ט. האי משנה אתיא כר׳ יהודה בשאר ספרים ואין הלכה כמותו וע״ש וא״כ אולי ר׳ יהודה ס״ל דגם לא יצילו מהדליקה ספר הכתוב שלא בדיו אלא דזה אינו דמה שהלכה אינה כוותיה היא כיון דאוסר שאר ספרים ביונית אבל ודאי דכל הספרים בשאר לשונות או בסיקרא לא יטמאו ידים גם להלכה ודוק.

ונראה דהך מאירי שהובא לעיל סוף אות ב׳ סבר דסוגיין אזלא כרשב״ג דפ׳ ויהי בנסוע אינה ספר בפני עצמו דאחרת אפי׳ כתבה לחוד מצילין דומיא דשאר ספרים (בראשית או ישעיהו וכו׳) ולפי״ז נאמר דהמשנה ידים דאיירי ביריעה חדשה אזלא כרבי דס״ל דפ׳ זו ספר בפני עצמו היא ואיהו יאמר דגם שרי להצילה וסוגיא דידן

אזלא כרשב״ג וכפי׳ המאירי דלעיל (ועיין פיהמ״ש ותוי״ט במשנה ידים שם דכתבו כן להדיא דההיא משנה אזלא כרבי).

ונראה דראיית המאירי דהך סוגיא אזלא כרשב״ג היא מהאיבעיא עצמה דהשוו פ״ה אותיות (מפוזרות לר״ח ומכונסות לר״ה) לפ׳ ויהי בנסוע לענין היתר הצלה. ולכאורה קשה דמאי דמיון איכא דהא פ׳ ויהי בנסוע חשיבא ספר לעצמו ולכן שרי להצילה ומאי ראיה דגם שאר פרשיות (ועוד יותר כשמפוזרות) שרי להצילן והא לא חשיבי ספרים בפ״ע. ולכן מסיק המאירי דהך סוגיא אזלא כרשב״ג והדמיון הוא דכמו שפ׳ זו חשיבא להוי הפרדה בין שתי פורעניות (וכדכתב רשב״ג קט״ז.) ה״נ חשיבא לענין הצלה אבל לא דהוה ספר בפ״ע וממילא למדנו דשיעור פ״ה אותיות הוא שיעור חשוב בכל גוונא ולא רק בפ׳ ויהי בנסוע.2

ממשמעות רוב הראשונים נראה דלא ס״ל כחידושו של המאירי דאפי׳ פ׳ ויהי בנסוע שנכתבה לחודא אין מצילין אלא דרק בכל שאר הפרשיות פשיטא להו דאין מצילין אי נכתבו לחודא (ולא שנשארו מס״ת שנמחק או שבלה) אבל פ׳ ויהי בנסוע אפי׳ נכתבה לחודא על יריעה מצילין דחשיבא ספר בפני עצמה וכרבי (עיין ברש״י כאן דכתב דפ׳ ויהי בנסוע הוה ספר בפ״ע וכרבי כבר באיבעיא דרהב״ח. וכ״מ ברמב״ם דפסק כרבי בפיהמ״ש ידים שם ופסק נמי הך דספר שנמחק ונשארו בו פ״ה אותיות מטמא את הידים בהל׳ אבות הטומאות פ״ט ה״ו). ולהנך ראשונים דס״ל דלא כהמאירי תקשי מהמשנה ידים דמגילה בת פ״ה אותיות מטמאה ידים ולמה אין מצילין כה״ג וכדלעיל ואי ליכא האי קו״ח מטומאה להצלה תקשי למה לא פשטה הגמ׳ איבעיא דרהב״ח בס״ת שבלה או נמחק מהמשנה ידים וכדקשיא לן לעיל אות א׳.3

ועוד טעון ביאור להנך שיטות איך דימתה הגמ׳ פ׳ ויהי בנסוע לפ״ה אותיות מפוזרות דהרי אי הך סוגיא אזלא כרבי פ׳ ויהי בנסוע חשיב ספר בפ״ע וכדהקשינו לעיל. וצ״ל דזהו השיעור שבו נשארת קדושת הספר המחוק על הנך אותיות ופחות מכן לא חשיב להיות שארית הספר שנמחק ולא כההבנה דלעיל דהנך פ״ה אותיות חשיבי כפ׳ דויהי בנסוע ליחשב כספר בפ״ע. ולפי״ז הראיה שהביאו מפ׳ [32] ויהי בנסוע היא לכך דקדושת ספר יכולה לחול על פ״ה אותיות דלרבי קדושת ספר עליה וא״ש האיבעיא דרהב״ח להנך ראשונים ודוק.

---

2 אלא דעדיין ק״ק איך הך משנה ידים דאזלא כרבי השוותה ס״ת שנמחק לפ׳ ויהי בנסוע לענין טומאת ידים ואולי שם דאיירי במכונסות כדהוכחנו לעיל יותר שייך ההשואה לפ׳ ויהי בנסוע אפי׳ לרבי ועדיין צלע״ק. 3 ובגמ׳ לכאורה היה מקום לומר דמה שהעמידו בספר שבלה ולא במגילה זה כדי לומר לך מה הדין כשלא נשארו פ״ה אותיות דבמגילה ודאי אין מצילין והגמ׳ חידשה דגם בספר שבלה אין מצילין אלא דבפוסקים כתבו להדיא דגם הצלה כשיש פ״ה אותיות שרי רק בס״ת שבלה ולא במגילה.

וא״כ תקשי ממ״נ להנך שיטות איך ביריעה דבמשנה דידים איתא דמטמאת ידים בגמ׳ דידן משמע דאין מצילין וא״ת דקדושה דטומאת ידים לא חמירא מקדושה לענין הצלה אמאי לא הביאו ראיה מהך משנה לאיבעיא דרהב״ח כדהקשינו לעיל. ולכן נראה לומר דלהנך ראשונים ליכא כלל ראיה מטומאה להצלה וההיפך ובאות ד׳ נבאר ההבנה בזה ולמה הגמ׳ קט״ז. גבי גליונין לכאורה כן הביאה ראיה מטומאה להצלה.

ד. במשנה ידים פ״ג שם לא חילקו בין פ״ה אותיות מפוזרות או מכונסות וכמו שציינו לעיל וכן משמע שם שכשהזכירו ספר שנמחק איירי בכל ספר מכה״ק. ולכאורה היה מקום לומר דאי לא הזכירו מפוזרות מהיכי תיתי דבכך איירי וכנראה דהמשנה דיברה במכונסות (וכן פשטות הציור במגילה וכדכתבנו לעיל) וכ״מ ברמב״ם אבות

הטומאות פ״ט ה״ו דגם הוא לא חילק בכך וכן בתוספתא ידים פ״ב גבי ספר שבלה ולפי״ז לק״מ למה לא נפשטה בעיא דרהב״ח מהאי משנה דכפי שביארנו כל מה דבעי ליה הוא רק במפוזרות.

והנה בפוסקים משמע שדין הצלה דפ״ה אותיות הוא רק בס״ת ולא בשאר ספרים וכן פשטות לשון האיבעיא דרהב״ח דנקט ס״ת שאין בו ללקט וכו׳ ויעוין ברמב״ם שם שכשהביא דברי המשנה גבי מגילה בת פ״ה אותיות משמע ממנו דרק כה״ג מס״ת מטמא את הידים בניגוד לפשטות לשון המשנה דכתב שם וז״ל ומגילה שכתוב בה מן התורה פ״ה אותיות וכו׳ ולא דברי תורה בלבד אלא כל כה״ק אפי׳ שיה״ש וקהלת שהם דברי חכמה מטמאין את הידים עכ״ל ועיין בפי׳ משנה אחרונה שם דכתב דלא מסתבר לחלק בכך.

ואולי אפשר לומר דכל דיני פ״ה אותיות לענין הצלה הם רק בס״ת ולא בשאר ספרים והביאור בזה הוא דהצלה הותרה בדבר שיש לו קדושת ספר וכדלעיל סי׳ ד׳ (ובפרט לשיטת הרמב״ם לעיל סי׳ ה׳ דספרי תושבע״פ האידנא לא הותרה הצלתם) ואילו טומאת ידים נאמרה גם על דברים שאין להם קדושת ספר כגון גבי רצועות של תפילין ופ׳ שמע והלל (וע״ש במשנה וברמב״ם) ולכן ליכא ראיה מכך שדבר מטמא את הידים לכך שגם יהיה מותר להצילו וגם להיפך ליכא ראיה (ודלא כדהסברנו לעיל בשי׳ המאירי דמטומאה איכא ראיה להצלה בדרך קו״ח) וכפי שיבואר לקמן.

ובגמ׳ דידן מבואר דכיון דאית ביה אזכרות אע״ג דלית ביה פ״ה אותיות מצילין ולא מוזכר בשום מקום דכה״ג מטמא ידים וזאת כיון שדין הצלה נאמר גם על אזכרות שבספר ואפי׳ דהשתא יש פחות מפ״ה אותיות וזה אינו ספר אבל האזכרות דידיה עדיין חשיבי אזכרות של הספר שנמחק ולכך מצילין אותן אבל אינן מטמאות ידים כיון דלא חשיבי כה״ק וכנ״ל גבי כה״ק דלא כתיבי אשורית על הספר ובדיו וכדלעיל. ולכן לא פשטו האיבעיא דרהב״ח מהמשנה ידים דקתני דפחות מפ״ה אותיות לא מטמא ידים דאפי״ה יתכן דמצילין וכמשנ״ת וזה כהתי׳ שכתבנו לעיל. אלא דנוסיף לומר דגם לאידך גיסא [33] ליכא ראיה וכבמגילה בת פ״ה אותיות דמטמאת ידים ובכ״ז אין מצילין כיון דאינה ספר (אא״כ איכא בה אזכרות ועיין ערכין ו. גבי שם שכתוב שלא במקומו).

ומה שהקשינו דהגמ׳ קט״ז. הביאה גבי גליונין ראיה שמצילין אותן מכך שמטמאין ידים כוונתם להוכיח דבגליונין איכא אותה קדושה כמו בספר שמכוחו באו דאחרת לא היו קדושים כלל וא״כ ברור שגם יצילו אותם דהוה להו קדושת ספר אבל בדבר שיטמא ידים מכוח קדושה דאינה דספר לא יביאו ראיה להצלה כלל.

ולפי״ז לכאורה תיקשי למה בסוגין לא פשטו מטומאת ידים דקדושת ספר פקעה אי לא נשארו פ״ה אותיות וממילא גם לא יצילו. ונראה לומר דבס״ת איכא קדושה עצמית דאותיות התורה ולא קדושה שיורית דחשיבי כשארית הספר שנמחק ולכן גם לא צריכות להיות מכונסות כיון שאינן צריכות להיות מעין אביהן (הספר המחוק) ולכן המשנה שאומרת דפחות מפ״ה אותיות לא מטמא ידים הכוונה דאין להן קדושה שיורית כיון דאין פה זכר מספיק לספר אבל להציל אולי שרי בגלל הקדושה העצמית של האותיות.4

ולפי״ז יבואר למה במשנה דטומאת ידים לא הזכירו דאיירי במפוזרות דכדי שתהיה קדושה שיורית צריכות האותיות להיות מכונסות שיהיה ניכר שהן שארית לספר שהיה ומה שרהב״ח דיבר רק על ספר שבלה ולא על מגילה זה כיון שרק לאותיות התורה יש קדושה עצמית ואותיות של מגילה אינן קדושות בעצם דאינן אותיות דס״ת. ולדברינו אלה יבואר גם למה הפוסקים הביאו האי דינא דפ״ה אותיות רק גבי ס״ת ולא בשאר כה״ק

דקדושה עצמית דאותיות התורה איכא רק בתורה עצמה ולא בנ״ך שאיהו קדיש רק בגלל התוכן של מה שכתוב בו ולא בחפצא דהאותיות עצמן כבס״ת.5

אלא דלפי״ז צע״ק מדוע הרמב״ם בהל׳ אבות הטומאה הזכיר בדין מגילה שזה בתורה ואילו בספר שנמחק לא ציין שזה רק בתורה ואולי ס״ל דקדושה שיורית איכא לכל כה״ק אי הוו בהו פ״ה אותיות (ובמכונסות איירי שם ברמב״ם כדביארנו לעיל). אבל מגילה דלא מצד קדושה שיורית נגעו בה דהא אינה שארית כלל ולכך צריכה להיות מן התורה עצמה כדי שתטמא ידים. וד״ז צ״ב דהא אלו לא אותיות התורה דיש להן קדושה עצמית דהרי זו עדיין לא תורה שלמה וגם לא שיור של ספר שלם.

ה. לדברינו באות הקודם דבאותיות התורה איכא קדושה עצמית ואפי׳ כשהן מפוזרות ולא רק שיורית דיש להן כשהן מכונסות וניכר שהן שארית לספר שנמחק צ״ב מה סבר ר״ה דבעי תיבות ולא סגי ליה במפוזרות. ואפשר לומר דאיהו ס״ל [34] דלא ניכר שהן אותיות התורה אא״כ מסודרות במילים ולכן רק אז איכא בהו קדושת אותיות או דאפשר לומר דר״ה פליג אר״ח וס״ל דגם לענין הצלה בעינן קדושת ספר ממש וזה רק אי חשיבי שארית דהספר שנמחק ואיכא בהו קדושה שיורית אלא דאיהו סבר דגם בתיבות איכא קדושה שיורית ולא בעינן מכונסות ממש.

---

4 והא דמצריך דיהיו פ״ה אותיות הוא דבפחות מהכי לא נשאר עליהו שם אותיות דס״ת כלומר כדי שיהיו נחשבים כשארית הספר בעינן מכונסות מעין הספר אבל כדי שישאר עליהן שם דאותיות של הס״ת שנמחק אפי׳ דלא נחשבות כספר מכוח זה בעינן רק שיהיו לפחות פ״ה אותיות דבפחות מהכי בטל הקשר שלהן להך ספר. 5 ונראה דזהו הביאור במדרש ומשה כותב בדמע ופי׳ הגר״א בדימוע (בסדר אחר מעורבב) וכן בכל דוכתי דלהתורה יש משמעות בכל מיני אופנים של צירופי אותיותיה ואכמ״ל.

תוד״ה מיתיבי קט״ו: הקשו האיך שאלה הגמ׳ אי כוונת ר״נ למכונסות או מפוזרות והא ללקט קתני בבעיא דרהב״ח כמו בבריתא שממנה פשטו דללקט הכוונה מפוזר והקשו בשפ״א ומלוא הרועים מאי קושיא דילמא רהב״ח ס״ל כר״ח דמפוזרות נמי מצילין ולכן שואל בלשון זו.

ולפי״ד ברור למה לא פשטו בעייתו מהמשנה דידים כיון דשם קתני דלא מטמא ידים ומשמע דאין בכך קדושה שיורית אי ליכא פ״ה אותיות אבל אי רהב״ח אזיל בשיטת ר״ח הרי כל האיבעיא היתה אי איכא בכ״ז קדושת אותיות ולזה ליכא ראיה מהך משנה דידים דדילמא סברה רק דאין קדושה שיורית.

ולפי״ז מיושבת נמי הקושיא דאי רהב״ח אזיל בשיטת ר״ח כהשפ״א וידע דר״ח מתיר להציל פ״ה אותיות מפוזרות מאי בעי אי מצילין ספר שנשאר בו פחות מפ״ה אותיות והא אי רהב״ח ידע לדר״ח הא איהו אמר להדיא דרק פ״ה קדוש ופחות מכאן לא. ולדברינו לעיל מיושב שפיר דרהב״ח ידע דר״ח מתיר במפוזרות והקשה דא״כ למה דוקא פ״ה אותיות דהא ודאי מפ׳ ויהי בנסוע ליכא ראיה דאי מדמים לשם הא שם הוו אותיות מכונסות ואם ר״ח ס״ל דאין צורך במכונסות משמע שלא איירי בקדושה שיורית דזו ישנה רק במכונסות כדמוכח במשנה גבי טומאת ידים אלא ר״ח ס״ל דלא צריך קדושת ספר ומספיקה קדושת אותיות וא״כ למה צריך פ״ה אותיות. וזהו מאי דאיבעיא ליה לרהב״ח אליבא דר״ח דהרי קדושה דאותיות התורה אולי איכא גם בפחות מפ״ה ור״נ פשיט ליה דגם לקדושת אותיות צריך שיעור חשיבות שיחשבו אותיות התורה. וכל זה בהו״א של הגמ׳ וכקושית תוס׳ ולמסקנת הגמ׳ דגם לר״ה לא מצריך מכונסות ממש אלא בתיבות אולי גם ר״ה מודה דלא בעינן

קדושה שיורית דהיא קדושת ספר אלא אולי סגי ליה בקדושת האותיות וכדלעיל בריש אות זו.6 [35] אליבא דר״ח ולא נפשטה אבל אליבא דר״ה פשוט דאין מצילין דהא לא הוה ספר ולא שיור דספר וכדלעיל גבי סיקרא תרגום ופ״ה אותיות. ועיין בתוס׳ מגילה ל״ב. בד״ה הלוחות וברש״ש הכא והתם וע״ש בתוס׳ עוד דהקשו למה לא פשטו הבעיא דגליונין מהגמ׳ התם דס״ל דאין קדושה בהם ולדברינו אולי באמת משם פשטו דסוגיא דהכא כר״ח והלכה כר״ה. אלא דברמב״ם זה אינו דאיהו פי׳ הסוגיא דמגילה אחרת ועיין בהל׳ ס״ת פ״י ה״ד ואכמ״ל.

---

6 א. ואולי זה כמחלוקת ר״ה ור״ח בתרגום לעיל שנחלקו אי בעינן קדושת ספר כדי להתיר ההצלה או לא ר״ה סבר דהצלה התירו רק לספרים ולכן תרגום לא מצילים ולכן בעינן קדושה שיורית ור״ח פליג עליה בהנך תרתי וכדלעיל. וכן בספר שלא כתוב אשורית על ספר ובדיו שביארנו בסי׳ ד׳ דגם בזה פליגי ר״ה ור״ח אי שרי להציל וכהרשב״א והרי״ף וע״ש. ובר״ה אפשר היה להקשות דאיהו ס״ל דמה שלא ניתן לקרות בו לא מצילין ובס״ת שנמחק ודאי לא ניתן לקרות ועיין בסי׳ ב׳ אי לקרות הוי בציבור או ביחיד ומה שביארנו ברמב״ם דאם הפסול בולט חשיב ניתן לקרות בו ומחוק הוא פסול בולט וא״ש. אלא דאפשר גם באופן אחר דר״ה ס״ל דבתרגום אין קדושת אותיות וגם אינו ספר ולכן לא מצילין אבל ספר מחוק אפי׳ דאינו ספר אבל יש בו קדושת אותיות כיון שהיה פעם ספר ולכן מצילין.

ב. ועיין בסוגיא דגליונין דכל הפוסקים כתבו דאין מצילין ותמה בר״ן על הרי״ף דזוהי בעיא דלא איפשיטא בגמ׳ וע״ש מה שתי׳ (וכן בסי׳ ד׳ גבי מה הדין בספק אי מותר להציל). ולדברינו הכא אפשר לומר דגם הבעיא דגליונין היתה

[36]

סימן ז: בענין הפשטת הפסח בע״פ שחל בשבת (בדף קט״ז:)

א. ת״ר ארבעה עשר שחל להיות בשבת מפשיטין את הפסח עד החזה דברי ר׳ ישמעאל בנו של ר׳ יוחנן בן ברוקה וחכ״א מפשיטין את כולו בשלמא לריבריב״ב דהא איתעביד ליה צורך גבוה אלא לרבנן מ״ט אמר רבב״ח אריו״ח דאמר קרא כל פעל ה׳ למענהו והכא מאי למענהו איכא ר׳ יוסף אמר שלא יסריח רבא אמר שלא יהיו קדשי שמים מוטלין כנבלה וכו׳ וריבריב״ב האי כל פעל ה׳ למענהו מאי עביד ליה שלא יוציא את האימורין קודם הפשטת העור מ״ט ארהבר״נ משום נימין עכ״ל הגמ׳ ולמסקנת הסוגיא לחכמים נמי מה דשרי להפשיט מהחזה זה רק בברזא ופי׳ רש״י דבאופן כזה יש רק איסור שבות דהוי שינוי ותוד״ה דשקיל תי׳ בשם ר״י דליכא אפי׳ איסור שבות דאינו מפשיט כשיעור חשיבות עור יחד.

והגמ׳ מנחות ס״ג: רצתה לומר דהתנא דס״ל כר׳ ישמעאל שלקרבן העומר קוצרים בשבת רק ג׳ סאין ובחול ה׳ סאין הוא ריבריב״ב ודחתה בתרי אנפי וז״ל ממאי דילמא עד כאן לא קאמר רי״ש הכא אלא דליכא בזיון קדשים אבל התם דאיכא בזיון קדשים אימא לך כרבנן סבירא ליה א״נ ע״כ לא קאמר ריבריב״ב התם אלא דאיתעביד ליה צורך גבוה ולא צריך אחולי שבת אבל הכא דלא איתעביד ליה צורך גבוה וצריך לאחולי שבת אימא כרבנן ס״ל עכ״ל הגמ׳ מנחות. ופי׳ רש״י את הצד השני בדחיה דמה שריבריב״ב אסר הפשט מהחזה הוא כיון דזה רק צורך הבשר שלא יסריח או יהיה מוטל בבזיון והוא אינו חלק מהמצוה דהקטרת אימורים וחלבים שדוחה שבת בק״פ אבל בעומר אולי יודה שקוצרים ה׳ סאין דזה צורך הקרבת העומר עצמה דדוחה שבת.

ובשפ״א התם פי׳ בגמ׳ דמה שריבריב״ב מתיר הפשט עד החזה ואוסר מהחזה והלאה זהו כיון דההפשטה עד החזה אינה איסור שהרי עדיין מחובר לגוף ומהחזה והלאה הוא איסור כיון דרק אז עוקר את העור מהגוף לגמרי.

אבל בקצירת העומר כל סאה היא איסור לעצמו וממילא הא דמותר להפשיט עד החזה בשבת ליכא בזה כלל דחיית שבת ומהיכי תיתי דשרי להמשיך ולהפשיט לצורך ההידור מצוה דהוי איסור גמור. ובקצירת העומר דג׳ סאין לכ״ע מותר לקצור בשבת וזה ודאי הוי דחיית השבת ס״ל לריבריב״ב דהותרה השבת גם לקצירת שני סאין הנוספים להידור מצוה.ב

א. ועיין בירושלמי פסחים פ״ו ה״א שפי׳ כן להדיא בדברי ריבריב״ב דההפשט עד החזה אינו איסור תורה כיון דמחובר עדיין לגוף. ב. ונראה דיסודו של השפ״א הוא הוא דחיית הגמ׳ שבת קל״ג: שנביא לקמן לאוקימתא דנראה בעליל וע״ש.

[37] ובמשנה שבת קל״ג. איתא עושין כל צרכי מילה בשבת ובגמ׳ שם מכדי קתני כולהו כל צורכי מילה לאיתויי מאי לאתויי הא דת״ר המל כל זמן שהוא עוסק במילה חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה פירש על ציצין המעכבין את המילה חוזר על ציצין שאין מעכבין את המילה אינו חוזר מאן תנא פירש אינו חוזר אמר רבב״ח אריו״ח ר׳ ישמעאל בנו של ר׳ יוחנן בן ברוקה היא דתניא ארבעה עשר שחל להיות בשבת וכו׳ וע״ש המשך הדברים.

והקשה השפ״א הנ״ל מאי דמיון איכא דהא לפי מה דביאר בדברי הגמ׳ מנחות ציצין דמו לעומר דכל חיתוך שם הוי איסור לעצמו וא״כ יודה ריבריב״ב דחוזרין עליהם דהא השבת נדחתה בפני המילה א״כ נדחית גם בפני הציצין שאינם מעכבים דומיא דשני הסאין הנוספים בעומר (וליכא למימר דזוהי גופא דחיית הגמ׳ שבת להאי אוקימתא דבלשון הגמ׳ שם לא משמע כן).

ב. והרמב״ם הל׳ מילה פ״ב ה״ד כתב וז״ל המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על ציצין שמעכבין בין על ציצין שאין מעכבין פירש על ציצין המעכבין חוזר על ציצין שאינן מעכבין אינו חוזר. ובה״ו שם כתב עושין כל צרכי מילה בשבת וכו׳ וחוזר על ציצין המעכבין אעפ״י שפירש ועל ציצין שאינן מעכבין כל זמן שלא פירש וכו׳ עכ״ל. נמצא דלהרמב״ם הך ברייתא איירי בחול נמי ואיהו ס״ל דאף בחול לא חוזרין על ציצין שאין מעכבין אם פירש.

ובטור יו״ד סי׳ רס״ד פליג וס״ל דהך ברייתא רק בשבת ואילו בחול אפי׳ פירש חוזר נמי על ציצין שאינם מעכבים (וכן הבין בו ב״י שם ורמ״א בשו״ע שם וע״ש בב״ח ודרישה שלמדו דהטור ס״ל כהרמב״ם ודוחק).

ולכאורה קשה על הרמב״ם שהסביר בברייתא דאיירי אף בחול דהגמ׳ דחתה להך אוקימתא דהמשנה אזלא כריבריב״ב ואמרה דבמילה דשייך זה אלי ואנווהו גם ריבריב״ב יודה דחוזר לאחר שפירש ורק בהפשטת הפסח דליכא זה אלי הוא דס״ל דאינו חוזר. ומשמע בגמ׳ דשייך זה אלי ואנווהו במילה וא״כ למה כתב הרמב״ם בחול דאינו חוזר (ובשבת ניחא דאולי אי זה אלי לא הוי בחדא מעשה עם מעשה המצוה לא דוחה שבת). ואפי׳ תאמר דלהרמב״ם ליכא זה אלי במילה ודלא כגמ׳ הנ״ל תיקשי לך למה בשבת יחזור על ציצין שאין מעכבין כשלא פירש (ועיין שאג״א סי׳ נ׳ ונ״א).

ובספר בית הלוי ח״ב סי׳ מ״ז כתב להסביר מהלך הגמ׳ שבת קל״ג: הנ״ל אליבא דהרמב״ם ואליבא דהטור וביאר שם דמצוות זה אלי לא שייכת כלל לאחר שנגמר מעשה המצוה דזה אינו הידור למצוה כלל שהרי מעשה המצוה כבר נעשה באופן לא מהודר ולא שייך להדרו למפרע.2 [38] והסבר מהלך הגמ׳ להרמב״ם הוא דבתחילת הגמ׳

הביאו דהתנא דס״ל דאין חוזרין על ציצין שאינם מעכבין הוא כריבריב״ב דס״ל שפירש מהמילה הוי כהתחלה חדשה וממילא ליכא כלל זה אלי בכה״ג וכמשנ״ת וממילא ברור שגם בחול לא חוזר בכה״ג דאם יחזור יהיה חובל סתם. ובהמשך הגמ׳ הביאה מריבריב״ב ראיה שפירש זו התחלה חדשה דאחרת למה סבר דלא ימשיך להפשיט מהחזה

---

2 ומוסיף שם דדמי למי שנטל לולב רגיל ובא לפניו לולב מהודר שאינו צריך ליטול שוב כיון דמעשה המצוה נגמר ומה שייך להדרו. ולכאורה קשיא על דברי ביה״ל הנ״ל מהא דמנחות ס״ד. דמי שהקריב חטאת כחושה ואח״כ נזדמנה לו שמינה אפי׳ בשבת אומרים לו להקריבה. ולכן נראה דלא כדבריו גבי לולב אלא דעדיין אפשר דגבי ציצין שאינם מעכבין צדקו דבריו דהתם איכא רק הידור מצוה לחודא בחזרתו עליהם וזה אולי לא שייך לאחר מעשה המצוה

ועונה הגמ׳ שפירש אינה התחלה חדשה ומה שריבריב״ב אסר להפשיט מהחזה זה כיון דלית ליה הך דכל פעל ה׳ למענהו (וזה כיון שהבשר נאכל להדיוט וראה רש״י ריש קי״ז. בד״ה הכא) ובמילה שיש זה אלי על הציצין שאינן מעכבין יודה דחוזרים. ולבסוף מסיק בגמ׳ מלחם הפנים שפירש הוי התחלה חדשה וא״כ כשפירש מהמילה ליכא כלל מצות זה אלי דנגמר מעשה המצוה ולכן פסק הרמב״ם דלא חוזר גם בחול (ועיין חי׳ מרן רי״ז הלוי הל׳ חנוכה נ״מ לדיני הדלקת נר חנוכה).

והשאג״א נשאר בצ״ע על הטור דבסוף הגמ׳ מוכח דפירש הוא כהתחלה חדשה ושם הגמ׳ לא דחתה כדלעיל שפה יש זה אלי ומשמע דאם פירש אין כלל זה אלי וכהרמב״ם (דהא א״ת דיש זה אלי אלא דלא דחי שבת מאי הקשתה הגמ׳ לעיל).

ובהמשך דבריו בביה״ל שם מבאר מהלך הגמ׳ אליבא דהטור ממש כהרמב״ם אלא שכ״ז רק לענין מילה בשבת כלומר הטור ס״ל דבמילה איכא תרי חלקי מצוה מעשה המילה ומה דהוי מהול וא״כ שייך הידור מצוה גם אחרי מעשה המילה דהא עדיין שייכת המצוה להיות מהול אלא שהידור זה לא דחי שבת ודלא כהידור בזמן המעשה וזאת כיון דרק המצוה למול דחיא שבת ולא המצוה להיות מהול דלא מצינו שתדחה שבת וממילא גם בהידוריהן כן (וראה בהערה לעיל דלאחר שחתך הציצין שאינם מעכבים הידר גם את המצוה שכבר נעשתה ודלא כמשמעות דברי בה״ל שמהדר רק את המצוה דשייכא השתא).[3]

אבל בלולב ובחטאת כשעושה גם מעשה מצוה יחד עם ההידור אולי בכה״ג מישך שייך גם לאחר מעשה מצוה דהא עושה מעשה מצוה חדש מהודר. נמצא דלפי דברינו א״א לעשות מעשה הידור לחודא אבל אי ההידור בא יחד עם מעשה מצוה שפיר דמי ומה דצריך מעשה מצוה יחד עם ההידור הוא רק ע״מ שיהיה להידור על מה להתפס אבל עדיין לאחר שנתפס יכול הידור זה לחול גם על מעשה שעבר למפרע ודלא כבה״ל הנ״ל.

ולדברינו אלה תתישב שפיר קושית השאג״א על הטור שהקשה שם מהך גמ׳ דחטאת שמינה וכחושה דמוכח דהידור מצוה לחודא דחי שבת ובזה דחה דברי הטור שכתב דפירש מהמילה אינו חוזר על ציצין שאינם מעכבין כיון דזה אלי אינו דוחה שבת. ולדברינו ליכא ראיה מחטאות כלל דהתם זהו מעשה מצוה מהודר והאי הוא דדחי שבת אבל הידור מצוה לחודא ס״ל להטור דלא דחי שבת. וא״ת דלפי״ז נצטרך לומר דמעשה המצוה הוא המעשה השני ולכן דוחה שבת וקשה לכאורה איך נתברר למפרע דמעשה המצוה הראשון אינו מעשה מצוה ועוד דא״כ חילל שבת במעשה הראשון (אפי׳ דפשוט דהוא שוגג). ולכן נראה כדכתבנו לעיל דההדור באמת מהדר את

המעשה הראשון ולא את השני אלא דצריך את המעשה השני כדי שיהיה להדור על מה להתפס והידור כה״ג דחי שבת ורק הידור בעלמא שלא חשיב כלל הידור הוא דלא דחי שבת ופשוט.

---

3 א. וזה כיסוד השפ״א לעיל שרק הידור של מצוה

[39] ולפי יסוד זה בטור מהלך הגמ׳ הוא דהגמ׳ הבינה שריבריב״ב ס״ל דפירש היינו התחלה חדשה ושייך רק ההידור שאינו דוחה שבת. ודוחה הגמ׳ שפירש אינה התחלה חדשה ולכן יש זה אלי של מעשה המצוה דדחי שבת. ולמסקנת הגמ׳ שפי׳ זו התחלה חדשה וממילא שייך בה הידור אלא דאינו דוחה שבת ולכן בחול חוזר ובשבת לא וא״ש הטור.[4]

ולעיל אות א׳ הבאנו קושית השפ״א במנחות איך הך גמ׳ שבת קל״ג: דימתה תנא דציצין לדריבריב״ב והרי ציצין דמו לעומר דבמעשה המצוה עצמו איכא איסור ולכן גם ההידור דחי שבת משא״כ בהפשטת הפסח דעבר על האיסור רק בזמן ההידור ומאי ראיה איכא מאיסור

שהיא עצמה דוחה שבת דחי גם הוא שבת.

ב. ונראה דאפשר גם להסביר דלא כהשפ״א אלא שהידור המצוה להיות מהול יכול לקיימו גם לאחר השבת וממילא לא דחי שבת אבל ההידור דמעשה המילה לא שייך לאחר השבת דהא מעשה המצוה כבר נגמר ולא שייך להדרו ועיין שבת ק״ל. ובכ״ד דכלל א״ר עקיבא כל מלאכה שאפשר לו לעשותה מע״ש אינה דוחה את השבת. וכל זה אינו מוכרח דהא המצוה להיות מהול באותה שבת עצמה כבר לא יכול להדרה לאחר השבת.

ג. ונראה דגם להרמב״ם איכא המצוה להיות מהול אלא דלא שייכת בכל רגע ורגע דהמצוה היא להפוך את הקטן למהול אבל פשוט דהמצוה אינה רק החיתוך עצמו דאל״ה מאי הידור איכא בחיתוך הציצין שאינם מעכבים ואפי׳ כשלא פירש והא הידור כה״ג מהדר את תוצאת המילה ולא את מעשה החיתוך דהידור למעשה החיתוך יכול אולי להיות בסכין מהודר וכל כה״ג אבל לא בחיתוך ציצין נוספים. ולפי״ז פשוט למה ההידור שבא אח״כ להטור מהדר גם את המעשה שכבר נעשה וכהערה דלעיל כיון דזהו אותו הידור של תוצאת המילה ולא של מעשה החיתוך כפי הבנת הבה״ל ודוק.

4. א. וק״ק לפי הרמב״ם מה הו״א בגמ׳ לדמות הך דריבריב״ב לתנא דציצין דאירי בחול דהא אי פירש הוי התחלה חדשה וליכא זה אלי עדיין אפשר דכל פעל ה׳ למענהו שייך אפי׳ פירש דהא בפשטות זהו דין על דבר קדוש שלא יהיה מוטל בבזיון ומה בכך דפרישה הוי התחלה חדשה וא״כ גם רבנן דריבריב״ב יודו להך תנא דציצין דאינו חוזר.

ואולי הגמ׳ הביאה דכמו דריבריב״ב ס״ל דהבשר דנאכל להדיוט לא שייך ביה הך דינא דכל פעל ה׳ למענהו כיון דלא שייך למעשה המצוה כך גם אי פירש ולא קשור כבר למעשה המילה לא חל כבר דין דזה אלי וצ״ע.

ואפשר דגם הרמב״ם מודה להטור דבהו״א הגמ׳ הבינה דהברייתא דציצין איירי רק בשבת אלא דבמסקנת הגמ׳ פליג על הבנת הטור וס״ל דהגמ׳ תי׳ דהך ברייתא איירי גם בחול וכמשנ״ת.

ב. ביה״ל בהמשך התשובה כתב בשם גאון ראיה לרמב״ם דגם בחול לא חוזרין על ציצין שאינן מעכבין מגמ׳ יבמות מ״ז: דבמילת גר אין חוזרין על ציצין שאינם מעכבין ומילת גר הרי אינה דוחה שבת. ולכאורה יש לחלק דהתם מצותו על הבי״ד דבגיותו ליכא עליו חיובי מצוות והם לא מחייבי להדר במצוות מילתו ואיהו לא מחייב בהאי מצוה להיות מהול דגם במצוה למול החיוב לא עליו אלא על הבי״ד (ועיין קה״י שבת סי׳ נ״ב).

ואל תקשה מקטן דגם עליו ליכא חיוב למול את עצמו ואיך שייכא ביה המצוה דלהיות מהול. דהא קטן מקרי בר חיובא כיון דבגדלותו יתחייב גם במילת עצמו ויותר מכך אולי גם קטן מחויב במילה אלא שלא כופין אותו ולא נענש ועיין בקה״י בסוכה סי׳ ב׳ והדברים עתיקים ואכמ״ל. וקצ״ע מרש״י על החומש פ׳ חיי שרה פכ״ד פסוק ב׳ ובהגהה שם שהקשה אמאי לא השביע אברהם את אליעזר במילתו שלו ולדברינו לק״מ דהשתא מילתו של אליעזר לא הוי חפצא של מצוה כלל דליכא עליה המצוה להיות מהול ודוק.

[40] ההפשטה לריבריב״ב לדר״ש שם.

ולשיטת הרמב״ם בביאור הסוגיא שבת הנ״ל ליכא קושיא כלל דהא מדריבריב״ב לא אייתי הגמ׳ ראיה דהידור דחי שבת אלא דאיכא הידור כשפירש ואפי׳ בחול (וע״ש בשפ״א דכך ענה על קושיתו דאיירי בחול ורש״י שביאר הגמ׳ מנחות דלא כהשפ״א לשיטתו ביאר גם בגמ׳ שבת קל״ג דאיירי בשבת ודלא כהרמב״ם וע״ש).

ג. ברשב״א וריטב״א שבת קל״ג הנ״ל הקשו דלמסקנת הגמ׳ קי״ז. שגם רבנן שמתירים הפשט מהחזה זהו רק בברזא תנא דציצין אתיא ככו״ע דהא באיסור דאוריתא לכו״ע לא שרי בהידור מצוה ומאי הו״א דגמ׳ קל״ג לדמות תנא דציצין רק לריבריב״ב. והשיבו דמסקנת הגמ׳ דהפשט מהחזה שרי רק בברזא אתיא רק כריבריב״ב כלומר דחכמים הקשו עליו לשיטתו דלפחות בכה״ג יתיר ההפשט אבל לחכמים עצמם שרי אפי׳ הפשט גמור. ונראה ברור דהם למדו בגמ׳ כהטור דהנך תנאי פליגי בשבת דאל״ה לשי׳ הרמב״ם לא קשיא מידי שהרי הביאו ראיה רק להך דאיכא הדור לאחר שפירש וכן מפורש ברש״י שם קל״ג: דאיירי בשבת וכהטור.[5]

ובתוד״ה דשקיל קי״ז. וכן תוס׳ פסחים ס״ה: כתבו דרבנן דריבריב״ב למסקנה שרי הפשט מהחזה רק בברזא ודלא כרשב״א וריטב״א הנ״ל וא״כ עליהם נשאר קשה לכאורה קושית הרשב״א למה בגמ׳ לא מוקמינן תנא דציצין ככו״ע ונראה פשוט דהנך תוס׳ למדו כשיטת הרמב״ם דמוקי לה בחול.[6]

ויעוין בתוס׳ הנ״ל בסוגיין דביאר דבהפשטה בברזא ליכא כלל איסור ואפי׳ לא דרבנן וא״כ ברור דמחלוקת ריבריב״ב וחכמים איירי גם היא בחול דאחרת למה ריבריב״ב יאסור ההפשט בברזא ללא איסור כלל ופלוגתתם היא אי שייך כל פעל ה׳ למענהו בבשר הנאכל להדיוט ואפי׳ בחול לא יפשיט לריבריב״ב מהחזה וא״כ הם לשיטתם מוקמי הסוגיא קל״ג: נמי בחול כרמב״ם דאחרת מאי דמיון איכא בהך גמ׳ בין הפשט לציצין שאינם מעכבין.

ועיין רש״י בסוגיין שביאר דבברזא איכא איסור דרבנן וא״כ מחלוקת ריבריב״ב וחכמים היא אי שרי כה״ג בשבת לצורך הידור מצוה. ולפי״ז להו״א דהגמ׳ קל״ג: מוכח דגם תנא דציצין איירי בשבת (וכ״כ רש״י שם להדיא כטור דאיירי בשבת) וא״כ תקשי קושית הרשב״א למה מוקים לה דלא כחכמים דריבריב״ב ועל כן נראה ברור

דרש״י ס״ל כהרשב״א הנ״ל דחכמים שרי הפשט אפי׳ באיסורא דאוריתא והא דאמרו בברזא רק לשיטת [41] ריבריב״ב קאמרי.7

5 א. וקצת דחוק מהלך הגמ׳ ועיין או״ש הל׳ לולב פ״ח ה״ה חידוש גדול בביאור דבריהם דרבנן דשרי אפי׳ הפשטה דאוריתא כיון דאפשר גם בברזא. ב. ואולי מהלך הגמ׳ לשיטתם כך הוא דריבריב״ב ורבנן פליגי האם כל פעל ה׳ דחי שבת בנאכל להדיוט ורבנן שאלו שלפחות מצד בזיון קדשים יודה ריבריב״ב דשרי הפשט בשבת (ועיין סנהדרין צ״ט. שהמחלל את הקדשים הרי הוא בכלל כי דבר ה׳ בזה) והם ס״ל דאיכא נמי כל פעל ה׳ למענהו ולכן דחי שבת אפי׳ במידי דאורייתא ולכן גם ליכא ראיה נגדם ממשנה דתיק הספר דשם מוכח דהתירו רק איסור דרבנן דהא התם ליכא כלל בזיון קדשים כבק״פ ודוק. 6 ולהערה דלעיל דגם הרמב״ם בהו״א בגמ׳ למד כהטור דאיירי בשבת קשיא.

והנה לאותן שיטות דחכמים שרו גם הפשטה דאוריתא קשיא מאי ראיה איכא מתיק הספר דהתם זהו טילטול בעלמא וכדהקשתה הגמ׳ עצמה דלכאורה מהתם מוכח איפכא דדוקא איסור דרבנן הוא דהתירו ואיסור דאוריתא לא שרי דאל״ה הו״ל להביא דוגמא מחודשת טפי במשנה דאפי׳ איסור דאוריתא שרינן. וגם לתוס׳ שפי׳ דבברזא ליכא כלל איסור מאי ראיה הביאו מתיק הספר והא לא צריך כלל ראיה להתיר דבר המותר וביותר שלדברינו לעיל תוס׳ הנ״ל למדו בגמ׳ קל״ג בחול כהרמב״ם וא״כ גם גבי הפשט פלוגתתם בחול ומאי ראיה איכא מהך דתיק הספר דשרי להצילו בשבת.

וכן ברמב״ם שלמד בתנא דציצין דאיירי בחול וממילא ברור דגם פלוגתא דריבריב״ב וחכמים איירי בחול דאל״ה מאי הו״א דהגמ׳ קל״ג וכדהסברנו בתוס׳. וכן מוכח ברמב״ם הל׳ ק״פ פ״א הי״ד שכתב דמפשיטין את כולו ומשמע דבא לאפוקי מדריבריב״ב והלכה זו איירי בחול דרק בהט״ז שם כתב דה״ה בשבת וא״כ גם לדבריו קשה כבתוס׳ מאי ראיה איכא מתיק הספר דמותר להצילו בשבת להפשטה דצריך להמשיכה מהחזה בחול.

ולכן נראה דרבנן דאייתי האי ראיה מתיק הספר ס״ל דמפשיטין בשבת והבינו דמה דפליג עלייהו ריבריב״ב זהו רק דלא דחי שבת אבל מודה להם דאיכא האי דין דכל פעל ה׳ למענהו ובחול ודאי דיפשיטו גם אליביה ולכך אייתי הך ראיה דתיק הספר. אלא דבאמת איהו פליג עלייהו בעצם הדין וס״ל דליכא הכא כלל האי דינא דכל פעל ה׳ למענהו וגם בחול לא צריכים להמשיך ולהפשיט מן הדין.

ולרשב״א וריטב״א דס״ל דרבנן שרי אפי׳ איסורא דאוריתא עדיין קשיא דמתיק הספר לכאורה מוכח איפכא וכדלעיל ולכן נראה דלשיטות אלו רבנן אייתי הך ראיה דתיק הספר רק לומר לך דאסור לבזות דבר קדוש אפי׳ שבזיונו בא ממילא כשריפה או שמרקיב וכל דבר לפי מדרגתו דבתיק הספר שרו איסורי דרבנן ובק״פ שרי אפי׳ הפשטה דאורייתא.

ד. קושית הרשב״א שהבאנו לעיל נשאר קשה לשיטת רש״י אא״כ נאמר דגם הוא מתרץ לה כהרשב״א ועיין רש״י קי״ז. דלא הזכיר כלל דהאי ברזא אתי רק לשיטת ריבריב״ב ולכן נראה לישב האי קושיא עוד בג׳ אופנים:

הא׳ דאמנם רבנן לשיטת רש״י שרו רק איסור דרבנן כברזא (וכדמוכח מראייתם מתיק הספר) אלא שגם איסור חיתוך הציצין שאינם מעכבין הוי רק דרבנן (ועיין בשאג״א שכ״כ להדיא) וא״כ א״ש גם לרש״י אמאי האי תנא דאסר לחזור אציצין שאינן. מעכבין לא אתיא אלא כריבריב״ב.

7 בהפשטה בברזא הקשה מלוא הרועים דזהו חצי שיעור ולכאורה אסור מה״ת. ועיין ירושלמי פסחים פ״ז ה״א דמשמע שלהפשיט חצי חיה הוי חצי פעולה ולא פעולה שלמה על חצי שיעור כלומר דהפשטה שייכת רק בחיה שלמה דאחרת אין זה הפשטה כלל אלא דעדיין איכא שיעור מה

גודל החיה שמפשיט (וראה מנ״ח שחקר מהו האי שיעור) וממילא ברור דלא שייך כלל לדבר אחצי שיעור בהפשטה בברזא ואפי׳ תימא דאיכא שיעור בהפשטה ודלא כירושלמי הנ״ל ייושב לשיטת החכ״צ דהיא שיטה יחידאה דאיסורא דחצ״ש איכא רק באיסורי אכילה ואכמ״ל.

[42] והאופן הב׳ דדין דכל פעל ה׳ למענהו הוא דין דרבנן (דהאי פסוק מדברי קבלה הוא) וממילא מותר מכוחו לעבור רק על איסורי דרבנן אבל במילה דהוי דין דזה אלי דהוא דין דאורייתא שרו חכמים דריבריב״ב לעבור אפי׳ איסורא דאורייתא לצרכו ושוב א״ש קושית הרשב״א. והאופן הג׳ הוא כיסוד השפ״א לעיל אות א׳ דכמו שההפשטה עד החזה שאסורה מדרבנן (ראה ירושלמי פסחים פ״ו ה״א בהסבר ריבריב״ב) גוררת ההיתר להמשיך להפשיטו בברזא דהוא גם איסור דרבנן כך חיתוך הציצין המעכבין דהוא היתר של איסור דאורייתא גורר אתו גם היתר לחזור על ציצין שאינם מעכבים דגם בהם שרינן איסור דאורייתא.

אלא דקושיא הנ״ל דהרשב״א קשיא גם אהך סוגיא דמנחות דלעיל אות א׳ אמאי דימתה הגמ׳ הך דינא דרי״ש דבשבת קוצרים רק ג׳ סאין לדריבריב״ב ולכאורה אתיא גם כחכמים דהא מה דהתירו להפשיט הוא רק בברזא ובדאורייתא מודו דאסור וא״כ רי״ש אתיא ככו״ע.8

ומה שתי׳ הרשב״א עצמו דרבנן שרו גם איסורא דאורייתא מיישב שפיר הך סוגיא נמי אלא דמה שישבנו לתוס׳ ולהרמב״ם דכל המחלוקות הנ״ל הן בחול לא יהני הכא דכאן ודאי נחלקו רק אי דחיא שבת ולא בעיקר הדין אי צריך לקצור ג׳ או ה׳ סאין ואפי׳ בחול. וביותר קשה להנך ראשונים דס״ל דמחלוקת ריבריב״ב וחכמים היא בחול מעיקרא מאי קא סברא הגמ׳ מנחות הנ״ל לדמות הך דריבריב״ב לדינא דרי״ש בקצירת העומר.

ומהנך תלת אופנים דלעיל נראה דכאופן א׳ ליכא למימר הכא דכאן ודאי הוה קצירת שני הסאין האחרונים איסור דאוריתא וממילא גם רבנן דריבריב״ב מודו דאסור (ועיין חכמת שלמה או״ח סי׳ של״ד גבי תיק הספר). ולכן נראה לומר כתרי תרוצי בתראי (או דכל פעל ה׳ הוי דרבנן או דההפשט עד החזה הוא דרבנן) אלא דעדיין ישאר קשה לתוס׳ דס״ל דברזא היתר גמור הוא אמאי לא מתוקמא בגמ׳ דינא דרי״ש כרבנן נמי דאסרי אפי׳ באסור דרבנן. ואפשר דמה דרבנן התירו ההפשטה רק בברזא זה כיון דמהחזה הוי כהתחלה חדשה וכדביאר הביה״ל (ועיין ברש״י קל״ג שביאר דבהפשט הוי כהתחלה חדשה כיון דמוציא האימורין באמצע) וא״כ בעומר דלא הוי כהתחלה חדשה גם הם יודו דמותר אפי׳ באיסור דאורייתא (לא בברזא) וא״ש תוס׳ ורש״י בסוגיא דמנחות.

ונראה דברמב״ם נמי מה שביאר מחלוקתם בחול זהו רק למסקנת הגמ׳ מנחות אבל בה״א סברא הגמ׳ דפליגי לענין שבת וממילא נאמר גם ברמב״ם דמה דהגמ׳ לא מוקמא להך דינא כרבנן הוא כיון דבעומר הוה כלא פירש וממילא רבנן מתירים בכה״ג.9 אלא דברמב״ם אין צורך לכל זה דאיהו לא הזכיר כלל הפשטה בברזא בהלכותיו ומשמע דלרבנן שרי אפי׳ בלא ברזא כהרשב״א וריטב״א דלעיל.

---

8 ועיין חכמת שלמה או״ח של״ד שהקשה כן אהך סוגיא דמנחות וע״ש יישובו המחודש. 9 ולכאורה יש להקשות דשיטת הרמב״ם דמפשיטין הכל ולא מוציאין האימורים באמצע וא״כ גם בהפשטת הפסח הוי כלא פירש אלא די״ל כבחי׳ הר״ן קל״ג שכתב בשם הרא״ה דגם זה הוי כפירש וע״ש בדבריו.

[43] ה. להסוברים דריבריב״ב ורבנן פליגי גם בחול תיקשי אמאי איירי מחלוקתן בע״פ שחל בשבת ולא בע״פ סתמא וא״ת דבאו להשמיעך כוחם דחכמים דהתירו ההפשט אף בשבת קצ״ע התוספתא פ״ד דפסחים שאיירי נמי בשבת ואייתי רק לריבריב״ב ולא הזכירה כלל חכמים דפליגי (וא״כ ברור דלא להשמיעך כוחם התכוונו).

ובירושלמי פסחים פ״ו ה״א מביא ברייתא דהפשטת הפסח בלשון התוספתא פסחים הנ״ל ובאמת לשיטתו ביאר במחלוקתם דאירי בשבת אי רק מצוה מן המובחר דחי שבת או דאפי׳ מובחר מן המובחר דחי לה ומשמע דכו״ע לא פליגי בעיקר הדין דשייך כל פעל ה׳ למענהו. ונראה דהירושלמי לשיטתו דביאר הסברא דכל פעל שלא יראה כמוציא אימורים מזבח מנוול וזה דלא כתרי לישני דהבבלי וא״כ להירושלמי ההפשט מהחזה הוי צורך האימורים וממילא גם ריבריב״ב יודה דאיכא האי דינא דכל פעל ה׳ למענהו (דבבבלי ביאר רש״י דריבריב״ב פליג דלא שייך הך דינא בבשר דנאכל להדיוט) אלא דס״ל דהוי מובחר מן המובחר ולא דחי שבת.

ועיין שם בקה״ע שהסביר שגם ריבריב״ב יודה דמובחר דוחה את השבת ומאי ניהו הקטר חלבים ואימורים שאף שכשר בלילה (וזהו כבר מוצ״ש) מצוה מן המובחר לעשותו ביום ולכן דחי שבת וכן הסכים בבבלי פסחים ס״ח: דההקטרה כשרה בלילה אלא דבבבלי קשה אמאי הך הקטרה דחי שבת ושאר הידורים לא דחו לה. ושמא יש לישב דזהו לא גדר הידור אלא גדר דחביבה מצוה בשעתה כדאמר בבבלי גבי הקטרה ביום כלומר דזה אינו הידור במעשה המצוה אלא זהו הזמן הראוי למצוה אלא דאם לא עשה בזמן זה יכול להשלים וא״כ פשיטא דידחה שבת.10

וברמב״ם תמידין ומוספין פ״ז ה״ז-ז כתב דגם קצירת העומר בשבת היא מדין דחביבה מצוה בשעתה וראה שם הנו״כ דתמהו עליו מהגמ׳ ובש״ך יו״ד רס״ב ב׳. ובתוס׳ שבת ק״ל. כתב גבי מילה בשבת נמי מצד דחביבה מצוה בשעתה ורואים דבהנך תלת מצוות מילה עומר וק״פ אמרינן דחביבה מצוה בשעתה דחי שבת וריבריב״ב וחכמים פליגי אי גם הידור מצוה סתמא דחי לה אי לאו.11

10 ועיין באנציקלופדיה תלמודית ערך חביבה מצוה בשעתה בציון 38 שם. 11 א. ובשיטת הטור וירושלמי עדיין קשיא לריבריב״ב דמתיר הפשטה עד החזה משום כל פעל ה׳ למענהו שלא יהיו נימין על האימורים ומאי שנא מכל פעל דמהחזה והלאה דלא דחי שבת. ואולי יש לישב לפי תוס׳ שבת קט״ז: ד״ה פליגי שכתב דמחלוקתם היא רק בק״פ דכיון דעיקרו לאכילה התירו חכמים להפשיטו עד הסוף שלא יסריח הבשר אבל בשאר קרבנות לכו״ע הפשטתם לא תדחה שבת. ולפי״ז ברור דרק כל פעל דהפשט עד החזה מותר לריבריב״ב דהוא צורך הפעולה של ההקטרה דאיהי גופא דחי שבת אבל הפשט מהחזה הוא צורך האכילה במוצ״ש ולכן ריבריב״ב אסר. וע״ע בתוס׳ מנחות ס״ג: שכתב לאידך מ״ד דפלוגתתן איירי גם בשאר קרבנות. ב. ונוסיף עוד הערה בסוגיא דהגמ׳ דידן כתבה דהפשט שאינו צריך לעור הוי פסי״ר והקשה בחי׳ רעק״א מה ענין פסי״ר למשאצל״ג.וצע״ג. ויעוין במאירי דשאל להדיא כן וע״ש מה שהשיב בדוחק.וע״ע בספר משאת בנימין על עניני שבת בסי׳ מ״ב מ״ג וע״ע ישוב נפלא בשו״ת משנת ר׳ אהרון סי׳ ה׳ אות ט-י׳.

[45]

סימן ח: ביאור המו״מ בגמ׳ קט״ז:-קי״ז. ובגדרי טפל ובסיס

א. בגמ׳ קט״ז פליגי ריבריב״ב ורבנן אי שרי להפשיט הפסח מהחזה בי״ד שחל בשבת (ועיין סי׳ ז׳ לעיל) ובהמשך הגמ׳ איתא אר״ח אמר מר עוקבא מאי אהדרו ליה חברייא לריבריב״ב הכי קאמרי ליה אם מצילין תיק הספר עם הספר לא נפשיט את הפסח מעורו מי דמי התם טלטול הכא מלאכה אמר ר׳ אשי בתרתי פליגי פליגי בטלטול ופליגי במלאכה והכי קאמרי ליה אם מצילין תיק הספר עם הספר לא נטלטל עור אגב בשר מי דמי התם נעשה בסיס לדבר המותר הכא נעשה בסיס לדבר האסור אלא הכי קאמרי ליה וכו׳ עכ״ל הגמ׳.

ודברי הגמ׳ הללו ובהמשך הסוגיא מרפסין איגרא לכאורה וכמובן לכל מעיין ולא מצאתי במפרשים ביאור נכון בדברים וכפי שיבואר בהמשך סי׳ זה. ולכן נראית הצעת סוגיא זו לענ״ד כך ובהקדם מאי דלכאורה קשיא לן בשאלת מר עוקבא מאי אהדרו ליה לריבריב״ב דמה צריכים היו לענות לו יותר משצריך היה הוא לענות להם והרי הוא לא הביא ראיה לדבריו או סתירה לדבריהם. וא״ת דמסברא קשיא האיך התירו להפשיט מהחזה דהוי חילול שבת זה אינו מתרי טעמי הא׳ דבגמ׳ בהמשך איתותב התם טלטול הכא מלאכה ולא המשיכו לחפש ראיה אחרת מה שהשיבו רבנן לריבריב״ב אלא דחקו דזוהי הראיה ובתרתי פליגי אף דהוא דבר תימה גדול דלא מוזכר בדבריהם טלטול כלל. והב׳ דר׳ אשי אמר דפליגי בתרתי והביאו ראיה להיתר הטלטול מתיק הספר ואי כל הקושיא היתה איך התירו להפשיט מה אהני לן ר׳ אשי שעדיין לא ביאר איך התירו רבנן ההפשטה.

ולכן נראה פשוט וברור דמר עוקבא לאו קושיא הקשה מאי אהדרו ליה וכו׳ אלא דמסר בביהמ״ד דכך ידוע לו שהיה מו״מ בין רבנן לריבריב״ב והם הביאו ראיה מתיק הספר כנגדו. ולפי״ז פשוט דהגמ׳ מנסה לברר מה היתה הראיה שהביאו מתיק הספר ולא שמנסה להביא ראיה לרבנן כנגד ריבריב״ב וממילא גם ברור דהמו״מ בגמ׳ אינו בין רבנן לריבריב״ב אלא בין האמוראים אליבא דרבנן שניסו לברר מאי אמרו ליה רבנן לריבריב״ב. וכל הדחיות לראיה מתיק הספר הן דחיות דהנהו אמוראי אליבא דרבנן דלא יתכן שזו היתה ראייתם של רבנן ולא שאלו תשובות של ריבריב״ב לרבנן וכדלעיל ודוק היטב דבכך יסורו הרבה תמיהות בסוגיא זו וכמו שיבואר לקמן.

וברש״י קט״ז: כתב בד״ה לא נטלטל עור אגב בשר דהוי נמי כבוד שמים דבשר דומיא דספר ומותר לטלטלו מחמה לצל ואגב בשר יטלטלו עור המחובר בו עכ״ל. ובתשובת הגמ׳ בד״ה מי דמי פירש״י תיק הספר נעשה בסיס לדבר המותר לטלטלו [46] בלא שום דליקה דספר בר טלטול הוא ולדבר האסור כגון מעות. ובד״ה הכא כתב האי עור נעשה בסיס לדבר שכולו אסור בטלטול שהבשר אסור לטלטלו דלא חזי לאכילה עד אורתא דפסח אינו נאכל אלא בלילה וצלי ור׳ ישמעאל לית ליה כבוד שמים בנאכל להדיוט ואפי׳ הוי עור תורת כלי עליו מיתסר משום דהוי בסיס לאיסור וכ״ש דהוא גופיה לאו בר טלטול הוא עכ״ל רש״י. וביארו הראשונים דבריו ז״ל (עיין בריטב״א) דרבנן שאלו שאם התירו לטלטל הבשר יטלטלו העור אגבו והגמ׳ עונה שלריבריב״ב הבשר עצמו אסור בטלטול והעור הוי בסיס לדבר האסור.

ובתוד״ה הכא הקשו סתירה בדברי רש״י דבקושית הגמ׳ כתב דהבשר מותר ובתי׳ הגמ׳ כתב דהוא אסור. ולכאורה קושיתם לק״מ דהא התשובה היא אליבא דריבריב״ב ואיהו ס״ל דהבשר אסור ופליג אדרבנן שהקשו עליו והם ס״ל דהבשר מותר ולכן נראה דגם תוס׳ למדו דהמו״מ בגמ׳ אינו בין רבנן לריבריב״ב אלא בין אמוראי אליבא דרבנן וכפי שביארנו לעיל וממילא גם הקושיא וגם התי׳ צריכים להתאים לשיטת רבנן. ועוד ראיה ברורה לדברינו דאי בגמ׳ הכא זוהי תשובת ריבריב״ב לרבנן דאין לו ביזוי קדשים בנאכל להדיוט הרי דזה ידחה גם את כל שאר האוקימתות בהמשך הגמ׳ בהסבר ראיית רבנן (ואפי׳ זו שנשארה למסקנת הסוגיא) ודוק היטב כי הוא דבר מוכרח.

ועיין מהרש״א הכא שהקשה איך לאחר תשובת ריבריב״ב המשיכה הגמ׳ להקשות מתיק ובתוכו מעות והרי שם הספר מותר בטלטול ולכן שרי לטלטל אגבו אבל בשר דאסיר ברור שלא יטלטלו אגבו אפי׳ דבר שהוא היתר גמור. ולכן נראה פשוט דלא זאת כוונת הגמ׳ בדחיתה הראשונה ומה שכתב רש״י דתשובה זו היא אליבא

דריבריב״ב יש לדחוק בלשונו דרק ציין מה ריבריב״ב היה משיב להך קושיא ולא דזוהי גופא דחיית הגמ׳ וראיה לדבר דגם רש״י ס״ל הכי דבדף קט״ז: בד״ה בתרתי פליגי כתב רש״י דלריבריב״ב מה דהבשר אסור הוא משום העור ומשמע שהבשר מצד עצמו מותר וזה להדיא דלא כדבריו בהסבר דחיית הגמ׳ ולכן נאמר דגם לרש״י הדחיה אינה אליבא דריבריב״ב אלא אליבא דרבנן וכפי שביארנו ולקמן נציע ביאור חדש בדברי רש״י ובסוגיא כולה.

ב. ונקדים לדברינו מה דנשאר קשה במהלך הסוגיא:

א. קושית תוס׳ דהקשו על רש״י שלכאורה סתר משנתו דבקושית הגמ׳ ביאר דהבשר מותר בטלטול ובדחיה כתב שהבשר אסור.

ב. אם הבשר אסור לכאורה קשה מדוע הגמ׳ צריכה היתה לחזור בה ולומר שהעור הוא בסיס לדבר האסור ולא לומר כהבנתה בקושיא שהעור מיטלטל אגב הבשר ולתרץ שהבשר עצמו אסור וממילא א״א לטלטל את העור אגבו.

ג. העור עצמו רש״י כתב דהוא מוקצה דלא חזי למידי (קט״ז: בד״ה בתרתי פליגי) וא״כ למה בדחיית הגמ׳ צריך היה להסביר שהוא בסיס לדבר האסור (ועיין רמב״ן וריטב״א דפליגי על רש״י וס״ל דהעור עצמו אינו מוקצה).

ד. הגמ׳ באוקימתא קמא הבינה שהראיה מתיק הספר היתה מכך שמותר להוציאו לחצר ללא עירוב וברור שלא היתה הו״א דהתיק או הספר הם מוקצים וא״כ מה תירצה הגמ׳ דהתיק הוי בסיס לדבר [47] המותר והרי לאיסור הוצאה אין כלל נפ״מ מדיני בסיס דזהו רק גדר מדיני מוקצה ואיך נדחתה האי אוקימתא מכוח חילוק זה והיא לכאורה פליאה עצומה ולא מצאתי שעמדו בזה.

ה. ברש״י קי״ז. בד״ה מי דמי מסביר שתיק הספר הוא בסיס לדבר המותר כי ספר מותר בטלטול ללא שום דליקה וקשה מה ענין זה להכא וכי אם ההיתר היה רק משום הדליקה לא היה התיק בסיס לדבר המותר (דומיא דבשר בקושית הגמ׳ שהיתרו בגלל ביזוי קדשים והעור הותר לטלטל אגבו).

ומדיוק דברי רש״י הנ״ל (קושיא ה׳) נראה ברור דבאמת אם היתר הטלטול היה מכוח ביזוי קדשים לא היינו מתירים לטלטל את הבסיס של החפץ הקדוש. והביאור בזה נראה דההיתר לחלל שבת כדי למנוע בזיון קדשים הוא בגדרי דחויה ולא בגדרי הותרה וא״כ נהי דשרי לטלטל הבשר כדי למנוע בזיונו אבל עדיין הוא כחפצא של איסור מוקצה אלא ששבת דחויה היא אצל ביזוי קדשים וממילא העור הוי בסיס לדבר האסור ולגבי העור לא נדחתה השבת ולכן יהיה אסור לטלטלו (ועיין חי׳ הר״א הורוביץ הנדפס בסוף המסכת).

ובזה א״ש נמי קושית תוס׳ דרש״י סתר עצמו (קושיא א׳ לעיל) דבקושית הגמ׳ כתב דהבשר מותר לצורך מניעת בזיונו ובדחיית האוקימתא הנ״ל כתב רש״י דהבשר בעצמותו הוא חפצא של איסור מוקצה וממילא אף דהוא עצמו מותר בטלטול הרי העור עדיין חשיב בסיס לדבר האסור וכמשנ״ת.

ועדיין טעון בירור מעיקרא מאי קסבר והשתא מאי קסבר למה בקושיא סברו שהעור יהיה מותר בטלטול עם הבשר ומה השתנה בדחיה. ונראה לומר בביאור שי׳ רש״י דכל מה שמשמש דבר אחר נחשב כטפל לו אבל אי

הוי בסיס לדבר זה דהוא מוקצה הרי נאסר מתקנת חז״ל באיסור בסיס דהוא איסור עצמאי וא״כ כבר אינו טפל למה שעליו (ולכן גם אם ירד המוקצה מעליו בשבת ימשיך איסורו מדין בסיס דזהו איסור עצמאי שהבסיס מקבל את דיניו של מי שעליו אבל לא מצד דהוא טפל לו).1

ולפי״ז מהלך הגמ׳ הוא כך דבהו״א הגמ׳ סברה דהעור טפל לבשר ויהיה מותר בטלטול אגבו (ועיין ביצה כ״ז: ובקו״ש שם אות ע״ג) ולענין זה אין נפ״מ אי שבת הותרה או דחויה מפני בזיון קדשים דאם העור טפל לבשר הוא כחפץ אחד עמו וממילא גם בפניו נדחתה שבת דהכל קרי לה בשר. והגמ׳ דוחה דהעור הוא בסיס לבשר וממילא אינו טפל לו ובגלל ששבת דחויה אצל בזיון קדשים חשיב בסיס לדבר האסור ואיסורו של זה לא נדחה שהרי [48] הוא נאכל להדיוט וכפירש״י,2

---

1 א. וכמובן דאפשר היה לחלק ולומר דהבסיס טפל למה שעליו אלא דכמו כל איסורי מוקצה הכל נקבע בביהש״מ ולכן אפי׳ ירד מעליו עדיין נשאר איסור על הבסיס אלא דבפשטות אי כל האיסור הוא מצד טפלות אזי כשירד מעליו יהיה מותר דהוא לא היה חפץ בפנ״ע בביה״ש אלא נאסר מכוח מה שהוא טפל אליו וכשאינו טפל גם לא יהיה אסור דעתה חשיב כחפץ אחר שלא היה מוקצה מעולם (ואולי יהיה אסור מצד נולד) ואכמ״ל. ב. ועיין בגמ׳ שבת צ״ג: גבי מת ומיטה דשם משמע לכאורה דהבסיס כן נטפל למה שעליו ואולי במת נאמר דשבת הותרה מפניו ולכן המיטה אינה כבסיס שלו ולכן טפלה לו ועדיין צריך להתישב בדבר.

והשתא דאתינן להכי דהעור בסיס לבשר ולא טפל לו א״כ גם איסור המוקצה העצמי שלו דלא חזי למידי לא נדחה וזאת דלא כהו״א שסברנו שהוא בטל לבשר וא״כ מתבטלים גם האיסורים העצמיים שלו ובכך א״ש קושיא ג׳. ולפי״ז תיושב נמי האי פליאה רבה שציינו בקושיא ד׳ דמה שהגמ׳ דחתה שתיק הספר הוא בסיס לדבר המותר זה לומר לך דאין עליו דין של בסיס לדבר האסור שאז אינו בטל למה שעליו אלא תיק הספר הוא ככל המשמשים שבטלים לרבם וממילא מותר גם להוציאו לחצר שאינה מעורבת אגב הספר כיון שהוא בטל אליו (ועיין בגמ׳ ביצה כ״ז: כנ״ל גם לענין הוצאה). וא״כ לא כפי שנראה בגמ׳ שכתבה דהתיק בסיס לדבר המותר לומר לך דשרי להוציאו אלא דזה אתא לאשמועינן דהוא בטל לספר וממילא לכל איסור שבעולם אם נדחה בפני הספר ידחה גם מפני התיק דהם חשיבי כגוף אחד ובזה אין נפ״מ דשבת רק דחויה מפני הצלת כתבי הקודש דכפי שביארנו לעיל רק לדין בסיס איכא נפ״מ אי שבת הותרה או דחויה מפני החפץ העיקרי אבל אי מצד טפלות אתינן עלה ליכא נפ״מ בכך כלל ודוק היטב כי הוא יישוב נכון לענ״ד. ובכך מיושבות היטב כל הקושיות דלעיל ומבואר מהלך הגמ׳ באוקימתא הראשונה כפתור ופרח.

ג. ובהמשך הגמ׳ מעמידה דראית רבנן היא מכך דמצילין תיק ובתוכו מעות ולפי דרכינו נאמר דהכוונה היא דמשם מוכח שגם בסיס נטפל למה שעליו (או דאיכא היתר לטלטלו לצורך הצלת כה״ק אף שאינו נטפל). ועונה הגמ׳ שבסיס לדבר המותר והאסור התירו אף דאינו נטפל אבל בסיס לדבר האסור בלבד לא התירו ואח״כ הגמ׳ מנסה להוכיח דאף שבסיס לדבר האסור לא נטפל למה שעליו אפי״ה שרי לטלטלו להצלתו מבזיון והראיה מתיק עם מעות מעלמא שודאי אינו טפל לספר דהא אינו משמשו ומונח לחודא ודוחה הגמ׳ דדין זה אינו נכון כלל ואסור להביא תיק כזה מעלמא.

ובתוד״ה מי דמי כתב דלא משמע לגמ׳ לחלק בין בסיס לדבר אסור לבין בסיס לדבר מותר ואסור ומשמע דס״ל דההיתר לחלל שבת מפני בזיון קדשים הוא בגדרי הותרה ועיין בתוס׳ רא״ש דשם משמע להדיא דס״ל דהוי היתר גמור. ולפי״ז נמצא דתוס׳ והרא״ש ס״ל דשבת הותרה מפני בזיון קדשים ודלא כרש״י דס״ל דשבת רק דחויה

היא מפני כך וכפשנ״ת (ועיין בסי׳ ד׳ לעיל בביאור דברי הרי״ף ובר״ן שהבאנו שם גבי גליונין דמשמע דס״ל דשבת דחויה היא אצל הצלת כה״ק).

ואם כנים דברינו בשי׳ התוס׳ נבין שפיר מדוע הקשו בד״ה הכא סתירה בדברי רש״י גבי הבשר אי שרי לטלטלו מההו״א בגמ׳ לדחייתה דתוס׳ ס״ל דאי [49] שרינן לטלטל הבשר הרי זה בגדרי הותרה וא״כ העור אינו בסיס כלל דהא מה שעליו הוא חפץ מותר וממילא הבינו ברש״י דאם כתב דהעור הוי בסיס כנראה דסבר דהבשר אסור לגמרי ולכן קשיא להו דבריו אהדדי ולדברינו רש״י פליג עלייהו בהכי וס״ל דטלטול הבשר דוחה השבת ולא מתירה וא״ש הסתירה לכאורה בדבריו וכדלעיל.

---

2 א. ועיין בריטב״א סוד״ה והכי דנראה שכן כתב בפיסקא דוכן פירשו אחרים. ב. ועיין בירושלמי במשנה דתיק הספר בפי׳ קה״ע ופנ״מ בד״ה ואעפ״י שיש בתוכן מעות שנראה דפליגי כה״ג דלקה״ע שבת הותרה מפני כבוד הספר ולכן שרינן הצלת המעות אף דאינם בטלים אליו ולפנ״מ ס״ל דשבת דחויה היא אצל הצלת כה״ק ולכן ע״כ מה דשרי הצלת המעות הוא משום דהם בטלים לספר ועיין לקמן באות ד׳.

וכן מוכח דתוס׳ ס״ל דשבת הותרה מפני בזיון קדשים דבהמשך דבריהם כתבו דהבשר הותר מפני בזיונו ולכן לא יתכן דהעור הוי בסיס לדבר האסור (לשיטתייהו דהתוס׳) ונדחקו מכוח זה לפרש דהעור בסיס לדבר האסור בגלל שבעה״ח בביה״ש היה מוקצה.

ולפי הבנת תוס׳ שכרגע העור לא הוי בסיס אלא רק בביה״ש היה בסיס לבע״ח הדרו קושיותינו למה לא יתבטל העור לבשר השתא ויהיה מותר בטלטול אגבו דהרי כרגע אינו בסיס לו אלא סתם הוא מוקצה בגלל דבביה״ש היה בסיס למוקצה אחר ועו״ק דלפי דברי תוס׳ העור עצמו מוקצה דאיהו חלק מהבע״ח ולא רק בסיס לו ולמה הוצרכו לפרש איסורו מטעם בסיס לדבר האסור.

ולכן נראה דגם תוס׳ ס״ל כדברינו ברש״י דאי העור היה מוקצה בגופו אזי באמת היה מתבטל לבשר ושרי בטלטול אגבו ורק משום דבביה״ש היה העור בסיס לבשר אזי בכל השבת נחשב כבסיס לו ולכן לא יכול להתבטל אליו אף דכרגע הסיבה לאיסור איננה דמיגו דאיתקצאי לביה״ש איתקצאי לכוליה יומא. ובזה א״ש הני תרי קושיות דהקשינו על תוס׳ לעיל ונמצא דמהלך הגמ׳ אליבא דתוס׳ הוא כפי שביארנו ברש״י פרט למחלוקתם אי האי בסיס לבע״ח בביה״ש לא בטל לבשר גם בהמשך השבת ודוק.

ובחי׳ הרמב״ן בד״ה מתני׳ הקשה למה תיק עם ספר ומעות אסור בטלטול בעלמא דהא אפי׳ אי ליכא דליקה זהו ככלכלה של פירות והאבן בתוכה דשרי בטלטול. והשיב שני תירוצים הא׳ דמעות תמיד חשיבי ולא בטלי (וכ״כ הרשב״א בחידושיו קמ״ב. בד״ה ארבב״ח אר״י וזה לכאורה דלא כשו״ע סי׳ ש״י טו׳ וע״ש) ובתי׳ הב׳ כתב דהכא איירי בהיתר הוצאה ולא בטלטול ובאמת בטלטול שרי אף ללא דליקה דומיא דכלכלה.

וקשה לתירוצא בתרא מאי חידוש איכא דשרי להוציא תיק ואפי׳ דיש בתוכו מעות והרי לדיני הוצאה ליכא נפ״מ בין תיק לתיק עם מעות אי לאו דאיסור מוקצה. ונראה דכוונתו דהגמ׳ רצתה לחדש דאפי׳ בסיס לדבר מותר ואסור בטל לספר ומותר להוציאו אגבו מידי דהוי אבסיס לדבר המותר דביארנו לעיל דאיהו בטיל לרבו דליכא בו דינא דבסיס ולכן לא הוי דבר חשוב לעצמו. וא״כ בחילוק הגמ׳ בין בסיס לדבר מותר ואסור לבין בסיס לדבר האסור זהו גופא מה שאמרו דבסיס לדבר מותר ואסור אינו מוקצה וממילא לא הוי חשוב לעצמו מדין בסיס ולכן בטל למה שעליו. וזהו לא כפירש״י ותוס׳ דלעיל דביארנו בדבריהם דחילוק הגמ׳ הוא דאפי׳ שאינו בטל לספר

בכ״ז הותר לצורך הצלתו דהוי איסור קל משא״כ בבסיס לדבר האסור וכמשנ״ת (ועיין בתוד״ה מי דמי שס״ל דתיק עם מעות וספר אסור בטלטול בעלמא דלא ככלכלה וכתי׳ קמא דהרמב״ן דלעיל וממילא ברור דאינהו לשיטתם דתיק כה״ג לא בטל דהוי ליה [50] חשיבות דבסיס וממילא הבינו דחילוק הגמ׳ היה דזהו איסור קל ששרו אפי׳ דלא בטל וכפי שהסברנו בשי׳ התוס׳ ודוק).3

ד. באות הקודם נתבאר דרש״י ותוס׳ פליגי אי שבת דחויה או הותרה מפני בזיון קדשים ונראה דבהאי תליא גם פלוגתתם בביאור המחלוקת דריבריב״ב ורבנן. דברש״י בד״ה לא נטלטל משמע דמחלוקתם היא בעור מחובר אי שרי לטלטלו (וראה במאירי הכא דגם לרבנן שהתירו הפשט לגמרי איירי היכא דהעור מחובר מעט) וזה דלא כתוס׳ בד״ה פליגי שכתבו דהמחלוקת היא בעור מופשט לגמרי. והביאור בזה הוא דלתוס׳ דס״ל דשבת הותרה לגמרי שרינן בטלטול אפי׳ עור מופשט (כדי שלא יתלכלך כדמשמע בראשונים) אבל לרש״י דאיהו ס״ל דשבת רק דחויה היא מפני בזיון קדשים שרינן העור רק אם עדיין מחובר לבשר דאז ליכא אפשרות להציל הבשר ללא העור אבל אם אפשר להציל הבשר ללא העור (בעור מופשט) לא שרינן כלל להציל העור.

ותוד״ה אדהכי הביא ראיה לשיטתו מהגמ׳ שמשמע דתיק שא״א לנער ממנו המעות מותר להביא מעלמא כדי להציל עמו את הספר וזהו בדיוק כעור מופשט עד החזה שא״א להציל הבשר בלעדיו ולכן שרי לכו״ע והפלוגתא היא רק כשאיכא אפשרות להציל גם ללא העור אי שרינן טלטול העור בפנ״ע (וק״ק מי גילה זאת להתוס׳ דמופשט עד החזה שרי לטלטלו לכו״ע והרי כפי שביארנו לעיל אות א׳ המו״מ בגמ׳ הוא רק בין אמוראי אליבא דרבנן ודעת ריבריב״ב לא מוזכרת כלל).

בגמ׳ למסקנה משמע בפשטות דתיק עם מעות אייר כשא״א לשדות המעות ואז שרי גם לטלטל המעות עם התיק. וקשה דבשלמא לשיטת תוס׳ בכה״ג כו״ע לא פליגי וממילא ליכא ראיה כלל לרבנן ממתני׳ דתיק הספר אלא לרש״י דס״ל דבהכי גופא פליגי ריבריב״ב ורבנן אמאי לא הביאו רבנן ראיה לשיטתם ממתני׳ דתיק הספר דשרינן להציל איסור עם היתר אי ליכא אפשרות אחרת דזוהי גופא מחלוקתם ובמשנה איכא לכאורה ראיה להדיא כרבנן דריבריב״ב.

אלא דזה אינו דגם התוס׳ גופיה כתבו דהשתא דסבירא לגמ׳ דאפשר להשליך המעות ובכ״ז שרי להצילם ממילא ליכא מקום לחלק בין בסיס לדבר מותר ואסור לבין בסיס לדבר האסור אבל למסקנה דסבירא לגמ׳ דיש לשדות המעות אם אפשר להציל הספר בלעדיהן גם תוס׳ יסכימו דיש חילוק בין הני תרי בסיסים.

---

3 ויעוין במהרש״א על תוד״ה מי דמי שהקשה לסברת תוס׳ דלא משמע לגמ׳ לחלק בין בסיס לדבר מותר ואסור לבסיס לדבר האסור ואיך הגמ׳ בהמשך כן חילקה להדיא כהאי חילוקא. ותי׳ דשאני לה לגמ׳ בין תיק דהוי בסיס לספר ומעות ואיהו מחמת גופו הוי חפצא של היתר לבין עור דהוי בסיס לבשר אבל איהו גופיה נמי הוי חפצא של מוקצה. ולפי דברינו מובן הך חילוק דכתב במהרש״א דלתוס׳ דסברי דבסיס אינו בטל אלא דהותר גם הוא לצורך מניעת הבזיון ובעור בגלל שהוא בסיס לא בטל וממילא גם איסורו העצמי נשאר ולכן אסור בטלטול דמה שהתירו לצורך מניעת בזיון הוא רק בסיס לחפצא דקדושה אבל לא דבר שאיסורו מוקצה מחמת עצמו. אלא דביאור זה לא משמע בלשון הגמ׳ שחילקה בין בסיס לדבר האסור לבסיס לדבר מותר ואסור ולא תלתה החילוק במהותו של הבסיס עצמו ולכן עדיין צל״ע מה סברת החילוק של המהרש״א ודוק.

[51] ולפי״ז הדין דאפשר להביא תיק מעלמא ובתוכו מעות אם א״א לשדותן אינו דהא מהמשנה ליכא ראיה להאי דינא דבמשנה מה דהתירו לטלטל התיק עם המעות משום דהוי בסיס לדבר מותר ואסור אבל בסיס לדבר האסור

לא התירו לטלטל אפי׳ אם א״א להשליך המעות וא״כ ברור למה הגמ׳ לא המשיכה להביא ראיה לרבנן ממתני׳ דתיק הספר וא״ש רש״י. ונוסיף עוד דעתה תקשי לתוס׳ מאי ראיה איכא לדין שאפשר להביא תיק עם מעות אם א״א לנערן ומה קושיתו על רש״י (ואולי זו כוונת הגרעק״א בקושיתו על תוס׳ הנ״ל ועיין בחי׳ הכא).

ובשיטת תוס׳ נראה דגם הם לא פליגי ארש״י דלמסקנת הגמ׳ שבת דחויה אצל בזיון קדשים ולא הותרה ורק בהו״א כשס״ל לגמ׳ דשבת הותרה הסביר תוס׳ דלא משמע לחלק בין בסיס לדבר האסור לבסיס לדבר מותר ואסור אבל למסקנת הסוגיא לכו״ע שבת דחויה היא וכהרי״ף ור״ן בסי׳ ד׳ לעיל ולכן לא כל סוגי הבסיסים שרינן לטלטל בהצלת קדשים.

לרש״י אפשר לומר דאפי׳ ששבת דחויה היא אצל בזיון קדשים היתה הו״א דשרי להביא תיק מעלמא דמעשה הבאת התיק הוא חלק ממעשה הצלת הספר וממילא אף דהתיק אינו בטל לספר הרי המעשה טלטול שלו לא הוי מעשה בפנ״ע אלא חלק מהמעשה הצלה המותר וא״כ למרות דבסיס לא נטפל לחפץ שעליו כדביארנו אולי ישנה טפלות של המעשה ולכן לא צריך להשליך המעות (וכעין הירושלמי הכא דכתב דהתיק טפול לספר וע״ע בקה״ע דזהו בגלל שעשוי בשבילו אף דאינו מחובר אליו.

נמצא דהצלת מעות בתיק אם א״א לשדותן שנויה במחלוקת רש״י ותוס׳ למסקנת הגמ׳ וקשה לפי רש״י מה תועיל השלכת המעות והרי התיק עדיין דין בסיס עליו דמיגו דאיתקצאי ביה״ש איתקצאי לכוליה יומא ובשלמא לתוס׳ דהרווחנו טלטול המעות עצמן והתיק אף דהוי ליה דין בסיס הרי הוא כבסיס שא״א להשליך המוקצה ממנו (שהרי השתא המוקצה אינו עליו כלל) אבל לרש״י דאף בכה״ג דא״א להשליך לא שרי לטלטל הבסיס תיקשי מה יועיל השלכת המעות.4

ונראה דלרש״י איירי הכא במעות שהונחו על תיק הספר בשבת עצמה וממילא כשמשליכן ירד דין בסיס דאין מוקצה לחצי שבת ועיין שו״ע או״ח של״ד ט״ז מחלוקת בזה.

---

4 ודוחק לומר דרש״י מודה לתוס׳ במסקנת הסוגיא ומה שהגמ׳ דחתה דאין ראיה מתיק הספר דהתם א״א לשדותם הוא רק בהנחות הקושיא. ואולי י״ל דאיסור בסיס שהמוקצה מונח עליו לא התירו ואיסור בסיס ללא המוקצה שעליו כן התירו דבסיס כה״ג כן נטפל טלטולו למעשה ההצלה כטפלות במעשה דלעיל ודוחק.

[52]

סימן ט: בענין הצלה למבוי מפולש (בדף קי״ז.)

א. איתא במשנה קט״ז: ולהיכן מצילין אותן למבוי שאינו מפולש בן בתירא אומר אף למפולש. ובמרדכי באות שצ״ד כתב מסקינן דמצילין כתבי הקודש מפני הדליקה אפי׳ למבוי המפולש ומשמע דפסק כבן בתירא. וע״ש בחי׳ אנשי שם על המרדכי בשם מהר״ל מפראג שהגיה בדבריו אפי׳ למבוי שאינו מפולש וכחכמים אלא דבהגהות מרדכי הביא לשון הרי״ף דכתב ולית הלכתא כב״ב. ותמה עליו שם המרדכי דלהלכה קי״ל כחכמים דלחי אחד מתיר המבוי ובגמ׳ פי׳ ר׳ אשי דמבוי שאינו מפולש היינו מבוי עם לחי אחת וא״כ קשיא דיציל אליו גם אוכלין ומשקין ומאי חידוש איכא דמציל לתוכו כתבי הקודש.

ובבעה״מ פסק נמי כב״ב ופירש כרש״י דגם באוקימתא דר׳ אשי מוקים לב״ב וחכמים דתרוויהו ס״ל כר׳ אליעזר דמבוי צריך שתי לחיים להתירו ואנן קי״ל כב״ה דסגי בלחי אחת וממילא מסיק דשרי להציל כה״ק למבוי ללא לחי כלל וזה כב״ב ולא מטעמיה וכהגהות מרדכי דלעיל.

והרי״ף פסק כחכמים דמצילין רק למבוי עם לחי וקשה קושית המרדכי דיצילו גם אוכלין ומשקין דהא למבוי כה״ג שרי לטלטל לכתחילה.

והרמב״ן במלחמותיו ביאר שיטת הרי״ף בסוגיא והקדים לבאר דלבעה״מ לא ניחא לומר דהקולא שהקלו בהצלת כה״ק היא דשרי להצילם למבוי לא משותף דאיהו ס״ל דבגמ׳ איירי במבוי משותף כבר באוקימתא דר׳ חסדא וכן עד סוף הסוגיא וממילא כדי שיהיה קולא בהצלת כה״ק ע״כ שרי להצילם להלכה למבוי ללא לחי. והוסיף שם הרמב״ן דשיטת הרי״ף אפשר לבאר בתרי אופנים הא׳ דהוא המורגל בפי המפרשים דר״ח איירי במבוי לא משותף ורבה הקשה עליו ממתני׳ דהצלת מזונות למה איירי התם בחצר מעורבת ולא המשיכו לחלק במבוי גופו דמזון ג׳ סעודות שרי רק במבוי משותף (ועיין בתוס׳ דכן הבין בקושית רבה) ור׳ אשי השיב אליבא דר׳ אליעזר דאיירי במבוי חסר לחי אחת וא״כ לא שייך לומר במשנה הבאה במבוי משותף כיון דמבוי חסר לחי אינו בר שיתוף כלל. ומוסיף הרמב״ן דמסברא גם ב״ה מודו לדינא דר׳ אשי אלא דבכ״ז מוקמינן למתני׳ כר׳ אליעזר דלא תיקשי לך ממתני׳ דג׳ סעודות וממילא הקולא בהצלת כה״ק היא דשרי להצילם למבוי לא משותף ותו לא.

ובביאור הב׳ בשיטת הרי״ף דהוא ביאור הרמב״ן עצמו כתב דר״ח איירי במבוי משותף והקשה רבה דנציל לתוכו אוכלין ומשקין (ולא שהקושיא היא על המשנה הבאה כביאור הקודם) והשיב ר׳ אשי לשיטת ב״ה ור׳ אליעזר גם יחד דלר״א איירי במבוי חסר לחי ולב״ה במבוי [53] חסר שיתוף וממילא לא קשיא מהמשנה דג׳ סעודות אמאי לא איירי במבוי משותף כיון דרצו לאוקמי ככו״ע ולר״א ליכא לאוקמי במבוי משותף וכדלעיל.

ולכאורה אפשר היה לומר באופן השני ברי״ף דלא קשיא ממתני׳ דג׳ סעודות כיון דהתם שרי להציל רק לחצר מעורבת ולא למבוי משותף דהוא סמוך לרה״ר וחששו שמא מתוך שבהול על ממונו ישכח ויוציא דומיא דשאר מזונות חוץ מג׳ סעודות דאסור להצילם אפי׳ לחצר המעורבת שמא יכבה (וראה לעיל סי׳ א׳ בשיטת בעה״ת דכל איסור הצלה הוא מחשש שמא יוציא). אלא דזה אינו דא״כ מה הקשה רבה לר״ח שיצילו למבוי משותף גם אוכלין ומשקין והא זה חמיר מחצר המעורבת ולא שרי להצילם להתם וא״כ למה לא פסק בעל הגמ׳ כשיטת ר״ח גם למסקנה והא מבואר בראשונים הכא דהיא השיטה הפשוטה ביותר בהסבר דברי ב״ב. ולכן ברור דלהרמב״ן ליכא הבדל בין חצר מעורבת ומבוי משותף והתי׳ על המשנה דג׳ סעודות הוא כפי שביארנו בדבריו.

ובשיטת ר׳ חסדא עצמו נראה דזה גופא תירוצו לקושיא ממתני׳ דג׳ סעודות דאיהו ס״ל דיש חילוק בין חצר מעורבת למבוי משותף וכדלעיל אלא דרבה ור׳ אשי לא ס״ל הכי וכמשנ״ת.

ב. ברש״י מסבירים הראשונים דלמד כשיטת בעה״מ כיון דהסביר גם באוקימתא דר׳ אשי דכו״ע אזלי בשיטת ר׳ אליעזר ומשמע דלב״ה שרי בלא לחי כלל. וביותר שבד״ה זהו מבוי שאינו מפולש כתב רש״י דהמבוי משותף וכבעה״מ (ועיין ברשב״א בד״ה אלא שכ״כ בשי׳ רש״י). אלא דעל זה יקשה מלשון רש״י במתני׳ ריש פרקין דשם כתב שבהצלת כה״ק שרו טירחא יתירא וחסרון עירוב ולא הזכיר דשרו גם חסרון לחי (וכן הקשה בלשון הזהב

הכא). ולכן נראה דרש״י ס״ל כאופן השני ברמב״ן שבר״ח איירי במבוי משותף ולמסקנה בר׳ אשי איירי גם כב״ה ובמבוי לא משותף וכפי שהסברנו לעיל (ועיין מהרש״א שכן ביאר בדברי רש״י).

וברשב״א יש לבאר דמה דמיאן ללמוד כן בשי׳ רש״י י״ל דאיהו לא קיבל את האופן השני בביאור דברי הרי״ף. והכי מוכח בהמשך דבריו שם שהקשה לר׳ אשי אמאי לא יצילו גם אוכלין ומשקין למבוי המשותף (ומשמע מדבריו שהקשה כפשוטו ולא התכוון להקשות מהסיפא גבי מזון ג׳ סעודות כאופן הראשון ברמב״ן וכתוס׳) והשיב דאליבא דב״ה באמת יצילו גם אוכלין ומשקין ולכן הוסיפה הגמ׳ דדין זה מוסכם גם על ר׳ אליעזר וממילא מהסיפא לק״מ דהיא דברה אליבא דכו״ע ולכן לא הזכירה דשרי להציל גם מזונות כדברי ב״ה.

העולה מכל האמור דהרשב״א שיטה שלישית לו בביאור הסוגיא דלהלכה ר׳ אשי מוקי מתני׳ כב״ה בלבד ובמבוי של ג׳ ולחי עם שיתוף ואין הבדל בין הצלת מזונות להצלת כה״ק אא״כ נאמר דאיכא הבדל דמזונות לא שרי להצילם למבוי משותף כיון דחיישינן שמא יוציא לרה״ר וכשי׳ ר׳ חסדא דלעיל דומיא דסה״ת. ובאמת נראה דפשטות הסוגיא היא דר׳ אשי דיבר אליבא דב״ה כהלכתא ורק הוסיף דגם ר״א יודה לדין זה ועיין ברש״ש קט״ז: מה שהקשה ולדברינו א״ש (וע״ע בביאור הגר״א או״ח סי׳ של״ד שהוכיח דמתני׳ איירי במבוי לא משותף).

[54] ג. ובתוד״ה שלש הקשה אמאי נדחק ר״ח לאוקמי מתני׳ דלא כהלכתא וכר״א והשיב דאי מוקמינן לה כב״ה ואליבא דהלכתא אזי יצא דלב״ב שרי להציל למבוי ללא לחי כלל דהוי כרמלית ולא משמע לר״ח לאוקמי ב״ב בהכי (ור׳ אשי דנקיט הכי למסקנה זה כיון דליכא אפשרות אחרת לאוקמי ב״ב ולשי׳ בעה״מ קי״ל הכי גם להלכה אא״כ נאמר דלר״א ג׳ דפנות ללא לחי אינו כרמלית ורק לב״ה חשיב כה״ג כרמלית ודוחק).1

ובשפ״א הכא הקשה דזוהי רק שיטת הרמב״ם דכה״ג חשיב כרמלית אבל לשאר הראשונים דפליגי עליו תיקשי אמאי נדחק ר״ח וכקושית תוס׳ וע״ש מה שיישב. ובפשטות נראה לישב כדברי הרשב״א דאם ר״ח היה מעמיד מתני׳ כב״ה אזי ב״ב מתיר למבוי ללא לחי ולמרות דחשיב רה״י לא משמע ליה לומר כן בשי׳ ב״ב משום חשש הוצאה וכדלעיל.

וברשב״א המשיך להקשות אמאי רבה לא מוקי מתני׳ כב״ה ונחת לדעת ר׳ יהודה ולרבה ליכא לתירוצי כיישובי תוס׳ או הרשב״א דלעיל דהא לרבה ב״ב שרי אפי׳ במבוי של ב׳ מחיצות ולחי ופשיטא דיכול להתיר במבוי של ג׳ מחיצות. ומיישב הרשב״א דאי מוקמינן לה כב״ה תיקשי סברת ת״ק איך במבוי דג׳ ולחי שרינן רק כה״ק ולא אוכלין ומשקין.

ובתוד״ה אלא כתבו דלפי רבה ת״ק אזיל כר׳ יהודה רק לענין הצלת כה״ק מן הדליקה ולא שבעלמא ס״ל דבהכי סגי להתיר מבוי אלא בעלמא סבר כר״א דבעינן ב׳ לחיים. וא״כ קשה קושית הרשב״א אמאי לא תי׳ רבה דת״ק מודה לב״ה בענין הצלה מן הדליקה (ולא כר׳ יהודה דאינו כהלכתא) וליכא לתירוצי כרשב״א שכתב דתיקשי סברת ת״ק למה לא יצילו אוכלין דהא לפי תוס׳ רבה בעלמא סבר לה כר״א אלא שבכה״ק מיקל כב״ה וא״כ נאמר דבמזונות לא היקל ונשאר בעיקר הדין וכר״א דבעינן ב׳ לחיים.

ונראה דלתוס׳ הביאור ברבה יהיה כביאור לעיל בר״ח דאי רבה יעמיד מתני׳ כב״ה לענין הצלת כה״ק יצא דב״ב מיקל מדי כיון דשרי בג׳ מחיצות בלבד. וא״ת מאי קושיא איכא והא אדהכי והכי שרי ב״ב בב׳ מחיצות ולחי וזה הרי גרע טפי מג׳ בלא לחי זה אינו דב׳ ולחי לר׳ יהודה עדיפא מג׳ בלא לחי לב״ה שהרי לב״ה ג׳ בלא לחי מדרבנן אסור דבעינן לחי ואילו לר׳ יהודה ב׳ ולחי שרי גם מדרבנן וכמובן דבסברא זו הרשב״א פליג אתוס׳ דאיהו הקשה כן ויישב בע״א.

נמצא דתוס׳ והרשב״א פליגי אי ב׳ ולחי לר׳ יהודה עדיפא מג׳ בלא לחי לב״ה ויסוד מחלוקתם הוא אי אזלינן בתר הדין או בתר המציאות דלהרשב״א דאזלינן בתר המציאות ודאי דג׳ בלא לחי עדיפא מב׳ ולחי אבל הדין תליא אליבא דאיזה תנא וכפי שביארנו בתוס׳.

ומעין זה באופן השני ברמב״ן דביארנו שב״ה ור״א שניהם התירו בציור של ג׳ ולחי למרות שבעיקר הדין פליגי כמה לחיים בעינן להיתר מבוי וזאת כיון דהדין בדליקה נקבע עפ״י המציאות ולא עפ״י עיקר הדין דבדליקה כל מה דחיישינן הוא לשמא יכבה והכל שרי כל עוד ליכא חשש כיבוי וחשש זה נקבע עפ״י המציאות.

---

1 ועיין ברש״ש קי״ז. שהקשה אמאי לא מוקים ר״ח מתני׳ כב״ש והא גם ר״א שמותי הוא וצ״ע.

[55] ונראה דזוהי נמי כוונת תוס׳ בהא דכתבו דרבנן אליבא דרבה סברי כר׳ יהודה לענין הצלה מדליקה בעוד שבעיקר הדין ס״ל כר״א והוא תימה גדולה איך יתירו מבוי דב׳ ולחי לצורך הצלה אף דס״ל כר״א ולדברינו מיושב קצת דבמציאות כזו אין חשש כיבוי וממילא התירו להציל אף דזהו איסור חמור לר״א (ועיין מהרש״א בתוד״ה אלא אי כה״ג הוי איסור דאוריתא לר״א).

ובעה״מ למד דכל תנא יקל ביחס לשיטתו בעיקר הדין כלומר דהוא אזיל בתר הדין ודלא כרשב״א אלא דגם לשיטתו איכא קושיא מה סובר ב״ב אליבא דב״ה דהא פחות מג׳ מחיצות הוי איסור דאוריתא (ועיין מהרש״א הנ״ל) וזה ודאי לא שרינן בהצלת כה״ק וא״כ פה גם בעה״מ יודה דב״ב גם אליבא דב״ה יסבור דשרי רק למבוי ג׳ מחיצות וא״כ יוצא גם לבעה״מ דשיטות שונות בעיקר הדין יודו זל״ז בהצלה מהדליקה.

ואפשר דב״ב יודה לר׳ יהודה בדיני דליקה אפי׳ אם יסבור בעלמא כב״ה דאולי זה אינו איסור תורה וכדמוכח בתוס׳ דכתבו כה״ג דת״ק דס״ל כר״א יודה בהצלה מן הדליקה לר׳ יהודה (מהרש״א הנ״ל). ועיין בחי׳ הרמב״ן בהסבר פלוגתא דרבה ואביי שכתב דגם לר׳ יהודה האי מבוי דב׳ בתים משני צידי רה״ר אי שייכי לשני אנשים ובעינן שיתוף א״א לשתפם (וראה ההגהות בחי׳ הרמב״ן שם אות ד׳) ומשמע דזהו דין דרבנן כיון דכותב שם שכה״ק דלא בעו שיתוף מותר להציל גם למבוי כזה אליבא דרבה אף דאינו בר שיתוף וא״כ מוכח לכאורה דגם הרמב״ן כתוס׳ ס״ל דהוצאה למבוי כה״ג אסירא רק מדרבנן.[2]

---

2 ועיין בירושלמי על אתר דמשמע דמבוי כה״ג הוא כן בר שיתוף ומעמיד שם באוקימתא דלא עירבו וזה לכאורה דלא כהרמב״ן הנ״ל.

[56]

סימן י: בענין הצלת סעודות וחבית שנשברה (בדף קי״ז: וק״כ.)

א. הגמ׳ ק״כ. מקשה סתירה בין המשנה קי״ז: שמתירה להציל מזון ג׳ סעודות למשנה ק״כ. שהתירה אפי׳ סל מלא ככרות ותי׳ ר׳ הונא כאן בבא להציל כאן בבא לקפל ופשטות כוונתו דלקפל הוא לצאת בכל פעם עם סל אחר (או עם אותו סל כמה פעמים) ולהציל זהו להוציא הכל בסל אחד בפעם אחת.

רב״ז מתרץ תי׳ שני בגמ׳ דאידי ואידי בבא לקפל אלא דהמשנה קי״ז איירי במוציא לחצר אחרת ולכן התירו רק מזון ג׳ סעודות והמשנה ק״כ איירי במוציא לאותה חצר ולכן שרי טפי מכך. ובתוד״ה אידי כתבו דכוונת רב״ז היא אפי׳ לקפל אבל ודאי דמתיר גם להציל (ועיין מהרש״א) דאל״ה היה לו לרב״ז לאוקמי בחצר אחרת וכתי׳ ר״ה דכאן להציל וכאן לקפל. וברור דזהו דוחק דלפי תוס׳ תקשי אמאי אמרה הגמ׳ אידי ואידי בבא לקפל ולא להציל וביותר דפשטות לשון המשנה ק״כ איירי בבא להציל.

ובהמשך הגמ׳ שואל רהבדר״י פירש טליתו וקיפל והניח וקיפל והניח מאי כבא להציל דמי או כבא לקפל דמי ופושטת הגמ׳ דכבא להציל דמי מדרבא גבי חבית שנשברה דבכלי אחד מציל יין כמה שירצה ואפי׳ טפי מג׳ סעודות. ועיין מהרש״א שהקשה דלכאורה לא דמי דהא במזון איכא טירחא בכל סל לאספו ואילו ביין ליכא טירחא כלל דהוא נופל מאיליו לכלי שתחת לחבית.

ובגמ׳ י״ט: פליגי תרי תלמידי במחלוקת רב״ז ור״ה בציור שאחד הציל בכלי אחד כמה סעודות והשני הציל בכמה כלים. וברש״י שם פי׳ דהשני הציל כמה כלים שכולם נתונים בכלי אחד גדול והקשו עליו בתוס׳ שם שזהו גופא הציור של רהבדר״י ובסוגיין נפשט דדמי לבא להציל ולא לקפל ובזה לא נחלקו כלל ר״ה ורב״ז (ודוחק לומר דאיירי בחצר אחרת דבזה כן פליגי התם כתוס׳ שהבאנו לעיל דרש״י כתב פה סתם לחצר המעורבת ולא ציין דזה דוקא לחצר אחרת) ולכן תוס׳ פי׳ שם דאיירי בכמה כלים בזאח״ז כפשוטו.

וברמב״ן בחי׳ יישב אליבא דרש״י דאיהו פירש קיפול דלא כתוס׳ אלא דקיפול הוא כמה כלים בכלי אחד גדול ובזה פליגי ר״ה ורב״ז וכן בעובדא דהני תרי תלמידי פליגי נמי בכה״ג. ושאלת רהבדר״י הוא כשאסף כמה כלים ושפך המזון מתוכם לטלית ללא הכלים עצמם וכ״כ שאר הראשונים (רשב״א ריטב״א ר״ן מאירי ועוד).

ובאמת נראה דלשון קיפול הולם טפי פי׳ רש״י אלא דלכאורה צ״ב מאי נפ״מ אי שפך המזון מתוך הכלים לטלית או הניח הכלים עם המזון בתוכה דמצד הטירחא זוהי אותה טירחא לאסוף הכלים ומעשה ההוצאה הוא מעשה אחד בשני הציורים.

[57] וצ״ל דלרש״י ההבדל בין קיפול והצלה אינו בכמות הטירחא אלא הוא הסביר אחרת המו״מ בגמ׳ ונבאר שיטתו לקמן.

בתחילת הסוגיא ר״ה תי׳ דאיכא הבדל בין קיפול להצלה וחילוק זה אפשר לפרש באחד משלשה אופנים: הא׳ הבדל בכמות הטירחא (וזה בעיקר אליבא דתוס׳ דלעיל). הב׳ דשרינן ליה להציל מאה כיכרות בסל אחד כיון שאם נחייבו לזרוק המזון העודף על ג׳ סעודות יכול להשרף גם המזון המותר בהצלה (דומיא דתיק הספר ובתוכו מעות במשנה לעיל וכפירוש הגמ׳ התם) ובקיפול אסור טפי מג׳ סעודות דשם אין חשש כה״ג דאפשר לו שלא

להביא כלים נוספים (ואולי יש מקום לדון לפי״ז אם הביא ושם כבר בתוך הטלית יהיה מותר לו בדיעבד להוציא הכל ותליא בדין דמכניס עצמו לאונס). ובאופן הג׳ נאמר דהמזון העודף בטל למזון ג׳ סעודות וממילא כשמציל חשיב כמציל רק מזון ג׳ סעודות ולפי״ז ברור דאם המזון נמצא בכמה כלים ואפי׳ דכולם בטלית אחת לא בטל לג׳ סעודות ולכן אסור להוציאו (ועיין בירושלמי על המשנה דמצילין אפי׳ סל מלא ככרות דשם משמע כאופן זה).[1]

ונמשיך לבאר המשך הגמ׳ דרהבדר״י מספקא ליה מה מהנך אופנים הוא הביאור בדברי ר״ה (לרש״י שאלתו היא בין אופן ב׳ לג׳ ולתוס׳ אפשר גם באופן א׳) ונפ״מ כשמביא כמה כלים ושופך המזון שבתוכם לטלית אחת דלאופן ב׳ איכא אפשרות לא להביא עוד כלים ולכן אסור ולאופן ג׳ יהיה שרי להוציאם דהרי הם בטלים למזון ג׳ סעודות המעורב בהם. והגמ׳ מביאה ראיה דהביאור בדברי ר״ה הוא כאופן הג׳ מרבא גבי חבית יין שנשברה ששרינן להניח תחתיה כלי אפי׳ כזה המכיל מזון מאה סעודות והרי שם איכא אפשרות להביא כלי קטן יותר ולהציל רק ג׳ סעודות או אפי׳ באותו כלי גדול ולהוציאו מתחת לחבית כשיש בו כבר מזון ג׳ סעודות (וראה ביאור הדברים בהמשך בשיטת המאירי) ולמרות כן שרי למלא בו כמה שירצה ומוכח דהיין העודף בטל ליין ג׳ סעודות ולכן שרינן כה״ג וממילא פשטה הגמ׳ דהציור דרהבדר״י הוא כהצלה ולא כקיפול דלפי האופן הג׳ באמת מזון רב הנמצא בטלית אחת דמי להצלה ולא לקיפול.

---

1 וברור דאין כוונתנו דמזון של צ״ז סעודות יתבטל למזון ג׳ סעודות דזה אינו דהוא חשיב טפי מהג׳ סעודות אלא כוונתנו דכולם נחשבים כגוף אחד ופשוט דאם יש ככר גדולה אחת המספיקה למזון ק׳ סעודות שרי להצילה. ולכן כוונתנו בלשון ביטול כאן לצירוף המזון כולו לגוף אחד וכעין הגמ׳ מנחות כ״ג: בסוגיא דצירוף כלי. ושם בסוגיא מסתפקת הגמ׳ אי איכא צירוף כלי אף כשהדברים בתוך הכלי אינם נוגעים זב״ז. ועיין בחי׳ ר׳ אריה ליב מאלין בהך סוגיא שהבחין בין תרי גווני בצירוף ותולה במחלוקת התוס׳ אי שייך צירוף כלי גם בחולין או רק בקדשים וע״ש. ובהמשך סי׳ זה נסביר דרש״י ותוס׳ נחלקו אי הכלי מצרף אף כשהמזון בתוכו בכלים מחולקים ולכאורה תליא בספק הגמ׳ במנחות אי יש צירוף כלי כשהדברים אינם נוגעים זב״ז אולי כלים מחולקים גרע מאינם נוגעים זב״ז ובכלל תלוי בשאלה אי יש צירוף כלי בחולין נמי כתוס׳ הנ״ל ולפי״ז יש לבאר מחלוקת רש״י ותוס׳ דידן בכמה אופנים ואכמ״ל.

[58] ובזה נסתלקה גם קושית מהרש״א שהבאנו לעיל מה דמיון איכא בין חבית לספיקו של רהבדר״י ומה ראיה הביאו מרבא.

ועיין במ״מ פכ״ג מהל׳ שבת הכ״ג שהביא שיטת הרמב״ן הנ״ל והסביר שהצלה בדרך קיפול אסור כיון שהכלים מחולקים וכן בריטב״א החדש כשמסביר למה הצלה מותרת אומר דהמזון הוא כדבר אחד וכן משמע בירושלמי וכפי שציינו לעיל.

ואם כנים הדברים נאמר דאף תוס׳ דפליגי ארש״י וס״ל דקיפול היינו בכמה הוצאות ילמדו במהלך הגמ׳ כפי שביארנו ברש״י אלא דהם ס״ל דכמה כלים בתוך טלית גם הם בטלים זל״ז ודלא כרש״י (וההסבר בזה או מצד דהטלית עוטפת את כולם או מצד שמעשה ההוצאה הוא אחד וזוהי בטלות של המעשה ולא של החפץ המוצא וע״ל בסי׳ ח׳ הני תרי גווני דבטלות גבי הוצאה).[2]

ב. ובחי׳ הר״ן הקשה שתי קושיות על שיטת התוס׳ הא׳ דאליבא דרב״ז דהמשנה ק״כ איירי במציל לאותה חצר ובקיפול שפי׳ אליבא דתוס׳ כמה הוצאות בזאח״ז וקשה דהא בדינא דחבית יין שנשברה משמע דאסור להביא כלי אחר אפי׳ מאותו בית ולשי׳ רש״י ניחא דכמה כלים בזאח״ז גרע מקיפול וודאי דאסור. ועוד הקשה הר״ן שם

דבמשנה ק״כ איירי בסל מלא ככרות וזהו ציור של הצלה ולא של קיפול ולרש״י שוב ניחא דזהו גם קיפול אי הככרות נתונים בכלים נפרדים בתוך הסל.

ונראה לומר דהך קושיא הב׳ של הר״ן היא שהכריחה את תוס׳ לפרש שרב״ז דיבר גם בקיפול וגם בהצלה ולא רק בקיפול למרות הדוחק בלשון הגמ׳ שביארנו לעיל ריש אות א׳ וזאת כדי לומר דהמשנה באמת איירי בהצלה ורב״ז הוסיף דאף בקיפול דלשיטת תוס׳ אפי׳ דזהו דוחק אין אפשרות אחרת להסביר במשנה. וא״כ לראשונים שפי׳ כרש״י מהו קיפול פשיטא דברב״ז לא ידחקו כן אלא יסבירו דלהציל מותר אפי׳ מאה סעודות לחצר אחרת כפשטות לשון הגמ׳ ודלא כתוס׳.

ויעוין במ״מ שביאר בשי׳ הרמב״ם דנקט כרש״י ורמב״ן בהסבר קיפול וכנראה דיצא לו כן מלשון הרמב״ם פכ״ג סוהכ״ב שכתב כלי אחד בהוצאה אחת וע״ש.

והנה קשיא לן ברמב״ם דבריש ה״כ חילק בין חצר זו לחצר אחרת כרב״ז ובהכ״ב וכ״ג מביא חילוקו של ר״ה בין קיפול לבין הצלה וצ״ב כמאן אזלא (וראה בב״י או״ח של״ד ומרכה״מ שביארו ברמב״ם דפסק כר״ה ודחוק). ובלשון [59] הזהב הכא ביאר שיטת הרמב״ם דפסק כרב״ז וס״ל דלא כתוס׳ דבחצר אחרת גם רב״ז עצמו מחלק בין קיפול להצלה וזה ממש כדברינו דהרמב״ם אזיל בשיטת רש״י כדכתב ה״ה וא״כ הוא לשיטתו לא צריך היה לדחוק ברב״ז כהתוס׳ וכמשנ״ת.

---

2 א. ובלשון רש״י כשהסביר מהו קיפול כתב לחזור ולהוציא וזה לכאורה כפי׳ תוס׳ ודלא כפי׳ הרמב״ן אלא ששם בהמשך גם כתב ולהוציא הסלים זה עם זה ואולי יש לקרוא דבריו דהמילה לחזור שייכא לעיל מינה והמילה להוציא קאי על ההמשך. וכן מה שכתב שם דכל סל טורח בפני עצמו הוא ומשמע דקיפול אסור משום טורח כאופן א׳ וצ״ל כוונתו דכיון דכל סל הוא בפנ״ע ולא בטל לחביריו הרי הטורח של הוצאתו הוא כטורח על סל זה בפנ״ע. ב. ועיין בחזו״א שמשמע דביאר כאופן הב׳ דשאלת רהבדר״י היתה בציור ששם הכלים בטלית ומספקא ליה אי בכ״ז בדיעבד שרי ליה להוציאו דהוי מכניס עצמו לאונס (וראה הערתנו בביאור האופן הב׳) ופשיטות הגמ׳ מחבית יין לפי״ז טוב מאד דשם מוכח להדיא דמכניס עצמו לאונס שרינן ליה להציל הכל.

ועיין בהרא״ש דפסק כר״ה כיון דקושית רהבדר״י אזלא אליביה ואפי׳ דרב רבו דר״ה ואין הלכה כתלמיד במקום רבו (ועיין חזו״א ולשון הזהב). וא״כ ברור דהרא״ש למד דברב״ז ליכא חילוק כלל בין להציל ובין לקפל ולכן כתב דרהבדר״י שאל רק אליבא דר״ה וזהו כשיטת התוס׳ ודלא כרמב״ם שחילק כן גם אליבא דרב״ז. ומח״ט נמי הוצרך הרמב״ם לפסוק כרב״ז דלשיטתו שאלת רהבדר״י אזלא נמי כוותיה וא״כ אין סיבה לא לפסוק הלכה כרב דהוא רבו של ר״ה.

ובהמשך דברי הרא״ש שם כתב בביאור הקיפול כתוס׳ ודלא כרש״י ובזה גם אזיל לשיטתו וכדביארנו (ויעוין ברי״ף שפסק כר״ה ולדברינו נראה דגם הוא אזיל בשיטת התוס׳ והרא״ש).

ובמרדכי כתב (כשיטת בעה״ת הובא בב״י סי׳ של״ד) דקיפול משמעו כמה הוצאות בזאח״ז כשבכל פעם נושאים יותר ממזון ג׳ סעודות אבל כמה הוצאות שבכל דרך מוציא ג׳ סעודות שרי. ובהמשך דבריו שם כתב לחלק בין חצר זו לחצר אחרת אע״פ שחילק בין קיפול להצלה כהרמב״ם (וע״ש בבגדי ישע על המרדכי שבחינם דחק).

ובחי׳ הר״ן הנ״ל כתב דלרש״י לא תיקשי קושיא א׳ דאיהו יאמר דהצלות בזאח״ז אסורות אפי׳ לאותה חצר. ויעוין ברמב״ם דפסק להדיא דלאותה חצר מותר להציל כל מה שירצה וא״כ על הרמב״ם תיקשי קושיא א׳ של

הר״ן דבחבית משמע שאסור להביא כלי אחר אפי׳ מאותו בית.

ובגמ׳ קי״ז: נשברה לו חבית בראש גגו מביא כלי ומניח תחתיה ובלבד שלא יביא כלי אחר ויקלוט כלי אחר ויצרף וכו׳ גזירה שמא יביא כלי דרך רה״ר. ובפמ״ג במשבצות זהב סי׳ של״ה הביא לחלק בין איסור לקלוט ולצרף לבין הנחת עוד כלים תחת חבית היין השבורה דשרי ולפי״ז לק״מ על הרמב״ם קושית הר״ן דהא בחבית מותר להביא עוד כלים ולהניחם ורק לקלוט ולצרף אסור וע״ש בפמ״ג שדייק כן ברמב״ם עצמו.

ובתוס׳ קי״ז: משמע דאסור גם להביא עוד כלים ועיין במ״ב שהקשה כן על הפמ״ג ומפשטות הסוגיא משמע דאסור גם הבאת כלים נוספים בכל גוונא וא״כ צ״ע מה יענה תוס׳ לקושית הר״ן דלעיל.

ואפשר דתוס׳ ס״ל כהר׳ ישראל הביאו ב״י סי׳ של״ה דמחלק גם בחבית בין חצר זו לחצר אחרת כמו בסעודות וא״ש תוס׳ אליבא דרב״ז (וע״ש בהר׳ ישראל דחילק להלכה בין חצר זו לחצר אחרת וזהו כהרמב״ם ומרדכי ובעה״ת דפסקו כרב״ז ובחזו״א מוכיח דכוונת הר׳ ישראל להבאת הכלים לצורך ההצלה ולא להצלת היין שבתוכם לחצר אחרת בכמה כלים והקשה עליו מה מקורו ולדברינו א״ש).3 [60] וברמב״ם פכ״ב הט״ז לא חילק בחבית בין חצר זו לחצר אחרת וא״כ צדקו דברי הפמ״ג ברמב״ם וליכא למימר דכוונת הרמב״ם ובלבד שלא יקלוט ולא יצרף בכל גוונא דא״ה תיקשי קושית הר״ן הראשונה כדביארנו.

---

3 ועוד שמעתי מידידי ר׳ רפאל מעין לישב בתוס׳ דהבאת כמה כלים נאסרה אפי׳ מאותו בית בחבית כיון ששם החשש הוא שמא יביא כלים מרה״ר וזהו ממש מענין הבאת כלים אבל בסעודות החשש הוא שמא יכבה והוא אינו קשור ישירות להבאת הכלים לכן הוא חשש רחוק ושרי.

ג. ובפמ״ג שם הוסיף לדייק בלשון הרמב״ם שכל מה שדיבר על הצלה מחבית זהו מזון ג׳ סעודות וא״כ נמצא דבאופן של קליטה וצירוף אפי׳ ג׳ סעודות לא שרי ודיוק נכון הוא. ובחזו״א הקשה עליו דלדבריו מה הוכיח רבא ק״כ. שאפשר להניח אפי׳ כלי המכיל מזון מאה סעודות תחת החבית והרי מה שאסרו לקלוט ולצרף הוא אפי׳ עד ג׳ סעודות וא״כ גם מה שהתירו בכלי אחד אולי הוא רק עד ג׳ סעודות ומאי הוכיח רבא. ונראה דהחזו״א לא ראה דברי הפמ״ג בפנים אלא רק במ״ב דהא במשב״ז שם הקשה הפמ״ג הך קושיא גופא ויישב דכל מה שנאסר בבריתא הוא רק באופן של קליטה וצירוף ומשמע דבכלי אחד שרי אפי׳ מאה סעודות וע״ש בדבריו.

אלא דברמב״ם פשטות הלשון היא דההיתר בכלי אחד הוא עד ג׳ סעודות ולא יותר כדיוק הפמ״ג וזה לכאורה דלא כרבא קי״ז: שכתב להדיא דשרי אפי׳ מאה בכלי אחד. (ובפמ״ג שם מסיק מכוח זה דגם הרמב״ם לא כן כוונתו וע״ש).

והמאירי על המשנה ריש פ׳ חבית קמ״ג: כתב להדיא לחלוק על דברי רש״י שחבית שנשברה אפי׳ בכלי אחד מותר להציל רק מזון ג׳ סעודות ולא יותר וא״כ תיקשי עליו קושית החזו״א מרבא דכתב להדיא דשרי כל כמה דבעי. ולכן נראה דהמאירי דרך אחרת לו בביאור מהלך הגמ׳ וכפי שיבואר לקמן ובזה ייושב גם הרמב״ם שסבר כהמאירי דאפי׳ בכלי אחד שרי להציל מהחבית רק מזון ג׳ סעודות.

ונקדים להעיר דבמשנה ריש פ׳ חבית ובבריתא קי״ז: גבי חבית שנשברה ישנם כמה הבדלים בדינים המובאים בהן ובלשון: דמזון ג׳ סעודות מוזכר רק במשנה שם ואילו לשון של לקלוט ולצרף מוזכר רק הכא ועוד דהציור כאן הוא בחבית בראש הגג ושם איירי בסתם חבית (ויעוין רש״י מ״ב: ובתוס׳ שם בד״ה הצלה שאינה מצויה

דמשמע שרש״י גרס בסוגיין חבית של טבל ואכמ״ל). ובטור בסי׳ שכ״ה משמע דאלו תרי הלכות נפרדות ועיין פרישה שם.[4]

וברמב״ם מובאת בזה רק הלכה אחת בפכ״ב הט״ז וכן משמעות המאירי שהביא בשני המקומות דיני קליטה וצירוף ומזון ג׳ סעודות.

ובמאירי קמ״ג: כתב דאסור בשום צורה להציל יותר ממזון ג׳ סעודות אבל עד ג׳ סעודות שרי אפי׳ בכמה כלים (כרש״י קמ״ג:) ובלבד שלא יקלוט ויצרף. נמצא דלשי׳ שרינן להניח אפי׳ כמה כלים ובלבד שלא יקלוט ויצרף וזה להדיא כפמ״ג ברמב״ם וכן הוא במאירי קי״ז: שמציל רק מה שצריך לו ולאורחיו לבד (מזון ג׳ סעודות) וע״ש דהעתיק ממש לשון הרמב״ם בפכ״ב.

ומלבד מה דקשה על המאירי ורמב״ם מדרבא וכהחזו״א דלעיל קשיא נמי דבמאירי קי״ז: כתב וז״ל כיצד יעשה מביא [61] כלי גדול או קטן וכו׳ וקשה מה הוסיף בזה. ועו״ק מהא דפסק (כרש״י ורמב״ם) דקיפול כמה כלים בטלית אחת אסור וכתב דהוא מצד טורח יתר ודרך חול ולדברינו ברש״י לעיל אות א׳ הוא מצד דהמזון בתוך הכלים הנפרדים בכה״ג לא בטל למזון ג׳ סעודות. ועוד דברש״י גופיה צ״ב דאפי׳ דהכלים לא בטלים זל״ז בכה״ג אמאי אסור להוציאם אי לאו דהוא טורח יתר.

---

4 ועיין בשפ״א קמ״ג: שמסביר דהאיסור הוא שמא יתקן כרמ״א של״ד ואולי מקורו בהגמי״י בשם תשובות ר׳ שמשון שמחלק בין חבית של עץ לחבית של חרס שא״א לתקנה וראה בנו״כ על הרמ״א שם ואכ״מ.

ד. ולבאר כ״ז נאמר דהמאירי ורמב״ם דרך אחרת להם בביאור הגמ׳ ק״כ. דרבא שם כתב דבאותו מנא כמה דבעי מציל כוונתו היא דכמה שצריך מציל ולא כההבנה הפשוטה דכמה שרוצה מציל (וכידוע דמילת בעי מתפרשת בש״ס בשני האופנים הנ״ל). אלא דלפי״ז תיקשי במה פליג רבא על ר׳ שיזבי דהא איהו נמי מודה דג׳ סעודות מצילים בכלי אחד. ונראה לומר דלשון ר׳ שיזבי היתה ובלבד שלא יביא כלי המחזיק יותר מג׳ סעודות ומשמע דהאיסור הוא ההבאה של כלי כבד דזהו איסור מצד הטורח (דאל״ה הוי ליה למכתב ובלבד שלא יציל בכלי יותר מג׳ סעודות) ועל זה עונה לו רבא דגם בכלי אחד שזהו אופן קל יותר מקליטה וצירוף רק כמה דבעי (כלומר שצריך) מציל כלומר שגם אם הביא כלי גדול מציל רק כמה שצריך דיתר מכן זוהי הצלה לצורך חול ויסוד האיסור אליבא דרבא כלל אינו משום טורח כדסבר ר׳ שיזבי. ובזה א״ש לשון המאירי דכתב כלי קטן או גדול לאשמועינן דהאיסור אינו הטירחא ולכן שרי הבאת כלי גדול נמי אלא דאסור למלא בו יתר מג׳ סעודות אחרת היא הצלה לצורך חול.

ולאור דברינו בביאור מחלוקת רבא ור׳ שיזבי נחזור לבאר את תחילת הסוגיא דר״ה חילק בין קיפול להצלה והמאירי ורמב״ם למדו קיפול כרש״י דזהו כמה כלים בתוך טלית. וההבנה בר״ה יכולה להיות או כהבנה ב׳ דלעיל דמחוסר ברירה שרינן ליה בכלי אחד או דטירחא לצורך חול הוא דאסור ובסל אחד הכל מצטרף למזון ג׳ סעודות וממילא לא חשיב לצורך חול. וזהו ספיקו דרהבדר״י דאם מצד דאין ברירה הרי אי שופך המזון מהכלים לטלית הוא כקיפול דיש לו אפשרות לא לשפוך ואי מצד דבטל הרי אפי׳ שפך זה מצטרף לג׳ סעודות ושרי להצילו דהוה כהצלה ולא כקיפול וזהו ממש כרש״י (ולפ״ז אפשר דאחר שהכל בכלי אחד שרי להצילו לא משום דינא דצירוף כלי כבהערה לעיל אות א׳ אלא דבכלי אחד לא מינכר דלצורך חול עושה). והפשיטות בגמ׳ היא

מדברי רבא דזה גופא מה שענה רבא לר׳ שיזבי דהאיסור הוא מצד טורח לצורך חול ולא מצד טירחא יתירא בשבת.

ויעוין בירושלמי דכתב להדיא במשנה דג׳ סעודות דזהו טורח לצורך חול ובמשנה דסל מלא ככרות כתב דהוי כסעודה אחת ומשמע דבזה דמצטרף כל הסל להיות כאחד בטל האיסור של טירחא לצורך חול כמשנ״ת.5

ולפי״ז אפשר להבין החילוק בין הצלה מחבית שנשברה להצלת סעודות דכשמביא הרבה כלים ושופך לטלית אזי [62] כשאוסף את הכלים זוהי אינה ההצלה ממילא לא הוי בכלל גזירת הצלה לצורך חול דאסירא (למרות דאולי הערמה איכא בזה וראה סי׳ י״א לקמן) וכשמוציאם הרי בטלו למזון ג׳ סעודות. אבל בחבית שנשברה היין הנשפך לחבית זוהי הצלתו וממילא זה גופא הוי הצלה לצורך חול ולכן בחבית אסור יותר מג׳ סעודות אפי׳ בכלי אחד דבזה איכא איסור הצלה לצורך חול.

---

5 ואי תיקשי לך מאי איסורא איכא בהשארת הכלי תחת החבית והא לא עושה מעשה בידים לצורך חול נראה דזהו איסור דומיא דהכנה דאפי׳ ביד״ש אסירא ולא צריך מעשה בידים.

ובזה א״ש מה שמציין המאירי דהאיסור בקיפול הוא מצד טורח יתר ודרך חול דכוונתו דהטורח הזה הוא גופו לצורך חול ולכן אסור ולא שהאיסור הוא טירחא כפשטות לשונו וזהו כפי שביארנו ברש״י לעיל שכתב דכל אחד טורח בפנ״ע ולא התכוון לאיסור טירחא.6

ה. ולדברינו באות הקודם במאירי וברמב״ם תיקשי לכאורה מהגמ׳ קי״ז: שהסבירה איסור הצלת מזון יתר על ג״ס מחשש דשמא יכבה ולדברינו הרי אסור משום דזהו טורח לצורך חול וביותר דזהו רבא גופא דהסביר כן התם ואילו הכא ביארנו בדבריו דכל האיסור הוא מצד הכנה לחול.

ונראה דאפשר ליישב בכמה אופנים.

הא׳ דאם מכין לצורך חול יבוא גם לכבות דמצד צורך חול היינו מתירים במקום הפסד מרובה ולכן צריך לומר דבגלל חשש כיבוי אסרו ההכנה. וזהו כעין מה שכתב הב״ח וחי׳ אנשי שם הובאו בסי׳ א׳ לעיל בהסבר שי׳ בעה״ת דאם יוציא לחצר רחוקה הסמוכה לרה״ר ואפי׳ היא מעורבת יבוא לכבות דמינשי ליה שבת ולחצר קרובה דאינה סמוכה לרה״ר לא יבוא לכבות ע״ש.

והאופן הב׳ דכמשנ״ת במקום פסידא שרו איסור טורח לצורך חול אלא דכיון דיש חשש כיבוי הרי צריך לקבוע גדר ומספר ברור להיתר ההצלה כדי שלא יבוא לכבות וממילא כבר קבעו המספר דג׳ סעודות כדי להרויח גם איסור הכנה לחול.

והאופן הג׳ דבמקום פסידא שרו איסור טורח לצורך חול אלא דהיה צריך לקבוע מספר לסעודות דשרו בהצלה כדי שלא יבוא לכבות כדלעיל באופן ב׳. וממילא נמצא דזה אינו מקום הפסד גדול דגם אי לא שרית ליה יפסיד רק מזון של מספר מועט של סעודות וממילא במקום דההפסד אינו מרובה לא שרינן גם איסור טירחא לצורך חול ולכן קבעו המספר המותר על ג׳ סעודות.7 [63] ובאופנים אלו א״ש נמי הא דבמשנה חזינן דשרו הצלת מזון ג׳ סעודות דלכאורה קשיא אמאי לא ביארו שם בגמ׳ בטעמא דמילתא דהוי טירחא לצורך חול אלא נחתו לחשש

כיבוי. ולדברינו א״ש דבכלל דבריהם גם איסור זה ולא יכלו להסביר דאסור הצלה מצד הכנה דהא איסור דרבנן כה״ג שרינן במקום הפסד מרובה אילולא החשש דשמא יכבה.

6 ובריטב״א החדש בד״ה ארנב״י לרבא בדף ק״כ. שרי להציל ג״ס אפי׳ ע״י צירוף וקליטה כפשטות הראשונים בסוגיא וכמ״ב שהבאנו לעיל שהקשה על הפמ״ג. ובריטב״א שם כתב כן אפי׳ לשי׳ רש״י דכמה כלים בחבית גרע מקיפול דאסור אפי׳ לאותה חצר לב״ז כהסבר חי׳ הר״ן ברש״י ואילו בג׳ סעודות שרינן אפי׳ קיפול כה״ג. וזה דלא כהבנת החזו״א דאם כמה כלים בזאח״ז גרע מקיפול אליבא דרש״י יהיה אסור כלל ואפי׳ מזון ג׳ סעודות ודוק. 7 א. עיין לקמן בגמ׳ קי״ז: בברייתא דמצילין מיוה״כ לשבת אבל לא משבת ליום הכיפורים דזוהי לכאורה ראיה מוכרחת דאיסור הצלה אינו משום חשש כיבוי גרידא אלא משום הכנה דאחרת מאי נפ״מ איכא לצורך מה מצילין. ב. עיין אבנ״ז או״ח סי׳ רל״א אותיות א-ו גבי גרם כיבוי דכתב כעין דברינו דלאחר החשש כיבוי חוזר וניעור איסור אחר וע״ש.

ואפשר דזוהי גופא קושית אביי בגמ׳ קי״ז: מחבית דאיהו למד האיסור מצד הכנה וא״כ שאל את רבא דלפי דבריו דהחשש הוא שמא יכבה מאי חששא איכא בחבית ורבא השיב דאיכא חשש העברה ברה״ר וזה נמי כדרכנו גורם לאיסור טירחא לצורך חול להתעורר דאחרת למה אסרו להציל טפי ממזון ג׳ סעודות כדפסקו הרמב״ם ומאירי דלעיל. ובזה יבואר נמי איך למד אביי במשנה התם דאיהו ס״ל דאפי׳ איסור טורח לצורך חול לא התירו במקום הפסד וזהו כירושלמי דבכל פרקין לא הזכיר כלל החשש דשמא יכבה ורק איסור הכנה הוא דהביא כאביי.8

ולדברינו תצא נפ״מ עצומה בין אביי לרבא דלרב״ז דבאותה חצר ליכא חשש כיבוי או בהצלה ממפולת וממים דליכא חשש כיבוי לאביי שרי רק מזון ג״ס ולרבא שרי כל כמה שירצה דאיסור טירחא לצורך חול שרו במקום הפסד מרובה היכא דליכא חשש הוצאה או כיבוי.

ובזה מיושב נמי מה דקשיא דלפי דברינו בהסבר המו״מ בין רבא לר׳ שיזבי דפליגי אי האיסור הוא מצד הכנה או מצד טירחא ולכאורה בדף קי״ז: מבואר להדיא דזהו החשש שמא יעבירנו ברה״ר. וצריך לומר דומיא דדברינו לעיל דמתוך דעוסק בהכנה לחול מינשי ליה שבת ויבוא להוציא לרה״ר כהבנה א׳ לעיל ולכן אסרו רבנן גם את ההכנה כהבנה ב׳ או ג׳ דלעיל.

ובזה תבואר סברת רב״ז לחלק בין חצר זו לחצר אחרת דלפי תוס׳ זהו חילוק בכל צורות ההצלה ומשמע בב׳ אופנים או דלרב״ז ליכא חשש כיבוי אלא חשש הוצאה או דנאמר דמתוך שסמוך לרה״ר מינשי ליה שבת ויבוא לכבות.9

לשיטת הרמב״ם החילוק בין החצרות הוא רק בקיפול ולא בהצלה ולכאורה [64] קשיא ממ״נ אי איכא חילוק בין החצרות אמאי לא מחלקינן כה״ג בהצלה נמי ואי ליכא חילוק כה״ג אמאי מחלקינן בקיפול. ולדברינו אולי י״ל דרק בחצר אחרת יש חשש דשמא יכבה וממילא נשאר איסור הכנה ולכן בקיפול דשם המזון העודף אינו בטל לג׳ סעודות אסור להציל טפי מג״ס אבל בציור של הצלה דשם הכל בטל וליכא הכנה בכה״ג כלל א״כ שרי אפי׳ טפי מג״ס ודוק.

8 ועיין סי׳ א׳ לעיל שהבאנו הדיוק מהירושלמי הנ״ל וע״ש עוד מה שביארנו בר״ן על הרי״ף בביאור מתני׳ דג׳ סעודות ובהסבר דר׳ יוסי דהזכיר הכנה לצורך חול ולא הזכיר חשש דשמא יכבה ולדברינו הכא א״ש דבגלל שמא יכבה חזר וניעור איסור הכנה ועיין לקמן סוס״י י״א ובגמ׳ שבת ס״ה: בביאור מתני׳ דק״כ. ובשו״ע סי׳ של״ד סי״ט כתב דכל מה דשרי להציל מפני הדליקה שרי להציל מפני מים ובגר״א ציין מקורו מהירושלמי. ולדברינו הירושלמי לשיטתו דלית ליה חשש כיבוי אלא הכנה וממילא דין המים כדין האש אבל להבבלי שרי להציל כמה שירצה מן

המים לפי דברינו דהלכתא כרבא דאיסור טירחא לחול גרידא שרי במקום הפסד מרובה וצע״ק. 9 א. וראה בב״ח דהביא ראיה לבעה״ת דהבאנו לעיל סי׳ א׳ מרב״ד הכא. בועיין בסי׳ א׳ לעיל דהבאנו תי׳ ערוה״ש אמאי גזרו על ההצלה מחשש דשמא יכבה והא הכיבוי אסור רק מדרבנן ותי׳ דשאני שבות בפרהסיא דגזרו אטו כבוי כה״ג. ולפי״ז א״ש ההבדל בין חצר זו לחצר אחרת דבחצר הפנימית זהו אינו שבות בפרהסיא ולכן שרי בכל גוונא ובחצר החיצונית גזרו דשם הוא פרהסיא ואולי זוהי כוונת בעה״ת שהבאנו שם.

[66]

סימן י״א: בענין הערמה ובהצלת יין ובגדים (בדף קי״ז: וק״כ.)

א. בתוס׳ רא״ש שבת קל״ט: בד״ה א״ל וז״ל טובא עניני הערמות יש יש הערמה מותרת לכו״ע כי ההיא דפ״ק (דביצה) דף י״א: ר׳ אדא בר אהבה מערים ומלח לה גרמא גרמא ויש הערמה דלא שריא אלא לצורבא מרבנן כי הך דהכא ויש אסורים לכו״ע דאחמור בה רבנן טפי ממזיד כי ההיא דפ״ק (דביצה) די״ז: גבי עירובי תבשילין אבל מבשל הוא ליו״ט ואם הותיר הותיר לשבת ובלבד שלא יערים ואם הערים אסור ויש דאיכא פלוגתא כי ההיא דלעיל בפ׳ כל כתבי אין מערימין בכך ואם הערים אסור ר׳ יוסי אומר מערימין עכ״ל (וע״ע שו״ת חת״ס או״ח סי׳ ס״ב).

ומצאנו בש״ס טובא הערמות על איסורי תורה או חיובי תורה כההיא דריש פ״ה מתמורה כיצד מערימין על הבכור ובנדרים מ״ג. גבי מודר הנאה מחבירו שאין לו מה יאכל ובתוס׳ שם מבואר דאיירי בהערמה וכן במע״ש פ״ד מ״ד מערימין על מע״ש וכו׳.

ישנן דוגמאות שלאחר ההערמה המעשה שנעשה הוא מעשה מותר לחלוטין כגון׳ הערמה על הבכור ושאר ההערמות על דאוריתא דלעיל וישנן דוגמאות שהמעשה עצמו אסור וההערמה רק מסתירה את עשייתו מהעולם כגון אותו ואת בנו שנפלו לבור (שבת קי״ז: וכ״מ) ששם פשוט דטירחתו לצורך חול היא וההערמה רק מסתירה את כוונתו האמיתית. וכן בדוגמאות בגמ׳ קל״ט: שהגמ׳ התירה לצורבא מדרבנן ועוד. ישנם מקרים שהדין הוא שמותר להערים ואפי׳ כשהמעשה עצמו הוא מעשה איסור כגון הגמ׳ קל״ט: וחד מ״ד גבי אותו ואת בנו ולעומתם ישנם מקרים שאסרו הערמה אפי׳ במעשה המותר כמו גבי תליית המשמרת כשלא תלה את הרימונים קודם (עיין בגמ׳ קל״ט: ובחי׳ הרמב״ן ושאר ראשונים שם).

ובמרדכי בביצה סי׳ תרנ״ו כתב דכל ההערמות שהותרו זה רק לצורבא מרבנן. ובתוס׳ נדרים מ״ג. הביאו שי׳ ר״א ממיץ דכל ההערמות שהותרו הן במקום צורך (וע״ש בפי׳ הרא״ש שנראה דחולק על הרא״מ הנ״ל). ולשיטות אלו נמצא דיש איסור להערים אף דהמעשה עצמו הוא מעשה המותר כשאינו מקום צורך או כשהמערים אינו צורבא מרבנן וא״כ על כרחך דאיכא איסור מחודש הקרוי הערמה שהוא איסור מיוחד למי שאינו הולך ברוח התורה (ואולי זהו נבל ברשות התורה) דבציורים אלו ליכא כל איסור אחר ודלא כמקרים בהם המעשה עצמו אסור כמו אותו ואת בנו דשם יש מקום לדון דהאיסור שעובר אינו איסור מחודש דהערמה אלא איסור טירחא לצורך חול ורק חידשו לך שהערמה לא מתירה לעבור על איסור זה אא״כ הוא ת״ח או במקום [67] צורך.1

ויעוין בב״י או״ח סי׳ תמ״ח גבי מכירת חמץ לגוי מה שהביא בשם ר׳ ירוחם דלא הבין אמאי זו אינה הערמה אפי׳ דהמעשה עצמו ודאי מעשה מותר דהא החמץ באמת של הגוי. וכן במאירי שבת ס״ה: שהביא דעות לאסור

אפי׳ מעשה המותר של פריפה על אגוז ופליג עליהו וע״ש.

ולכאורה נראה דבזה תליא הגירסא בשבת קל״ט: שבנוסח שלפנינו איתא הערמה בדרבנן (כלומר הערמה על איסור דרבנן) ובר״ח שם גריס הערמה מדרבנן (כלומר שאיסור הערמה עצמו איסור דרבנן נפרד וע״ע במאירי שם) וע״ע הגהת הב״ח ברי״ף הכא ובר״ן על הרי״ף ולהלן:

ב. וברי״ף ורא״ש בהך סוגיא דפורפת אשה על האגוז בשבת דהגמ׳ סלקא בתיקו כתבו דלהוציאו לרה״ר אסור ולכרמלית מותר דספיקא דאורייתא לחומרא ודרבנן לקולא וכ״פ בשו״ע סי׳ ש״ג.

ולכאורה הדברים תמוהים טובא דפריפה סתם מותרת לכו״ע ואפי׳ לרה״ר כדמוכח במשנה ס״ה. ובכל הפוסקים ועוד שהגמ׳ עצמה בדף ס״ה: כתבה דלא דרך הוצאה היא אלא דרך מלבוש וברור דספק הגמ׳ לא היה בדיני הוצאה אי הוי דרך הוצאה אי לאו אלא הגמ׳ נסתפקה בדיני הערמה אי למרות דאין דרך הוצאה בכך אוסרים להערים אם לאו וא״כ קשיא מאי ספיקא דאורייתא איכא בפריפה ע״מ להוציא לרה״ר והא זה ודאי לא דרך הוצאה והספק אי שרי להערים בכה״ג דהמעשה מותר אינו יותר מאשר ספיקא דרבנן (וכ״כ הריטב״א דהוי ספיקא דרבנן).2

וביותר קשה דאי האי ספיקא הוה ספיקא דאורייתא מאי צד איכא לגמ׳ למישרי הערמה במעשה אסור מדאורייתא (דהערמות על דאורייתא שמצינו הן רק הערמות כאלו) ועיין חכמת שלמה ובספר תוספת שבת בשו״ע שם סי׳ ש״ג ובספר ראש יוסף להפמ״ג שהקשו כן ותי׳ בדוחק.

וברמב״ם אסר פריפה על האגוז בכל גווני והב״י ביאר דכוונתו רק לרה״ר ודוחק. ועיין הגהות חוו״י על הרי״ף ובהגהות הגר״א בשו״ע שכוונתם לבאר ברי״ף דאף שבכל דוכתא ספיקא דרבנן לקולא אבל אי הגמ׳ עצמה סלקא בתיקו אזלינן לחומרא (ובהגר״א ציין לע״ז ז. ונראה כוונתו לדף ז. דבשל תורה הלך אחר המחמיר וכו׳) וזוהי כוונת הרי״ף כשכתב דהוי ספיקא דאורייתא ואולי זהו טעמיה דהרמב״ם דאסר בכל גווני. וזהו נראה דוחק גדול בכוונת הרי״ף ורא״ש ורמב״ם וביותר דלפי״ז אף בכרמלית הוה ליה להרי״ף למיסר דהוה תיקו בגמ׳.

ולחומר הקושיא נראה לפרש דברי הרי״ף ורא״ש באופן מחודש טפי דהם ס״ל דרבנן אסרו הערמה אפי׳ במעשה המותר וקשיא להו מאי איסורא איכא אי המעשה עצמו מותר ולכן פירשו הם דבכה״ג שהמעשה עצמו מותר קנסו ליה להמערים [68] דמעשה ההערמה דידיה בטל וממילא נעשה כעובר את העבירה שעליה רצה להערים. וזהו הפשט באיסור ההערמה במעשה המותר דבכה״ג קנסו ליה כאילו עבר על האיסור עצמו וא״כ חומר האיסור תליא אי רצה להערים על איסור דאורייתא דאז הטילו עליו חומר דאורייתא ואי רצה להערים בדרבנן אזי נותר עליו חומר האיסור דרבנן וזוהי כוונת הרי״ף ורא״ש דהמערים על איסור הוצאה קנסוהו רבנן דלגביו לא תיהוי פריפה דרך מלבוש וממילא אי מוציא האגוז לרה״ר עבר איסור תורה ואי לכרמלית עבר איסור דרבנן.

---

1 ואולי בזה תליא הגירסא שבתמורה כ״ה גרסינן כיצד מערימין על הבכור ובמע״ש פ״ד מ״ד הנ״ל גרסינן מערימין על מע״ש כיצד וכו׳ ומשמע דמערימין לכתחילה. 2 וגם הריטב״א שהביא גירסא הפוכה שם בגמ׳ ס״ה: לא פליג דמדאורייתא כה״ג שרי אלא איהו סבר דאפי׳ שלא מתחייבים על הוצאה אסרינן ליה משום שאיכא חשד ודוק.

ואולי לפי״ז יבואר הגהת הב״ח על הרי״ף נ״ז: בדפי הרי״ף שמגיה הערמה מדרבנן וברש״י שם הגיה איפכא הערמה בדרבנן (כגי׳ הר״ח קכ״ט שהובאה לעיל). וע״ש בר״ן שהסביר דהערמה אסירא מדרבנן כיון שגם ללא ההערמה היה עובר איסור דרבנן ומשמע מדבריו שאם ללא ההערמה היה עובר אדאורייתא גם ההערמה היתה אסורה מדאורייתא וזה להדיא כדברינו ברי״ף (וע״ש ברש״י שכתב כדברי הר״ן אלא דממנו אין כ״כ ראיה כיון דהגירסא בו היא הערמה בדרבנן כלומר דלא איירי באיסור העצמי דהערמה אלא באיסור דרבנן שעובר במעשה עצמו ואולי בכ״ז גם כוונתו כן).3

ג. והנה בסוגיא דידן פליגי ת״ק וריבר״י גבי הצלת יין לאורחים מחבית שנשברה אי שרי להערים או לא. ובתוספתא מובאת מחלוקת זו גבי מצילין פת הדראה ואחריה נקיה ועיין ברש״י הכא דמשמע שזוהי הערמה כשירה ובתוספתא משמע דבהך אינה כלל הערמה אלא רק אח״כ פליגי אי שרי להערים. וכנראה דכוונתם היא דבברייתא גופא איירי כשיודע שיבואו אורחים וממילא אינה הערמה כלל אבל בהמשך בפלוגתא דתנאי אי שרי להערים איירי כשאינו יודע מהאורחים וא״כ מה שעושה זהו רק להערמה. וברש״י בסוגיין ביאר דההערמה בהצלת היין היא הזמנת אורחים שבעים שיותירו מהיין וכשהצלת היין נעשית אפי׳ לאחר ההזמנה.

וברמב״ם הביא דיני הצלת יין שאסור לפני שהזמין את האורחים ואם הזמינם כבר מותר ואח״כ הוסיף הרמב״ם שם ואם הערים בדבר זה מותר. והב״י בסי׳ של״ה הבין ברמב״ם שההערמה היא במעשה זה גופו כלומר כשקלט ואח״כ הזמין אורחים ודלא כרש״י וקשה מאי הערמה איכא פה דלפני הזמנת האורחים זוהי סתם עבירה [69] במזיד ללא שום הערמה ועו״ק במציאות אמאי עשה כן והא האורחים שהזמין אח״כ ישתו את כל היין (דלא מדובר באורחים שבעים כרש״י) ומאי רווח איכא בכל ההערמה הזו.

---

3 ויש אולי קצת להמתיק הדברים כפי דרכו של הגרא״ו בקובץ מאמרים במאמר על התשובה שביאר דבכל מצוה ועבירה איכא שני חלקים התיקון/קלקול בנפש והציות/אי ציות לקב״ה וע״ש בדבריו הנפלאים. וא״כ בהערמה במעשה המותר לא נעשה הקלקול בנפש דהא לא נעשה מעשה איסור אבל עדיין איכא חוסר ציות לקב״ה דהוא סרך עבירה דאורייתא אי העבירה עצמה היא דאורייתא וכעין החושב לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה ע״ש בקובמ״א וא״כ יש פה צד איסור דאורייתא ונפ״מ למשל להל׳ תשובה ואולי לכן רבנן קנסוהו דיהיה בו גם מעשה העבירה וכאילו עבר ממש אדאורייתא. ובב״י בסי׳ תמ״ח דפליג אר׳ ירוחם וכן במאירי בדף ס״ה שהובאו דבריהם לעיל אולי פליגי אי באמת כוונת התורה שלא יהיה חמץ בפסח או דכוונת התורה דחמץ הידוע לנו יושבת וכן גבי פריפה ויעוין ברמב״ם סוף הל׳ תמורה דכתב שצריך לחפש טעמי התורה וע״ש ועדיין צל״ע בכל זה.

ויעוין בירושלמי הכא שכתב להדיא דלקלוט ואח״כ להזמין אורחים אתיא כמ״ד מערימין וזהו כהב״י וגם עליו יקשה קושיתנו.[4] ובהמשך דבריו שם כתב בב״י דהרמב״ם פסק כריבר״י דשרי להערים ועיין שם בפרישה וכ״כ ה״ה.

ונלענ״ד דפשטות דברי הרמב״ם מורה להיפך שפסק כת״ק אלא שהוסיף שאם הערים לא אסרו עליו את היין אבל איסור הערמה ודאי דגם בדיעבד עבר (דאיסור לא שייך לומר שעובר רק לכתחילה ולא בדיעבד דזהו גופא האיסור לעשות כן לכתחילה ורק גבי חלויות וכה״ג שייך לומר דמעשיו הועילו בדיעבד אפי׳ דלכתחילה אסור היה לעשות כן ודוק).

ועיין במאירי הכא דכתב כן להדיא אליבא דהרמב״ם ועוד הוסיף דמה שהרמב״ם התיר את היין כיון דריבר״י מתיר לכתחילה להצילו ואף דלא פסקינן כוותיה הרי ממנו ראיה לת״ק.

והרמב״ם בהל׳ שבת פכ״ג ה״ג כתב וז״ל ומותר להערים בדבר זה ומשמע דכשרוצה הרמב״ם להתיר את ההערמה עצמה כותב כן להדיא וא״כ בנדון דידן הרמב״ם לא שרי להערמה אלא רק להיין (ודלא כפרישה).

וראיה נוספת לדברינו נגד הב״י מהרמב״ם הל׳ יו״ט פ״ב ה״ד שפסק גבי אותו ואת בנו שנפלו לבור דמערימין בגלל צעב״ח ובסוגיין מפורש דזהו רק לצד דאין מערימין ביין דלאידך צד שרי להערים מעיקר הדין גם ללא צעב״ח. ומה שהוסיף הרמב״ם דאם עבר והערים דלא נאסר היין הוא לאפוקי מהו״א דהיין יאסר דומיא דהגמ׳ ביצה י״ז: שאוסרת תבשיל שהערימו בבישולו ועיין בחי׳ הרשב״א ביצה י״א: שהסביר דהיכא דנכנס למצב שצריך להערים שלא באשמתו שרי להערים והאוכל מותר ואולי זו סברת הרמב״ם כאן שהתיר היין בדיעבד.

ולכאורה נראה דקשיא על דברינו דהרמב״ם פסק כת״ק מהך ראיה דהביאו הפוסקים לכך שהלכה כריבר״י מהגמ׳ שבת קל״ט: גבי שיכר חדש שעשאו ביו״ט והיה לו שיכר ישן וע״ש דסתמא דגמ׳ כריבר״י וכ״כ בתוס׳ שם וראיה דהגמ׳ מו״ק י״ב: כתבה דהאי משנה אזלא כריבר״י ודלא כת״ק. וביותר קשה דהרמב״ם גופו הביא משנה זו להלכה בהל׳ יו״ט פ״ז ה״ח וא״כ לכאורה מוכח דפסק כריבר״י.

ויעוין בראב״ד שם שהשיג דהרמב״ם פסק כריבר״י ודלא כת״ק ואיהו פליג עליו ואילו בהל׳ שבת פכ״ב הט״ז לא השיג הראב״ד כלל ומשמע שגם הוא הבין כדברינו ברמב״ם דפסק כת״ק (ודלא כב״י) אלא דעדיין צ״ב הסתירה לכאורה ברמב״ם דגבי הצלת יין פסק כת״ק וגבי שיכר חדש וישן פסק כריבר״י.

---

4 ואולי כוונתו של המערים שישאר לאורחיו יין בביתם מאחר והם ישתו אצלו והוא מערים לטובתם דלגביו אדהכי והכי היין אבד. או שאפשר דההערמה הכא היא הסתרה מהעולם שעושה מעשה איסור כלומר הוא אומר בציבור שזה לצורך היו״ט אבל המעשה עצמו באמת הוא מעשה איסור גמור וכעין הגמ׳ ביצה י״ז: בהערמה בקדירה אחת ברש״י ותוס׳ שם וכן בדף י״א: שם.

[70] ד. ובחי׳ הרמב״ן שבת קל״ט: כתב דאי שותה את השיכר החדש ביו״ט אזי לא עבר כל איסור אפי׳ דנשאר לו שיכר ישן לחול כיון דנמצא שמה שעשה היה לצורך היו״ט וכל הבעיא היתה דמחזי כאיסור בזמן העשיה לפני ששותה אותו והגמ׳ עונה שהעולם לא יודעים דיש לו יין ישן באוצרו ולכן שרי מידי דהוי אמשמרת שתולה בה הרמונים לפני לפני השימור וכ״כ עוד סיעת ראשונים. נמצא לפ״ז דזהו מעשה מותר אלא דצריך הערמה לתלות רימונים כדי שלא יראה כעובר איסור וכן בשיכר חדש נמי זהו מעשה מותר ולכן מותר להערים אפי׳ שלא לצורך (שהרי יכול לעשות שיכר מחד ולא מפסיד מידי).

ועיין בדברי הגמ׳ מו״ק י״ב: דביארה מחלוקת ת״ק וריבר״י במקרים כאלו דהם מעשים מותרים ואילו הגמ׳ שבת קי״ז: הסבירה דפליגי בהערמה על הצלת יין שזהו ודאי מעשה אסור של טירחא לצורך חול.

וא״כ אפשר לומר דהרמב״ם פסק הלכה כת״ק במעשה אסור ששם פסק דאסור להערים בכך ובמעשה מותר פסק כריבר״י דשרי להערים. אלא דלכאורה קשה דאתיא דלא כמאן. ולכן נראה לומר דדבר זה שנוי במחלוקת הסוגיות דמו״ק ושבת הנ״ל אי ת״ק וריבר״י פליגי בהערמה במעשה האסור (כסוגיא דשבת) או בהערמה במעשה המותר (כסוגיא דמו״ק) ופסק הרמב״ם דפליגי בהערמה במעשה האסור ובזה פסק כת״ק דאסור להערים ובהערמה במעשה המותר כו״ע לא פליגי דשרי להערים אליבא דסוגיית הגמ׳ בשבת קי״ז דהלכתא כוותה (וראה לקמן אות ה׳ ראיה לכך דזוהי מחלוקת הסוגיות מכך דהגמ׳ שבת ס״ה לא הביאה הפלוגתא דתנאי דמס׳ מו״ק).

ובזה א״ש היטב הסתירה לכאורה בדברי הרמב״ם דגבי הצלת יין דהוי מעשה אסור פסק כת״ק וגבי שיכר חדש וישן דהוי מעשה המותר (כהרמב״ן) פסק כריבר״י.

ואולי בזה יבואר גם מאי איסורא איכא בקליטת היין לפני שהזמין את האורחים והרי אם כבר חשב בליבו להזמינם למה יהיה אסור לו להציל בשבילם ואח״כ להזמין והא באמת מציל בשבילם ואמאי תלי האיסור בהזמנתם בפועל ועוד דבמציאות אם נשברה חביתו אם ירוץ קודם להזמינם לפני שיציל בשבילם יכול להיות דתתרוקן החבית לפני שיחזור. ולדברינו אפשר דבאמת לא הוי בזה שום איסור אלא דאפי׳ במעשה המותר לא שרי ליה להערים אא״כ העולם לא יודע בכך ולכן צריך לקלוט רק לאחר שהזמין. ואח״כ בהמשך הגמ׳ פליגי במעשה אסור אי כשמערים בכה״ג והעולם לא יודע מכך האם שרי להערים בכה״ג ושם פסק הרמב״ם דאסור כת״ק וכמשנ״ת.

ולפי דברינו הא דצריך להזמין ואח״כ לקלוט הוא רק לכסות מהעולם את מעשה ההערמה והכי מוכח מהראשונים שכתבו דשרי להציל אך ורק אם האורחים כבר בביתו ממש ולא מספיק שיסכימו לבוא (עיין בר״ן וריטב״א החדש ועוד). וכן משמע מלשון התוספתא שכתבה והוא שיש שם אורחים ומוכח דהסיבה אינה להפוך את המעשה למעשה מותר דהא להך סגי בהסכמת האורחים לבוא וכמשנ״ת.

והנה הרמב״ם בהל׳ שבת פכ״ג ה״ג כתב דשרי להצניע שום בחור שבחבית [71] אע״פ דהיא הערמה על מנת לסתום חור זה. וקשה דבגמ׳ מבואר דשרו רק לצורבא מרבנן הערמה כה״ג וברמב״ם לא הזכיר דזהו היתר רק לצורבא מרבנן. ועו״ק דבסוגית הגמ׳ שם מובא עוד ציור דשרי לצורבא מרבנן לישון במעבורת של גוי מבעוד יום ע״מ שיעבירנו את הנהר בשבת וברמב״ם לא הביא דין זה כלל. ועו״ק דאם אלו הם מעשים אסורים למרות ההערמה הרי שלדברינו צריך הרמב״ם לפסוק בהם כת״ק דאסר ולמה כתב דמותר לכתחילה להערים דזה לכאורה כריבר״י.

והמ״מ שם הסביר בדעת הרמב״ם שלא הביא כלל דיני צורבא מרבנן דלא שכיחי בזמנינו ודחק בביאור הגמ׳ דרק הציור דשינה במעבורת איירי בצורבא מרבנן ואידך ציור דהטמנת שום שרי לכל אדם. ומלבד דהוא דוחק בגמ׳ הרי זה גם דוחק ברמב״ם דמאיפה למד חילוק זה וביאור זה בגמ׳.

ונראה ליישב בהקדם דברי ר״ח שם בסוגיא קל״ט: שביאר דהשום הושם בחבית יין שניקבה ואיירינן התם בשאינו רוצה לשתות ממנה ומשמע מדבריו דאם היה שותה ממנה היה מותר בהערמה זו לכל אדם. ולפי״ז יש לומר דהני תרי מקרים הם הערמות במעשה אסור דהמכניס עצמו לספינה עובר על איסור דרבנן לשוט בשבת ואפי׳ טענת אונס ליכא דהא איהו גופיה הכניס עצמו לאונס. ובחבית הוא איסור ברור של טירחא לצורך חול ודלא כהריטב״א שהסביר דזהו איסור של תיקון הכלי דלפי דבריו אולי זהו מעשה המותר שכן יכול לומר דזהו רק הצנעת השום ואף דמתקן הכלי אגב כך נראה דזוהי הערמה במעשה המותר. אבל לפי׳ הר״ח דהאיסור הוא טירחא לצורך חול זהו איסור התלוי בכוונתו אם מתכוון להשתמש במזון שבחבית בחול או בשבת וכוונתו הכא ודאי דהיא לצורך חול.

ואם כנים דברינו דסוגיא דדף קל״ט איירי בהערמות במעשה האסור נאמר דזהו חידוש הגמ׳ שם דלצורבא מרבנן שרי אפי׳ הערמה כה״ג אפי׳ דלהרמב״ם הלכה כת״ק דלאיש רגיל לא שרינן כה״ג וממילא הרמב״ם שלא הביא

הדינים השייכים רק בצורבא מרבנן וכדפי׳ ה״ה לא הביא אף אחד מהמקרים המובאים בהך סוגיא.5

והך דינא דהטמנת שום ברמב״ם אינו המקרה שדיברה בו הגמ׳ אלא הרמב״ם איירי כשהציל ואח״כ שתה מהחבית דבכה״ג שרי לכל אדם וכפיר״ח שהבאנו לעיל דהרמב״ם ס״ל כוותיה בפירושא דהך סוגיא וזהו לשיטתיה דזהו מעשה המותר וכמו בשיכר חדש כששתהו אח״כ ואפי׳ דיש לו יין אחר כפי׳ הרמב״ן לעיל וכמו דפסק הרמב״ם עצמו בהל׳ יו״ט פ״ג גבי משמרת.

---

5 ונעיר דזהו קצת דוחק לומר דהרמב״ם לא הביא דיני צורבא מרבנן דלא שכיחי האידנא וכדברי ה״ה דהא דרכו להביא גם הלכות דלא נוהגות כלל בזה״ז (ואף דהלכה זו נוהגת בזה״ז אלא דבמציאות האידנא לא שכיח צורבא מרבנן בכ״ז דוחק הוא לומר דהרמב״ם השמיטה) ואולי פה יש חשש תקלה דא״א לו להגדיר מיהו אותו צורבא מרבנן ואולי אפשר דמי שהוא צורבא מרבנן יבין לבד מה דינו מכללא מהגמ׳ או מהרמב״ם מתוך שהשמיט הני תרי מקרים דדף קל״ט. וממילא אין צורך להביא דינים אלו דמי שלא יבינם לבד אינו צורבא מרבנן וממילא אין לו נפ״מ מדינים אלו וכתיבתם תביא לתקלה כפי שביארנו ולכן השמיט הרמב״ם הני מקרים.

[72] ובהל׳ יו״ט פ״ב ה״ד הרמב״ם כתב להתיר הערמה דאותו ואת בנו שזהו ודאי מעשה האסור שהרי ודאי מצילם לצורך חול (ויעוין בתוספתא פ״ג דביצה דמשמע דאפי׳ לא צריך לשחוט אחד מהם אחרי העלאתם מן הבור) ולכן נימק שם דבריו בכך דההיתר הוא משום צעב״ח דאחרת היה אוסר דבמעשה האסור פסק כת״ק דלא שרינן להערים וכמשנ״ת.

ולפי״ז גבי פריפה על האגוז דאסר הרמב״ם בין לרה״ר ובין לכרמלית בפי״ט מהל׳ שבת צריך לומר דזוהי הערמה במעשה האסור אולי משום דהוי הוצאה בשנוי דאסירא מדרבנן אלא דבפשטות זהו דרך מלבוש וכמבואר לעיל ואפשר דללא שום צורך כלל אוסר הרמב״ם הערמה גם במעשה המותר וע״ל אות א׳ וב׳ דביארנו היסוד דהך איסור.

המורם מכל האמור דלהרמב״ם הערמה במעשה המותר שרי אפי׳ לאדם רגיל והוא דכלפי העולם לא יראה כעושה איסור וגם זה רק אם יש צורך בהערמה זו ובמעשה האסור הערמה מותרת רק לצורבא מרבנן שדיניו לא הובאו ברמב״ם כלל.

ה. ובמשנה שבת ק״כ. פליגי תנאי גבי הצלת בגדים מהדליקה בשבת ופירש שם רש״י דלת״ק שרי להוציא כמה בגדים שירצה ובכמה פעמים שירצה ולר׳ יוסי שרי רק פעם אחת ורק י״ח בגדים שלובש כדרכו בכל יום.6

וברמב״ם בהל׳ שבת פכ״ג הכ״ה משמע דלת״ק שרי כמה שירצה אבל רק בהוצאה אחת ולר׳ יוסי שרינן רק י״ח בגדים בכל הוצאה ויוכל לצאת עם עוד י״ח בגדים כמה פעמים שירצה (וכ״כ בכ״מ ובב״י אליבא דהרמב״ם).

ובב״י סי׳ של״ד מביא בה״ג ובעה״ת דס״ל דלכו״ע שרי כמה פעמים שרוצה ופליגי רק כמה בגדים שרינן ליה בכל פעם שיוצא.

ועיין במ״מ פכ״ג הכ״ו דכתב דלהרמב״ם דפסק במשאצל״ג כר׳ יהודה דחייב ברור מדוע יש חשש כיבוי ואסרו להציל מן הדליקה דמתני׳ אזלא כר׳ יהודה (ועיין סי׳ א׳ לעיל) ומשמע מדבריו דלר׳ יוסי דסבר כר״ש במשאצל״ג דפטור ליכא כלל חשש כיבוי (ועיין שם בסי׳ א׳ שהוכחנו כן בר׳ יוסי מפ׳ ב״מ).

ולפי״ז יתכן דיסוד האיסור לר׳ יוסי הוא בגלל ההערמה ולא החשש שמא יכבה ועיין בגמ׳ ס״ה: דלכאורה כתבה כן להדיא דיסוד האיסור הוא הערמה (וההערמה היא על איסור טירחא לצורך חול וכמשנ״ת לעיל סי׳ י׳). ובזה יבואר אמאי לשי׳ הרמב״ם שרי ר׳ יוסי להוציא כמה פעמים שירצה דהא הוי הערמה במעשה המותר כיון דלובשם דומיא דשיכר חדש שאם שותהו הוה הערמה במעשה המותר וכפי שביארנו לעיל. וביותר מי״ח בגדים שרגיל ללבוש בד״כ אסר ר׳ יוסי כיון דכפי שהסברנו באות הקודם גם הערמה במעשה המותר שרינן רק אם כלפי העולם לא נראה דעושה מעשה איסור ופה מוכח להדיא דלצורך חול קא טרח. או אפשר [73] דאי לא הוי דרך מלבוש הרי חשיב כאינו לובש בגדים אלה השתא וא״כ זוהי טירחא לצורך חול וזהו מעשה אסור. ולא דמי לשיכר דעכשיו שותהו וממילא הוה מעשה לצורך היום (ואולי דמי לשותה את השיכר שתיה גסה וכדקי״ל דאכילה גסה אינה אכילה וא״כ כה״ג גם בשיכר יהיה מעשה אסור ולא שרינן להערים בו).

---

6 ויש מקום לדון דאפי׳ לא יצטרך ללבשם אליבא דר׳ יוסי דהא דומיא דמזון ג׳ סעודות ברגע שהמספר מוגבל ליכא חשש כיבוי וההצלה מותרת לגמרי (ועיין סי׳ א׳ לעיל) וממילא אין צורך ללבשם כדי להערים.

ות״ק דפליג ס״ל דיסוד האיסור הוא חשש כיבוי וממילא לא יועיל הערמה דלא יעבור על איסור טירחא לצורך חול אבל אכתי איכא חשש כיבוי ולכן אסר להוציא כמה פעמים ואילו ללבוש טפי מי״ח בגדים התיר דגם בכה״ג ליכא חשש כיבוי. ולפי״ז נראה דלא יצטרך ללבוש הבגדים בפועל אליבא דת״ק דכל מטרת הלבישה היא ההערמה ולת״ק לא שייך זה כלל.

נמצא דר׳ יוסי הוא זה המתיר להערים ובו איירי הגמ׳ ס״ה: וכ״כ להדיא בחי׳ הר״ן בשם ר׳ יהונתן בדף ק״כ. וזה דלא כרש״י ס״ה: שפי׳ דת״ק הוא שהתיר להערים וזה לשיטתו בביאור הפלוגתא דת״ק ור׳ יוסי דפליג על הרמב״ם וכדביארנו.[7]

ועדיין צ״ב אמאי הגמ׳ ס״ה: הביאה פלוגתא דתנאי אי שרי להערים דוקא ממתני׳ דדף ק״כ ולא הביאה את ת״ק וריבר״י דפליגי בזה להדיא ולכך באמת בשאר הסוגיות הביאו אותם להראות פלוגתא דתנאי גבי הערמה.

ולדברינו דלעיל דסוגית הגמ׳ קי״ז למדה דהם פליגי במעשה האסור וכן קי״ל להלכה אליבא דהרמב״ם א״ש דהא פריפה הוה מעשה מותר ולא יכלו להביא פלוגתא דתנאי גבי מעשה האסור לפשוט הבעיא בפריפה. ובזה יבואר נמי אמאי לא הביאו התם פלוגתא דר״א ור׳ יהושע גבי אותו ואת בנו דפליגי להדיא בהערמה דהם פליגי נמי במעשה האסור ואולי זה גופא מקורו של הרמב״ם לכך דהסוגיות דשבת קי״ז ומו״ק י״ב פליגי בהבנת מחלוקת דריבר״י ות״ק ולכן גם פסק כסוגיא דשבת וכמשנ״ת.

ובזה א״ש נמי למה הגמ׳ קי״ז: הביאה לימא כתנאי מהצלת יין ואת ר״א ור׳ יהושע גבי אותו ואת בנו ואילו מפלוגתא דת״ק ור׳ יוסי במשנה ק״כ. לא הביאה וזאת כיון דסוגיין איירי במעשה האסור.

ונלענ״ד דזהו ביאור נכון בשי׳ הרמב״ם בדינא דהערמה ולשיטתיה בהסבר פלוגתא דתנאי במשנה ק״כ. ולרש״י אכתי צ״ע בזה.

---

7 וקשה דלשי׳ רש״י יוצא דהגמ׳ ס״ה: שתלתה פלוגתא דר׳ יוסי ות״ק בהערמה אזלא כאביי שביאר בדף קי״ז: שאיסור הצלה הוא מצד הכנה או טירחא לצורך חול (וכ״מ באביי בדף מ״ב: מ״ג. וע״ש ובסי׳ הקודם בהסבר דעת אביי) ובפוסקים לא משמע כן דהא הביאו את התיקו בגמ׳ ס״ה: להלכה גבי פורפת על האגוז וצ״ע.

[74]

סימן י״ב: בענין אומר לאחרים הצילו (בדף ק״כ.)

בסימן זה יבואו כמה הערות בסוגיא דאומר לאחרים הצילו כיון דלא היה סיפק בידי לסדרם. בר״ן על הרי״ף ובריטב״א הישן (דהוא כידוע חי׳ הר״ן) פליגי על רש״י ק״כ. וס״ל דלא בעינן להפקיר לפני שאומר הצילו אלא ממילא הוי הפקר מידי דהוי אזוטו של ים. ובב״י בשם מהרי״א ביאר ברש״י דלא דמי לזוטו של ים כיון דבידו להציל אלא דארי רביעא עליה דאסרו רבנן האי הצלה וע״ע בב״ח שם אופנים מותרים.

ובריטב״א החדש הקשה דאסור להפקיר בשבת ואיך יאמר לאחרים הצילו ומשמע דאיהו ס״ל כרש״י דהיה כאן הפקר.

וראה רמב״ן ריש פסחים דס״ל דאסור להפקיר בשבת כהריטב״א דידן ובמאירי שבת קכ״ז: פליג וס״ל דשרי להפקיר בשבת וראיה מדמאי דחשיב כחזי ליה הואיל ואי בעי מפקר נכסיה והוי עני ולהרמב״ן וריטב״א י״ל דחשיב כחזי אלא דארי רביעא עלה וכמהרי״א דלעיל.

ויעוין בשד״ח פאת השדה מערכת ה׳ אות י״ד בארוכה ובשעה״מ הל׳ לולב פ״ח ה״ב ובשו״ת רע״א סי׳ קע״ד דהביא מכאן ראיה שזוכין מהפקר בשבת.

ובאנצי׳ תלמודית הביא ראיה מתוס׳ יבמות מ״ח. ובעירובין ע״א. דהפקר הוא הסתלקות ולכן שרי בשבת דאינו כהקנאה והדברים עתיקים.

וע״ע בתורע״א על המשניות בפשט המשנה אליבא דהר״ן דמזון הוא הפקר ובגדים אינם כן כיון דגם הוא יכול להציל ולפי״ז א״ש לשון המשנה הצילו לכם או הצילו עמי ועוד א״ש אמאי המשנה לא דיברה על החשבון שיעשו עמו בקשר לבגדים אלא רק בקשר למזון ג״כ ולפי רע״א א״ש דהוי שכר שבת אי אמר להם הצילו עמי (בשבילי כדברי הר״ן) וזהו לא הפקר.

[75]

סימן י״ג: בענין גרם כיבוי בדף ק״כ.-קכ״א.

א. תני במתני׳ ק״כ. ר״ש בן ננס אומר פורסין עור של גדי על גבי שידה תיבה ומגדל שאחז בהן את האור מפני שהוא מחרך ועושין מחיצה בכל הכלים בין מלאים בין ריקנים בשביל שלא תעבור הדליקה ר׳ יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאין מים לפי שאין יכולין לקבל את האור והן מתבקעין ומכבין את הדליקה. ובגמ׳ שם א״ר יהודה אמר רב טלית שאחז בה האור מצד אחד נותנין עליה מים מצד אחר ואם כבתה כבתה וכן ס״ת וכו׳ הוא דאמר כר׳ שמעון בן ננס וכו׳ עכ״ל הגמ׳

והנה ברי״ף השמיט להאי דינא דר״י א״ר והקשו הרמב״ן והראב״ד אמאי השמיט לה והא פסק כר״ש בן ננס ובגמ׳ מוקי להאי דינא כדר״ש ב״נ. והשיב הרמב״ן דסוגיא דידן פליגא אסוגיא דדף מ״ז: דהתם אסר ר׳ אשי מקרב כבוי לכו״ע והכא שרי ר׳ יהודה מקרב כבוי אליבא דר״ש (ויעוין בתוד״ה מפני מ״ז: דהקשה כן וחילק בין ר׳ אשי לר״י בג׳ אופנים).

והקשה הרשב״א דלהרמב״ן דס״ל דדינא דר׳ יהודה הוא דשרינן מקרב כבוי איך למד כן רב מדברי ר״ש ב״נ דהרי כלים מלאים מים זהו גרם כבוי ובזה הוא דשרי ר״ש ומנליה לרב דאף במקרב כבוי יתיר ר״ש ב״נ.[1]

ועו״ק לכאורה דהגמ׳ ב״ק ס. גבי זורה ורוח מסייעתו מחלקת למסקנה דבאיסורי שבת גרמא חייב כיון דמלאכת מחשבת אסרה תורה ובנזיקין ליבה וליבתו הרוח דהוי גרמא כהאי דזורה פטור ומשמע דבאיסורי שבת זהו חיוב דאורייתא ואילו בסוגיא דידן מבואר דבשבת גרמא שרי מדאורייתא דכל מקום שאסר רחמנא עשיה גרמא שרי (ק״כ:) וגם ר׳ יוסי דאסר זהו רק איסור דרבנן ועיין ברמ״א בשם ר׳ יואל במרדכי דשרי גרמא רק במקום פסידא וברור דזהו רק איסור דרבנן דאל״ה היה אסור אפי׳ במקום פסידא.

ויעוין עוד בפיהמ״ש לרמב״ם הכא דכתב דגרם כיבוי שרי ובס״פ כירה ובבמה מדליקין כתב דאסור ונראה כוונתו דהכא שרי במקום פסידא כר׳ יואל דלעיל אלא דהרמב״ם בהל׳ נזקי ממון לא פסק לה להא דר׳ אשי ועיין במ״מ וכ״מ התם.ושמא זהו גופא מאי דהוי קשיא ליה וס״ל דסוגיא דידן פליגא אדר׳ אשי בב״ק ואיהו פסק [76] כסוגיא דידן. אלא דפשטות הדברים דאפי׳ אי לא פסק כר׳ אשי גבי גרמא בנזיקין מודה דגרמא בשבת חייב דמלאכת מחשבת אסרה תורה.2

---

1 ולכאורה דבריו צ״ע דהא הרמב״ן גופיה כתב דסוגיא דידן פליגא אדר׳ אשי ובזה גופא פליגי דלסוגיין דינא דר״י א״ר אינו מקרב כבוי אלא זהו נמי גרם כבוי וא״כ ברור מאי ראיה איכא מדר״ש ב״נ. ואולי כוונת הרשב״א היא דאי איכא חילוק במציאות בין הני תרי מקרים אזי אפי׳ דלסוגיא דידן זהו נמי גרם כבוי קשיא מנליה לרב דבכה״ג נמי שרי ר״ש (ויעוין תוס׳ מ״ז הנ״ל דמחלק בין כמה גווני דגרם ומקרב כבוי וכן בשאר מפרשים התם) ויותר אפשר להקשות דמנליה דזהו גרם ולא מקרב כבוי ועדיין צל״ע.

ועיין ברא״ש ב״ק שם דמשמע שלמד בר׳ אשי דאיירי רק בזורה ולא בכל מלאכות שבת דבזורה שאני דזהו אורחיה לזרות בעזרת הרוח וברש״י שם כתב דזהו דין כללי במלאכות שבת וא״כ תקשי מסוגיין וכדלעיל.3

ב. באות הקודם הבאנו תרי קושיות הא׳ קושית הרשב״א איך למד רב דינו מדינא דר״ש ב״נ ועוד הקשינו סתירה לכאורה בין הגמ׳ ב״ק דגרמא בשבת חייב ובגמ׳ דידן איתא דפטור.

ובאבנ״ז או״ח סי׳ ר״ל יישב הנך תרי קושיות בב׳ אופנים. האופן הא׳ דמהגמ׳ ב״ק עולה דגרמא בשבת חייב וממילא ברור דההיתר לשים כלים מלאים מים אינו בגלל דנשברים מעצמם אלא יסוד ההיתר הוא דהכלים מפרידים המים מן האש והוא כלל אינו רוצה שהאש תגיע לכלים ועדיפא לו דלא תגיע לשם כלל אלא דאם תגיע בכ״ז אז רצונו שתכבה. וא״כ ההיתר הוא מצד שהמים רחוקים מהאש וא״כ גם לשפוך מים בידים שרי דמאי נפ״מ אי שפך בידיו דהרי אי אין רצונו שיכבו האש אלא עדיפא ליה שלא תגיע האש כלל למים שרי וזהו מקור הדין דר׳ יהודה אמר רב.

והאופן הב׳ באבנ״ז דר׳ אשי ביאר בב״ק התם דגרמא בשבת חייב דמלאכת מחשבת אסרה תורה וכבוי הוא משאצל״ג ור״ש פוטר בזה דלא הוי מלאכת מחשבת (וכדמוכח רש״י צ״ג ותוס׳ ע״ה. ובר״ח יומא ל״ה. ובכ״ד).

וא״כ נאמר דת״ק ס״ל כר״ש שכבוי אינו מלאכת מחשבת אלא דהוא בכ״ז מחייב בכבוי דהא כל מה דשרי הוא רק באופן של גרמא וא״כ כבוי הוא ככל שאר האסורים דלא בעו מלאכת מחשבת כדי להתחייב וא״כ גרמא פטור בכבוי כמו בנזיקין. ולפי״ז מחיצת מים היה צריך לחייב אפי׳ דלא הוי מלאכת מחשבת דהא כבוי בכלל לא בעי מלאכת מחשבת. ומה דפטר הכא במשנה הוא משום דליכא הכא מעשה כלל דמחוסר בקוע הכלים בידים דהרי הם מתבקעים ע״י גרמא. וא״כ לאופן זה יסוד הפטור הוא משום דמחוסר מעשה ודלא כאופן הא׳ דיסוד הפטור הוא [77] משום דלא ניחא ליה. ובהמשך דבריו מוכיח האבנ״ז דרב ס״ל כר׳ יהודה דמשאצל״ג חייב ולכן למד כאופן הא׳ ולכן פסק דשרי לשפוך מים על טלית (ונראה כוונתו דרב ס״ל ממש כר׳ יהודה דכבוי חשיב מלאכת מחשבת ולכן לא יכול ללמוד כאופן הב׳).

---

2 ועיין תוס׳ מ״ז: שכתבו דלמסקנת הסוגיא ת״ק ור״ש ב״נ לא פליגי דגרם כבוי אסור אלא פליגי אי איתא להאי כללא דאי שרית ליה אתי לכבויי וזו פשטות הסוגיא דידן. ועיין נמי אבנ״ז או״ח רל״א גבי ר׳ יואל דשרי גרם רק במקום פסידא. ובזה מיושב נמי הרמב״ם דבפ׳ כירה וב״מ כתב דגרם כבוי אסור והכא כתב דשרי דהכא איירי במקום פסידא דאיכא דליקה ואילו התם אומר הרמב״ם את עיקר הדין. וקצת דוחק דבפ׳ כירה בפשטות נמי הוא מקום פסידא דלולא הכלי המקבל את הניצוצות היה הפסד למה שתחת הכלי וצ״ע. 3 ובר״ח בסוגיין הביא להא דר׳ אשי בענין הפותח דלת לפני המדורה ומשמע דס״ל כרש״י ודלא כרא״ש דר׳ אשי איירי בכל איסורי שבת ולאו דוקא בזורה. ואולי בזה נחלקו המ״א סי׳ רנ״ב ס״כ ואבהעו״ז סי׳ שכ״ח גבי דבר דאתי ממילא אי יש בו חיוב חטאת ע״ש. וכן הרשב״א גבי סוגר דלת וצבי בבית דאינו עובר משום צידה אלא אם דוחפו לתוך הבית דאחרת הוי גרמא ומשמע דגרמא בשבת פטור וזה כהרא״ש (ועיין אבנ״ז או״ח סי׳ קצ״ד ובדברי הר״ן שהובאו שם). ולקמן באות ה׳ נבאר דהרשב״א לשיטתו דגרמא בשבת פטור מכוח הבנתו במהות הפטור דגרמא.

והרמב״ם דפסק כר׳ יהודה דמשאצל״ג חייב ס״ל נמי כרב ולכן פסק להך דינא דטלית. אבל הרי״ף פסק כר״ש דמשאצל״ג פטור (וראה ר״ן על הרי״ף ריש פ׳ המצניע) וא״כ למד כפשט השני דכבוי אינו מלאכת מחשבת וגרמא שרי בו וההיתר להעמיד כלים הוא מצד דזהו גרמא כהאופן הב׳ וא״כ אי ישפוך בידים באופן דאינו גרמא אסור ודלא כרב ולכן השמיט הרי״ף הך דינא דרב.

ודבריו קצת דחוקים דת״ק דמתני׳ אינו כר״י ואינו כר״ש גבי משאצל״ג לאופן הב׳ וא״כ למה נפסוק כוותיה. ועוד דלפי דבריו יוצא דהרי״ף השמיט דינא דטלית כיון דאסור מדרבנן דהרי מה״ת ודאי שרי אפי׳ כבוי ממש להפוסקים כר״ש ובסוגיא משמע דאיירינן בדיני דאורייתא אי גרמא שרי או לא כדמשמע בהמשך גבי גרם מחיקת השם ועוד דמביאים מעין דרשא דכל מקום שאסר רחמנא עשיה גרמא שרי.4

ג. ובגמ׳ ביצה כ״ב. המסתפק משמן שבנר חייב משום מכבה וביארו שם בתוס׳ דזהו גרמא לכבוי ומה דחייב הוא בגלל החלשת האש שקורה מיד ולא בגלל הקדמת זמן הכבוי. והרא״ש התם פליג וס״ל דחייב בגלל הקדמת זמן הכבוי (וע״ש ראיותיו) וכ״כ הרא״ש בשבת מ״ז: להדיא דממהר זמן הכבוי הוא מכבה וחייב.5

באבנ״ז סי׳ רל״ח ובעוד אחרונים ביארו שי׳ הרא״ש דחיוב מכבה הוא משום דמציל חומר הבעירה ולא משום דמסלק האש ולכן המסתפק משמן שבנר חייב אף דהוא רק גרם לכבוי כדכתבו התוס׳. ונלע״ד דדבריהם קשים מהגמ׳ ל״א: דקרו לכבוי סתירה ע״מ לבנות במקומו וא״כ ברור דיסוד החיוב הוא סתירת האש ולא הצלת חומר הבעירה (ודוחק לתלות זאת במחלוקת ר״י ור״ש גבי משאצל״ג אליבא דר׳ יוסי שם).

ולכן נראה לומר באופן מחודש דהרא״ש ס״ל דכל אש הרי עומדת לכבות אפי׳ ללא אדם שיכבה אותה כיון דחומר הבעירה הולך וכלה וא״כ אמרינן דכל העומד לכבות ככבוי דמי והמכבה לכאורה כיבה אש כבויה. ולפי״ז

כל מכבה הרי מה שעושה הוא רק הקדמת הכבוי לזמן מוקדם יותר מאשר היה קורה ממילא וא״כ אי אסר רחמנא כבוי כה״ג משמע דפה [78] התחדש דאפי׳ דהאש עומדת לכבות איכא איסורא דאורייתא להקדים כיבויה ומה לי הקדמה ע״י כבוי ממש או ע״י הסתפקות משמן שבנר ואולי זו סברת הרא״ש (וביותר דכפי שידוע הרי גם כבוי ע״י מים רק מפסיק אספקת החמצן לאש והיא כבה ממילא וזהו ממש כמסתפק משמן שבנר שלוקח חומר בעירה. ואפשר דזה אף קל יותר דבכבוי ע״י מים אינו לוקח חומר בעירה אלא רק חוסם את דרכו לאש ודוק).6

---

4 ואפשר דהלימוד הוא דפעולה כה״ג אינה פעולה מחייבת ופעולה גרועה גם רבנן שרו דהפטור דמשאצל״ג הוא בגלל כוונת המעשה אבל אופן עשייתו הוא כבדאורייתא. ועיין סי׳ א׳ לעיל דיש המעמידים סוגייתנו כר׳ יהודה אף דלא פסקינן כוותיה ולפי״ז א״ש אמאי הביאה הגמ׳ דרשא. 5 וק״ק לפי״ז למה הרא״ש מ״ז: פסק כהר׳ פור״ת ודלא כרש״י שהנחת כלי עם מים תחת הנר אינו כבוי ממש והלוא מקרב כבוים של הניצוצות הנופלים. וע״ש בק״נ שהקשה לפי הרמב״ן ברי״ף דלעיל איך הרא״ש ביאר כרי״ף לגבי טלית שאחז בה האור ובכלי שתחת הנר מסביר כר׳ פור״ת ומיישב הסתירה בין הסוגיות וא״כ בלא״ה קשה דין זה ברא״ש ואולי יש לדחוק קצת בלשון ואכ״מ.

> הערות בכתב יד בסריקה (פענוח משוער; (?) = קריאה לא ודאית, [...] = לא קריא), עמ׳ 77:
>
> לא נמצא שם.

ונראה דאם צדקו דברינו אזי פשוט דבכבוי ליכא יצירה של דבר חדש כבכל מלאכות שבת דהא תוצאת הכבוי לא נוצרה ע״י המכבה וכל האיסור בכבוי הוא איסור על הפעולה ולא על התוצאה (על הנפעל) ועיין בתשובה כת״י להגאון מרוגצ׳וב שהובאה בספר מפענח צפונות להרמ״מ כשר פי״ב סי׳ ד׳ דהוכיח כדברינו ישירות מתוך הגמ׳ ל״א: שהבאנו לעיל.

ועוד הוסיף שם הרוגצ׳ובר דאיסורי תורה שבהם יסוד האיסור הוא הפעולה ולא התוצאה אזי אם עשאם בגרמא פטור. אבל באיסורים בהם יסוד האיסור הוא התוצאה אזי גם בגרמא יהיה חייב דהתוצאה הושגה על ידו ומאי נפ״מ באיזו דרך והאם היה פה מעשה איסור (וע״ע קו״ש ח״ב סי׳ כ״ג אות ו׳ שחילק כה״ג).

ולפי״ז מיושבת הסתירה מהגמ׳ ב״ק ס. דשם פסק ר׳ אשי דבאיסורי שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה ומסביר רש״י דנתקיימה מחשבתו כלומר דהאיסור הוא על התוצאה ולכן גרמא חייב ואילו בסוגיא דידן איירי בכבוי דבמלאכת שבת זו האיסור הוא על הפעולה כדביארנו וא״כ כשכיבה ע״י גרמא לא חשיבא פעולה מחייבת דאינו מעשה מעליא ולכן גרם כבוי פטור וא״ש היטב הסתירה בין הגמ׳ דידן לר׳ אשי בב״ק הנ״ל (ועיין אבנ״ז או״ח סי׳ רי״ז גבי חק תוכות דאוסר בגלל מלאכת מחשבת).7

העולה מכל האמור דבכל איסורי שבת איכא תרי חלקים הפעולה והתוצאה וברוב המלאכות יסוד האיסור הוא התוצאה והפעולה היא רק תנאי לחייבו (וכמובן דאין לומר דליכא כלל דין שתיעשה פעולה דבשינוי ליכא איסור מה״ת והדברים פשוטים וברורים). וללא פעולה התוצאה [79] חשיבא כנעשתה ממילא וכדי שייחשב שהוא הפועל את התוצאה מספיק מעשה בגרמא ולכן גרמא באיסורי שבת חייב. אולם בכבוי הוא איסור על הפעולה אלא שכמובן יש תנאי שתהיה תוצאה שהאש תכובה ויהיה פחם ולכן אם עשה בגרמא אין מעשה מחייב דזו לא חשיבא פעולה מעליא וממילא פטור. ובזה מיושבות הסוגיות בב״ק דאיירי בכל איסורי שבת וסוגיא דידן דאיירי רק בכבוי (וזה דלא כהחזו״א וביאור הלכה שלמדו דגרמא בכל איסורי שבת פטור כגרם כבוי וצ״ע אליבא דרש״י ב״ק דלעיל).

6 ואין להקשות דלפי״ז כל איסורי שבת אי יעשה אותם כאשר עומדים לקרות ממילא יהיה פטור דחשיב כעושה הפעולה ולא התוצאה למשל אי יברור פסולת מאוכל כאשר בעוד זמן מה ברור דעומד להיברר מאיליו דלכאורה נראה דפטור דהכא ליכא החידוש דאיכא בכבוי דהאיסור הוא על הפעולה. אלא דזה אינו דהא כבר כתבו בתוד״ה זרק בב״ק י״ז: לחלק בין אי הפעולה העומדת להיעשות כבר מונחת בכלי לבין אי עומדת להיעשות ע״י גורם חיצוני דאז ליכא למימר דהפעולה חשיבא כעשויה וע״ש. ובאש ברור דהכבוי כבר מונח בעצם מציאותה דכל אש נכבית מעצמה ולכן כבר לפני כבויה כבר חשיבא ככבויה. אבל בברירה או בכל שאר איסורים כה״ג אי הציור הוא דעומדים להיעשות ע״י גורם חיצוני ודאי דלא חשיבי כעשויים ודוק היטב. 7 וע״ע במפענ״צ סי׳ ה׳ בשם הצ״פ מכות צד ט״ו שהביא דההורג רוצח שחייב מיתת בי״ד האיסור הוא על הפעולה ולכן בגרם יהיה פטור. ונראה דזהו ממש היסוד שקבענו בראש״ש גבי כבוי דכיון דחייב כבר מיתה אזי ההורגו לא יצר את תוצאת הרציחה אלא רק עשה פעולה של הקדמת המוות וגברא קטילא קטל ולכן האיסור הוא על הפעולה של הרציחה ולא על התוצאה וממילא לשיטתו גרמא בכה״ג פטור.

ויש מהאחרונים שרצו ליישב דכבוי הוא משאצל״ג ולכן גרמא פטור (ונראה דכוונתם לומר דגם לר׳ יהודה משאצל״ג אינה מלאכת מחשבת אלא דבכ״ז מחייב ודלא כאבנ״ז דלעיל ומשמעות הראשונים אינה כן). ולכאורה דוחק לומר דבכבוי דאורייתא גרם יהיה חייב דלא חילקו בכך בגמ׳ ובראשונים. ועוד תקשי לתירוץ הנ״ל מאי דמדמה הגמ׳ ק״כ: גרם מחיקת השם לגרם כבוי והא בסוגיא דב״ק חילקו להדיא בין איסורי שבת לשאר איסורים דבהם ליכא איסור דמלאכת מחשבת ולדברינו מיושב כמין חומר דכבוי הוא איסור שבת מיוחד דלא בעי מלאכת מחשבת וממילא דמיא לשאר איסורים. ולפי״ז גם יוצא להיפוך דבשאר איסורים היכא דהאיסור הוא על התוצאה דמי לאיסורי שבת ויתחייב בגרמא נמי דומיא דמלאכת מחשבת ובזה א״ש הגמ׳ מנחות נ״ו: שהשוותה צליה בשבת להחמצת המנחה לחיובי בגרמא ע״ש.

ד. לרוב הראשונים בגמ׳ ב״ק ס. הנ״ל ס״ל דליבה וליבתו הרוח יש איסור מזיק אלא דפטור מתשלומין אליבא דר׳ אשי (ועיין תוס׳ ורי״ף ב״ב כ״ו.). ועיין ר״ן שביאר בר׳ אשי דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה ועוד דממונא מאיסורא לא ילפינן ומשמע דאלו תרי טעמי לחלק בין שבת לשאר איסורים לומר לך דבנזיקין ליכא איסורא דלא בעינן מלאכת מחשבת וליכא גם חיוב תשלום דממונא מאיסורא לא ילפינן ודלא כרי״ף ותוס׳ הנ״ל.

ונראה דלתוס׳ והרי״ף איסור מזיק הוא איסור על התוצאה ולכן יש איסור גם כשעשה ע״י גרמא אבל כדי להתחייב בתשלומין צריך זיקה בין התוצאה למבצע ולכן צריך מעשה מעליא דידיה. ולכן כאשר הזיק ע״י גרמא פטור מתשלומין (ועיין קה״י ב״ק סי׳ א׳ גבי איסור היזק ללא חיוב תשלומין).

ובתוס׳ ב״ב כ״ו. בד״ה מאי שנא מחלק בין איסור מזיק שעובר אפי׳ כשעשה ע״י גרמא לבין חיוב התשלום שפטור בכה״ג מכוח סתירה לכאורה בין הני תרי סוגיות דבב״ק משמע אליבא דר׳ אשי דגרמא בנזקין פטור ובב״ב משמע דחייב ע״ש.

וברמב״ם נזקי ממון פי״ד פוסק בפשטות דלא כר׳ אשי (וכ״כ ה״ה והכ״מ ודלא כש״ך וש״ג בב״ק שם). ובהל׳ שכנים מחלק הרמב״ם בין איסור דאיכא אפי׳ בגרמא לבין חיוב תשלום דליכא בכה״ג כהרי״ף ותוס׳. והקשה שם ה״ה אמאי נחת להאי חילוקא והא לא ס״ל כר׳ אשי (ויותר דלכאורה זו גופא הסיבה למה דלא פסק כר״א כיון דהוקשה לו קושית התוס׳ וא״כ קשיא למה הוצרך לחילוק התוס׳).

ולדרכינו נראה ליישב דהרמב״ם ס״ל ההבדל בין האיסור לתשלום מסברא ולא מכוח קושית התוס׳. ומה דלא פסק כר׳ [80] אשי הוא כיון דאיהו ס״ל דליבה וליבתו רוח לא דמי כלל לזורה ורוח מסייעתו דהא בזורה הוא לא

עשה שום חלק בפעולה אלא רק איפשר לגורם חיצוני לפעול דומיא דפותח דלת בפני הרוח ובזה הוא דפטור מנזק כדכתבו המאירי והכ״מ דהגדרת גרמא היא שלאדם אין כלל חלק בפעולה עצמה ולכן אינו חייב בתשלום הנזק. ואילו ליבה וליבתה רוח הרי הוא עשה חלק מהפעולה עצמה והוא שותף ביצירת המזיק (וראה גם רמב״ן בקונטרס דינא דגרמי) וזהו מעשה המחייב גם תשלום על הנזק.8

וא״כ שאר האמוראים דפליגי אדר׳ אשי נמי ס״ל כוותיה גבי האי חילוקא בין איסורים שיסודם הפעולה ואיסורים שיסודם התוצאה אלא דפליגי על ר״א בכך דליבה וליבתה הרוח אינו גרמא אלא מעשה מעליא וא״כ הרמב״ם דפסק כמותם נמי ס״ל להאי חילוקא.

ה. בש״ג וכן בתי׳ אחד במאירי ובריטב״א הכא ובריטב״א יומא ח׳ כתבו דגרמא פטור רק כאשר העושה אינו מתכוון וברור דאין כוונתם לאינו מתכוון הרגיל בכל הש״ס דאחרת גם ללא גרמא פטור להלכה כר״ש. ועיין בספר חלקת יואב בסי׳ י״א שהסביר דכתבו כן כדי שלא נחייב בגרמא משום מלאכת מחשבת כר׳ אשי בב״ק דנתקיימה מחשבתו.

ולפי דבריהם משמע דהפטור הכא בגרמא הוא לאו דוקא בגרם כבוי אלא בכל איסורי שבת וכאשר יתכוון בכבוי יחשב מלאכת מחשבת כבכל שאר איסורי שבת ויתחייב אפי׳ בגרמא. וא״כ הדרשא שהביאה הגמ׳ דידן דכל מקום דדרשינן עשיה גרמא פטור זהו רק באינו מתכוון ואינו מלאכת מחשבת ודוחק.

והנה הפטור הרגיל דאינו מתכוון של כל התורה קאי על המעשה ולא על התוצאה כדכתבו הרבה אחרונים והגדר דלא ניחא ליה הוא דקאי על התוצאה (ועיין לקמן סי׳ י״ד). והריטב״א וסיעתו דלעיל דכתבו דגרמא פטור באינו מתכוון כיוונו לאינו מתכוון לתוצאה הקרוי בד״כ לא ניחא ליה וכאשר עושה מעשה בגרמא ולא ניחא ליה בתוצאה הרי אינו מלאכת מחשבת דלא נתקיימה מחשבתו. וא״כ בכבוי דהאיסור הוא על הפעולה ולא על התוצאה כבשאר איסורי שבת גרמא יהיה פטור אפי׳ אי ניחא ליה בהכי ורק כשהאיסור הוא על התוצאה גרמא חייב אא״כ לא ניחא ליה בהכי. וזה דלא כהחלקת יואב שפטר גם בכבוי אי לא ניחא ליה (ועיין בדברי האבנ״ז דלעיל באופן הא׳ שזהו למעשה ישוב החלקת יואב לקושיא מהגמ׳ ב״ק לסוגיא דידן דכשלא ניחא ליה פטור גם בגרם כבוי).

ולפי דברינו א״ש נמי מה דכתב הש״ג הכא בדברי הטור דבגרמא כשאינו מתכוון פטור אפי׳ בפסי״ר דלדברינו זהו פסי״ר דלא ניחא ליה ופטור.9 [81] אלא דק״ק אמאי כתב כן הש״ג בפשטות גבי גרם כבוי ובשאר איסורים נסתפק אי בפסי״ר בגרמא יפטר. ולדברינו אולי י״ל דבכבוי גרמא פטור אפי׳ אי ניחא ליה כדהסברנו לעיל דהאיסור על הפעולה ולכן ברור דיפטר אף דהוי פסי״ר אבל בשאר מלאכות דהאיסור הוא על התוצאה ופטור רק אי לא ניחא ליה א״כ יש מקום להסתפק מה יהיה הדין כשזהו פסי״ר. אלא דבפשטות לא נראה דיש מקום להאי ספיקא דפסי״ר לא הופך תוצאה דלא ניחא ליה לניחא ליה. ואי כוונת הש״ג היא לא לאינו מתכוון הרגיל בש״ס כדכתבנו לא ברור מאי נפ״מ אי הוי פסי״ר וביותר דבש״ג גופו מסביר פטור גרמא באינו מתכוון גם בגרם כבוי ועיין בהמשך דברינו ביאור בש״ג.

---

8 למעשה ליבה וליבתה רוח זה כשנים שעשאו אלא דשם א״א לחייב שנים על מעשה אחד ופה הרוח אינה בת חיובא ולכן איהו חייב אבל ברור דגם בשנים שעשאוה זה אינו מצב של גרמא ולא זו סיבת הפטור והדברים עתיקים. 9 ואין להקשות דכה״ג דהוי פסי״ר דלנ״ל פטור בכה״ת אפי׳

ללא גרמא הא לא קשיא חדא דנחלקו בכך הראשונים כידוע ועוד דהכא הוא מתכוון לפעולה ובכה״ג לא מצינו פטור דאינו מתכוון אי לאו דנעשה בגרמא.

וברשב״א בסוף הסוגיא הקשה מה ההבדל בין מקרב כבוי לגרם מחיקת השם כשמכניס ידו למים דפטור כדאיתא בגמ׳ ק״כ. והשיב דגרם זהו כשאינו פסי״ר כמוחק השם במים ומקרב כבוי זהו כשמכבה בפסי״ר. וא״כ נמצא דהרשב״א ס״ל דפסי״ר מחייב בגרמא וכ״כ המאירי בסוף הסוגיא דפסי״ר מחייב בגרמא (וכן גבי נר שע״ג טבלא ק״כ: בחלק מתי׳ המאירי וע״ש ברשב״א שהביא את רוב תי׳ המאירי גבי נר שע״ג טבלא ואת הישוב שגרמא פטור אפי׳ בפסי״ר לא הביא וזה לשיטתו הכא דס״ל דכה״ג חייב). וכן בריטב״א בדף מ״ז: מחלק גבי טלית שאחז בה האור זה אינו פסי״ר שהאש תגיע למים ומשמע דגם איהו ס״ל כרשב״א וחלק מתי׳ המאירי דגרמא בפסי״ר חייב ודלא כש״ג.

ונראה לומר בביאור דבריהם בהקדם הסבר בדברי הרוגצ׳ובר דלעיל שחילק בין אי האסור הוא על הפעולה או על התוצאה ונראה דאיהו ס״ל דיסוד הפטור דגרמא הוא דבכה״ג חשיב פעולה גרועה וממילא כשצריך פעולה כדי להתחייב יהיה פטור בגרמא ואי לא בעינן פעולה אזי יתחייב גם בגרמא.

ואולם אפשר להסביר את הפטור דגרמא גם באופן אחר דאי עשה את המעשה בגרמא אזי המעשה לא מתיחס אליו ולכן פטור כי אין את מי לחייב על הך מעשה כיון דאיהו לא חשיב העושה.10 ולהך סברא אפשר לחלק בדיוק הפוך מחילוק הרוגצ׳ובר דכאשר האיסור על הפעולה מאי נפ״מ אי נעשתה בגרמא דהא הגרמא רק מנתק התוצאה מהעושה ואילו הפעולה נעשתה אבל אי האיסור הוא על התוצאה אזי כשיעשה בגרמא התוצאה אינה משויכת אליו וממילא יפטר.

ואם זוהי ההבנה בהך פטורא דגרמא הרי נראה פשוט דפסי״ר יחייב בגרמא דאם כל הפטור הוא משום דהפעולה לא משוייכת לעושה אזי אי זהו פסי״ר הרי חשיב כאילו הוא עשה את התוצאה הנ״ל דהא נגרמת בהכרח ממעשיו ולכן חייב וזה בדיוק כפעולת פסי״ר בפטור דאינו מתכוון דמשייך הפעולה אליו.

ולדברינו מבואר היטב הא דכתב הרשב״א דגרמא בפסי״ר חייב אף דלא הזכיר כש״ג דפטור דגרמא הוא רק כשאינו מתכוון ולכאורה מה ענין פסי״ר להכא. אלא ברור דפסי״ר דהכא אינו בא לפתור ענין דאינו מתכוון אלא לשייך [82] התוצאה אליו וכמש״נ (ועיין לקמן סי׳ י״ד ובעיקר באות ד׳ תוספת ביאור בכך).

---

10 אפשר גם באופן זה לבאר בב׳ צורות או דגרמא מנתק התוצאה מהעושה או דמנתק הפעולה מהעושה אלא דהאופן הב׳ נראה דהוא ממש כסברת הרוגצ׳ובר ויש לחלק.

ולסברא זאת נראה דהא דבאיסורי שבת בעינן מלאכת מחשבת הוא סיבה לפטור גרמא ולא לחייב גרמא. דאם האיסור הוא על התוצאה כדביארנו לעיל זוהי סיבה לפטור גרמא דאז התוצאה לא משויכת אליו וא״כ קשיא דברי ר׳ אשי בב״ק דמטעם זה ממש חייב גרמא באיסורי שבת. ועו״ק אמאי בכבוי גרמא פטור מדרשא דכל מקום דאסר רחמנא עשיה גרמא שרי דזה משמע כרוגצ׳ובר דגרמא הופך את המעשה למעשה גרוע ולא שהתוצאה לא משויכת אל העושה.

ואפשר דזוהי גופא הסיבה למה הרמב״ם לא פסק כר׳ אשי בב״ק שם אלא דאז תקשי אמאי זורה ורוח מסייעתו חייב ואולי צריך להסביר כרא״ש בב״ק שם דר׳ אשי אמר דבריו רק בזורה דזהו אורחיה ולא בכל מלאכות שבת.

ועוד צ״ל לפי״ז דגם בכבוי האיסור הוא על התוצאה כבכל מלאכות שבת ולכן גרמא פטור וזוהי כנראה שי׳ החזו״א וביה״כ שהבאנו לעיל דגרמא בשבת שרי בכל המלאכות.

ו. ובמאירי כתב דגרמא פטור אי אינו מתכוין גם לגבי שאר איסורים ולאו דוקא באיסורי שבת (למשל גרם מחיקת השם) וזה דלא כש״ג שהזכיר כן רק לענין איסורי שבת וכן בריטב״א מ״ז: שהזכיר כן גבי כבוי ואין ראיה ממנו לשאר איסורים.

ונראה דלפי המאירי הנ״ל מיושבת קושית הגרע״א בסנהדרין ע״א. דהגמ׳ שם פסקה דעיר שיש בה מזוזה אינה נשרפת כעיר הנדחת והקשה רע״א אמאי לא ישרפו בגרמא ואז לא עובר על לא תעשון כן לה׳ אלוקיכם כמבואר בסוגיא דידן גבי מחיקת השם. ולהמאירי א״ש דהא בכה״ג הוא מתכוין לשרוף את השם וא״כ לא יפטר אף אם יעשה כן בגרמא אלא דלהש״ג הן להסבר החלקת יואב דרק בשבת גרמא פטור באינו מתכוין ובשאר איסורים גרמא פטור אף דמתכוין והן לדרכינו כרוגצ׳ובר דכבוי דמי למחיקה דיסוד האיסור הוא הפעולה ולא התוצאה ולכן גרמא פטור תיקשי קושית הגרע״א ויש ליישב בכמה אופנים.

הא׳ דשריפת מזוזה אסורה אף אילו לא היה איסור שריפת השם וכעין הא דריש פירקין דספר שיש בו פ״ה אותיות אף אי אין בו שם מצילין מפני הדליקה וקו״ח דאין לשרפו בידים. ואפשר דיסוד איסור שריפת כתבי הקודש הוא התוצאה ולא הפעולה ודלא כשריפת השם ואולי קצת ראיה לדבר דשם הספר נשרף מעצמו ובכ״ז שרי להצילו וא״כ משמע דה״נ דאסור לשרוף לכתחילה אף ע״י גרמא אלא דבפשטות זהו איסור דרבנן (ועיין הגהות חשק שלמה ק״כ: הנדפסים בסוף המסכת). ועוד דפשוט דשרי להציל אף שם הנשרף בשבת ולא רק ספר ללא שמות וא״כ תהיה זו ראיה דשריפת שמות נמי הוי איסור על התוצאה ואמאי גרמא פטור בכה״ג.

ולכן נראה ליישב בב׳ אופנים אחרים או דנאמר דבגרמא לא מתקיימת מצות שריפת עיה״נ וא״כ לא נרויח כלום בשריפה בגרמא (ועיין שו״ת ר׳ אליעזר גורדון מטעלז דחקר בזה אי מקיימין מצוות בגרמא). או דנאמר באופן נוסף לפי הרוגצ׳ובר במפענ״צ פ׳ הנ״ל דכתב דאפי׳ שאיסור מחיקת השם הוא איסור על הפעולה אי השם הנמחק הוא בתוך [83] ספר זהו איסור על התוצאה כמטיל מום בקדשים וא״כ גרמא חייב ונראה דה״ה שם הנכתב במזוזה וא״ש קושית הגרע״א (ועיין חשק שלמה הנ״ל).11

---

11 ולמסקנת הגמ׳ משמע דבגרם מחיקת השם ליכא איסור כלל ואפי׳ מדרבנן שרי ועיין רש״י יומא ח׳ שכתב דיש בזה איסור ותו״י וריטב״א שם הקשו עליו כן. ואפשר דרש״י ס״ל דהגמ׳ חזרה בה כשכתבה אלא ה״ג וכו׳ כדכתב השפ״א אלא דאז יקשה לכאורה מה יעזור לטובל הגמי אי אמרינן דטבילה בזמנה לאו מצוה למה לחזר אחרי גמי דאם רפוי ימחק גם כך ואם הדוק זה חוצץ. וצ״ל דלמסקנה ברפוי אינו נמחק וכשאין גמי כלל זה נמחק (וכקושית הרשב״א בהו״א שיד במים זהו כמקרב כבוי דזהו מוחק ממש). וע״ע באבנ״ז או״ח סי׳ רל״א מה שיישב בזה.

[84]

סימן י״ד: בענין פסיק רישא באיסורי דרבנן ובסוגיא דנר שע״ג טבלא (בדף ק״כ:)

א. בגמ׳ ק״כ: ת״ר נר שע״ג טבלא מנער את הטבלא והיא נופלת ואם כבתה כבתה וכו׳ ובתוד״ה מנער אומר ר״י דמיירי דליכא שמן בנר דאי איכא שמן בנר חייב שהרי שופך ממנו והוי כמסתפק ממנו דחייב משום מכבה וכו׳

ע״ש.

ובמאירי הביא דברי תוס׳ והוסיף דאינם מוכרחים דהא קי״ל דפסי״ר באיסורי דרבנן מותר וכבוי הוי משאצל״ג ואסורה רק מדרבנן (ועיין יד דוד מהד״ב הכא דהביא דברי תרוה״ד דכתב נמי כן ועיין בתרומה״ד סי׳ ס״ד ומג״א שי״ד סק״ה וע״ע סי׳ י״ח לקמן). וברשב״א פליג וס״ל כתוס׳ דפסי״ר בדרבנן אסור והביא ראיה לדבריו מהך דנר שאחרי הדלת לקמן בסוגיא דהוא נמי איסור דרבנן והגמ׳ מקשה התם היכי שרי והא מודה ר״ש בפסי״ר.

והמאירי בהך סוגיא דנר שאחרי הדלת הרגיש בהך קושיא ויישב בתרי אופנים י״א דפסי״ר באיסור שיש בו גם איסור תורה אסור אפי׳ באופן שעובר רק מדרבנן ואיהו גופיה לא נראה לו לחלק בכה״ג וביאר דבאמת שרי לפתוח דלת שאחריה נר ומה דלייט אביי זהו חוץ לשורת הדין וע״ש.

המורם מכל האמור דהמאירי ותרומה״ד פליגי עם הרשב״א אי שרינן פסי״ר בדרבנן או לא.

ב. בספר חי׳ הגר״ח הלוי על הרמב״ם הל׳ שבת פ״י הי״ז ביאר בשיטת הערוך דסובר דפסי״ר דלא ניחא ליה מותר דאיכא תרי גווני אינו מתכוין דבכל איסורי התורה בעינן רצון העובר ובשבת בעינן נמי דעתו שיעשה איסור ולכן מתחייב רק בפסי״ר דניחא ליה דלא גרע משאר איסורים וע״ש כל דבריו.

ובספר שו״ת משנת ר׳ אהרון להגר״א קוטלר בסי׳ ה׳ ביאר הדברים בטו״ט כהגר״ח (אף דאינו מזכירו שם) דבאינו מתכוין דכה״ת בעינן רצון כדי לחייב על המעשה ואם אינו מתכוין הרי חסר הרצון ומותר לר״ש ואם זהו פסי״ר אזי הוא כמתכוין ולכן חייב אלא דכל זה רק אי ניחא ליה. אבל באינו מתכוין דאיסורי שבת בעינן מלאכת מחשבת כלומר שידע העושה דייפעל כאן איסור וללא הידיעה זהו כמעשה קוף בעלמא ואי הוי פסי״ר אזי למרות דעדיין הוי אינו מתכוין חייב כיון דהמעשה מיוחס אליו אפי׳ ללא כוונתו וזה אפי׳ אי לא ניחא ליה אלא דאז פטור מצד אינו מתכוין דכה״ת. ובדבריו שם בתשובה משמע דס״ל דכן הסכים גם ר״י בעל התוס׳ דפליגא אבעל הערוך אלא דהוסיף דעדיין איכא איסורא מדרבנן אפי׳ אי לא ניחא ליה.

ויעוין ברא״ש וברשב״א סו״פ שמונה שרצים דלמדו דין הערוך רק באיסורי שבת וזה להדיא דלא כגר״ח והגרא״ק.

[85] אלא דדבריהם קצת פלא דהרי בערוך גופו דיבר לגבי מזלף יין ע״ג האישים (בגמ׳ זבחים צ״א.) דהוא בחול וברא״ש עצמו בהמשך הביא דברי הערוך גבי המזלף יין וכן הוא ברשב״א דף ק״ט: וע״ש ברשב״א שהביא ראיה לדבריו ממזלף וזהו היפך דברי הערוך. ולכן נראה דהרשב״א ורא״ש לא כתבו כן בדעת הערוך אלא שיטה אחרת להם עצמם בזה וע״ש ק״נ על הרא״ש מה שכתב בזה.

ובריב״ש סי׳ שצ״ד כתב דפסי״ר דלא ניחא ליה חייב כפסי״ר רגיל. ונראה לפי דברי הגר״ח והגרא״ק דלעיל דאיהו ס״ל דאיכא רק חדא גוונא דאינו מתכוין ובאיסורי שבת הוא כבשאר איסורי תורה וכדי להתחייב לא בעינן כוונה אלא דהמעשה יתייחס לעושה וממילא אין נפ״מ אי ניחא ליה בהכי אי לאו.

ולכאורה קשיא לשי׳ הגר״ח דכוונה פירושה רצון והפטור דאינו מתכוין הוא כיון דבעינן רצון איך יפרנס הך דגורר ספסל ואינו רוצה בחריץ דמה מועיל הא דהוי פסי״ר לחייבו והא אכתי אינו רוצה בו ומאי נפ״מ אי מוכרח

בכה״ג שיווצר החריץ.

ולכן נראה פשוט דההבנה אינה דפסי״ר הופכו למתכוין ורק בעינן תנאי להערוך ודעימיה שיהיה ניחא ליה אלא ההיפך הוא הנכון דמה שהופכו למתכוין הוא מאי דניחא ליה אלא דאיכא תנאי להתחייב שהמעשה יתיחס אליו ואי לא הוי פסי״ר פעולת חפירת החריץ הרי יהיה פטור דאז המעשה לא מתייחס אליו ולא בגלל דהוי אינו מתכוין אלא דבדיני התורה בכלל איכא דין דהמעשה צריך להתיחס אליו.

נמצא דלדברינו המחייב הוא מאי דניחא ליה וזהו מה שמוציאו מכלל אינו מתכוין ומה דבעינן שיהיה בפסי״ר הוא רק תנאי להתחייב בלי קשר להך גריעותא דאינו מתכוין (ולא כההבנה בשטחיות דהמחייב ומה שמוציאו מכלל אינו מתכוין הוא הפסי״ר אלא דבעינן תנאי שיהיה ניחא ליה). וה״נ מדויק בראי״ש בסוגיין גבי נר שע״ג טבלא שביאר דעת הערוך וז״ל דר״ש לא מחייב בפסי״ר אלא היכא דניחא לה באותה מלאכה דאיכא למימר אנן סהדי דקמכוין וכו׳ עכ״ל.[1]

ונראה פשוט דלדברינו בפסי״ר דלא איכפת ליה יהיה פטור (ואפשר דשרי לגמרי) דהא אין סיבה לחייבו דעדיין חשיב אינו מתכוין אף דהוי פסי״ר כיון דעכ״פ אינו חשיב ניחא ליה והוי כלא ניחא ליה ממש. וברש״י ע״ה. בד״ה טפי ניחא ליה כתב דפסי״ר דלא איכפת ליה מודה ר״ש דחייב ותוס׳ פליג עליה התם וס״ל דלא איכפת ליה חשיב כלא ניחא ליה וכן משמע בערוך הביאו תוס׳ כתובות ו. גבי מזלף יין ע״ג האישים וגבי הדס דאלו ציורים דלא איכפת ליה ובכ״ז מדמה אותם ללא ניחא ליה. וא״כ תוס׳ והערוך ס״ל כדברינו דמה דניחא ליה הופכו למתכוין והפסי״ר הוא רק תנאי בחיוב אלא דברש״י ליכא למימר הכי וכמשנ״ת.

---

1 ועיין בספר שערי יושר להגרש״ש בח״ג פכ״ה (בדף רס״ה) מה שכתב בזה כעין דברינו. והביא ראיה דפסי״ר לא הופכו למתכוין בגלל שיודע בודאי שהדבר יקרה דאי תימא הכי הרי ספק פסי״ר צריך להיות מותר כיון דלא יודע בודאות ובגמ׳ צ״ה. פליגי תנאי גבי מכבד ואיך יהא ידיעתו ודאית אי פליגי תנאי בהכי וע״ש. ושוב הראוני דבחזו״א או״ח סי׳ נ׳ אות א׳ כתב להדיא כדברינו והנאני.

[86] ונראה דרש״י ס״ל דהפסי״ר הוא המוציאו מכלל אינו מתכוין אבל לא דהופכו למתכוין דבזה ליכא הבנה כלל וכדלעיל אלא דמחייב בכה״ג אף דלא הוי מתכוין. ונראה לבאר בסברתו דאיהו ס״ל דכל הפטור דאינו מתכוין הוא כיון דהמעשה אינו מתיחס אליו ואי עושהו בפסי״ר אזי אף דעדיין חשיב אינו מתכוין בכ״ז יתחייב דמה דהוי פסי״ר מייחס אליו את המעשה במקום הכוונה. ולפי״ז האי דניחא ליה הוא תנאי לחיוב והפסי״ר הוא המחייב והתנאי הוא דאף אי המעשה מתייחס אליו בעינן שלא ידחהו להדיא כדי לחייבו ולכן אי דחאו בכה״ג דהוי לא ניחא ליה ממש מודה רש״י דשרי מה״ת ורק אי לא איכפת ליה בהכי ס״ל לרש״י דחייב כיון דלא דחאו מעליו ואי המעשה מתייחס אליו סגי בכך כדי לחייבו.[2]

ונראה להביא קצת ראיה לדברינו מהש״ג פ׳ האורג (ל״ח. בדפי רי״ף באות ג׳) וכן במרכה״מ פ״א מהל׳ שבת (עיין או״ש הל׳ לולב פ״ח ה״ה שהביא דבריהם) דכתבו דאם אפשר לעשות המעשה ללא פסי״ר אזי אפי׳ כשעשאו באופן דהוי פסי״ר יפטר. ולכאורה דבריהם מחוסרי ביאור דהא אי פסי״ר הופכו למתכוין מה נפ״מ איכא בכך דאפשר לעשותו באופן דלא הוי בפסי״ר ס״ס מתכוין הוא. ולדברינו יותר מבואר דבאמת לא חשיב מתכוין והפסי״ר הוא רק תנאי לקשור המעשה אליו וא״כ אפשר לומר דאף כשרק אפשר לעשותו בלא פסי״ר שוב המעשה אינו מתייחס אליו אלא במקרה כיון דעשהו באופן זה ובכה״ג עדיין פטור ואכתי צע״ק.[3]

ועיין במרכה״מ שם דמה שכתב סברא זו הוא בדעת רש״י ולדברינו א״ש היטב דרש״י אזיל לשיטתו גם הכא ודוק.

ונראה לפי דברינו לבאר בהקושיא הידועה דקשיא על שיטות הערוך ודעימיה אמאי מתחייב בפסי״ר דניחא ליה והא לא ניחא ליה בהכי דיעבור איסורא דאורייתא וא״כ באמת במציאות אינו מתכוין ולא ניחא ליה ולמה יתחייב בכה״ג.

ועיין בתוס׳ ב״מ ל. בד״ה אף עובד דניחא ליה גבי הרבעת פרה אדומה דהקשו אמאי חשיב דניחא ליה והא מיפסיל פרה אדומה בהכי דדמיה יקרים והשיבו התוס׳ שם דאזלינן בתר המציאות לולא דנפסלה בכך. ודבריהם לכאורה מחוסרי ביאור דהא באמת לא ניחא לה בהכי וכמדומני דראיתי ליישב קושיתנו נמי באופן זה. ונראה דלדברינו ניחא טפי לומר כן דכפי שביארנו דהפסי״ר קושר [87] המעשה אליו אא״כ דחאו להדיא (וכגון דלא ניחא ליה) והך קשר הוא דין ולא מציאות וא״כ איכא למימר דדין זה הוא רק אי לא ניחא ליה ללא החיוב חטאת וגם בזה אכתי צע״ק.4

---

2 וזה דלא כהגר״ח דכתב דלהערוך וסיעתו צריך כוונה דווקא כדי להתחייב ולדברינו סגי בכך שהמעשה יתייחס אליו אפי׳ בלא כוונה. 3 ואולי יותר נוח לפרש דבריהם עפ״י מה דכתב הגרא״ו בקו״ש כתובות אות י״ח דהפסי״ר הופך את המעשה שלא התכוין אליו לחלק מהמעשה שאליו התכוין (וכגון חפירת החריץ דאי הוי פסי״ר איהי חשיבא חלק ממעשה גרירת הספסל). וא״כ אפשר דכ״ז נכון דהם חשיבי מעשה אחד רק אי תמיד כשעושים את האחד נעשה גם השני בהכרח אבל אי זה תליא באופן עשיית הפעולה לא חשיבי כמעשה אחד דהא אפשר להאחד להיעשות ללא השני ואינם באים תמיד ביחד וזה נלענ״ד פשוט בכוונת הש״ג ומרכה״מ ואו״ש. ובהמשך דבריו שם הוסיף דהכוונה למעשה אחד חשיבא כאילו התכוין לשני דהא חשיבי מעשה אחד וזה דלא כדברינו דאנו ביארנו פשוט יותר דלא בעינן כלל כוונה לשני ודוק.

ג. ולפי כל הנ״ל נבוא לבאר מחלוקת המאירי ורשב״א בסוגיין. ובהקדם מאי דקשיא לכאורה בדברי המאירי דס״ל דשרינן פסי״ר באיסורי דרבנן ואי נימא דפסי״ר חשיב מתכוין מ״ט לא יתחייב נמי באיסורי דרבנן והא הוא כמתכוין ממש ולא בעינן לשום גזירה מיוחדת לאסור פסי״ר דנוכל לומר דבדרבנן לא גזרו.

ולכאורה היה נראה לומר דהמאירי ס״ל כדברינו לעיל דגם בפסי״ר לא חשיב מתכוין אלא דבכ״ז אסור וכמשנ״ת. אלא דזה נמי קשה דהא אי כדברינו דפסי״ר קושר את הפעולה לפועל ולכן חייב אף דעדיין חשיב כאינו מתכוין מאי שנא באיסורי דרבנן דשרי והא כל הפטור דאינו מתכוין הוא כיון דהפעולה אינה קשורה לפועל וא״כ בפסי״ר דהיא כן קשורה צ״ע אמאי שרינן דלכאורה להבנתינו נמי לא צריך גזירה מיוחדת לאסור בכה״ג. ולפי דברינו לעיל דקשר זה הוא דין ולא מציאות שפיר אפשר לומר דדין זה הוא גזירה מיוחדת ולא יוצא בהכרח מהמציאות ובאיסורי דרבנן לא גזרו בכה״ג דיחשב כקשור לפועל ועדיין צ״ב מ״ט דלא גזרו.

ונראה לבאר לפי דברי הנתיבות הידועים בסי׳ רל״ד אות ג׳ דכתב דאיסורי דרבנן הם איסורי גברא ולא איסורי חפצא ולכן העובר בשוגג לא עבר כלל דהא המעשה גופו לא חשיב מעשה איסור אלא רק מה שלא שמע לצווי חכמים וע״ש ובאתוון דאורייתא סי׳ י׳ והדברים עתיקים.

וא״כ נראה פשוט דגם פעולות של איסור דרבנן אינן פעולות אסורות בעצמותן אלא רק דהעושה אותם עובר איסור. ולפי״ז נאמר דפעולה של איסור דרבנן העומדת בפנ״ע ללא קשר להפועל אותה לא חשיבא פעולת איסור כלל כיון דכל עוד אין מי שיעבור בעשייתה איהי גופא איננה כלל פעולת איסור וכמשנ״ת.

ולדברינו לעיל ריש הסימן אי גורר ספסל ותוך כדי כך יוצר חריץ בקרקע הרי פעולת יצירת החריץ אינה קשורה אליו כיון דהוא אינו מתכוין אליה וא״כ אף דמי שהיה עושה אותה במתכוין היה עובר איסור תורה הרי כיון דלא כיוון לעשותה היא פעולת איסור שאינה קשורה אליו ופטור אבל כאשר זהו באופן דהוי פסי״ר הרי היא קשורה אליו וחייב עליה.

ולפי״ז ברור דאי הפעולה שאינו מתכוין אליה היא פעולת איסור דרבנן הרי לדברינו לעיל בגדרי איסור דרבנן איהי בפנ״ע אינה פעולת איסור כלל וא״כ אף דעושה אותה באופן דהוי פסי״ר הרי הפסי״ר קושר אליו פעולה שאיננה פעולת איסור וזה אי אפשר דאיך נקשור דבר שאינו קיים במציאות עם הפועל ולכן אפי׳ בפסי״ר שרי. ואין לומר דעכשיו כשהיא קשורה אליו יתחייב עליה וממילא הוי גם [88] פעולת איסור דזה אינו דכדי שיתחייב עליה צריך שתהיה חשובה כפעולת איסור וכדי שתהיה חשובה כפעולת איסור צריך שתהיה קשורה אליו ויהיה מי שיתחייב עליה. ובקיצור י״ל דפסי״ר קושר את הפעולה לפועל אבל אינו הופכה לפעולת איסור וכדי להופכה לפעולת איסור צריך שהוא יתחייב עליה וכדי שיתחייב עליה צריך שתחשב פעולת איסור וזה נלענ״ד לבאר בדעת המאירי ותרומה״ד.5

---

4 ועיין בשטמ״ק ב״מ התם בשם הר״ן דיישב קושיית תוס׳ דאי כשלא ניחא ליה בגלל האיסור יפטר אזי שוב ליכא איסור ויהיה ניחא ליה וחוזר חלילה וא״כ ליכא אפשרות להתיר דעל צד שנתיר הרי שרינן ליה איסור תורה ועל צד שנאסור אסרינן ליה אף דלא הוי איסור תורה ממש וע״ש ולפי״ז מיושבת נמי קושייתנו.

ואולי זו גם כוונת המאירי הנ״ל בחילוק שהביא בין מצרף למכבה דלגבי מצרף שהוא איסור דרבנן גמור שייך שפיר למימר כל הך ביאור אבל כבוי דהוא מלאכה אסורה מה״ת אלא דא״א לחייבו עליה כיון דאינו צריך לגופה הרי היא פעולה אסורה בעצמותה אלא דא״א לחייבו עליה אי עושה אותה באופן דאינו צכ״ג וא״כ בכה״ג אי עשאה באופן דהוי נמי אינו מתכוין ואז חשיבא כאינה קשורה אליו הרי בפסי״ר יתחייב מדרבנן עליה דהא הפסי״ר קשר אליו פעולה דהיא בעצמותה פעולת איסור אף דהוא איסור דרבנן וכדביארנו. והמאירי גופו דפליג על הך חילוק בין משאצל״ג לשאר איסורי דרבנן כנראה דס״ל דמשאצל״ג נמי אינה פעולת איסור בעצמותה דזו אינה פעולת הכבוי שהתורה אסרה אלא כפעולה אחרת שאינה חשובה איסור אם לא מתחייבים עליה כלומר דאיהו ס״ל דמשאצכ״ג אינה פעולה אסורה ללא יכולת לחייב עליה אלא דחסר במלאכה עצמה ודוק בכ״ז דהוא ביאור נכון בשי׳ המאירי לענ״ד.6

והמאירי בהמשך דבריו מוסיף דבנר ע״ג טבלא זהו פסי״ר דלא ניחא ליה וודאי מותר וא״כ רואים דאפי׳ דס״ל כהערוך דשרי פסי״ר דלא ניחא ליה הבין בפטור דאינו מתכוין כדברינו (ולא כהגר״ח דביאר בשי׳ הערוך וסיעתו דחשיב מתכוין) וכן מוכח מרש״י דס״ל כדברינו גבי פסי״ר דלא איכפת ליה וכדכתבנו לעיל.

ומהש״ג והמתרצים הקושיא דלעיל דומיא דתוס׳ ב״מ ל. אין ראיה דאפשר דהם ס״ל כהריב״ש (ודלא כהערוך) דפסי״ר דלא ניחא ליה חייב ובזה הגר״ח נמי מודה דס״ל דפסי״ר לא חשיב [89] כמתכוין.

---

5 ואפשר דביסוד זה יבואר הא דפסק המחבר בשו״ע דבפורים שרי לישא אשה ולא הוי עירוב שמחה בשמחה כנישואין בחוה״מ כיון דפורים הוא שמחה דרבנן. ולדברינו הכא נראה דאינה חשובה שמחה בפנ״ע אלא דיש עלינו מצוה דרבנן לשמוח אבל החפצא דהשמחה אינו חשוב שמחת מצוה בפועל ממש וא״כ לא חשיב עירוב שמחה בשמחה דדבר שאינו קיים במציאות אינו יכול להתערבב עם חבירו (ואפשר דהעירוב נעשה בנפש האדם השמח והתם איכא תרי שמחות). ועיין שם במפרשים דכתבו דפסק זה של המחבר לא אתי כהך תי׳ בגמ׳ דאין מערבין שמחה

בשמחה ולפי״ז אין צורך לדברינו אף דהוא נראה יסוד נכון ואכמ״ל. 6 ועיין במג״א שי״ד סק״ד ושעה״מ שבת פכ״ה הכ״ד שהאריכו להקשות על דברי תרומה״ד דפטר פסי״ר באיסורי דרבנן מכמה סוגיות ובהך יסוד שיסדנו הכא נראה דמיושבות כל הקושיות דהיכא דיסוד האיסור הוא בדאורייתא גם התרומה״ד מודה דאסור בפסי״ר. ואין להקשות מראיית התרומה״ד שהביא מתשובת מור״ם במרדכי פ׳ הזורק גבי איסור הוצאה לכרמלית דלכאורה קשיא שהרי איסור הוצאה יסודו בדאורייתא דזה אינו שהרי בדאורייתא זו אינה פעולת איסור כלל ודלא כמשאצל״ג שהיא פעולה אסורה אלא דא״א לחייב עליה כיון שלא נחשבת שהוא עשאה באופן המחייב ופשוט.

והרשב״א דפליג על המאירי וכן משמע ברא״ש דס״ל כוותיה הם לשיטתם דהרי הם כתבו להדיא דבפסי״ר דניחא ליה איכא אנן סהדי שמתכוין וא״כ ברור שיסברו דבדרבנן נמי אסרינן בכה״ג דהא הוא כמתכוין ממש.[7]

ד. ובסי׳ י״ג לעיל ביארנו דפסי״ר לא הופך פעולה גרועה לפעולה בת חיוב אלא רק קושר פעולה בת חיוב לפועל ובזה ביארנו שי׳ המאירי וש״ג דסברי דפסי״ר לא מחייב בגרמא כיון דגרמא היא פעולה גרועה. ונראה דזהו כשיטתם הכא בהבנת פסי״ר כקושר תוצאה לפועל ולא שהופך אינו מתכוין למתכוין. ובאמת הבאנו דהרשב״א התם פליג וס״ל דפסי״ר מחייב בגרמא וביארנו בו דאיהו ס״ל דגרמא פטור כיון דהפעולה מנותקת מהפועל ולא דהוא פעולה גרועה כש״ג ולדברינו הכא אפשר לומר דאיהו נמי ס״ל דהיא פעולה גרועה אלא דהפסי״ר הופכה לפעולה בת חיובא וזה לשיטתו הכא.

ושמא אפשר לומר דגם מה דהפעולה גרועה הוא משום דהתוצאה מנותקת מהפועל ולא חשיב כאילו הוא עשאה וא״כ הך פסי״ר דקושר את התוצאה לפועל גם הופך את הפעולה להיות בת חיובא. וא״כ אפשר דגם להרשב״א ס״ל דפסי״ר רק קושר את הפעולה לפועל אלא דפליג מה משמעות הדבר דלומר דפסי״ר מתקן הפעולה להיות בת חיובא הוא דחוק כדביארנו בריש סי׳ זה ואכמ״ל.[8]

---

7 ועיין יומא ל״ד גבי מצרף ובכלל בענין דאינו מתכוין באיסורי דרבנן ואכמ״ל. 8 ועדיין מקום עיון לי אי הפסי״ר קושר הפעולה לפועל וממילא גם התוצאה קשורה אליו או דרק התוצאה היא הנקשרת אליו והפעולה לא ואכמ״ל.

[91]

סימן ט״ו: בענין דלתות הכלים ובהגדרת כלי (בדף קכ״ב:)

א. במשנה קכ״ב: כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן אעפ״י שנתפרקו (בשבת) שאינן דומין לדלתות הבית לפי שאינן מן המוכן ובגמ׳ שם מבאר אביי דאעפ״י קאי אחול שאעפ״י שנתפרקו בחול ניטלין בשבת.

וברש״י בד״ה הכי קאמר כתב וז״ל ואעפ״י לאו ארבותא דנתפרקו בשבת קאי אלא ארבותא דנתפרקו או בחול או בשבת קאי ולא מיבעיא כשהן מחוברין עכ״ל וכ״כ הריטב״א החדשים ובר״ן על הרי״ף דאביי אתי להוסיף דלא מיבעי דניטלין בשבת כשאינם מפורקים אלא אפי׳ דנתפרקו ג״כ מותר לטלטלן בשבת ועיין מהרש״א דכתב ברש״י דלא גרס המילה בחול דאיתא בגמ׳ לפנינו. ובפיהמ״ש ובמאירי איתא כגירסא דילן ומשמע בפשוטו דאעפ״י קאי איום חול ואתי לאשמועינן דלא מיבעי כשנתפרקו בשבת אלא אפי׳ נתפרקו בחול ניטלין בשבת.

ונראה דלרש״י וסיעתו הרישא איירי בדלתות המחוברות לשידה וכן מפורש בריטב״א חדשים ובפסקי רי״ד והוצרכו לשנות דין זה להסביר אמאי הדלתות שנתפרקו מותרות בטלטול דכיון דכשמחוברות ניטלות עם אביהן

הרי גם הן קרויות כלי. ואפשר כהרי״ד דאגב הסיפא שנה גם פה דלתות או כהריטב״א דאתא לאפוקי מההו״א דבגלל כבדן לא ניטלות בשבת (ועיין סי׳ כ״ב לקמן גבי מוקצה דכלים כבדים).

ולהרמב״ם וסיעתו הרישא איירי כשהדלתות נתפרקו בשבת והאעפ״י אתי לטפויי דאף כשנתפרקו בחול ולפי״ז קשה אמאי כתב ברישא ודלתותיהן עמהן והרי פשיטא דניטלות גם לחוד (ועיין תוס׳ חדשים על המשניות שהוכיח כן מהטור וכ״מ ברמב״ם וש״פ).

ולכאורה היה מקום לומר דכשנתפרקו בחול הרי הם כלים בזכות עצמם ולכן גם ניטלין בפנ״ע אבל אם נתפרקו בשבת הרי הם כלים רק אגב אביהן וא״כ גם היתר הטלטול צריך להיות אגבו ולכן קתני ברישא ודלתותיהן עמהן (או שנאמר דאף דשרינן לטלטלן בפנ״ע זה רק לצורך שימושן הרגיל שהוא להיות כסוי לאביהן ועיין לקמן). ולפי״ז דלתות הבית שנתפרקו בשבת לא ניטלות כלל כיון דא״א אגב אביהן שאינו מיטלטל כלל ואי נתפרקו בחול ניטלות לצורך כלשהו כדלתות השידה. אלא דברמב״ם א״א לומר כן דהא גם בטלטול דלתות שידה אינו מחלק בין נתפרקו בחול או בשבת לענין אופן או צורך הטלטול ועוד דגבי דלתותהבית בפכ״ה ה״ז נמי לא חילק בין נתפרקו בחול או בשבת.

ועיין בפסקי רי״ד דבאמת כתב כן גבי דלתות הבית אלא דמטעם נולד אתי עלה ובדוחק אפשר היה אולי לומר דהוי נולד [92] רק לצורך שימוש אחד ואגב הבית א״א לטלטלו (דלא כדלת השידה) וכמשנ״ת.

ולכן נראה דהרמב״ם ס״ל כרש״י דברישא איירי במחוברות ובסיפא אתי לחדש הדין דנתפרקו בחול והדין דנתפרקו בשבת לא מופיע כלל במשנה. ולפי״ז ניחא דינא דדלתות הבית דאליבא דפשטות הרמב״ם זהו הנימוק למה כשנתפרקו דלתות שידה בחול שרי לטלטלן כיון דלא דמי לדלתות הבית וא״כ דלתות הבית אסורות בטלטול רק כשנתפרקו בע״ש וברמב״ם כתב דה״ה אי נתפרקו בשבת עצמה וכן איתא להדיא בירושלמי. אלא דזה בין כה וכה אינו קשה כיון דהפיסקא דאינן כדלתות הבית מוסבת להרמב״ם על הני תרי דיני כיון דאליביה שני הדינים עוסקים בדלתות מפורקות (ורק לרש״י זה קאי רק על הסיפא).[1]

ועיין בפנ״מ בירושלמי על מתני׳ דידן בד״ה לפי שאינן כדלתות הבית שהסביר גם בבבלי לדינא דרק כשנתפרקו בע״ש אסורות בטלטול דלא כירושלמי ונראה דאיהו למד במשנה כמו שרצינו לבאר בפשטות הרמב״ם ולגבי דלתות הבין דהסיפא קאי רק על האעפ״י ודלא כרמב״ם עצמו דס״ל דליכא פלוגתא בהכי בין הבבלי לירושלמי (ועיין במראה הפנים מה שביאר בדבריו וצ״ע).

נמצא דגבי דלתות הבית איכא תלת שיטות דלרמב״ם וש״פ אסורות תמיד ולפרי״ד אסורות רק כשנתפרקו בשבת ולפנ״מ אסורות רק כשנתפרקו בחול ובשו״ע לא מופיע דין זה כלל וצ״ע. ולגבי פשט המשנה אפשר להבין בד׳ אופנים כרש״י כפיהמ״ש כפנ״מ דדלתות הבית איירי רק בחול וכפרי״ד דצ״ע האיך למד דהסיפא איירי רק כשנתפרקו בשבת.

ב. והרמב״ם בדינא דדלתות הבית כתב דאעפ״י שנתפרקו בשבת אסורות בטלטול. והקשה מ״א סי׳ ש״ח אות י״ט דלכאורה צריך הרמב״ם לכתוב בדין זה אעפ״י דנתפרקו בחול שזהו דין מחודש טפי מנתפרקו בשבת ויישב המ״א דדלת המחוברת לבית שרי לטלטלה ע״י פתיחתה וסגירתה ולכן היתה הו״א להתיר טפי טלטולה

כשנתפרקה בשבת והרמב״ם אתי לאפוקי מהך סברא ולכן כתב אעפ״י שנתפרקה בשבת. ועיין בירושלמי דכתב לא כהרמב״ם אלא כהו״א דהמג״א דדלתות הבית אעפ״י שנתפרקו בחול אסור לטלטלן.

ונראה לבאר בג׳ אופנים הך פלוגתא דהרמב״ם עם הירושלמי דהוא המו״מ בהמג״א דהירושלמי ס״ל כההו״א בקושית המג״א והרמב״ם ס״ל כהתי׳: האופן הא׳ הוא דבקושית המג״א ס״ל דבנתפרקו בשבת איכא פחות מקום להתיר כיון דדמי לנולד (וכמו בשברי כלים ועיין בתוד״ה אדרבא בסוגיין) ובתי׳ ס״ל דזה אינו נולד כיון דאפשר לטלטלו בעודו מחובר ואולי זוהי כוונת הרמב״ם שכתב דדלתות הבית הן כלי אלא שלא הוכנו לטלטול (ועיין במ״מ שהעיר דזהו נגד רש״י דס״ל דאינן כלי כלל כמבואר בלשונו בסוגיין ועיין לקמן). האופן הב׳ דבהו״א ס״ל למג״א דפתיחה וסגירה דדלתות הבית לא חשיב טלטול ובתי׳ ס״ל דחשיב טלטול.

---

1 ואפשר עוד ליישב כתפא״י על המשנה דנקטו לשון עמהן לאשמועינן דאפי׳ כשהן עמהן דהו״א דחיישינן שמא יתקע (ועיין בסי׳ הבא) שרי לטלטולינהו.

[93] והאופן הג׳ נבאר בהקדם דאיכא ב׳ הסברים לומר אמאי דלת של שידה חשיבא כלי או דהיא טפלה לשידה והשידה איהי כלי וממילא מחילה שם כלי נמי על הדלת או דאפשר להסביר דהדלת היא כלי לעצמה כיון דיש לה שימוש והך שימוש הוא להיות דלת לשידה (ולא דהיא טפלה לשידה כהסבר הא׳). ואפשר דזהו השנוי בלשון דבגמ׳ כתבה דהדלתות מוכנות על גבי אביהן וברש״י כתב אגב אביהן דבלשון אגב משמע דהן טפלות לאביהן ולשון על גב רק מלמדינו מהו השימוש דהנך דלתות להיות על גב אביהן.2

ולפי הנך תרי הסברים נאמר דאי דלתות הבית טפלות לבית (אגב הבית) הרי שאינן כלי כיון דגם אביהם אינו כלי אבל אם נסביר דהנך דלתות חשיבי כלי ושימושן הוא לפתוח ולסגור את הבית הרי זהו שימוש מעליא וחשיבי כלי (על גב הבית).

וא״כ דומיא דהנך תרי צדדים נאמר במג״א דבהו״א ס״ל כהסבר א׳ ולכן חידוש גדול יותר לאסור כשנשברו בחול כיון דאם הדלת אינה קבועה בבית בביה״ש הרי יש צד לומר שאינה טפילה אליו והו״א דשרי לטלטלה ולמסקנה ס״ל להמג״א כהסבר הב׳ וא״כ מחודש טפי לאסור כשנשברו בשבת דאז היה להן שימוש בביה״ש והו״א להתיר טלטולן בכה״ג ודוק.3

ג. איתא בגמ׳ כל הכלים ניטלין ואעפ״י שנתפרקו בשבת ולא מיבעי בחול אדרבה בשבת מוכנין ע״ג אביהן בחול אין מוכנין ע״ג אביהן אמר אביי הכי קאמר כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן אעפ״י שנתפרקו בחול ניטלין בשבת עכ״ל. וקשה דמאיפה למדה הגמ׳ דבאמת אמרינן את הנהו תרי חידושי ואולי באמת שרי רק אי נתפרקו בשבת אבל נתפרקו בחול כיון דאין מוכנים ע״ג אביהן אסור לטלטלן ובשלמא לשי׳ הרמב״ם דהרישא והסיפא תרוויהו איירי בדלתות מפורקות הרי [94] פשיטא דגם אם נתפרקו בחול שרי לטלטלן וזה מאי דחידשה הסיפא אבל לרש״י דברישא איירי במחוברות ובסיפא במפורקות קשיא דדילמא בסיפא איירי בנתפרקו בשבת בלבד וכדהקשינו לעיל.

---

2 ובר״ן על הרי״ף משמע להדיא דסבר דדלתות מוכנות על גב אביהן ולא אגב אביהן דהא כשפי׳ אמאי נתפרקו בחול הוי חידוש טפי כתב דהו״א דמהך דלא החזירם משמע דאינו רוצה בהם בתורת דלתות ואי ס״ל דמוכנות אגב אביהן לא צריך להגיע לכך דבדלתות שנפרדו לפני שבת ברור דזהו חידוש טפי לומר דבטלות אגב אביהן לעומת הציור דבביה״ש היו מחוברות דאז פשוט שבטלות אליו ומוכח דהר״ן למד כהפשט דעל גב

אביהן ולא אגב אביהן וא״כ באמת לכאורה קשיא מאי נפ״מ אי נשברו בחול או בשבת והרי בכל אופן אית להו שמוש להיות דלתות לאביהן ובזה חידש דהו״א דמדלא החזירם אינו רוצה בשמוש זה והוא דיוק נכון לענ״ד (ועיין בהגהות מא״י על הר״ן דמשמע לא כדברינו). 3 והוסיף ידידי ר׳ ניסים מסלטון דאפשר דמחלוקת זו היא מחלוקת רש״י והרמב״ם במשנה דלרש״י ההבנה היא אגב אביהן כמפורש בדבריו וא״כ הרישא יכולה לדבר בדלתות מחוברות ולחדש שהן טפלות לשידה ומקבלות ממנה שם כלי אף דלהן מחמת עצמן ליכא שם כלי (וכדלתות של בית שכתב רש״י דאינן כלי) וזוהי הסיבה לחידוש הסיפא שאעפ״י שנתפרקו אפשר לטלטלן וראה ברש״י דגרס ואעפ״י עם ואו ומשמע דגם ברישא לכשעצמה איכא חידוש (ועיין ריטב״א החדשים דביאר החידוש שהו״א דצריך להוריד הדלתות מהשידה). והרמב״ם כתב דדלתות הבית הן כלי ופשוט דדלתות שידה לא גרע מהן וא״כ משמע דאיהו ס״ל כההבנה דעל גב ולא כרש״י דלמד אגב ולהכי לא ניחא ליה ברישא לאוקמי במחובר כיון דליכא בזה כל חידוש ועיין בלשונו דבאמת כתב אעפ״י ללא ואו ודלא כרש״י.

ונראה ליישב בהקדם דברי רש״י ריש קכ״ו: בד״ה ה״ג ואמר ר׳ יהודה שכתב דדלתות שידה תיבה ומגדל יש תורת כלי עליהן אם ראויות לשמוש נוסף מעבר לדלת כגון לתת אוכל לקטן או לשבת עליהן ובתוד״ה וכי תימא שם הביא דר״ת פליג וס״ל דסגי בשמוש הרגיל כדלתות.

ולפי דברי רש״י אלו אפשר לומר דלכך פשיטא לה לגמ׳ דאף כשנתפרקו בחול שרי לטלטלן כיון דיש להן שימוש אחר וא״כ אף דלא מוכנות ע״ג אביהן חשיבי כלי אלא דאז לכאורה קשיא אמאי ס״ל לגמ׳ דבחול הוא חידוש גדול יותר והרי הם כלים בזכות עצמם ומאי נפ״מ בכך שהתפרקו בחול או בשבת ואולי זהו גופא החידוש דגם שימוש משני יכול להתיר כלי בטלטול למרות דשם הכלי הוא דלת של שידה או תיבה.

ור״ת בתוס׳ התם סבר כריטב״א החדשים בסוגיין דכתב וז״ל אבל דלתות אלו אינם מעין מלאכתן הראשונה ולהחזירם שם עומדים ולא לדבר וכשנתפרקו בשבת לית בהו נולד כלל ואעפ״י שאין משמשים עתה במלאכתם מ״מ הרי הוכנו ע״ג אביהם ואינם יוצאים מהכנתם כיון שסופם לחזור לשם עכ״ל ומשמע דאפי׳ אי ליכא שמוש אחר שרי לטלטלן כיון דסופן לחזור ולכן גם שרי לטלטל דלתות אעפ״י שנתפרקו בחול כיון דסופן לחזור שהרי שימוש עצמי ליכא להו אליבא דהריטב״א ונראה דזוהי נמי סברת ר״ת.

ובתוס׳ רי״ד ובפסקיו כתב דהכא אע״ג דלא חזו לשום מלאכה שרו מפני שהוא יכול להחזירם שם שאין בנין וסתירה בדבר שלא צריך מעשה אומן (ועיין בסי׳ לקמן גבי בנין וסתירה בכלים) כלומר דאיהו ס״ל כהריטב״א דבמציאות ליכא להו שום שימוש אחר אבל בהך ס״ל כרש״י דבעינן שמוש כה״ג חוץ מכך דהם מוכנים ע״ג אביהן וכתב דשמוש בפועל זה הוא להיות דלת.4

ובפסקי ריא״ז נמי כתב דשרי לטלטול דלת שידה לפי שראוי לכסותם על הכלים ואעפ״י שאסור לחברם שם הרי ראויים לתשמיש אחר וזהו ממש כרש״י.

ועיין בר״ן על הרי״ף שביאר למה כשנתפרקו בחול יש יותר מקום לאסור לטלטלם כיון דאם נתפרקו בחול הרי כנראה דאינו רוצה להשתמש בהן כדלתות לשידה דאחרת היה מחזירן לפני שבת וזה לכאורה כריטב״א שהיתר הטלטול הוא רק מחמת בטלות לכלי האב ולא מחמת שימוש עצמי וזאת אפי׳ כשנתפרקו בחול וכן מפורש בחי׳ הר״ן ריש פרקין (אלא דהתם לא ברור אם יש להם תשמיש נוסף או לא וע״ש דנראה דבריו סותרים זל״ז מתחילתם לסופם).

---

4 וזה לכאורה בסתירה מפורשת להמשך סוגייתנו דאסור להחזיר דלת לשידה אפי׳ אי לא הוי מעשה אומן גזירה שמא יתקע וצ״ע. ולחומר הקושיא נראה ליישב דשמא כוונתו דבפועל אם יחזירם יעבור איסור דרבנן ומדאורייתא הוא ראוי ולכן אינו מוקצה וכעין הך דדמאי דחזי

לעשירים במיגו דאי בעי מפקר נכסי אף דלחלק מהראשונים הפקר אסור בשבת ונראה דמה דאסור מדרבנן עדיין נקרא ראוי ועיין שד״ח בענין הפקר בשבת ואכמ״ל.

[95] ולכאורה צריך ביאור לשי׳ רש״י רי״ד וריא״ז אמאי בעינן תשמיש נוסף לתשמיש הרגיל שלהם שמוכנים אגב אביהם.

ונראה לומר דבכדי שכלי יהיה מותר בטלטול בעינן לשני דברים הא׳ שיהיה לו שם כלי שמיטלטל ובעל שימוש והב׳ שיהיה לו תורת כלי כלומר שיתנהג ככלי בפועל ושאפשר יהיה להשתמש בו שמוש המותר ברגע זה. ונראה דשם כלי הוא הנקבע בביה״ש כיון דלא צריך להיות בפועל כרגע וסגי בכך דיש לחפץ זה שם כלי שמקבל מאביו אבל תורת כלי אי אפשר דיקבל מכך שהיה כלי בביה״ש אלא צריך להיות לו בפועל כרגע שימוש בשעת היתר הטלטול. ועוד נ״ל דכל מה שיכול כלי לקבל מאביו ע״י בטלות הוא שם ולא תורת כלי דהא מה שבטל אליו או שהיה עליו בביה״ש לא נותן לו שימוש בפועל כרגע אלא רק מקבל את שמו ואי אביו הוא כלי הרי גם חפץ זה יש לו שם כלי.

ונביא כמה דוגמאות לדבר:

בסיס לדבר האסור שהיה גם בסיס בביה״ש הרי אין לו שם כלי כיון דבביה״ש אינו כלי ואין לו גם תורת כלי כיון דכרגע מונח עליו איסור וא״א בפועל לטלטלו. ואם נפל המוקצה שעליו עדיין אסור לטלטל את הבסיס כיון דאין לו שם כלי דשמו נקבע בביה״ש ואפי׳ דתורת כלי איכא בעת שנפל המוקצה. ואילו כשבביה״ש לא היה עליו כלום ונפל עליו מוקצה בשבת הרי יש לו שם כלי כיון דבביה״ש היה כלי אלא דכרגע תורת כלי ליכא דהא עכשיו בפועל א״א לטלטלו אבל אם יפול מעליו עכשיו המוקצה הרי שוב יש לו נמי תורת כלי ולכן שרי לטלטלו בכה״ג דאיכא שם ותורת כלי וכמשנ״ת.

ועוד דוגמא שברי כלים דאף דמוכנים ע״ג אביהם אם אין להם שמוש מעין מלאכה עכשיו אסורים בטלטול כיון דיש להם שם כלי אבל אין להם תורת כלי דהאידנא לא ראויים לכלום.

ואפשר דזהו גם כוונת התוס׳ ערובין ק״ב. גבי חלתא ושרייתא שחילק דלמרות ששתיהן כבדות הרי את השרייתא יש רגילות לטלטל ע״י עשרה אנשים ואת החלתא לא. ונראה דהביאור בזה הוא דשם כלי איכא להו כיון דמיטלטלין ויש להן שמוש אלא כיון דבפועל אין רגילות לטלטלן הרי תורת כלי ליכא להו (ועיין במ״מ בשם הרשב״א בפכ״ה ה״ו שכתב כן ודלא כתוד״ה ואפילו בדף ל״ה. ובסי׳ לקמן נבאר דין כלים כבדים).

וע״ע ברש״י ד״ה גלוסטרא קכ״ד. דכתב להדיא דמקבלת שם כלי מהשמוש לדיכת שום ותורת כלי מהשמוש לנעול דלת (ונראה דשם כלי איננו מקבל מכך כיון דזהו שמוש במחובר כדלתות הבית). וע״ע בגמ׳ מ״ו סוע״א דחילקה כה״ג לענין תורת כלי אלא דבפשטות התם איירי דאינו כלל כלי וע״ש.

וע״ע אבנ״ז או״ח סי׳ קכ״ב (וכן נמי בסי׳ ק״כ) שביאר דברי התוס׳ קנ״ו: בד״ה והא אריו״ח דמיגו דאיתקצאי לא פועל על הטלטול בפועל אלא רק על השאלה אם ראוי או לא ונראה דכוונתו כדברינו ממש.

ולפי כל הנ״ל נראה לומר דזוהי נמי כוונת דברי רש״י ורי״ד וריא״ז דדרשו שימוש בנוסף לשם כלי שהיה בביה״ש דכדי שיהיה מותר בטלטול צריך נמי תורת כלי וכמשנ״ת (וע״ע מש״כ בסוגיא דכלי לענין טומאה ושבת

בדף קכ״ג. גבי קרומיות).[5] [96] ולכאורה נראה דלהבנה דדלתות מוכנות ע״ג אביהן דיש להן שמוש בפנ״ע להיות דלת לאביהן (על גב אביהן) הרי דזהו נמי תורת כלי שהרי אפשר להשתמש בהן כרגע אבל להבנה דמוכנות אגב אביהן נראה דזהו רק שם כלי שמקבלות מאביהן והשמוש להיות דלת אינו שמוש חשוב לתת שם לכלי (ועיין בדברי הריטב״א שהבאנו בסוגיא דקרומיות הנ״ל). אלא דתורת כלי ההיא זהו רק אי שרינן להחזירן כרגע ולחברן לשידה דרק כך זהו שמוש בפועל שיש להן כרגע וכתוס׳ רי״ד אלא דכמ״ש קשיא עליו מהגמ׳[5] דבפשטות אסור להחזירן שמא יתקע וא״כ אין בכך תורת כלי דהא שמוש זה אינו מותר בפועל כרגע ולכן רש״י וריא״ז בעו שמוש נוסף כדי להתירו בטלטול.

ולפי״ז נראה דזוהי נמי כוונת הרמב״ם שהבאנו לעיל שכתב דדלתות הבית הן כלי אלא שאינן מוכנים לטלטול וכוונתו דכיון דאינם עומדים לטלטול ליכא עלייהו תורת כלי אף דשם כלי יש להן (ועיין במראה הפנים על הירושלמי בסוגיין בהבנת מוכן לפי רש״י ותוס׳ בביצה).

ובמאירי בד״ה דלת של שידה כתב כהרמב״ם בתוספת ביאור דדלתות הבית אעפ״י שכלי הן אין תורת כלי עליהן שחיבורם לקרקע מפקיע מהם תורת כלי (ובירושלמי לשון קצת אחרת בזה) כלומר דהחיבור מונע את הטלטול בפועל כרגע ולכן ליכא עלייהו תורת כלי ולא כפשטות הדברים דדומיא דכלי לענין טומאה חיבורו לקרקע מונע ממנו שם כלי (וע״ע בסוגיא דכלי לטומאה ושבת הנ״ל).[6]

---

5 ולפ״ז אפשר ליישב דברי חי׳ הר״ן שהבאנו לעיל דברישא כשדיבר על חול משמע שאין לדלתות השידה תשמיש נוסף כיון שכתב דאין להן תורת כלי ובסיפא כשמחלק ביניהן לשברי כלים כתב דיש להם גם תשמיש נוסף. ונראה בכוונתו דשברי כלים ראויים למעין מלאכה ולא ממש למלאכה כלומר דומיא דכסוי דהיא מלאכה גרועה (עיין רש״י חולין י״ד:) ואם כן סגי במעין מלאכה כדי שלא יקרא שבר כלי שאסור בטלטול אבל זה לא מספיק כדי לתת שם כלי כיון דלזה בעינן תשמיש חשוב של מלאכה ממש ולכן כשנתפרקו בחול כתב הר״ן דקבלו שם כלי מאביהן ולתורת כלי סגי במעין מלאכה. 6 ולריטב״א דלא בעינן שימוש נוסף כדי להתיר בטלטול לכאורה קשה דאי באמת אין לדלת זו כלל שימוש אחר למה בכלל שירצה לטלטלה ולכאורה מוכח מהכא דשרי לטלטל שלא לצורך כלל דאי איכא צורך הרי הוא גופו השימוש הנוסף של הדלת. אלא דזה אינו מוכרח כיון דאולי ירצה לטלטלו לצורך מקומו או אפשר לדחות נמי דאפי׳ אי איכא צורך הרי אפשר דאינו חשוב מספיק כדי לתת שם כלי לדלת וכדכתב הריטב״א החדשים קכ״ה. גבי קרומיות וע״ש.

[97]

סימן ט״ז: בענין בנין וסתירה בכלים ובדלתות לול ושידה (בדף קכ״ב:)

א. איתא בגמ׳ ת״ר דלת של שידה ושל תיבה ושל מגדל נוטלין אבל לא מחזירין ושל לול של תרנגולין לא נוטלין ולא מחזירין והקשתה הגמ׳ דבשלמא גבי לול שמחובר לקרקע יש בנין וסתירה אבל בשידה תיבה ומגדל ממ״נ אי יש בנין יש סתירה ואי אין סתירה אין בנין והשיב אביי דניטלו קתני ויש בנין וסתירה בכלים (וראה מחלוקת רש״י ותוס׳) ורבא ס״ל דאין בנין וסתירה בכלים ומה דאסרינן הוא מגזירה דשמא יתקע.

ובפשטות היה נראה לומר דרבא איירי בשידה והא דלא מחזירין זהו שמא יתקע ומה דנוטלין דהא אין אפשרות שיגיע לתקוע בדלת זו ואטו דלת אחרת לא גזרינן (וראה בחי׳ הר״ן לקמן).

וברש״י הכא ביאר דאם תוקע דלת השידה למקומה עם מסמרים ויתדות עובר באיסור מכה בפטיש וכ״כ הרא״ש ובתי׳ אחד בר״ן על הרי״ף ומאירי וחי׳ הר״ן ועיין בשלטי גבורים שהביא בזה פלוגתא דהרמב״ם וסמ״ג ס״ל דהתוקע חייב משום בונה וכ״כ ריא״ז הביאו ש״ג שם וכ״כ רמב״ן ורשב״א ריש פ׳ הבונה ולישנא אחת בר״ן על הרי״ף הכא.

ב. ונראה דיסוד הך פלוגתא בגמ׳ ריש פ׳ הבונה ק״ב: וז״ל הגמ׳ שם עייל שפתא בקופינא דמרא רב אמר משום בונה ושמואל אמר משום מכה בפטיש ובתוד״ה האי הקשה דהא קי״ל כב״ה דאין בנין וסתירה בכלים ותי׳ דבנין גמור איכא נמי בכלים כגון בנין שמחייב חיזוק ואומנות וכ״כ בסמ״ג סי׳ ס״ה דהיכא דעושה מעשה גבורה ואומנות חייב משום בונה.

ובחי׳ הרמב״ן ורשב״א התם הוסיפו לבאר דאם בונה כלי מתחילתו הרי בתחילה בנייתו היא בחמרים ולא בכלים דהא עדיין אינו כלי וא״כ לא אמרינן בהא אין בנין וסתירה בכלים. ונראה סברתם דבנין שייך רק היכא שהדבר אינו מוגמר אבל בכלי דהוא דבר מוגמר לא שייך בניה אלא רק תקון או מכה בפטיש וממילא בחמרים דאינם דבר מוגמר שייך שפיר בנין. והוסיפו שם דלפי סברא זו אפשר דגם כלי שנתפרק וצריך מעשה אומן בחזרתו חשיב כאינו כלי והבונה בו ע״י תקיעה חייב משום בונה כבונה כלי מתחילתו.

ובאבנ״ז או״ח סי׳ רי״א ושאר אחרונים פי׳ דלרש״י ליכא כלל בנין בכלים בכל גוונא אלא אך ורק מכה בפטיש (ועיין ביצה י״א. כ״ב. ואצלינו קכ״ב: ובשבת מ״ז. גבי מיטה של טרסיים ובדף ע״ד: גבי חביתא ותנורא). ובר״ן על הרי״ף סוף פ׳ כירה בד״ה ואיכא ובד״ה ולפיכך הוכיח דכן הוא נמי שי׳ הרי״ף דאין כלל בנין בכלים (ועיין בבעה״מ ובמלחמות ריש פ׳ הבונה) וכ״כ ביראים הביאוהו מרדכי [98] ולבוש ריש פ׳ הבונה ובהגהמי״י פ״י משבת הי״ג וי״ד וע״ש.

וביראים כתב ליישב הא דאמר רב במעייל שיפתא בקופינא דמרא שחייב משום בונה דאין כוונתו לחייב ממש משום בונה אלא רק לענות לשמואל דאינו חייב משום מכה בפטיש שכן מכה בפטיש חיובו רק לאחר גמר מלאכה ולא בגמר עצמו ורב ס״ל דהתוקע השיפתא זהו גמר הבנין של המרא אלא דפטור על הבנין כיון דאין כלל בנין בכלים אבל ברור דבכה״ג לא חייב משום מכה בפטיש דעוד לא נגמר בניינו וכ״כ במאירי סו״פ הבונה בד״ה ואעפ״י שביארנו וע״ש ראיותיו). פסקה ובמלחמות ריש הבונה ובר״ן סוף פ׳ כירה כתבו ליישב דעת הרי״ף דס״ל דאין כלל בנין בכלים דמה שרב אמר דחייב משום בונה כיון דאיהו ס״ל דיש בנין בכלים (וכן הסבירו בדעת שמואל וע״ש) ואנן לא קי״ל הכי כדמוכח בסוגיין (ועיין אבנ״ז רי״א הנ״ל שביאר דרב ושמואל לא מוקמי פלוגתייהו דב״ש וב״ה בהכי).

אלא דברש״י נשאר קשה דליכא לתירוצי כהרמב״ן דלעיל דהא רש״י גופו בדף מ״ז. גבי מיטה של טרסיים פי׳ דזהו גמרו של כלי וחייב משום מכה בפטיש דאין בנין בכלים וא״כ משמע דגם לרב ושמואל ס״ל דאין בנין בכלים דהך דינא הוא אליבא דרב ושמואל ומה״ט נמי ליכא לתירוצי ברש״י כהיראים דחזינן הכא דאיכא מכה בפטיש אף במקום דהוא גמר המלאכה דהא הכא הוא גמר מלאכה והיה חייב משום בונה אי לאו הך דין דאין בנין בכלים (ועיין באבנ״ז מה שדחק לבאר בשי׳ רש״י).

והקשה לי אחד הלומדים ר׳ רפאל אטון דברש״י קל״ח: בד״ה שמא יתקע כתב בדינא דרב דכירה שנפלה רגלה האחת אסור לטלטלה שמא יתקע ומפרש התם דחייב משום בונה ולכאורה קשיא דהא רש״י ס״ל דליכא כלל בנין בכלים אפי׳ אליבא דרב וכדביארנו.

והנראה בזה דרש״י ס״ל דרב ושמואל פליגי בהך דין אי יש או אין בנין בכלים רב סבר דיש בנין בכלים ושמואל סבר דאין בנין בכלים אלא רק מכה בפטיש (וכן משמע בר״ן ריש הבונה סוד״ה ומקשו) וכ״כ להדיא הר״ח ריש הבונה (ובדפוס שלפנינו הוא בדף ק״ג: ושייך לעיל מיניה) ופסק כרב דיש בנין בכלים דהלכה כוותיה באיסורין.

ולפי דרכינו נאמר דרש״י קל״ח הנ״ל כתב בדעת רב דיש בנין בכלים כר״ח אלא דאיהו פסק כשמואל דהכי קי״ל דאין בנין בכלים (ואולי משום דהכי ס״ל ב״ה ודלא כאבנ״ז דלעיל שפי׳ פלוגתתם אליבא דרב באופן אחר). וא״כ א״ש נמי רש״י מ״ז. גבי מיטה של טרסיים דהתם אמרה הגמ׳ הך דינא משמם דרב ושמואל תרוויהו ואי שמואל הסכים בזה לרב משמע דלא מצד בנין בכלים אתינן עלה דלשמואל אין בנין בכלים ומוכרח דמה שאסרו הוא מצד מכה בפטיש ואפשר דלרב אית ביה נמי משום בונה אלא דרש״י לא חש לפרש דבריו דאיהו פסק כשמואל וכמשנ״ת ולכן כתב מה שמוסכם על שניהם.

ועיין בלח״מ פ״י משבת הי״ד דכתב כן להדיא דרב ס״ל דחייב בתרתי משום בונה ומשום מכה בפטיש ודלא כיראים ומאירי דלעיל דא״א לעבור על שניהם ורש״י לשיטתו דבאמת פליג על היראים וכפי שהוכחנו בדבריו בדף מ״ז. נמצא דלרש״י רב ושמואל פליגי אי איכא בנין בכלים [99] וא״כ א״ש הגמ׳ ק״ב: דלרב איכא משום בונה ולק״מ בשי׳ רש״י.

אלא דעדיין קשיא איך פליגי רב ושמואל בפלוגתא דב״ה וב״ש ורב ס״ל כב״ש והרי ב״ש במקום ב״ה אינה משנה וכנ״ל קשה אביי בסוגיין.

ולכן נראה לומר דרב ושמואל פליגי אליבא דב״ה דס״ל דאין בנין בכלים אי זהו גם בבנין גמור מתחילתו כעין שיפתא במרא וכסברת רמב״ן ורשב״א דלעיל דרב ס״ל דבכה״ג איכא בנין בכלים ושמואל סבר דאף בכה״ג ליכא בנין בכלים ורש״י פסק כשמואל דליכא כלל בנין בכלים וכרי״ף דלעיל. וגם ר״ח דהבאנו שפסק כרב נראה דכן פי׳ פלוגתתם אליבא דב״ה אלא דאיהו פסק כרשב״א ורמב״ן דאף לב״ה איכא בנין גמור בכלים אבל בבנין רפוי יודה גם ר״ח דאין בנין בכלים כב״ה. וכן ברש״י קל״ח: אליבא דרב בכירה שנפלה אחת מירכותיה אם תוקע הוי בונה וברפוי זוהי רק גזירה שמא יתקע וכמשנ״ת. ובמלחמות ריש פ׳ הבונה כתב להדיא דלרב ושמואל יש בנין בכלים אף ברפוי וי״ל עוד בזה ואכמ״ל.

וביראים הביא ראיה לשיטתו דליכא כלל בנין בכלים דבגמ׳ דף כ״ט. איתא דמסיקין בכלים ואין לך סתירה גדולה מזו שהורס הכלי לגמרי. ובאבנ״ז ביאר דאיהו לשיטתיה אזיל בגדרי סותר דליראים ס״ל דסותר בעי שיהא ע״מ לבנות כדי שלא יהיה מקלקל וא״כ הכא גבי מסיקין בכלים נהי דלא הוי ע״מ לבנות אבל מתקן הוי ולכן אילו יש בנין בכלים היה חייב משום סותר אבל תוס׳ ורמב״ן לשיטתם דמה דבעי שיהיה ע״מ לבנות הוא דכך הוא דרך הסתירה שאסרה תורה וא״כ הכא נמי אינה סתירה ואזדא לה ראיית היראים ובהמשך דברינו ניישב באופן אחר.

וברשב״א ריש פ׳ הבונה הוכיח שיש בנין גמור בכלים ממגבן דהוה תולדת בונה כדמוכח בגמ׳ צ״ה. וקשה על רש״י והרי״ף ובסוס״י זה ניישב שיטתם בע״ה.[1]

ג. והרי״ף בסוגיין כתב וז״ל ת״ר דלת של שידה ושל תיבה ושל מגדל ניטלין ולא מחזירין של לול של תרנגולין לא ניטלין ולא מחזירין גזירה שמא יתקע עכ״ל ומשמע מדבריו דהבין דהגזירה שמא יתקע קאי נמי על לול של תרנגולין ודלא כפשטות הגמ׳ דמשמע דקאי אשידה בלבד ובלול אפי׳ רפוי שלא תקע זהו בנין בקרקע וחייב מדאורייתא וע״ש בר״ן שביאר דכוונתו רק על שידה תיבה ומגדל ולא על לול ודוחק.

וברמב״ם הל׳ שבת פכ״ב הכ״ה כתב להדיא דלא כר״ן וז״ל שם התוקע חייב משום בונה לפיכך כל הדלתות המחוברות לקרקע לא נוטלין אותן ולא מחזירין גזירה שמא יתקע אבל דלת שידה תיבה ומגדל ושאר דלתות הכלים נוטלין ולא מחזירין וכו׳ גזירה שמא יתקע עכ״ל.

וא״כ קשה דזהו לא כפשטות הגמ׳ דאפי׳ תימא דלול חשיב כלי ודלא כמשמעות הגמ׳ אמאי לא נוטלין והא בנטילה ליכא האי חששא דשמא יתקע [100] כדמוכח גבי דלת של שידה דהדין הוא שנוטלין. ויותר הקשה ה״ה הכא דהרמב״ם לכאורה סתר משנתו דבפ״י הי״ד כתב המחזיר דלת של בור ושל דות ושל יציע חייב משום בונה ומשמע אפי׳ כשלא תקע דבקרקע אפי׳ ברפוי הוי בנין וצע״ג.

---

1 ולכאורה קשיא נמי על רש״י והרי״ף מדינא דמבטל כלי מהיכנו דהוא משום סותר וקשה לכאורה דזהו סתירה בכלים. ועיין תוד״ה דמבטל בדף מ״ג. שהביא תרי פירושי בדינא דמבטל כלי מהיכנו אליבא דרש״י ולפי שניהם א״ש דמצד סותר הוי רק מחזי כסותר ולצד השני הוא כבונה דמחברם בטיט וא״כ זהו לא בנין בכלים דהא מחברם לקרקע וא״כ שפיר הוי בונה ודוק.

ונראה דהרמב״ם למד בגמ׳ בדברי רבא שאמר שאין בנין וסתירה בכלים דחזרה בה גם מההבנה גבי לול שהוי בנין בקרקע ויעוין בב״י סי׳ ש״ח דהוכיח כן מדיוק לשון הגמ׳ ובב״י התם יישב בדעת הרמב״ם דלול הוי ככלי רגיל ולא כקרקע כהבנת הגמ׳ בהו״א ועדיין הדברים קשים מפ״י דמה הבדל איכא בין לול לשידה אי שניהם כלים הוו וכדהקשינו לעיל.[2]

והנראה לומר בכוונת הרמב״ם כדברי המאירי בסוגיין דאחר שהקשה עליו כדברינו ביאר בו וז״ל ואפשר שאף הם לא נגעו בתקיעה משום בונה אלא במחובר לקרקע כלומר שמא יתקע והוה ליה בונה שיש בנין וסתירה בקרקע הא אם לא תקע אינו בנין מפני שהוא ארעי ולכשיתקע יתחייב משום בונה ולא משום מכה בפטיש עכ״ל.[3] וא״כ נמצא דלשי׳ המאירי ברמב״ם גם בקרקע רק התוקע חייב משום בונה וברפוי זהו רק איסור דרבנן שמא יתקע. ואכתי קשה אמאי בשידה כתב הרמב״ם דנוטלין ולא מחזירין והרי התוקע לא הוי בונה דזהו כלי ולא קרקע ועו״ק מפ״י וכדלעיל.

והנראה לומר בכוונת המאירי דאיכא ג׳ דרגות דבקרקע ממש (כבור ודות) אפי׳ רפוי הוי בנין ובכלים המחוברים לקרקע (כמו לול) רק התוקע חייב משום בונה וברפוי אסור מדרבנן מגזירה דשמא יתקע ובכלים תלושים אין בנין כלל אלא דבזה הרמב״ם ס״ל כרש״י דהתוקע חייב מצד מכה בפטיש.[4]

ולפי״ז פשוט דהמחזיר בתקיעה חייב והמחזיר רפוי אסור מגזירה דשמא יתקע והוה מכב״פ והנוטל שרי בכל גוונא דמשום מכב״פ ליכא כלל בנטילה דרק אי היינו אוסרים החזרה מצד בונה הרי הנוטל היה חשוב סותר אבל

אי מצד מכב״פ אתינן עלה הרי בנוטל ליכא איסור כלל ודוק.

העולה מכל האמור דהרמב״ם כרש״י ס״ל דבכלים ליכא בנין כלל ואפי׳ בתוקע חייב משום מכב״פ ודלא כש״ג לעיל אות א׳ שהביא דהרמב״ם פליג ארש״י וס״ל דהתוקע בשידה חייב משום בונה. ובזה מיושבות שפיר כל קושיותינו על הרמב״ם ושמא זו גם כוונתו דהב״י דכתב דלול לא הוי כלי ממש אלא כלי המחובר לקרקע וג׳ דרגות הוו וכמשנ״ת.

ובט״ז סי׳ ש״ח אות ט׳ ביאר טפי מהב״י דבלול ייצורו בתלוש ורק אח״כ חיברוהו ולכך לא הוי כבור ודות שיצירתם בקרקע ממש ולכן גם דינם כקרקע.

---

2 ובמרכה״מ פ״י הי״ד תי׳ דהוי תלוש ולבסוף חיברו וע״ע ויעוין עוד שם בב״ח דברים דחוקים ביישוב הרמב״ם. 3 ויעוין בספר טל אורות מלאכת בונה דהביא להמאירי הנ״ל והאריך להקשות עליו ולדברינו לקמן ייושב בע״ה וע״ע בספר שבת של מי ואפשר דכוונתו כדברינו. 4 ויעוין במאירי בפיסקא הקודמת דכ״כ להדיא ונראה דזוהי נמי כוונתו בסוף הפיסקא הזו דהוסיף ולא משום מכה בפטיש ומשמע דבא לאפוקי כלי תלוש ודוק.

[101] ואפשר דהרמב״ם לשיטתיה אזיל בפכ״ה ה״ו דדלתות הבית הן כלי מחובר וע״ש במ״מ דרש״י פליג בזה ומ״מ לרמב״ם מצינו דגם כלי מחובר שם כלי עליו.

אלא דעדיין קשיא דהרמב״ם פ״י הי״ג פסק כרב דמעייל שיפתא בקופינא דמרא הוי בונה וזה כהרמב״ן ותוס׳ דלעיל אות ב׳ דיש בנין בכלים מתחילתם וא״כ הכא בתוקע דהוה מעשה אומן הוה כבונה כלי מתחילתו כדכתבו הנך ראשונים (וכן ברשב״א ור״ן על הרי״ף) נמצא דהרמב״ם לכאורה ס״ל דלא כרש״י אלא דיש בנין בכלי מתחילתו וא״כ אמאי התוקע דלת שידה לא מחייב משום בונה.

ונראה ליישב דהרמב״ם ס״ל כרמב״ן גבי מרא דהוה בונה כלי מתחילתו אבל גבי דלת שידה פליג עליה דהרמב״ן גופיה כתב כן רק בלשון אפשר דכלי שנתפרק וצריך מעשה אומן בהחזרתו הוה כבונה כלי מתחילתו ובזה פליג הרמב״ם וס״ל דלא חשיב בונה כלי מתחילתו וממילא אתי עלה מצד מכב״פ וזהו שיטת ביניים דלא כרש״י ודלא כרמב״ן (ועיין בתוד״ה חביתא ע״ד: דגם הם הזכירו רק סברת הרמב״ן הראשונה בבונה כלי מתחילתו ולא כתבו הדין בכלי שנתפרק ובתוד״ה האי בדף ק״ב: צ״ע כמאן ס״ל).5

ובמאירי כתב דתוקע בכלים הוא ענין הכאה בפטיש וא״כ משמע דנטילת דלת שידה מצירה ואפי׳ היא תקועה שם צריך להתיר דהא ל״ש כלל מכב״פ בנטילה וכמשנ״ת. והנה בריש דבריו לא כן כתב וז״ל דלת של שידה תיבה ומגדל הואיל ורפויין הן נוטלין אותן בשבת מציריהם ואח״כ עוד פעם חזר וכתב הואיל ונכנסין בחוליותיהם ברפיון ולכאורה צ״ע דהא אי מצד מכב״פ אתינן עלה מאי איסורא איכא בנטילת דלת תקועה משידה.

ונראה דבנטילת דלת תקועה גזרינן אטו החזרת דלת בתקיעה וכנ״ל בהחזרת דלת רפויה דגזרינן שמא יתקע אבל בנטילת דלת רפויה הוה תרתי לריעותא דגם נטילה וגם רפויה ולא גזרינן בכה״ג.

ובחי׳ הר״ן בד״ה אלא כתב וז״ל כלומר ניטלין כל היכא דאין תקועין דבנטילה לא גזרינן לא תקועים אטו אחרים תקועים אבל בהחזרה חיישינן שמא יתקע באלו דחייב ודאי משום מכה בפטיש עכ״ל וא״כ בר״ן איכא אותה

סתירה כמו במאירי דלעיל ואצלו אין לומר כדיישבנו במאירי דהוה גזירה דרבנן דהרי לא גזרינן אטו דלת אחרת אליבא דהר״ן וא״כ לא שייך לומר דגזרינן שיתקע דלת זו או אחרת כמאירי. ועוד שאי ס״ל כגזירתינו היה צריך ליישב דלא גזרינן בנטילה רפויה כיון דהוה תרתי לריעותא ולא כדבריו דלא גזרינן אטו דלת אחרת. ויותר קשה דאי היו גוזרים אטו דלת אחרת ומשמע דזהו אטו נטילת דלת אחרת תקועה וא״כ היינו צריכים לומר דנטילה זו דאורייתא היא דאל״ה הוה גזירה לגזירה וא״כ היה הר״ן צריך להסביר דלא גזרינן גזל״ג ולא דלא גזרינן אטו דלת אחרת. נמצא דלהר״ן למרות דאין בנין וסתירה בכלים אלא רק הכאה בפטיש הרי נטילת דלת תקועה הוה איסור דאורייתא אפי׳ בכלי תלוש כגון שידה וצ״ע מאי איסורא איכא דמכב״פ ליכא בנטילה כלל כדביארנו. [102]

5 וברי״ף אפשר לומר כפשטות המאירי דבריש הבונה לא פסק כרב או כשמואל גבי מרא וא״כ אולי סבר כשמואל כדפי׳ ברש״י וכ״כ הר״ן על הרי״ף באות ב׳ לעיל ולפ״ז ברי״ף אין צורך לחילוק שחילקנו בדעת הרמב״ם אלא איהו ס״ל כרש״י ממש ועי׳ בחת״ס שכן הסביר ברי״ף אלא שכתב שם דברמב״ם א״א לומר כן ע״ש.

ותי׳ ידידי הר׳ רפי מעין דאולי איכא מכב״פ דכשמוריד את הדלת הרי הכשירה להיות מגש לקטן וכו׳ (ועיין בסי׳ הקודם דזהו שימושיה של דלת שידה לחלק מהמפרשים) ושמא זהו כחותך זמורה בדף קכ״ה: דכתב רש״י דזהו מכב״פ שיוצר כלי שהוא החוט וצ״ע בכ״ז.6

וברמב״ם רואים להדיא דלא כר״ן דכתב דגם בדלת של לול רפויה שייך שמא יתקע וזהו אטו דלתות אחרות התקועות ודלא כר״ן שלא גזרינן אטו דלתות אחרות. ויש להעיר דלשון דשמא יתקע שייך רק בהחזרה ובשלמא לרש״י דשמא יתקע קאי אשידה א״ש אלא דלרמב״ם ורי״ף שכתבו כן גם גבי נטילת דלת של לול ומה שייך שמא יתקע דהוה ליה למנקט שמא יטול דלת תקועה לפי הר״ן שהבאנו.

ותי׳ ר׳ רפי דאפשר דשמא יתקע הכוונה שמא יחזיר את דלת הלול שהוריד ויתקענה במקומה למחרת היום דאז אפי׳ שלא יעבור מצד בונה הרי יעבור מצד סותר דזהו סותר ע״מ לבנות במקומו בנין יותר טוב דאז לא הוי מקלקל וחייב ובזה א״ש הלשון דשמא יתקע. ונראה דזהו קצת דוחק דאם בונה רפוי אינו חשוב בונה הרי סותר רפוי אינו סותר דכדי שייחשב סותר צריך שיהיה בנין וא״כ לא חייב אפי׳ שיהיה ע״מ לבנות טוב יותר ולכן נראה כפי׳ הראשון דהרמב״ם פליג על הר״ן וכ״כ הב״ח.7

ד. בקה״י שבת סי׳ ל״ז בענין בנין וסתירה בכלים הביא בשם הגרא״ז בשיטת הרמב״ם דאב מלאכה דבונה הוא עשיית אוהל קבע (בית) ע״י קיבוץ חלקים ועשייתם לאחד כדמוכח לשון הרמב״ם שבת פ״ז ה״ו ותולדות בונה הם עשיית אוהל ללא קיבוץ חלקים או קיבוץ חלקים ללא עשיית אוהל וע״ש ראיותיו.

6 ובסוכה י״א. הביאו רב ושמואל דהדלה עליה את הגפן וקצצה צריך לנענע דאחרת הוה תעשה ולא מן העשוי ורואים דהחיתוך אינו חלק מבניית הסוכה דאחרת לא היה צריך לנענע ואולי לפי״ז א״ש אצלינו איך עובר בנוטל הדלת משום מכב״פ דלהיראים והמאירי דלעיל שייך מכב״פ רק אחרי גמר הבניה ודוק. 7 א. ושמא אפשר דמה שצריך תקיעה הוא כדי שהפעולה תיקרא בניה ולא שהדבר יקרא בנין ואז כשסותרו הרי סתר בנין וחייב ודוחק. ב. ועיין לשון הזהב בד״ה בגמ׳ שביאר דהגמ׳ הקדימה בשלמא לול של תרנגולין לקושיתה דאל״ה הו״א דמשנתינו כר״ש שמצריך סותר ע״מ לבנות יותר טוב במקומו ולא היה קשה הדין בדלת שידה ומלול הביאו ראיה דמתני׳ לא כר״ש דאי כר״ש אמאי לא נוטלין הא הוי שלא ע״מ לבנות יותר טוב. ולפי״ז אפשר דרבא שענה בסוף אמר דמלול ליכא ראיה לכך דמתני׳ לא כר״ש שהרי זהו דין דרבנן דגזרו שמא יתקע ומדאורייתא נוטלין גם דלת של לול. אלא דאי תימא הכי אכתי קשה אמאי צריך רבא לומר שאין בנין וסתירה בכלים הרי יכול היה להשאר דאיכא בנין אלא דמתני׳ כר״ש ואפשר דרבא ענה בתרתי א׳ דלא מוכח מלול שהברייתא אינה כר״ש כיון דלול הוא דין דרבנן וב׳ דאפי׳ אינו

כר״ש אפשר לומר דאין בנין וסתירה בכלים כמאירי ברמב״ם. בכל אופן נראה דדינא דלול הוא חלק מקושית הגמ׳ וא״כ יותר ברור שי׳ הרמב״ם ורי״ף דרבא שינה גם את ההבנה בלול כשתי׳ קושית הגמ׳ ועדיין צ״ע בכ״ז.

[103] ולפי״ז ביאר שם דאין בנין וסתירה בכלים כיון דכלי לא הוי אוהל אבל קיבוץ חלקים יתכן נמי בכלים שיתחייב משום תולדת בונה וזהו דכתב הרמב״ם פ״י הי״ג כלי אדמה ולא סתם כלי וע״ש.[8]

ולפי יסוד זה נאמר דזוהי נמי סברת הרמב״ם דבבור ודות אפי׳ דלת רפויה זהו בונה וסותר דעושה אוהל אלא דזה אינו בקיבוץ חלקים כיון דאינם גוף אחד (כדבעי בפ״ז ה״ו) שהרי אינם תקועים וא״כ הוי תולדת בונה וחייב מדאורייתא. וכלי המחובר לקרקע כלול הרי הוא עדיין חשיב כלי כדביארנו לעיל אות ג׳ בדומה לדלתות הבית וא״כ לא שייך בו אוהל אבל אם תקע בו את הדלת חייב כיון דהוה קיבוץ הני תרי חלקים לגוף אחד ולכן התוקע דלת בלול חייב.

אלא דלפי״ז גם בכלי תלוש התוקע חייב דהוי קיבוץ חלקים לגוף אחד שהוא תולדת בונה כדמוכח בדינא דמרא ברמב״ם פ״י הי״ג (ועיין רש״י ק״ב: שכתב דזהו בתוקע ביתדות ועיין באבנ״ז בזה) וכן בכל התולדות בהי״ג הנ״ל (פרט לראשונה) שהן תולדות דקבוץ חלקים בכלים או בתלוש וחייב משום בונה וא״כ קשיא אמאי בדלת של שידה הוה מכב״פ. וצריך לומר דלול הוא כלי ממש ואין הבדל בין כלי מחובר או תלוש אלא דבדלת של שידה איירי שהיתה פעם מחוברת לשידה ועכשיו נפלה ובסי׳ הקודם ביארנו דעדיין טפלה לאביה (לפחות להבנה דאגב ואולי גם להבנה דע״ג) וא״כ חשיבא דינית כמחוברת לאביה ואם תקע אותה בשידה זה אינו קיבוץ חלקים דהא כבר קודם היו מחוברים ולכן לרמב״ם דלת שידה שנפלה אין בה משום תולדת בונה אלא רק משום מכב״פ וזה כהחילוק דהבאנו ברמב״ם לעיל אות ג׳ בין כלי שבונהו מתחילתו לכלי שנתפרק דבזה לא אתיא כרמב״ן אלא כרש״י וע״ש.

ולדברינו אלה יצא חידוש דין דבדלת שידה שעוד לא היתה מחוברת לאביה התוקעה עובר משום תולדת בונה דליכא למימר דהזמנתה מטפילה אותה לאביה.[9]

הרשב״א ריש פ׳ הבונה הקשה על רש״י וסיעתו דס״ל דליכא כלל בנין וסתירה בכלים ממגבן שהוא תולדת בונה כדמוכח בגמ׳ צ״ה. והרי זהו תלוש ולא גרע מכלי ומוכח לכאורה דבונה כלי מתחילתו הוה בונה (וראה לעיל סוף אות ב׳).

---

8 ועיין רמ״א סי׳ שי״ד ס״א בשם הר״ן ותרומה״ד ובטל אורות מלאכת בונה דכלי גדול הוי אוהל. 9 וזה לכאורה דלא כהסברינו לעיל אות ג׳ ברמב״ם דאיכא ג׳ מדריגות וכהב״י אלא דלפי״ז עדיין קשה מאי שנא לול משידה דלדברינו ההבדל הוא בין דלת חדשה וישנה בין בלול בין בשידה ודוחק לומר דזוהי כוונת הברייתא והרמב״ם וצ״ע. ואפשר דדלת שידה בטלה לשידה ולכן כשמחברה לא הוי קיבוץ חלקים אבל כלי המחובר לקרקע כמו דלתות הבית הרי דלת שנפרדה לא בטלה לאביה דהרי היא תלושה ואביה מחובר (ודלא כבשידה דהתם גם האב תלוש ושפיר יכולה להיבטל אליו) וא״כ כשמחברה אפי׳ כשמחזיר דלת לול שהיתה מחוברת עדיין נקרא מקבץ חלקים וכמשנ״ת. וראיה לדבר דהרמב״ם פכ״ה ה״ז כתב דדלתות הבית הן כלי והרי אם היו בטלות לאביהן לא היו חשובות כלי דהבית ודאי אינו כלי אלא ראיה דדלתות של אב מחובר אינן בטלות אליו וא״כ גם לפשט הזה ברמב״ם איכא ג׳ מדריגות קרקע כלי מחובר וכלי תלוש.

[104] וברש״י בדף קל״ד. כתב דמגבן דמי ללש וזה לכאורה כירושלמי דמגבן ומחבץ דומה ללש ודלא כבבלי וכן משמע בגמ׳ צ״ה. שם. וא״כ צריך לומר דרש״י לא ס״ל כרמב״ם דמקבץ חלקים חשיב בונה אלא בונה הוא רק עושה אוהל וממילא לא שייך כלל בנין בכלים דכלי אינו אוהל וכמ״ש לעיל ורש״י לשיטתו אזיל דמדמה מגבן

ללש ולא לבונה כרמב״ם. ויש מהראשונים שכתבו דמגבן הוא תולדה דרבנן של בונה וא״כ לק״מ ובשו״ע סוס״י שי״ט לא הביא כלל דינא דמגבן וצ״ע.

והרמב״ם דס״ל דגם קיבוץ חלקים חשיב בונה אזי גם בכלים כשמקבץ חלקים איכא בנין וכדלעיל ולכן גם במגבן פסק דהוה תולדה דבונה בפ״ז ה״ז ובפ״י הי״ג.

ולפי״ז תיושב כמין חומר קושיית היראים ממסיקין בכלים לעיל סוף אות ב׳ דהביא משם ראיה דליכא כלל סתירה בכלים וקושיא זו תקשי נמי ארש״י כיון דכפי שביארנו בדבריו לרב איכא בנין בכלים ובדף כ״ט. כתב דרב ס״ל דמסיקין בכלים ואפי׳ לפי הערתנו דרב ס״ל הכי רק בעושה כלי מתחילתו קשיא דהא הסקה היא סתירה גמורה דומיא דעושה כלי מתחילתו. ולדברינו לק״מ דהא בכלים איכא בנין רק מצד הקיבוץ חלקים כיון דכלי אינו אוהל וא״כ סתירה בכלים שייכא רק היכא שמחלק הכלי לחלקיו אבל אי שרף הכלי הא לא חילקו לחלקיו אלא ביער את כולו ולא נשארו כלל חלקים וא״כ לא חשיב סותר אבל פשוט דבשורף בית ודאי איכא סתירה כיון דמבטל את החלל שנוצר וזהו הריסת האוהל ואפי׳ דלא הוי פירוד חלקים וק״ל.

והיראים דהקשה ממסיקין בכלים זהו כיון דאיהו ס״ל כרש״י דבונה אינו מצד קיבוץ חלקים ולית להו הך סברא דשריפה אינה סתירה דהא אי כלי הוא אוהל ודאי דשריפתו סתירה היא וכדביארנו גבי שריפת בית. אבל הרמב״ן ותוס׳ והרמב״ם ורב אליבא דרש״י כולהו ס״ל דקיבוץ חלקים הוי נמי תולדת בונה וממילא לק״מ (וע״ע או״ש שבת ריש פכ״ג מה שתי׳ בקושית היראים).

להרמב״ם ביארנו הא דבעינן תקיעה כדי שייחשב קיבוץ חלקים אבל לרש״י וסיעתו וליראים דלא ס״ל דקיבוץ חלקים הוה בונה קשיא אמאי בעינן תקיעה (ויש המפרשים ע״י יתדות) כדי שיתחייב משום מכב״פ.

ובאבנ״ז תי׳ כיראים והמאירי דלעיל דתקיעה בלי יתדות הוא הגמר מלאכה ולכן רק אחרי הגמר דשייך מכב״פ כשתוקע יתדות יעבור בזה אלא דזה לא יועיל לן בשי׳ רש״י דהוכחנו לעיל אות ב׳ דלא ס״ל כיראים בהא דמכב״פ שייך רק אחרי הגמר מלאכה. ולכן נראה לומר דרק תקיעה ע״י יתדות חשיב גמר הכלי ועובר משום מכב״פ ועדיין צל״ע.10 [105] למרות דבהסרת הגבשושית עצמה איכא רק תוספת לאוהל ללא קיבוץ חלקים.

10 ובאבנ״ז הקשה ממסתת דבגמ׳ ק״ב: עבדא צריכותות דזהו דרך בנין טפי ממרא ונוקב לול ובכ״ז הרמב״ם פסק דעובר משום מכב״פ ובלול פסק דחייב משום בונה. והנראה בזה דמסתת הוא פעולה באבן שהיא דבר ששייך בו יותר בנין מאשר לול או מרא שהם כלים אבל פעולת הבנין שייכא טפי בהם כיון דשם לא הוי קיבוץ חלקים ולא אוהל אלא רק הכנה לבנין ועיין במאירי שהסביר דכיון דסוף האבן להיות בבית לכן חייב משום בונה לרב. וזוהי מעין סברת הגרא״ז בקה״י שם גבי הסרת גבשושית בבית שהוי אב מלאכה של בונה כיון דזהו המשך הבנין שהוא קיבוץ חלקים ואוהל

ואולי בזה א״ש נמי אמאי להרמב״ם הנוקב לול חייב משום בונה (פ״י הי״ד) כיון דמשמש את הלול שהוא תולדת בונה דהוה קיבוץ חלקים למרות דאוהל לא הוי כיון דלדברינו ברמב״ם לול הוא ככלי וא״כ לא שייך בו אוהל.

וע״ע בפ״י הט״ז ובפכ״ג ה״א סתירה לכאורה בנוקב לול ויש ליישב ואכמ״ל.

[106]

סימן י״ז: בדין גזירת מוקצה בכלים (בדפים קכ״ב:-קכ״ד.)

א. בגמ׳ קכ״ב: ר׳ יהודה אומר קורנס של אגוזים לפצע אגוזים אבל של נפחים לא כלומר כלי שמלאכתו לאיסור אסור לצורך גופו וכ״ש לצורך מקומו (וע״ש ברש״י). ובתוד״ה רחת ומלגז הקשו איך התיר ר׳ יהודה גופיה בכלי קיואי ובשרגא דמשחא ותי׳ דכלי שמלאכתו לאיסור שרי לצורך גופו כאשר זה לצורך מלאכה יותר טובה מהמלאכה הרגילה של הכלי.

ובחי׳ הרמב״ן תי׳ בב׳ אופנים אמאי לא חשיב נר דמשחא כלשמל״א או כיון דהוא בסיס או מפני דאית לו שימוש קבוע בשבת. ובהמשך מכוח הקושיא דכלי קיואי כתב הרמב״ן דר׳ יהודה חזר בו וזאת עקב קושית רבה בגמ׳ מהמשך המשנה גבי רחת ומלגז (ועיין תוס׳ הנ״ל דכתב דר׳ יהודה לא חזר בו אלא דרחת ומלגז איירי בייחדן ולכך שרינן לצורך גופו ומקומו).

ובחי׳ הר״ן מביא כירושלמי דר׳ יהודה העמיד משנתינו כר׳ נחמיה ולכן אסר לצורך גופו ומקומו. וע״ש דדחה פי׳ זה ופי׳ דר׳ יהודה מוקי למתני׳ כת״ק דר׳ יוסי במשנה הבאה ואיהו גופיה ס״ל כר׳ יוסי ולכן מתיר בכלי קיואי (וכ״כ בריטב״א החדשים).

ב. וברבה דהקשה על ר׳ יהודה וס״ל דלצורך גופו שרי לטלטל ביארו רוב הראשונים דלצורך מקומו לא שרי רבה וכ״כ רש״י על אתר. וההכרח לזה נראה מדברי רבה גופו בדף קכ״ד. דפליג על רבא וס״ל דכלשמל״א מותר לצורך גופו ולא לצורך מקומו.

ובמסורת הש״ס שם העיר דהרי״ף ורא״ש לא גרסו בגמ׳ רבה אלא אביי וכן העיר נמי בדף קכ״ד: (וברי״ף ורא״ש עצמם הגירסא נמצאת רק בדף קכ״ד: אלא דמשם נשמע לאידך סוגיא ופשוט) ולגירסא זו כמובן ליכא הכרח כלל דרבה ס״ל כאביי דשרינן כשמל״א רק לצורך גופו ואפשר דס״ל דשרי נמי לצורך מקומו ורק אביי לשיטתו בסוגיא דדף קכ״ג: בברייתא דחזרו והתירו דכתב שם להדיא שהתירו רק לצורך גופו.

ואם כנים דברינו דרבה כרבא ס״ל דשרינן טלטול כשמל״א לצורך מקומו נמי הרי דבזה יישבו שתי קושיות שקשות לכאורה במהלך הגמ׳ חדא אמאי לא השיב רבה לאביי בקושיתו ממדוכה של שום דאיירי לצורך מקומו וכדאיתא להדיא בהמשך הסוגיא ועדיפא ליה לאוקמי מתני׳ כר׳ נחמיה דאינו כהלכה ועו״ק איך הקשה אביי לרבה ממדוכה דהרי איהו ס״ל נמי כוותיה.

ובקושיא זו נאלצו הראשונים לבאר דאביי הוי ס״ל כר׳ יהודה וחזר בו לאחר תירוצו דרבה בעלי ומדוכה וזהו דוחק גדול כמובן ולדברינו לגי׳ הרא״ש ורי״ף א״ש היטב דאביי בשי׳ אזיל לכל אורך [107] הסוגיא דכשמל״א שרי לצורך גופו בלבד ולכן במדוכה יעמיד לצורך מקומו וקושיתו היא על רבה דאיהו סבר דשרי נמי לצורך מקומו וכרבא והוי קשיא ליה לאביי איך יעמיד איהו הך ברייתא ומה״ט נמי הוכרח רבה להעמידה כר׳ נחמיה.

ושמא אפשר לדקדק כעין זה בדברי חי׳ הר״ן בד״ה אלא אמר רבה שהסביר דלרבה צ״ל דר׳ יוסי במשנה הבאה לא בא לחדש דבר לעומת הרישא דלכאורה איכא חידוש דשרי נמי לצורך מקומו ולדברינו י״ל דרבה ברישא נמי ס״ל דלצורך מקומו שרי וא״ש ובאמת החי׳ הר״ן גרס במשנה קכ״ד. אביי ולא רבה וזהו לשי׳ וכפשנ״ת אלא

דצ״ע אי באמת זוהי גירסת הר״ן דבסוד״ה דבר שמלאכתו לאיסור קכ״ד. כתב הגירסא דרבה הוא דפליג על רבא וצ״ע.[1]

ובתוד״ה איתיביה קכ״ג: הקשה ב׳ קושיות הא׳ אמאי לא תי׳ רבא גבי עלי ומדוכה כרבה והב׳ אמאי אביי לאחר שהקשה על רבה ותי׳ לו הקשה שוב על רבא. ובאמת קשיא בתוס׳ הנ״ל כשהסבירו את שאלת אביי לרבא דאמר לו בשלמא לדידי מוקמינן לצורך מקומו ורבא יכול היה לענות לו כר׳ נחמיה. ועו״ק למה באביי גופו לא כתבו התוס׳ דבשלמא לדידי מוקמית לה כר׳ נחמיה כמו שענה רבה בעמוד הקודם ואין ליישב דא״ה גם רבא יענה לו כן וליכא קושיא דזה אינו דהא באמת אביי לתי׳ דתוס׳ רק בעי לשמוע אי גם רבא יתרץ לו כרבה דהא כר׳ נחמיה נמי יכול היה רבא לתרץ לו.

ואפשר דתוס׳ נמי ס״ל כהסברינו בריי״ף ורא״ש דרבה כרבא ס״ל ולכך מוקים לה כר׳ נחמיה ואביי שיכול גם להעמיד לצורך מקומו העדיף לאוקמי אליבא דהלכתא. ולפי״ז אפשר לבאר נמי בתוס׳ ד״ה רחת דלעיל אות א׳ דלא תי׳ כרמב״ן דר׳ יהודה חזר בו דהרי גם אביי לא חזר בו מכוח תשובות רבה ודוק.

ולכאורה נראה דקושיות התוס׳ מיושבות בב׳ אופנים לאור ב׳ ביאורים שונים בדברי ר׳ נחמיה במשנה קכ״ד. דרש״י שם במשנה כתב דלר׳ נחמיה גם כלשמל״ה ניטל רק לצורך תשמישו המיוחד לו כדמוכח בסוגיא קמ״ו. דלרבא דשרי לצורך גופו ומקומו בר׳ נחמיה מוכח דר׳ נחמיה אתי למעט התם תשמיש שאינו מיוחד ומסברא כתב רש״י דגם ברבה דאסר לצורך מקומו אליבא דר׳ נחמיה בכשמל״ה ואפשר היה לומר דבא למעט מקומו ומשמע שממעט בצרכי גופו שאינם מיוחדים לו. וא״כ יוצא דלרבא צורך מקומו הוא כתשמיש המיוחד ולכן אפי׳ שבכשמל״א א״א להתיר לצורך גופו כי תשמישו המיוחד הוא מלאכת איסור הרי צורך מקומו יהיה מותר ועדיף על צורך גופו שאינו תשמישו המיוחד וכן מורה פשטות רש״י (וכ״כ ר״ן ורמב״ן ועוד ברש״י).

ובריטב״א החדש הביא בשם ר״ת שביאר אחרת ברש״י דאם גופו אסור הרי ודאי דגם צורך מקומו נמי אסור דלא מצינו צורך גופו חמור מצורך מקומו. פסקה והרמב״ן מיישב דצורך גופו באמת [108] עדיף על צורך מקומו ומותר ואינו מוקצה אלא דא״א להשתמש בו לצורך זה כיון דתשמיש זה הוא מלאכת איסור בשבת מדיני מלאכת שבת ולא מדיני מוקצה ועיין חי׳ הרמב״ן קכ״ד סוע״א.

---

1 ולגי׳ זו נמי לא תקשי מה דכתב הר״ן דר׳ יוסי לא אתי להוסיף על הרישא דלגירסא זו לצורך מקומו אסור וגם ר׳ יוסי יסבור כן וא״כ שפיר לא הוסיף דבר על הרישא וכן הוא להדיא במאירי ונמצא דאין הכרח כלל לדברינו. ובריש קכ״ד: בד״ה גלית מביא הר״ן שתי גירסאות כרבא ולא כרבה כפי שלפנינו וע״ש.

ובעה״מ לומד דלר׳ נחמיה שרי נמי לצורך גופו בכשמל״א ומה דר׳ נחמיה ממעט בדף קמ״ו. לרבא זהו תשמיש דחמה לצל אבל לא למימר דבעינן דוקא תשמישו המיוחד ממש. והוסיף שם בהמשך דבריו דגם בתשמיש דחשיב צורך גופו אסור לעשות מלאכות שאין דרכו כלל לעשותן בכלי כזה כמו גימוע מים בשופר (ראה בגמ׳ שבת ל״ה: ובהמשך דברינו).

ובשי׳ בעה״מ הדברים מוכרחים דאל״ה תקשי אמאי נחית רבה קכ״ג. בברייתא דמדוכה לשי׳ ר׳ נחמיה והא גם לשיטת ר״נ בעינן לאוקמי בטלטול לצורך מקומו וא״כ אפשר היה לאוקים הך ברייתא אליבא דהלכתא. ולכן מוכרח בעה״מ לשי׳ לומר דלר׳ נחמיה ישנם צרכים אסורים וא״כ א״ש אמאי מוקים רבה להך ברייתא כר״נ כיון

דלפי״ז לר״נ זהו איסור טלטול כולל לצורך גופו ומקומו ואי הוי בעי לאוקמי אליבא דהלכתא הרי בעינן לאוקמי בטלטול לצורך מקומו בלבד.[2]

ולשי׳ בעה״מ אפשר לתרץ קושיות תוד״ה איתיביה דלעיל שרבה תי׳ לאביי דברייתא דשום היא כר׳ נחמיה כדי לא להדחק באוקימתא דזהו רק לצורך מקומו ואח״כ הקשה שוב לרבא כן כיון דלרבא בר׳ נחמיה לא שייך שום אוקימתא כיון דשרי נמי לצורך מקומו (ולאביי גופו אפשר לאוקמי לצורך מקומו) ולכן השיב רבא מחמה לצל ולא כר׳ נחמיה כדרבה דלעיל דלרבא בר״נ הכל שרי וא״א להעמיד כוותיה ופשוט.

ולפירש״י יתורצו קושיות התוס׳ הנ״ל באופן אחר דלרש״י ס״ל דלרבה אליבא דר׳ נחמיה אסור בין גופו ובין מקומו ולרבא אסור רק גופו (כרמב״ן). וא״כ מה דתי׳ רבה כר׳ נחמיה זהו כיון דאליביה איסור הטלטול של מדוכה הוא כללי (כבעה״מ) ואביי הקשה שנית על רבא כיון דלרבא אליבא דר׳ נחמיה בעינן לאוקימתא בברייתא דמדוכה בעוד שלאביי גופו יכול לאוקמי כר״נ ללא אוקימתא כלל כרבה ולכך תי׳ רבא דאיירי בחמה לצל כיון דאי בכל גוונא בעינן לאוקימתא עדיפא ליה לאוקמי אליבא דהלכתא.

ובתוד״ה איתיביה משמע דס״ל כרש״י וע״ש וכן בחי׳ הר״ן בד״ה איתיביה קכ״ג: שביאר להדיא כדברינו ברש״י ועיין רמב״ן קכ״ד סוע״א שהקשה על הסבר ר״ת ברש״י מה יענה על קושיות אלו.[3] [109] ג. עד כאן ביארנו כמה הערות במהלך הגמ׳ לשיטות הראשונים השונים ועתה נבוא לבאר הגדר דגזירת מוקצה בכלים וזה החילי.

---

2 ועיין בד״ה בריטב״א שם שכתב נמי בר״נ דלא כל תשמיש הוא אסור למשל כקורנס של נפחים לפצע בו אגוזים וע״ש ובתוד״ה הא ר׳ נחמיה בדף ל״ו. וכ״כ עוד ראשונים וע״ע בריטב״א הישן. 3 ולרש״י תקשי איך באותה משנה משמש המושג של צורך גופו בב׳ מובנים דלר׳ נחמיה פירושו צורך תשמישו ולת״ק פירושו כל צורך גופו וכן הקשה בחי׳ הריטב״א החדש קכ״ד. ליד סימן הערה 33 34. ועיין ברמב״ן בחי׳ ריש פרקין שהביא פי׳ בשם ה״ר משה ב״ר יוסף שהקשה עליו מי הכניסו לדוחק זה ונראה דההכרח שלו היה מכוח קושיא זו ובאמת לפיו לק״מ קושיא זו וע״ש. וע״ש ברמב״ן שביאר איך ר׳ יהודה מסתדר עם המשנה קכ״ד. בלא ליצור מחלוקת בין ת״ק במשנה קכ״ב: אליבא דר׳ יהודה ובין ת״ק בגמ׳ ל״ה:-ל״ו. מביאה ג׳ ברייתות לגבי טלטול שופר וחצוצרות ולמסקנה לר׳ נחמיה אסור לטלטל שופר וחצוצרות לר׳ יהודה שרי שופר ואסור חצוצרות ולר״ש שרי בשניהם.

ובתוד״ה והתניא שם דייקו בלשון רש״י ששופר הוא כלי שמלאכתו להיתר ולכאורה קשיא אמאי כלי שיש לו שימוש מותר בדוחק כגימוע מים בשופר הוי כלי שמלאכתו להיתר (דלכאורה במשנה ריש פ׳ כל הכלים מבואר לא כן וכן במכבדות בדף קכ״ד: וע״ש) וביותר דרש״י גופיה ל״ו. מבאר בדברי ר׳ נחמיה בד״ה הא שעיקר שופר לא לגימוע מים קאי.

והנראה ליישב בהקדם דברי התוד״ה הא ר׳ יהודה ל״ו. שכתבו דגם לר׳ יהודה דאית ליה מוקצה מודה בכלי שמלאכתו לאיסור שמותר לצורך גופו ומקומו. ואפשר דרש״י לא ס״ל הכי אלא למאן דאית ליה מוקצה לא שרינן אף לצורך גופו ומקומו וכל הנך היתרים דצורך גופו ומקומו הם אליבא דר״ש דלית ליה מוקצה בלבד (ועיין בערוה״ש סי׳ ש״ח ה״ח).

ויעוין בריטב״א הישן קכ״ב: שהקשה לר׳ יהודה דלמד במתני׳ ריש פרק כל הכלים דכשמל״א אסור לצורך גו״מ מה חלקו ר״ש ור״י בשרגא דמשחא משום מוקצה תיפוק ליה דהוי כשמל״א ואסור לצורך גו״מ. ומשמע מדבריו דר״ש דפליג אר״י בדין מוקצה בכשמל״א יודה דאסור אפי׳ לצורך גו״מ לפי ר׳ יהודה דריש פ׳ כל הכלים.

נמצא דאיסור טלטול כשמל״א הוא מצד גזירה שונה ולא מדין מוקצה הרגיל בש״ס דפליגי ביה ר״ש ור״י דאל״ה לק״מ קושית הריטב״א על ר׳ יהודה דנאמר דר״ש פליג נמי על דין כשמל״א (וכ״כ להדיא ריטב״א החדש קכ״ד: בד״ה ולענין הלכה ע״ש).

וכן מבואר להדיא בחי׳ הר״ן בד״ה אלא אמר רבה קכ״ב: דר״ש דלית ליה מוקצה מודה בכשמל״א דלאו משום מוקצה נגעו ביה אלא זהו גדר להוצאה. וכ״כ המאירי קכ״ד בד״ה מקצת מפרשים שמסביר דזהו איסור משום טלטול לצורך חול ולפי״ד לכאורה גם כלי שמלאכתו להיתר יהיה אסור בטלטול אלא דברור שזה אינו הטעם היחידי לאיסור זה ויעוין ברמב״ם וראב״ד סופכ״ד דכתבו עוד כו״כ טעמים לגזירה זו.

ובאמת הרמב״ם וראב״ד התם לא הזכירו הקצאה מדעת המשתמש וסרך הכנה כמבואר בכמה דוכתי יסוד האיסור דמוקצה הרגיל (ועיין באפיקי ים ח״ב סי׳ ט״ז וסי׳ י״ט ובקונטרס של הר׳ שיינברג בסוף ספר שלמי יהודה על דיני מוקצה). ונראה דזו עוד ראיה דאיסור טלטול כלים אינו שייך לדיני מוקצה אלא זהו מגזירת כלים דברייתא דבימי נחמיה בן חכליה וכ״כ בביאור הגר״א יו״ד סי׳ רס״ו אות ג׳ וע״ש.

ובהמשך דברי הר״ן שם מבאר דכלי שמלאכתו רק לאיסור כחצוצרות אסור נמי מדין מוקצה הרגיל דאדם מקצהו מדעתו. ולפי״ז נאמר דכשדנים באיסור מוקצה הרי כלי שמלאכתו לאיסור פירושו

דהמשנה קכ״ד. וע״ש.

[110] כלי שמלאכתו רק לאיסור דרק אז אדם מקצהו מדעתו והוי מוקצה אבל כשדנים בדין גזירת כלים הרי כלי שמלאכתו לאיסור דאסרו לטלטלו מחמה לצל הוא כלי שתשמישו העיקרי הוא לאיסור ואפי׳ אי אית ליה נמי שימוש של היתר דהרי בכלי כזה נמי יש חשש שיבוא לעשות בו מלאכת איסור כדביאר הרמב״ם בטעם גזירת כלים ומה מועיל מה דיש לו נמי שימוש של היתר ונהי דלא מקצהו לגמרי מדעתו ולכן לא חשיב מוקצה אבל בגזירת כלים נאסר מהנך חששות דלעיל.

ולפי כ״ז נאמר ברש״י ל״ה: דכיון דמבואר בגמ׳ דלר׳ יהודה דאית ליה מוקצה שרי לטלטל שופר ואפי׳ מחמה לצל דהרי התם איירי בחזן הכנסת שרוצה להצניעו (וע״ש בתוס׳) וזהו חמה לצל וא״כ משמע ליה לרש״י דלר׳ יהודה אף דאית ליה מוקצה לית ליה גזירת כלים דאל״ה אמאי שרי לטלטל הך שופר מחמה לצל תיפוק ליה דאסור מצד גזירת כלים אף דאדם לא מקצהו מדעתו וכמשנ״ת. וממילא כתב רש״י דהך שופר הוי כלי שמלאכתו להיתר דהא הכא על כרחך איירינן באיסורי מוקצה דלר׳ יהודה לית ליה גזירת כלים ולענין איסורי מוקצה הרי חשיב כה״ג כשמל״ה וכמשנ״ת.

ולפי״ז לר״ש דמתיר שופר בהמשך הרי זהו רק לצורך גו״מ כיון דאיהו אית ליה גזירת כלים ובגזירה זו אסרו מחמה לצל ובדיני גזירת כלים הרי שופר חשיב כלי שמלאכתו לאיסור דהא עיקר תשמישו לאיסור ולדברינו יצא חידוש גדול דבשופר ר׳ יהודה מיקל טפי מר״ש לשי׳ רש״י ודוק.

וא״כ לק״מ על רש״י מכל הנך מקומות בהם הגדירו כלי שמלאכתו גם להיתר וגם לאיסור ככלי שמלאכתו לאיסור דהא בכל הנך דוכתי איירי לענין גזירת כלים דהא קי״ל דהלכה כר״ש דאית ליה גזירת כלים ולית ליה מוקצה ובהא מודה רש״י דחשיב כשמל״א.

ומה דכתבה המשנה ריש כל הכלים ברחת ומלגז לדברינו ברש״י אתי רק כר״ש דלר׳ יהודה יהיה אסור לצורך גו״מ אם הכלים הם רק של איסור או דשרי אפי׳ מחמה לצל בכלים דיש להם שימוש של היתר נמי כדביארנו.

ובאמת ברש״י קנ״ז. בד״ה כל הכלים כתב דמתני׳ ריש פרקין ר״ש היא ומשמע רק ר״ש ולא ר׳ יהודה. ועיין סנהדרין פ״ה בתוד״ה מאן דכתבו דמתני׳ אתיא ככו״ע כלומר כר׳ יהודה נמי (ודלא כרש״י) וזהו תוס׳ לשי׳ פה דגזירת כלים היא דין מדיני מוקצה ור״ש ור״י לא פליגי בכשמל״א ואפי׳ דיש לו גם מלאכת היתר אסור לטלטלו מחמה לצל מצד דיני מוקצה ולכן מתני׳ דריש פרקין אתיא ככו״ע.

נמצא דרש״י חידש לן תרתי חדא איסור טלטול כלים לר״ש אינו מצד מוקצה אלא מצד גזירת כלים ואידך דלר׳ יהודה איכא רק דין מוקצה והיכא דאינו מקצהו מדעתו מותר לכל צורך שהוא כיון דלית ליה גזירת כלים כלל.

ובשי׳ תוס׳ היה מקום לומר דפליגי על רש״י בחידושו השני וס״ל דאמנם איסור טלטול כלים לא הוי מצד מוקצה אלא דלא מפשינן מחלוקת ור׳ יהודה נמי מודה גם הוא בגזירת כלים אלא דלא משמע כן בתוס׳ דהרי הם הוכיחו שר׳ יהודה מתיר בכשמל״א לצורך גו״מ מרב שהתיר כן ורב הרי ס״ל כר׳ יהודה דאית ליה מוקצה כדמוכח בכ״ד ואם כדברינו מאי ראיה איכא מרב דילמא בגזירת כלים ס״ל כר״ש [111] ולר׳ יהודה באמת אסרו גם לצורך גו״מ ורק במוקצה הוא דס״ל כר׳ יהודה. ולכן נראה דתוס׳ ס״ל דגם לר״ש איסור טלטול כלים מצד מוקצה נגעו בו וכן פשטות כל התוס׳ שם ובתוס׳ הבא שם דכתבו דר״ש מודה מחמה לצל ולהך הבנה זהו ר׳ יהודה שמודה לר״ש בגזירת כלים.

ובריטב״א הישן שהבאנו לעיל דהקשה לר׳ יהודה משמע דהמשנה בפרקין אתיא ככו״ע (וכתוס׳) אלא דאיהו ס״ל דלכו״ע האיסור אינו מצד מוקצה אלא מצד גזירת כלים כלומר תוס׳ פליג על חידוש קמא דרש״י והריטב״א ישן על החידוש השני ושניהם ס״ל דמשניות דפ׳ כה״כ אתו ככו״ע ודלא כרש״י דלעיל.

ונעיר עוד דבפסקי רי״ד בכמה דוכתי כתב לא כרש״י ולא כתוס׳ והריטב״א ישן דהמשניות דפ׳ כה״כ אתו רק אליבא דר׳ יהודה דאית ליה מוקצה ולר״ש שרי לגמרי לטלטל הכלים לכל צורך וכך קי״ל להלכה ומשמע מדבריו דאיהו ס״ל דגם גזירת כלים היא איסור מדיני מוקצה וע״ש ובריא״ז.[4]

ולפי כל מה שנתבאר בשי׳ רש״י יתבאר גם לשונו בדף קי״ג. שכתב לגבי כלי קיואי שכלים שלא חזו לשום תשמיש של היתר הם הנקראים כשמל״א ואם חזו להיתר כלשהו אינם קרויים כן וראה שם בגליון הש״ס להגרע״א על שני דיבורי רש״י מה שהקשה עליו.

ולדברינו נאמר דלרש״י ס״ל דר׳ יהודה דבריש פ׳ כה״כ אסר טלטול כלשמל״א לצורך גו״מ אתיא כר׳ יהודה דאית ליה מוקצה ודלא כר״ש ומה דאסר הוא מצד מוקצה ולא ס״ל דאיכא גזירה נוספת על טלטול כלים וא״כ איהו נמי לשיטתו בכלי קיואי הגדיר כשמל״א בהגדרות דיני מוקצה ולא בהגדרות של גזירת כלים שכתב בדף ל״ה: וא״ש.

ובזה נמי יבואר הך סוגיא דלול של תרנגולין בדף מ״ה: שרצו להביא ראיה דריו״ח כר׳ יהודה ס״ל דאית ליה מוקצה ולא כר״ש והביאו מלול של תרנגולין שכתבה שם הגמ׳ דעשוי רק לתרנגולין ומשמע דרק לר׳ יהודה הוא דאסור לטלטלו וכדפירש״י התם וז״ל הלכך ה״ל מלאכתו לאיסור ואסור אלמא אית ליה מוקצה עכ״ל. ולכאורה

קשיא דהא גם לר״ש כלי שמלאכתו רק לאיסור אסור בטלטול ומאי ראיה איכא דריו״ח כר׳ יהודה ס״ל אלא מוכח כדברינו דכלי שמלאכתו לאיסור בלבד אסור מדין מוקצה לר׳ יהודה וא״כ יהיה אסור אפי׳ לצורך גו״מ ור״ש דאוסרו מצד גזירת כלים (דלא גרע כמובן מכלי שמלאכתו גם להיתר וגם לאיסור) יאסור רק מחמה לצל [112] כחצוצרה וא״כ מוכח שפיר דריו״ח כר״י ס״ל.

---

4 ועיין בח״א שהביא טעם דהכנה על גזירת כלים בנוסף לטעמים המובאים ברמב״ם וכן במ״ב ש״ח סק״כ ובביה״ל שם מדבר בהקצאת דעתו של אדם ומשמע מהם דגזירת כלים היא מדין מוקצה וזה לכאורה כתוס׳ ועוד ראשונים שנביא בהמשך דגזירת כלים היא גם מדין מוקצה ומשמע דשייך הקצאת דעת גם בכלי שיש לו גם שימושי היתר ודלא כרש״י. והדברים תמוהים דהא מה נפ״מ בכך דיש לו נמי שימושי איסור לענין דין מוקצה דהא סו״ס לא מקצה דעתו ממנו כיון דרוצה בו לשימושים המותרים ורק לרש״י דמגזירת כלים אתינן עלה א״ש דחשש שמא יבוא לטלטלו או להשתמש בו שמוש אסור שייך שפיר גם בכה״ג. וע״ע בביה״ל שם סעיף ב׳ דהביא מחלוקת ראשונים בכלי שרוב מלאכתו לאיסור ומיעוטה להיתר אי חשיב כשמל״א וזהו ממש פלוגתת הראשונים הכא.

ומה שהוכיחו תוס׳ ל״ו. דר׳ יהודה מתיר לצורך גו״מ מרב גבי מכבדות של תמרה בדף קכ״ד: אינה ראיה מוכרחת כמבואר בתוס׳ רא״ש על אתר דרב כר״ש ס״ל לענין טלטול (ועיין בגמ׳ קכ״ח. ובתוד״ה הני כרכי י״ט: ובדף קל״ט: ד״ה תלא דבישרא דכ״כ להדיא).

אלא דעדיין תקשי על דברינו מסוגיא דאימום קמ״א: דהתם מוכח לכאורה להדיא דההיתר דגו״מ אתי נמי כר״י ולא רק כר״ש כדברינו ברש״י וע״ש בתוד״ה ההיא וצע״ג.

ובכלי המשמש רק לאיסור נחלקו הראשונים אי שרינן לטלטלו לצורך גו״מ ועיין בחי׳ הרשב״א קנ״ד: דפליג עם בעה״מ והביא שם ראיה לדבריו מרש״י אליבא דר׳ נחמיה. ונראה דבעה״מ לשיטתו דפליג עם רש״י גם בדברי ר׳ נחמיה וכדביארנו לעיל אות ב׳ וע״ש.

ונראה דיסוד מחלוקתם הוא אי מצד גזירת כלים נגעו בה להלכה דקי״ל כר״ש וא״כ אפי׳ אי מלאכתו רק לאיסור כחצוצרה שרי לטלטלו לצורך מקומו (וכשני הפי׳ בר׳ נחמיה אמאי אסור לצורך גופו מדיני מלאכות שבת או מדיני מוקצה וע״ל אות ב׳) או דמדין מוקצה אסרו ואז אסור לגמרי ככל מוקצה גם לר״ש דבמוקצה כה״ג מודה דאסור כדכתבו תוס׳ ל״ו. (ועיין בדו״ח בדף מ״ז. דדייק בלשון התוס׳ דמה שהתיר ר״ש בחצוצרות זהו כיון דיש להם שימוש היתר מעט אבל ללא שימוש היתר כלל היה אסור לר״ש נמי מצד מוקצה דבמוקצה כה״ג מודה ר״ש. וע״ע ברע״א שו״ע או״ח סי׳ רע״ט אות י״ב במג״א).

ד. ונראה דאיכא כמה נפ״מ אי גזירת טלטול כלים מצד דין מוקצה היא או דהיא גזירה נפרדת.

1. בפמ״ג במשבצות זהב ריש סי׳ ש״ח הסתפק אי בכשמל״א אמרינן דינא דבסיס דאם הוא מונח על היתר הופכו לבסיס ואוסרו לכל השבת או לא. ונראה דהספק הוא האם כשמל״א הוא איסור מוקצה ואז זהו בסיס או דזוהי גזירה נפרדת. ואינו מוכרח דאפי׳ נאמר דמדין מוקצה הוא דאסרוהו הרי כיון דשרי לטלטלו לצורך גו״מ אפשר דבזה מסתפק הפמ״ג דאינו אוסר הבסיס שתחתיו וע״ע בתהל״ד שחקר כן לגבי מבטל כלי מהיכנו בסי׳ רס״ו סק״ז ובריש סי׳ ש״ח.

2. בדין מיגו דאתקצאי אי הוי כשמל״א בביה״ש ואח״כ נשבר ולשברים יש שמוש למלאכת היתר אי אמרינן בכה״ג מיגו דאתקצאי או לא (ועיין לקמן בסי׳ על מיגו דאתקצאי מה שחקרנו ונפ״מ נמי לכאן). ובשפ״א במשנה

קכ״ד: דייק בלשון הטוש״ע והרמב״ם דליכא בזה מיגו דאתקצאי ולדברינו א״ש היטב. ובמג״א סי׳ ש״ח סקי״ט אמר כן אפי׳ לגבי כלי מוקצה מחמת חסרון כיס ועיין במחה״ש שם ומשמע דגם איסור מוקצה מחמת חסרון כיס הוא מגזירת כלים ולא מדין מוקצה ושמא לאחר גזירת כלים כיון דבכה״ג ליכא היתר אפי׳ לצורך גו״מ אדם מקצהו מדעתו וממילא נהיה גם אסור מדין מוקצה וצ״ע.

3. בביאור הגר״א יו״ד סי׳ רס״ו כתב דאם המוקצה בידו חייב מיד להניחו ואסור להמשיך לטלטלו ולהניחו במקום שירצה דהיתר זה נאמר רק לגבי כשמל״א כיון דזה אינו איסור מוקצה וע״ש דנחלקו בכך [113] הפוסקים אי אמרינן היתר זה גם במוקצים אחרים.5

---

5 א. וע״ע בקונטרס המוקצה של קובץ בית דוד תשל״ט בדין מוקצה בכלים מהר׳ ח״א פרנקל וגבי טלטול סכין של מילה בשבת מהר׳ אהרון רוט שהביאו עוד נפ״מ בזה. ב. וע״ע בסי׳ כ״ב לקמן נדון לגבי כלי מוקצה מחמת חסרון כיס אי אסיר מצד גזירת כלים או מצד מוקצה.

[114]

סימן י״ח: בענין טלטול מן הצד (בדף קכ״ג.)

א. ראש דברינו נברר בע״ה דין טמה״צ ולאיזה צורך מותר ואח״כ נבוא לבאר גדרי האיסור וזה החילי.

בגמ׳ קכ״ג. פגה שטמנה בתבן וחררה שטמנה בגחלים אם מגולה מקצתה מותר לטלטלה ואם לאו אסור לטלטלה ר״א בן תדאי אומר תוחבין בכוש או בכרכר והן מנערות מאליהן אר״נ הלכה כראב״ת למימרא דסבר ר״נ טמה״צ לא שמיה טלטול והאמר ר״נ האי פוגלא מלמעלה למטה שרי ממטה למעלה אסיר הדר ביה ר״נ מההיא עכ״ל הגמ׳ וברש״י כתב דלת״ק טמה״צ אסור ומגולה מקצתה אינו טלטול כלל ור״א מתיר טמה״צ. ובתוד״ה האי פוגלא משמע דפליגי אי קנסו את המניח ע״מ ליטול שאסור יהיה לו טמה״צ ולכאורה לכו״ע טמה״צ לאו שמיה טלטול.[1]

והרמב״ן במלחמות פ׳ כירה (כ׳: בדפי הרי״ף) באמצע הדבור כתב דלת״ק נמי טמה״צ לא שמיה טלטול שהרי במגולה מקצתה התיר (וס״ל להרמב״ן דאף זה חשיב טמה״צ ודלא כרש״י) וא״כ ע״כ למד הפלוגתא דת״ק וראב״ת כתוס׳ אי קנסו או לא במניח ע״מ ליטול. ולשיטת תוס׳ והרמב״ן צ״ל דקושית הגמ׳ על ר״נ אינה רק בגלל דפסק כראב״ת דהא ת״ק נמי ס״ל דלאו שמיה טלטול אלא דבלאו הכי מוכח מר״נ דס״ל דטמה״צ לאו שמיה טלטול דאלת״ה היה לו לפסוק דאף במגולה מקצתה אסור ולכך רמי בגמ׳ דבריו אלו כנגד אלו.

ואפשר לומר ברמב״ן דלמד כר״ן וריטב״א שפלוגתא דראב״ת ות״ק היא אי הפגה המכוסה בטילה לקרקע או לא וע״ש וזה דלא כתוס׳. ומסקנת הסוגיא דידן דטמה״צ לא שמיה טלטול כדפסק ר״נ כראב״ת.

והנה בגמ׳ מ״ג: לכאורה מסיק דטמה״צ שמיה טלטול ובמת התירו מפני הדליקה דחששו שמא יכבה וע״ש אבל במת המוטל בחמה כשאין דליקה לא שרינן לטלטלו אפי׳ ממיטה למיטה וכרב התם דהלכתא כוותיה. ובתוס׳ והרי״ף בסוגיא התם פ׳ כירה הקשו דהסוגיות לכאורה סתרי אהדדי ותי׳ שם בתוד״ה דכו״ע דעיקר הטלטול במת

הוא לצורך המת ומה שהתירו טמה״צ בכל דוכתי הוא לצורך דבר המותר אלא דמחוסר ברירה מטולטלין דבר האסור בטולטול אגבו וע״ש בתוס׳.

---

1 ואפשר לכאורה לומר דפליגי כרש״י אי טמה״צ שרי או לא ונפ״מ אי גזרו אסור אף על המניח ע״מ ליטול אלא דעדיין צ״ב איפה הציור דבו פליגי בטמה״צ דהא המניח לכו״ע אסור והשוכח לכו״ע מותר ונשאר רק ציור של מניח ע״מ ליטול וא״כ ליכא נפ״מ להך פלוגתא אלא בציור זה וא״כ זה היינו ההסבר שכתבנו דפליגי אי קנסו את המניח ע״מ ליטול או לא ודוק.

[115] והרי״ף התם תי׳ וז״ל ופרקינן כי אמרינן טמה״צ שמיה טלטול ה״מ כגון אבנים וכיו״ב דאינן לצורך שבת דאסור לטלטל ממקום למקום דומיא דמת אבל פגה שטמנה בתבן ופוגלא וחררה שטמנה ברמץ וכיו״ב דאוכלין הן וצריך לאוכלן בשבת טמה״צ בכל כי האי מילתא לא שמיה טלטול עכ״ל וע״ש בר״ן דביאר דבריו כתוס׳ דלעיל וכמובן דזהו דוחק בדברי הרי״ף.

ובמאירי קכ״ג. וברשב״א מ״ג: הביאו פי׳ הרי״ף דחילק בין אוכלין דהתירו בהם טמה״צ ושאר מוקצין כמת שאסרו (וע״ש בפנ״י מ״ג: שכ״כ).

ובמאירי הקשה מהגמ׳ עירובין ע״ז: דהתם הגמ׳ לא תי׳ דאוכלין שאני ומוכח דלא כפי׳ זה ברי״ף ולכן הביא פי׳ ב׳ ברי״ף כתוס׳ וע״ש ואולם במאירי עצמו בדף מ״ג: ביאר לכאורה כפי׳ הראשון בד״ה מת המוטל בחמה ועיין גם בד״ה פעמים בהמשך שאולי חזר בו גם כאן.

והרשב״א הקשה על פי׳ זה ברי״ף ממתני׳ קמ״א. ששם בגמ׳ איתותב ר״נ דטמה״צ לאו שמיה טלטול כדמוכח במשנה דכתבה קש שע״ג המיטה לא ינענעו בידו אבל מנענעו בגופו והקש הרי הוא כתבן ואיך שרינן טמה״צ ולכן דוחה הרשב״א את פי׳ הרי״ף וסובר כתוס׳ ואח״כ מוסיף דשמא זוהי נמי כוונת הרי״ף כתוס׳ ולכן אם ירצה את המיטה שרי לטלטל את המת מה״צ דזהו צורך מותר.

וברא״ש הביא קושית ר׳ יונה מהמשנה דקש דקשה נמי על פי׳ תוס׳ דהא התם מטלטל לצורך הקש ודמי לטלטול מת מה״צ דאסיר ואיך פסקה שם הגמ׳ דשרי ותי׳ הרא״ש שם דבקש אף דהטלטול הוא לצורך הקש כיון דנעשה כלאחר יד שרי כטמה״צ לצורך דבר היתר. ובר״ן על הרי״ף תי׳ דבקש טלטולו הוא לצורך המיטה ולכן כיון דמטלטל כלאחר יד התירו. וברשב״א משמע דעל פי׳ התוס׳ לא קשיא ולא מידי מסוגיא דקש דהא איהו הקשה רק לאידך פי׳ ברי״ף.

ונראה דאיכא כמה דרגות בצורך הטלטול הא׳ היא טלטול המת דהוא לצורך המת הב׳ חבית ועליה אבן (עיין בגמ׳ קמ״ב:) דהתם הטלטול הוא כדי להשמיט את האבן אלא דסו״ס המטרה היא לשתות מהחבית כלומר לפנות את החבית מהאבן אלא דאילו לא היתה האבן לא היה מטלטל את החבית כלל והג׳ הוא פגה המכוסה בקש דמטרת הטלטול היא הפגה וראיה דהרי היה מטלטלה גם אי לא היתה מכוסה בקש אלא דאז לא היה נושר קש כמובן ועכשיו כשיש עליה קש הרי ניחא ליה בהכי שיפול הקש והדרגא הד׳ היא פגה מגולה דהתם אפי׳ לא ניחא ליה בטלטול הקש אפי׳ דכשמרים את הפגה מיטלטל הקש אבל הוא אינו חוסם את דרכה של הפגה ולכן לא ניחא ליה או לפחות לא איכפת ליה בטלטול הקש (ועיין במאירי נ׳: בד״ה הטומן דמשמע דלת״ק פגה מגולה הכוונה מגולה לגמרי).

הרשב״א למד דכשמטלטל את הקש לצורך המיטה (כאבן על החבית) זהו צורך מותר ולכן לא קשיא אמאי בקש מותר והר״ן בקושייתו הבין דזהו צורך אסור ותי׳ דכיון דבסופו של דבר הצורך הסופי הוא המיטה הרי שפיר חשיב צורך מותר וכרשב״א.

הרא״ש נשאר למסקנה דזה חשיב צורך דבר אסור אלא שכלאחר יד הוא טולטול קל יותר מאשר טמה״צ ולכן שרינן.

[116] אלא דזה אינו מוכרח בסברת הרא״ש כיון דאפשר דס״ל כרש״י במשנה קמ״א. שם שלמד דהקש הוא המטרה הסופית ולא המיטה וא״כ לא דמי לאבן שעפ״י החבית אלא למת. ונראה דבאמת כן למד הרא״ש דאלת״ה יקשה עליו מאבן שעפ״י החבית אמאי שרינן בכה״ג דהא זהו טמה״צ ולא כלאחר יד. ועיין בר״ן על הרי״ף בהך משנה שכתב כרש״י דמטרת הטלטול היא שיהיה לו רך לשכב וזה לכאורה סותר למה שכתב הכא כרא״ש ושמא גם ברש״י הכוונה היא צורך המיטה ולא הקש אלא דאז ההבנה ברא״ש היא כבריש דברינו וקשיא מאבן שעפ״י חבית וכמשנ״ת ואכמ״ל.

ור׳ יונה שנשאר בקושיא על הרי״ף אולי ס״ל דזהו חשיב צורך דבר האסור כדברינו ולכך לא קיבל כלל את חילוק הרי״ף וממילא לא קשיא עליו מאבן שעפ״י החבית.

וביישוב הנך תרי סוגיות דידן ודפ׳ כירה למד הר׳ יונה דפליג על הרי״ף כבעה״מ (כ׳: בדפי הרי״ף) דסוגיא דפ׳ כירה אינה להלכה דאתיא כת״ק דראב״ת ואנן קי״ל כראב״ת דטמה״צ לא שמיה טלטול וא״כ אפי׳ במת המוטל בחמה שרי לטלטלו בטמה״צ וע״ש בדבריו.

ועיין בתוד״ה דכ״ע דף מ״ג: התם דפליג על רש״י דף נ׳: דכתב בסכינא ביני אורבי דאסור משום טמה״צ ותוס׳ ס״ל דאסור משום הרחבת גומא והקשה על רש״י כמה קושיות דאיכא סתירות למשניות ובדברי ר״ה ושמואל עצמם.

ובשפ״א התם בד״ה בא״ד תי׳ הסתירות מהסתם משניות (וע״ש דאת הסתירות בדברי ר״ה ושמואל עצמם לא יישב כלל) ביסוד דהטלטול חשיב לצורך העפר אף דהמטרה הסופית היא שלא יפגע בסכין זה נקרא צורך דבר האסור ולכאורה זה כדברינו בר׳ יונה וסותר למשנה דאבן שעפ״י חבית דגם שם הוי ליה למיסר אלא דאיהו הסביר כן בר״ה ושמואל ובאמת מסקנת הגמ׳ דלא הוי טמה״צ דאסור ואולי זהו גופא מה שהגמ׳ הסיקה דצורך כזה אינו חשוב צורך איסור וא״ש מתני׳ דחבית.2

ובתוד״ה מקצת בעירובין ע״ז: הקשו האיך ת״ק דראב״ת בשבת קכ״ג דמשמע דאוסר בפוגלא מתיר בלפת הטמונה תחת הגפן בשבת נ״א ותי׳ שם התוס׳ דבלפת קל יותר להגביהו ולנערו מן העפר מאשר פוגלא כיון דבלפת יש עלים בחוץ ולכאורה דבריהם מחוסרי ביאור דמה ענין הקושי לאיסור טמה״צ.

ונראה דכוונתם לסברת השפ״א דבפוגלא בעי לנער באופן מיוחד שמטרתן הזזת העפר ואילו בלפת הוא רק מושך בעלים והעפר זז מאליו ולכן שרינן דלא הוי צורך דבר האסור (ועיין תוס׳ נ׳: שהביאו גרסת רה״ג דגם בלפת לא העלים מגולים אלא מקצת גופה כפוגלא). ולפי״ז ראב״ת פליג על המשנה דאבן שעפ״י החבית דהתם נמי כל תנועת הטלטול היא לצורך השלכת האבן (ודלא כתוד״ה האי פוגלא בסוגיין).

ובט״ז סי׳ ש״ח סקי״ח התיר גם לגרור בסכין קליפין ועצמות המונחים על השולחן וא״כ פשוט דאיהו ס״ל דחשיב צורך מותר (וע״ש במ״ב סקט״ו שביאר [117] כדברינו בט״ז ויישב סתירה בדבריו וע״ע בקובץ בית דוד קונטרס המוקצה תשל״ט בענין טמה״צ).

2 אלא דאז ק״ק מה ראיה הביאה הגמ׳ נ״א. מלפת דלכאורה דמי לפוגלא ופגה דזהו אופן יותר קל מאבן שעפ״י חבית ואולי הגמ׳ התם ס״ל דאין לחלק בהכי.

ב. ועתה נבוא בעז״ה לבאר גדרי ההיתר דטמה״צ. באות א׳ לעיל הבאנו ב׳ הסברים בחילוק הרי״ף בין טמה״צ דמת לטמה״צ דפגה. המאירי ורשב״א ופנ״י הבינו בפשוטו דזהו הבדל בין אוכלין לשאר מוקצים ולכאורה דבריהם מחוסרי ביאור דהא מאי חילוק איכא דבשני המקרים אוחזים בדבר מותר ומטלטלין עמו דבר אסור והאוכל הוא הדבר המותר והמת למשל הוא הדבר האסור וזה אינו חילוק כלל אלא פשוט שני הצדדים השונים של הטלטול דאוכל הוא הדבר המותר שבו אוחזים והמוקצה הוא הדבר האסור שמיטלטל אגבו וצ״ב מהי כוונתם בהך הסבר וכן הקשה הבעה״מ פ׳ כירה שם על הרי״ף בסוף דבריו (ועיין בפנ״י מ״ג: מה שביאר ברי״ף ולא הבנתי כוונתו).

ונראה לומר דההחילוק הוא שאוכל הוא דבר חשוב ולכן למשל התבן בטל לפגה וממילא חשיב כאילו טלטל רק את האוכל ואילו במת הרי פשוט דאינו בטל למיטה ולכן אסור לטלטלו ואפי׳ מה״צ כיון דאכתי חשיב כמטלטל דבר איסור. ומה שהקשה המאירי מעירובין ע״ז: שהגמ׳ הקשתה על ספל שאסור לטלטלו מה״צ מפנה דשרי ולא חילקה שפגה היא אוכלין וכן יש להקשות ממעות שעל הכר בדף קמ״ב: במשנה יש ליישב ביסוד דלא בעינן דהאיסור יתבטל להיתר אלא סגי בכך דההיתר לא יתבטל לאיסור דאז שרי בטמה״צ (דאי מתבטל האיסור להיתר הרי לכאורה צריך להיות מותר גם טלטול גמור ועיין לקמן). ולפי דברינו באוכלין שהם חשובים האיסור בטל להיתר ומותר טמה״צ במת המיטה בטילה אליו דהוא מטרת הטלטול והוא החשוב ובמעות וספל ההיתר והאיסור כלל לא בטלים זל״ז ובכה״ג מודה הרי״ף דשרי כיון דמעשה הטלטול הוא מעשה אחד ומטרתו היא ההיתר וממילא שרינן לטלטל נמי את האיסור באותו מעשה.

ומה שחילק הרי״ף בין אוכלין לשאר מוקצים צ״ל לדברינו דצייר את המקרים הקיצוניים כדי ליישב קושיתו מפגה למת ותדע דכן הוא כדברינו דאל״ה היה לו לחלק בין פגה למיטה ולא למת דאלו שני החפצים המותרים בטלטול בשני המקרים או בין מת לתבן כה״ג ולדברינו א״ש דכתב מהו דבר חשוב שאליו בטל השני בין אם הוא האיסור או ההיתר ודוק.

נמצא דלהסבר זה ברי״ף היתר טמה״צ הוא שהאיסור טפל להיתר או דלפחות ההיתר לא טפל אליו ולכן מעשה הטלטול יכול להקרא על שמו ושרי באותו מעשה לטלטל נמי את האיסור מה״צ. ובמאירי מ״ג: בד״ה פעמים כתב בלשון דשרי לטלטל איסור אגב ההיתר ומשמע כדברינו דיסוד ההיתר דטמה״צ הוא דמטלטל האיסור אגב ההיתר.

ולפי התוס׳ ולהביאור השני ברי״ף אליבא דהרשב״א ומאירי ור״ן נראה דמצד שנוי נגעו בה והחילוק הוא דטמה״צ הוי שנוי ולכן אינו מותר אלא במקום שמטרתו היא טלטול ההיתר ואחרת לא התירו לטלטל ואפי׳

בשנוי דהא קי״ל בכ״מ דשנוי אסור לכתחילה. ועיין בר״ח קכ״ג. בהסבר ראב״ת כתב דטמה״צ הוא שלא כדרכן ומשמע כהך שיטה דזהו שנוי.

[118] ונראה דזוהי נמי כוונת הריטב״א החדשים בדף מ״ג סוע״ב דכתב לגבי טמה״צ דכל מה דאפשר לשנויי משנינן וע״ש. ובאמת הריטב״א בדף מ״ד. בד״ה אריו״ח כתב וז״ל וי״ל דלא דמו דהכא לצורך דבר האסור כגון מת טמה״צ שמיה טלטול ואסור אבל כולהו אידך דאמרי בעלמא הוו לצורך דבר המותר ולצורך שבת ולפיכך התירו בו טמה״צ עכ״ל ומשמע מדבריו דזהו היתר במקום שהוא לצורך דבר המותר ולצורך שבת ולהסבר הקודם בריי״ף זהו אינו היתר אלא מותר לכתחילה כיון דהמעשה טלטול חשיב מעשה מותר ולכן נראה דהריטב״א לשיטתו דזהו שנוי ולכתחילה אסור אלא במקום בו התירו וכמשנ״ת.

ובגמ׳ דף מ״ג: משמע דהיתר טמה״צ הוא רק כשאין כיכר או תינוק והריטב״א חדש בד״ה היכא דאיכא הביא קושית תוס׳ ורמב״ן איך שייך במציאות ציור דאין בסביבה דבר שמותר בטלטול. והביא שם בריטב״א ב׳ תירוצים הא׳ בשם תוס׳ דאיכא כלי מותר אלא דזהו טורח גדול להביאו וזהו דוחק גדול כמובן. וברמב״ן תי׳ דיש לו כיכר או תינוק ובכ״ז רוצה לטלטל מה״צ ללא חפץ של היתר ומשמע ברמב״ן דטמה״צ שרי לכתחילה ולא דשרי בדיעבד רק היכא דליכא כיכר או תינוק. ונראה דלמד דיסוד ההיתר הוא מצד דהאיסור טפל להיתר כרשב״א בריי״ף דלעיל ואילו בתוס׳ הנ״ל רואים דזהו רק היכא דליכא להך היתר דכיכר או תינוק ומשמע דלשיטתייהו אזלי דזהו שינוי ואסור לכתחילה.

ובאמת הרמב״ן בחי׳ מ״ג: הסביר בהיתר דטמה״צ דהוא דבר ראוי עם שאינו ראוי ומשמע דהבין ביסוד ההיתר דטמה״צ כריי״ף ודלא כתוס׳ (וע״ש בהמשך דבריו דהזכיר דטמה״צ הוי שלא כדרכו ומשמע דההיתר הוא מצד שנוי ועיין לקמן שנבאר דבריו בעז״ה).

במאירי נ׳: הקשה איך המשנה דלפת דאיירי במגולה מקצת עליו מתיישבת עם ראב״ת דשרי אפי׳ במכוסה כולו. ותי׳ בב׳ אופנים יש שפי׳ דגם בפגה איירי כשמקום הכוש והכרכר מגולה דאל״ה כשמכניס הכוש או הכרכר מטלטל גם את הגחלים כדרכו בחול ולכן אתי שפיר כמשנה דלפת ומגולה מקצתו שהתיר ת״ק כוונתו למגולה לגמרי מלמעלה. ואח״כ הביא המאירי שם י״מ דראב״ת איירי נמי במכוסה כולו אלא דבלפת הוא טמון בעפר וחררה ופגה טמונות בתבן וגחלים ולכן לפת צריכה להיות מגולה קצת דאחרת חשיב חופר משא״כ בפגה דאין חפירה אלא בעפר. וק״ק דהא בפגה שמכוסה כולה הוא מטלטל התבן כדרכו כדכתב בפי׳ קמא וא״כ איך לפי׳ בתרא התיר כן ראב״ת.

ואפשר לומר דפלוגתת הנך תרי פי׳ היא בגדרי ההיתר דטמה״צ דלפי׳ קמא ההיתר הוא מצד שינוי וא״כ ברור דאסר לטלטל כדרכו בחול דאז זה אינו שינוי וא״כ אינו טמה״צ. ולפי׳ בתרא ס״ל דיסוד ההיתר הוא טפלות האיסור להיתר וא״כ מה איכפת לן דמטלטלו כדרכו בחול דהא איהו לא חשיב חפץ בפנ״ע וא״כ גם טלטולו חשיב כטלטול דבר המותר כדלעיל.

ובדו״ח להגרע״א בדף נ׳. ביאר דתוס׳ מ״ג. ס״ל דהרמת חבית ואבן שעליה הוא טלטול מה״צ ואילו תוס׳ קכ״ג. בד״ה האי פליג וס״ל דהוי טלטול גמור.

[119] ונראה דיסוד מחלוקת זו נמי הוא בגדרי ההיתר דטמה״צ דאי ס״ל דהאיסור בטל להיתר הרי מה אכפת לן אי מרים את החבית עם האבן או מטה על צידה דהרי בכל אופן פעולתו היא רק בחפץ של היתר וכה״ג שרי אפי׳ לטלטל כדרכו ולאידך תוס׳ ס״ל דמצד שינוי הוא דנגעו בה וא״כ איכא נפ״מ גדולה אי טלטל החבית כדרכה עם האבן (דלהך מ״ד לא בטלה לחבית) או דטלטלה בשינוי ע״י הטייתה על צידה.

ובגמ׳ קמ״א. איתא דקש שע״ג המיטה שמטלטלו בגופו הוי טמה״צ ומשמע דיסוד ההיתר הוא מצד שינוי דא״כ מה ענין טלטול בגופו לסוגיא דטמה״צ דבקש ליכא למימר מצד טפלות דלמה הוא טפל. ולדברי הרא״ש הובא לעיל אות א׳ נראה דלק״מ דהגמ׳ רק דימתה לטמה״צ כיון דהטלטול הוא לצורך דבר האסור אלא דהוא נעשה כלאחר יד דהוי מותר טפי מטמה״צ ולכן דימו לדין דטמה״צ ולאו למימרא דזהו טמה״צ. ולפי׳ הר״ן הובא נמי לעיל אות א׳ י״ל דבאמת טמה״צ הותר מצד שינוי לצורך דבר המותר ולכן תי׳ גבי קש דהוי ממש טמה״צ דגדרו הוא טלטול כלאחר יד דשרינן לצורך המיטה.[3]

וברש״י נראה דס״ל דטמה״צ היתרו מצד שינוי. דבדף מ״ג: כתב בד״ה מן הצד כלאחר יד וכן הביאו הראשונים בשמו דס״ל במת דשרינן לטלטלו אף בידים ולא רק ממיטה למיטה (וראה ר״ן על הרי״ף כ׳: בדפיו בד״ה איתמר ושאר מפרשים וע״ע בדף מ״ז: גבי בנין מן הצד וברש״י שם דפי׳ דזהו בנין בשינוי). אלא דמרש״י ליכא ראיה כלל דהא ודאי גם מדברי הרי״ף למדנו דהמת לא נטפל למיטה אלא אולי אפי׳ להיפך וא״כ ודאי דמצד טפלות לא שייך כאן להתיר ואפשר דלרש״י ס״ל דאיכא תרי גווני טמה״צ הא׳ דהיתרו מצד טפלות והשני היתרו מצד שינוי ובמת דאינו טפל למיטה עדיין שרינן מצד שינוי דהרי אינו מטלטלו בידו כדרכו בחול.

ולפי״ז אפשר לומר נמי בריי״ף בדרך שלישית דטמה״צ תרי היתרים נאמרו בו כדברינו ברש״י והיכא דאיכא ב׳ ההיתרים קי״ל להלכה דשרי לכתחילה ובמת דאית ביה רק שינוי ולא טפלות שמואל ס״ל דאפי״ה שרי ורב פליג וס״ל דבכה״ג לא התירו וקי״ל הלכה כרב באיסורי.

ויעוין בעה״מ פ׳ כירה שם דבסוף דבריו כתב דההפרש דהפריש הרי״ף בין הני תרי סוגיות אינו כלום דכל מקום דמטלטל האיסור מצד ההיתר נקרא טמה״צ. ומשמע להדיא בדבריו דיסוד ההיתר הוא מצד טפלות וא״כ שפיר הקשה מאי נפ״מ איכא לצורך מה מטלטלו דהא חשיב כמטלטל דבר היתר ממש ושרי לכתחילה. ולא ס״ל כהך חילוק דידן דזה גופא תליא במטרת הטלטול דאם הטלטול הוא לצורך המת הרי הוא החשוב והמיטה טפלה אליו אלא דאיהו ס״ל דתמיד חשיב כמטלטל את מה שנוגע בו בידו והחפץ השני מעשה הטלטול לא נעשה בו ולכן תמיד חשיב כטפל במעשה זה לראשון.

וברמב״ן הסברנו שהתיר טמה״צ לכתחילה כיון דהוי מצד טפלות וקשה לכאורה דבסו״ד במלחמות פ׳ כירה משמע [120] דהבין בריי״ף כתוס׳ ובפשטות בתוס׳ זה היתר ומדין שינוי הוא דהתירו כשמטרתו היא לצורך דבר המותר. ואפשר ליישב דגבי מת אף דליכא טפלות כדביארנו ברש״י הרי עדיין נשאר שינוי ולכן למסקנה במת איכא רק שינוי וזהו דבריו במלחמות. אבל בחי׳ הריטב״א שהביא דברי הרמב״ן הרי ביאר ההו״א של הגמ׳ מ״ג שרב ושמואל פליגי בטמה״צ (כשאין כיכר או תינוק) ואז עוד לא חילקו מסוגיא דפגה ולכן הסביר הרמב״ן שהכוונה היא אפי׳ כשיש כיכר או תינוק כי טמה״צ שרי לכתחילה דהיתרו מצד טפלות דומיא דפגה. ובזה א״ש נמי דבריו בדף מ״ג: שגבי מת כתב שזהו שלא כדרכו ובשאר טמה״צ כתב מצד טפלות וכמשנ״ת.

3 וקצ״ע לשי׳ הרא״ש דאי ס״ל ביסוד ההיתר דהוא מצד טפלות היה צריך להיות קל יותר מטלטול כלאחר יד דהוא רק שינוי ובטלטול כלאחר יד כתב הרא״ש דשרי אף לצורך דבר האסור וטמה״צ אסור בכה״ג ושמא הרא״ש ס״ל דאלו תרי שינויים שהאחד קל מחבירו ואכמ״ל.

ולפי״ז בריטב״א נמי מה שכתב דכל היכא דאפשר לשנויי משנינן (מ״ג:) אולי כוונתו רק לגבי מת דהתם ליכא טפלות אבל בשאר דוכתי היתר טמה״צ הוא מצד טפלות. אלא דבריטב״א ליכא למימר הכי דהא בכל מקום הסביר דהתירו טמה״צ רק במקום שצריך זאת לכבוד שבת אבל זהו לא היתר גמור כהבנה בהיתר דטפלות (ועיין בדבריו מ״ג: כשהביא את חילוק הרי״ף תב דבפגה התירו לכבוד השבת).

ויעוין ברי״ף פ׳ כירה דפסק דטמה״צ התירו במת בדליקה ולא טלטול גמור (וכ״כ ר׳ יונה בר״ן ורא״ש שם ושאר ראשונים פליגי וס״ל דגם טלטול גמור הותר ועיין בריטב״א החדש דהוסיף דהיתר זה הוא גם לטלטול גמור אלא דהיכא דאפשר בטמה״צ עדיף דהיכא דאפשר לשנויי משנינן וע״ש בהערת המהדיר 101). ולכאורה אי פסקינן דטמה״צ שמיה טלטול במת קשיא דמה עדיף טמה״צ על טלטול גמור ומדוע בדליקה התירו דווקא בטמה״צ לפי׳ הרי״ף.

ונראה דלדברינו יתיישב שפיר דטמה״צ שמיה טלטול במת כיון שהמיטה בטילה אליו (או לכהפ״ח הוא אינו בטל אליה וע״ל) אבל עדיין שינוי הוי וממילא אף דפסקינן דטמה״צ שמיה טלטול היינו לענין טפלות אבל לא הוי ממש טלטול דעדיין הוא בשינוי וקיל טפי ולכן בדליקה התירו רק ע״י טמה״צ. ונראה דזהו נמי הביאור בריטב״א שהסביר דטמה״צ הוא טלטול בשנוי אף דבמת פסקינן דשמיה טלטול ודוק.

ג. באות ב׳ לעיל ראינו בשיטות הראשונים דלתוס׳ היתר טמה״צ הוא רק אם מטלטל לצורך דבר היתר וזהו מצד שינוי ולהרי״ף בביאור אחד (במאירי) נראה דמצד טפלות נגעו בה ולהסבר שני הרי״ף כתוס׳ (במלחמות ובר״ן ורשב״א ומאירי בלשון אפשר).

וקשה דברמב״ן חזינן דטמה״צ שרי לכתחילה למ״ד דלאו שמיה טלטול וזהו לכאורה מצד טפלות ובמלחמות ביאר בריי״ף כתוס׳ דההיתר מדין שינוי. ועו״ק אמאי לא שרינן טמה״צ דפגה מצד דאינו מתכוין לטלטול התבן ואמאי בעינן להא דכה״ג הוי טמה״צ. ויעוין במאירי קכ״ג. שהביא דאפשר שהחררה טמונה בגחלים בוערות (ודלא כרש״י עירובין ע״ז.) וכשמוציאה הרי הוא מכבה ומבעיר אלא דפטור כיון דהוי אינו מתכוין וא״כ קשיא טפי לפי המאירי אמאי על הטלטול לא יפטר מצד דהוי אינו מתכוין.

ובנו״כ בטוש״ע שי״ד דנו בסוגיא דדצה ושלפה נ׳: (וראה להלן) ובדברי תרומה״ד האם כשרוצה להוציא את הסכין חשיב אינו מתכוין על הרחבת הגומא וא״כ [121] תקשי אמאי לרש״י שהסביר התם את הסוגיא מצד טמה״צ לא יפטר מצד דחשיב אינו מתכוין.

והנראה בזה דבגמ׳ נ׳: הביאה ב׳ מימרות דר״ה ושמואל שבסכין התקועה בכותל או בשיח בשמים (סליקוסתא) בעינן שיתקע וישלוף לפני שבת כדי שבשבת יהיה מותר להוציאן ולא יזיז עפר ממקומו. ובתוד״ה דכו״ע מ״ג: בסופו הקשה מגמ׳ זו על ר״ה ושמואל שלשיטתם בדוכתי אחריני טמה״צ לא שמיה טלטול ומאי חששא איכא הכא בהזזת עפר ממקומו ותי׳ דהמזיז עפר אינו עובר על טמה״צ כרש״י אלא מצד מרחיב גומא (ועיין באחרונים שהביאו בשם מהרשי״ל דגם רש״י כן למד בסוגיא).[4]

ובמאירי נ׳: בד״ה אגדה הסביר שלמסקנה בסליקוסתא שרי אפי׳ בלא דצה ושלפה דאין כאן כוונה ואפי׳ פסי״ר אינו וכן גבי סכין בכותל ומשמע מדבריו דההיתר לעשות כן הוא דהוי אינו מתכוין ולעיל משמע דפי׳ סוגיא זו כרש״י מצד טמה״צ ולא מצד הרחבת גומא דכתב שלא צריך לשלפה מע״ש כדי שיהיה מקום הגומא רחב עד שלא יזיז עפר כשיטלנה ולכאורה נראה דלהמאירי שרי טמה״צ כיון דהוי אינו מתכוין.

ובירושלמי כלאיים פ״א ה״ט ושבת פ״ג ה״ג משמע דראב״ת ס״ל כר״ש גבי גורר ספסל דזהו הדין דדבר שאינו מתכוין דשרי לר״ש ובפנ״מ התם ביאר דבהו״א ס״ל להירושלמי דטמה״צ שרי כיון דהוי אינו מתכוין.[5]

ולמסקנת הירושלמי נחלקו המפרשים הפנ״מ למד דלמסקנה ליכא ראיה ממשנה דלפת כיון דאולי היא כר״ש אבל האמת היא דר׳ יהודה נמי מודה לדין דראב״ת וראיה מדין השקוע בטיט עיי״ש. אבל בפי׳ הגרא״פ בכלאיים וקה״ע בשבת כתבו דגם למסקנת הירושלמי דינא דראב״ת שרי מצד אינו מתכוין.

ולכאורה דבריהם קשים דהא בפגה ובכמה דוכתי הציור הוא אמנם טמה״צ אבל זהו בבירור פסי״ר (ובאבן שעפ״י החבית וכן בפגה מכוסה זהו אפי׳ פסי״ר דניחא ליה) וא״כ בכה״ג מודה ר״ש דאסור.

ובתרומה״ד סי׳ ס״ד הביאו מג״א סי׳ שי״ד סק״ד כתב דפסי״ר באיסור דרבנן מותר ולא הוי כמתכוין ממש. ולפי״ז אפשר דזו גופא כוונת הירושלמי דראב״ת [122] שרי טמה״צ כיון דהוי אינו מתכוין. ואין להקשות דהוי פסי״ר דס״ל כהתרומה״ד דבדרבנן פטור בכה״ג (לכהפ״ח בשי׳ ר״ש). ות״ק דראב״ת שהתיר במגולה מקצתה זהו כיון דלא הוי הזזת העפר פסי״ר ובמכוסה כולה פליג על ראב״ת וס״ל דפסי״ר אסור אף באיסור דרבנן.6

---

4 ועוד הוסיף תוס׳ דבזה א״ש איך שמואל למד המשנה דלפת דשם נמי איירי בדצה ושלפה (ודלא כתוס׳ מנחות ט׳. דס״ל דשמואל לא ידע להאי משנה ודלא כתוס׳ ד״ה מקצת נ׳: שביאר את שמואל כרש״י מצד טמה״צ). וע״ע מסורת הש״ס נ׳: ומשמע דצריך לומר דלרש״י שמואל לא ידע המשנה דלפת ולכאורה קשיא אמאי לא נימא דהעמידה בדצה ושלפה וצ״ל דרש״י הוכרח לומר כן דאי מוקי הכי שמואל למתני׳ בדצה ושלפה הרי ישאר למסקנה דלדבריו טמה״צ שמיה טלטול וזה דלא כדבריו מ״ג: ובאמת רש״י למד דר״ה ושמואל חזרו בהם לאור הקושיא ממתני׳ דלפת וממילא א״ש נמי קושיות תוס׳ מ״ג לגבי הסתירה בדבריהם. 5 ופי׳ זה אינו מוכרח דאפי׳ אי טמה״צ לא מותר מצד דהוי אינו מתכוין אבל לר״ש בכל אופן מוכח דטמה״צ שרי דאחרת היה צריך לאסור גרירת הספסל מצד דהוי טמה״צ והאמת דאפשר דאף לר׳ יהודה דפליג אר״ש יודה בטמה״צ. אלא דממהלך הירושלמי נראה דבהו״א ס״ל דר״י פליג אראב״ת ורק אח״כ מסיק דגם איהו מודה לדין טמה״צ.

ובמג״א סי׳ שי״א סקכ״א הביא בשם הירושלמי דשרי לנעוץ בכוש וכרכר אפי׳ בלפת שמכוסה כולה ובשיירי קרבן בירושלמי שם תמהו עליו מהיכן למד כן (ועיין בנתיב חיים בשו״ע שם וביפה עיניים לדף קכ״ג. מה שיישב ודוחק).

ולכאורה נראה דהמג״א למד למסקנת הירושלמי דהיתרו של ראב״ת הוא מדינא דאינו מתכוין וא״כ אפי׳ מכוסה כולו יהיה מותר דאף זה הוי אינו מתכוין. אלא דזה ק״ק דהא המג״א שי״ד דלעיל פליג על התרומה״ד וא״כ איך יתיר בפסי״ר (ובהערת המג״א מתוס׳ נ׳. עיינבראש יוסף ושבת של מי ומחה״ש).

ולכאורה נראה דגם במאירי ליכא לפרושי דהיתר טמה״צ יסודו בדינא דאינו מתכוין דהא להדיא כתב דלא הוי פסי״ר ומשמע דאילו היה פסי״ר היה אסור ובפגה ודאי הוי פסי״ר. ועוד דהמאירי בהמשך בד״ה הטומן נ׳: משמע דמצד שינוי הוא דהתירו דכתב שם דתלי אי מטלטל כדרכו. ועוד דבדף קכ״ג משמע במאירי שלמד בירושלמי דהעמיד את ראב״ת כר״ש כדי שלא יתחייב על כבוי והבערת הגחלים ולא כדי לבאר ההיתר דטמה״צ

(וזו אינה ראיה מוכרחת דאפשר דכוונתו שאחר שהעמיד הירושלמי את ראב״ת כר״ש לא יקשה מכבוי והבערת הגחלים).

ובתרומה״ד שם הביא ראיה דבסליקוסתא איירי דלא הוי הזזת העפר פסי״ר מכך דר״י הסביר שם מצד הרחבת גומא דהוי איסור דאורייתא ודלא כרש״י שהסביר מצד טמה״צ דהוי איסור דרבנן (ועיין בט״ז סי׳ שי״ד מה שגרס בלשון התרומה״ד). ומשמע להדיא דלרש״י הבין התרומה״ד דליכא ראיה ואפשר לאוקמי אף בפסי״ר כיון דבדרבנן שרי וכדלעיל וא״כ ברור שלמד דיסוד ההיתר דטמה״צ הוא משום דהוי אינו מתכוין לפחות בשי׳ רש״י. והמהלך בגמ׳ לפי רש״י הוא דשמואל ס״ל בפסי״ר באיסור דרבנן דאסרינן ולכך בעי דצה ושלפה כדי שלא יהיה פסי״ר והגמ׳ הביאה ראיה מלפת דאפי׳ בפסי״ר שרי.

ולפי ר״י מהלך הגמ׳ הוא דשמואל ס״ל דהרחבת גומא הוא איסור דאורייתא אף אי לא צריך את הגומא ולא את העפר והגמ׳ הביאה ראיה מלפת דבכה״ג לא הוי איסור כלל. ויסוד המחלוקת הוא אי חופר גומא ואינו צריך לה ולא בעי אף לעפרה האם חייב או פטור דשמואל ס״ל דהיתר משאצל״ג הוא רק בגלל שרוצה את המלאכה המותרת ואי לא רוצה כלום אין היתר כלל ומסקנת הגמ׳ דיסוד הפטור הוא כיון דאינו רוצה את המלאכה האסורה ואפי׳ אי לא רוצה גם את המותרת פטור (וכך מדויק בלשון תרומה״ד ולא בעינן לגרסאות בדבריו [123] ועיין בב״י סי׳ שי״ד שביאר בדוחק דקושיית הגמ׳ היא רק לפי אחד האמוראים וראה בספר המאורות הנדפס עם ההשלמה על שבת שכתב היפך הב״י בביאור הגמ׳).

---

6 ובמג״א שם ובשעה״מ הל׳ שבת פכ״ה הכ״ד הקשו כמה קושיות על תרומה״ד וע״ש באורך ונראה דכל קושיות אלו ניתן ליישב עפ״י הך יסוד דסי׳ י״ד דלעיל דהיכא דהאיסור דרבנן יסודו בדאורייתא כמשאצל״ג גם תרומה״ד מודה דחייב בפסי״ר וע״ש בדברינו בהערה בסוף אות ג׳.

נמצא דברש״י לפי׳ התרומה״ד מפרש דהיתר טמה״צ הוא משום דהוי אינו מתכוין כבירושלמי ולכאורה קשיא דבדף מ״ג: בד״ה מן הצד כתב רש״י כלאחר יד ומשמע דס״ל דזהו שינוי וכ״כ בדף מ״ז: גבי בנין מה״צ.

ונראה ליישב בהקדם החילוק דהתוס׳ ורי״ף דלעיל אות א׳ בין טמה״צ דמת לפגה דההסבר הפשוט ביותר לחילוק זה הוא כדברינו דבפגה הוא אינו מתכוין לטלטל העפר אבל במת ליכא למימר הכי דהא כל כוונתו היא לטלטל את המת ובפשטות זוהי כוונת תוס׳ והרי״ף ודלא ככל הביאורים דלעיל.

ולפי״ז א״ש נמי רש״י דהא במת ליכא פטור דאינו מתכוין כדביארנו ולכן כתב רש״י דהתם כוונת הגמ׳ לומר דזהו פטור מצד שינוי דבכל אופן הטלטול ודאי לא נעשה כדרכו. ובזה מבואר נמי אמאי הרי״ף התיר טמה״צ בדליקה ולא טלטול גמור אף דבמת לכאורה טמה״צ שמיה טלטול וכעין התי׳ דלעיל סוף אות ב׳.

ואם כנים הדברים הרי ברמב״ן בחי׳ לדף מ״ג: דכתב בחילוק הרי״ף דלגבי פגה הוי טלטול היתר עם איסור ובמת הוי שלא כדרכו אפשר לומר נמי כדברינו דבמת הרי הוא מתכוין ולכן מצד שינוי הוא דאתינן עלה. ולפי״ז מדוקדק לשון הרמב״ן שכתב דתרי גווני טמה״צ הוי וכוונתו דאיכא תרי פטורים שינוי ואינו מתכוין ולכן גם הריטב״א שהביא בשמו דטמה״צ שרינן לכתחילה אף כשיש כיכר או תינוק דהא אינו מתכוין שרי לכתחילה בה״א. ובריטב״א החדשים עצמו כשהביא חילוק הרי״ף לא הזכיר תרי גווני טמה״צ כיון דאיהו לשי׳ דס״ל דאיכא רק היתר מצד שינוי וכשהוא לצורך דבר המותר התירו.

ובעה״מ ודאי לא למד דיסוד ההיתר הוא מצד אינו מתכוין דאחרת חילוק הרי״ף מוכרח ובעה״מ כתב דההפרש שהפריש הרי״ף בין הסוגיות אינו כלום. ונראה כדפי׳ לעיל דמצד טפלות הוא דשרי טמה״צ לשי׳ בעה״מ ולא חילק בין אוכל לשאר דברים כיון דס״ל דהטפלות היא במעשה הטלטול ולא בחפץ המטולטל וכמשנ״ת. ולמאירי ורשב״א דהבינו ברי״ף החילוק בין אוכל לשאר דברים ע״כ למדו ההיתר מצד הטפלות והטפלות היא בחפץ ולא במעשה ודלא כבעה״מ.

ונראה לבאר דהמאירי ובעה״מ ורשב״א דלמדו יסוד ההיתר דטמה״צ מצד הטפלות ע״כ לא יכלו ללמוד דאיכא היתר דאינו מתכוין. שהרי ידוע החילוק בין משאצל״ג שהיא פעולה אחת עם שתי תוצאות שהעושה מעונין רק במותרת לבין אינו מתכוין שהוא שתי פעולות שהעושה מעונין רק במותרת. ולפי״ז נאמר דאי איכא טפלות בין במעשה ובין בחפץ הרי זוהי פעולה אחת בחפץ אחד ולא שייך כאן הגדר דאינו מתכוין דהתם איכא ב׳ פעולות (וקצ״ע המאירי נ׳: הזכיר אינו מתכוין ושמא איירי לענין הרחבת גומא ואכמ״ל).[7] [124] ולהשיטות דאיכא הכא שינוי נראה מוכרח דאיכא גם ההיתר דאינו מתכוין כיון דאת ההיתר הרי מטלטל כדרכו ואת האיסור מטלטל בשינוי (דאי לא חשיב כמטלטל את האיסור דהוא טפל להיתר הרי לא שייך למימר דזהו טלטול בשינוי דהא ליכא טלטול כלל) וא״כ ברור דאלו שתי פעולות שונות האחת טלטול היתר כדרכו והשניה טלטול איסור בשינוי וזוהי שי׳ הרמב״ן ברי״ף ורש״י דס״ל דזהו שינוי וממילא מוכרח דגם אינו מתכוין איכא בציור של פגה וכמשנ״ת.

---

7 ולכאורה אפשר דהוי משאצל״ג דהיא פעולה אחת עם ב׳ תוצאות אלא דלהמאירי דהחפץ הוא הטפל הרי ליכא ב׳ תוצאות ולבעה״מ דס״ל דהפעולה היא הטפילה צ״ל דבאמת הוי משאצ״ל

ובריטב״א ביארנו יסוד ההיתר מצד שינוי ובכ״ז לא ס״ל דהוי נמי אינו מתכוין דהא כתב דהתירו רק היכא דהוא צורך השבת. ואולי איהו פליג על תרומה״ד וס״ל דמצד אינו מתכוין לא שרינן בכה״ג כיון דהוי פסי״ר.

ד. ולדברינו באות הקודם תתישב קושיא עצומה (ופלא בעיני שלא מצאתי מי שהקשה כן) דלתוס׳ מ״ג: דס״ל דבעינן דצה ושלפה משום הרחבת גומא וזהו נמי מתני׳ דלפת דמצד הרחבת גומא נגעו בה אפי׳ למי שמתיר טמה״צ ואיך יפרנסו הך דר״נ בשמעתין דפסק כראב״ת דטמה״צ לא שמיה טלטול והקשו עליו מפוגלא דהתם אסר ולכאורה מאי קושיא שמא בפוגלא מה דאסרינן הוא מצד הרחבת גומא ובתבן וגחלים לא שייך הרחבת גומא. ושמא תאמר דממתני׳ דלפת מוכח דליכא בהכי איסור הרחבת גומא כמו שהוכיחו לשמואל ולכן מוכח דבפוגלא מה דאסר ר״נ הוא משום טמה״צ זה אינו דהא מהך משנה דלפת מוכח נמי דטמה״צ לא נאסר בכה״ג וא״כ ממ״נ ר״נ פליג אהך משנה.

ולכאורה היה מקום ליישב כתוס׳ ערובין ע״ז: שחילק לענין טמה״צ דפוגלא חמיר טפי מלפת (וע״ל סוף אות א׳ כסברת השפ״א) וחילוק זה לא שייך להרחבת גומא וא״כ מוכח דמדין טמה״צ הוא דאתינן עלה וזוהי קושית הגמ׳ הכא. אלא דגם זה לא יעלה ארוכה דהא לתוס׳ מ״ג: שמואל למד בהך משנה דלפת דאיירי בדצה ושלפה וא״כ מ״ט לא יתרץ ר״נ את המשנה דלפת כמוהו ובפוגלא מצד הרחבת גומא.

ולדברינו אפשר ליישב שפיר דהגמ׳ סברה דאם ר״נ מתיר בטמה״צ הרי ס״ל כר״ש דאינו מתכוין מותר וא״כ הקשתה איך אוסר בפוגלא ואפי׳ תאמר מצד הרחבת גומא הרי עדיין סו״ס הוא אינו מתכוין ולר״ש שרי ושמא

תאמר דזהו אינו מתכוין באיסור דאורייתא זה אינו כדהסברנו במהלך הגמ׳ לפי ר״י דהגמ׳ הוכיחה מלפת דמרחיב גומא לא הוי איסור דאורייתא ולכן אפי׳ בפסי״ר מותר.

ולדברינו הכא הרי תוס׳ מ״ג: נמי ס״ל דהיתר טמה״צ הוא מצד אינו מתכוין ובזה יבואר נמי מה דדייק הגרע״א על דף ג׳ בהך תוס׳ דלא חילקו בין מגביה חבית למטה החבית על צידה דשניהם חשיבי טמה״צ ולכך גם לא מחלק בין ניעור לטמה״צ.

ותוס׳ קכ״ג. בד״ה האי פוגלא מחלק בין ניעור לטמה״צ להגבהה דחשיבא טלטול גמור ונראה דלמד היתר טמה״צ

אלא דזה עדיין לא מתיר טמה״צ דהרי בהוצאה לא בעינן מלאכת מחשבת ופטור דמשאצ״ל הוא רק היכא דבעינן מלאכת מחשבת כדמוכח בכמה דוכתי.

[125] מצד שינוי (דגם מצד טפלות לכאורה לא שייך לחלק בכה״ג) ולכן מבאר פלוגתא דת״ק וראב״ת בקנס שקנסו את המניח ע״מ ליטול.

ובתוד״ה או שטמן בדף נ״א. לא ס״ל להאי קנסא דאיהו ביאר שטמן וכיסה בדבר שאינו ניטל איירי באופן דבמציאות אין אפשרות לנער ולא נחתו לקנוס שאפי׳ בטמה״צ או ניעור אסור (וכן דייק הגרע״א).

וקצ״ע רש״י שהסביר בדברי ת״ק דמגולה מקצתה שרי דאף טמה״צ אינו ולדברינו ברש״י דמצד אינו מתכוין אתינן עלה מאי נפ״מ אי הוי טמה״צ או ניעור. וכן משמע בתוד״ה מקצת נ׳: דכתבו דמתני׳ דלפת אתיא נמי כת״ק דראב״ת (וע״ש במהרש״א) כיון דזהו ניעור ולא טמה״צ.

ושמא י״ל דאף לסברא דטפלות או אינו מתכוין יש מקום לחלק ולומר דלת״ק דפליג אראב״ת וס״ל דאסור טמה״צ וליכא היתר דטפלות או דפס״ר בדרבנן בניעור יודה כיון דניעור הוא פעולה בדבר המותר וטמה״צ היא פעולה בדבר האסור אלא שנעשית מן הצד והביאור בזה הוא דבניעור אין נפ״מ לפועל מה יקרה לאיסור ובטמה״צ הרי מטלטלין את האיסור כדי להורידו מן ההיתר (אף דברור דהמטרה הסופית היא פינוי ההיתר אלא דדבר זה נעשה ע״י פעולה מן הצד בדבר האסור.

ולפי״ז ברור אמאי במת שזוהי ודאי צורה של ניעור ולא טמה״צ הגמ׳ דנה בו בדין טמה״צ שהרי התם נמי מטרת הניעור היחא האיסור וא״כ זוהי פעולה באיסור ולא בהיתר ודמי לטמה״צ ולא לניעור רגיל. כלומר מה דבמת מתכוין אליו ולא למיטה איכא בזה תרי נפ״מ א׳ דזהו טמה״צ ולא ניעור כיון דהפעולה היא בדבר האסור וב׳ דאין פטור טמה״צ כיון דהוא מתכוין למת דהוא האיסור.

ונפ״מ במת על מיטה של זהב לשיטות דמצד טפלות הוא דשרינן טמה״צ הרי אמנם יהיה זה טמה״צ ולא ניעור אבל בכ״ז יהיה מותר כיון דבכה״ג המת טפל למיטה.

[126]

סימן י״ט: הערה בדיני בסיס לדבר האסור הנוגע לסוגיית טלטול מן הצד

תוס׳ קכ״ג. ס״ל דבגוונא דהניח הפגה הוי בסיס לדבר האסור ובבעה״מ ובמאירי התם הביאו שיטות דאינו חשיב בסיס כיון דהפגה אינה משמשת את התבן.

וברש״י מ״ט. במשנה לכאורה כתב להך סברא ואילו בדף נ״א. משמע דכן חשיב בסיס וכתוס׳. אלא דאז יקשה האיך בסוף אותו דיבור מתיר כשמקצתו מגולה דאפי׳ טלטול אינו דבשלמא לגבי האיסור לא חשיב טלטול אבל לגבי הבסיס אי חשיב כה״ג בסיס הרי אסור כלל לטלטלו בכל גוונא וכן הקשה ר״ת הביאו הריטב״א החדשים.

ובמאירי נ״א הסביר דמגולה קצתו לא נקרא בסיס כיון דזהו אינו דרך כיסוי (היפך דהיפך בעה״מ). אלא דלפי״ז יקשה המאירי דבדף מ״ט. הביא לשון רש״י במשנה וביאר דאירי במגולה מקצתה ואינו בסיס דהכיסוי מטרתו לכסות את הקדירה ולא לשמש את הגיזים ולכאורה לשי׳ סגי לומר דאין דרך כיסוי בכך.

ובספר מגיני שלמה הביאוהו בס׳ שבת של מי וראש יוסף תי׳ דהדבר הניטל שבתוכו טמנו הוא הבסיס לדבר שאינו ניטל אבל הקדירה אינה בסיס אף פעם כבעה״מ ועיין בשבת של מי שלפי״ז הקשה על הלבוש ונהר שלום.

- ונראה דהם למדו כפי׳ האחרים ברש״י כגון הראב״ד הביאוהו הרשב״א ור״ן דמגולה מקצתו זהו בסיס לאיסור והיתר כיון דהאוכל בכה״ג אינו בסיס לכיסוי אבל כשמכוסה כולו אזי האוכל גם הוא בסיס לכיסוי ולכן הקדירה היא בסיס לאיסור בלבד וצ״ע מאי סברא איכא בזה וכן תמה ברשב״א.

ויותר נראה כביאור הראש יוסף שכשמגולה מקצתו הרי יכול להוציא את האוכל ואז הוי בסיס לאיסור והיתר וכשמכוסה אינו יכול להוציאו והוי בסיס רק לאיסור וע״ש בדבריו.

ונראה דלפי״ז א״ש נמי אמאי בחבית ואבן על גבה לא הוי החבית בסיס לדבר המותר והאסור כדהקשה הגרע״א בחי׳ לדף קמ״ב ואין צורך לדוחק שנדחק שם בשם מקור ברוך וע״ש.

ולפי״ז נראה דרש״י כתוס׳ ס״ל דבסיס לא צריך לשמש את המונח עליו ודלא כבעה״מ אלא דאז צריך לבאר ברש״י מ״ט. דשם יש כיסוי על הקדירה ועליו גיזי צמר והכיסוי לא זו בלבד שאינו משמש את הגיזין דבכך לא סגי אלא דיש לו מטרה אחרת לכסוי הקדירה וא״כ אינו חשיב כמשמש הגיזין אלא כמשמש הקדירה ובכה״ג גם לרש״י לא נעשה בסיס ועיין בב״ח מה שהגיה ברש״י נ״א. ולדברינו זה לאו בדוקא.

ואם כדברינו הרי בפגה צריך לפרש אליבא דרש״י בשוכח ומה שהקשו תוס׳ דבכה״ג אפי׳ טטול גמור שרי זה אינו [127] דלרש״י כה״ג חשיב טמה״צ וכדדייק הגרע״א בתוס׳ מ״ג: וא״כ ת״ק יחלוק נמי בחבית (ועיין בסי׳ הקודם).

ולפי׳ המגיני שלמה אפשר דאירי במניח ואפי״ה לא נעשה בסיס כבעה״מ ושמא ה״נ לפשוט הראש יוסף דאירי במניח ובכ״ז לא נעשה בסיס כיון דהפגה נמצאת שם למטרה אחרת (להתבשל) ולא לשמש את התבן ודוחק.

לפי׳ הראב״ד ומאירי ברש״י במניח נעשה בסיס אפי׳ כשהבסיס לא משמש את מה שעליו וא״כ בפגה איירי בשוכח וכ״כ המאירי בשם גדולי המפרשים (דהוא הראב״ד). ולפי״ז מה דנחלקו ת״ק וראב״ת בחבית ושם הציור

הוא טמה״צ ודלא כתוס׳ דס״ל דזהו ניעור ולדברינו ברש״י בסי׳ הקודם לפי תרומה״ד דהיתר טמה״צ הוא מדין דאינו מתכוין א״ש דאין נפ״מ בין ניעור לטמה״צ.

ויעוין לשון הזהב קכ״ג. שהסביר דלר״ש אפי׳ במניח לא נעשה בסיס ע״ש.

[128]

סימן כ׳: בענין כלי לטומאה ולשבת (בדף קכ״ג.)

א. בגמ׳ קכ״ג. מחט של יד ליטול בה את הקוץ שניטל חררה או עוקצה שרי ר׳ יוסף דמה איכפת לקוץ בין נקובה לשאינה נקובה. ובהמשך הגמ׳ אמר אביי דלענין טומאה טהורה היא דלאו כלי הוא ורבא פליג וס״ל דמדלענין טומאה לאו מנא הוא לענין שבת נמי לאו מנא הוא. ובהמשך הביאה הגמ׳ דבתוספתא כלים איתא דלא אמרו נקובה אלא לענין טומאה בלבד וקשיא לרבא תרגמא אביי אליבא דרבא בגולמי עסקינן זימנין דמימלך עלייהו ומשוי להו מנא אבל היכא דניטל חררה או עוקצה אדם זורקה לבין הגרוטאות.

ובתוד״ה מדלענין הקשו לרבא משברי כלים דבמשנה קכ״ד: שרינן לטלטלן בשבת ואילו לענין טומאה אינם מקבלים עד שייחדם למלאכה כדמשמע ברש״י צ״ה: גבי כלי חרס שניקב שצריך לייחדו כדי שיקבל טומאה. ותי׳ התוס׳ דההשוואה היא בין כלי שמועיל לייחדו כדי שיקבל טומאה דאז הוא כלי לענין שבת אפי׳ ללא ייחוד ומחט שניטל חררה או עוקצה לא מועיל אפי׳ שייחדה לקבלת טומאה ובגולמי שמועיל ייחוד שפיר השוו דהוי כלי לענין שבת וגם רבא מודה ששרינן לטלטלן ולא מקבלים טומאה וזהו גם ראיה לכך שההשוואה היא בין כלי שמועיל לייחדו לטומאה לבין כלי לשבת. וכ״כ תוד״ה לא שבת מ״ט: ובחולין נ״ה ועיין תוד״ה לא שנו בזבחים צ״ה. דפליג על הנך תוס׳ וס״ל דבמחט נמי מועיל ייחוד והחילוק מגולמי הוא האם יש רגילות לייחדה וכן פשטות הגמ׳ דידן וכ״כ מל״מ פי״א מהל׳ כלים הי״ד וע״ע מג״א סי׳ ש״ח סקכ״ד ותוס׳ נידה מ״ט.

והר״ן על הרי״ף בדף מ״ז: בדפיו בד״ה אבל כתב דכל ההשוואה של רבא בין טומאה לשבת היא רק בכלי שנשבר והשאלה היא אם בטל ממנו שם כלי אבל בכלי מעיקרא שאף פעם לא היה עליו שם כלי גם רבא מודה שטומאה ושבת לאו הדדי נינהו וכ״כ להדיא במאירי עיי״ש. ובר״ן שם הביא ראיה לדבריו מבירית של אשה בדף ס״ג. שטהורה ובכ״ז יוצאין בה בשבת וברור דגם אינה מוקצה וכן בקנה של זיתים בדף קכ״ג: שאינו מוקצה ואינו מקבל טומאה. וע״ש בגירסאות בר״ן שכן דיבר גם לגבי גולמי דגם שם לא דימה רבא טומאה לשבת כיון דזהו כלי חדש (כלי מעיקרא).1

ובמהרש״א כתב דתוס׳ והר״ן לא פליגי וע״ש דנדחק טובא בדבריו ועו״ק דבדף נ״ב: נראה לכאורה דסתר משנתו וע״ש.

ונראה דלתוס׳ לא קשיא כלל מבירית וקנה של זיתים כדהוקשה לר״ן דהא תרוויהו הוו נמי כלים לטומאה אלא [129] דבטומאה איכא גזיה״כ דבעינן בית קיבול לכלי ע״מ שיקבל טומאה וזה פשוט דבשבת לא בעינן כה״ג וממילא לק״מ מבירית. ובקנה נמי לא קשיא דהתם נמי אף שהוא כלי איכא גזיה״כ דלענין טומאה בעינן כלי מעשה דהוא כלי המשמש אדם ולא כלי המשמש כלי ובשבת ברור דלא בעינן כה״ג ולהיפך נראה דדוקא דברי

הר״ן צ״ע מה דמיון איכא בין שבת לטומאה בהנך גזיה״כ דהרי פשוט דמה דמדמינן טומאה לשבת הוא להגדרת כלי ולא לכל דיניהם דהרי ליכא הכא היקש מטומאה לשבת.

1 וע״ע יכין על המשניות על משנה דקנה של זיתים שכתב דטומאה דמי לשבת בירידת שם הטומאה כר״ן ומאירי.

וכן לגבי גולמי יאמרו תוס׳ דהוא כלי לטומאה גם לפני הייחוד אלא דלטומאה איכא גזיה״כ מיוחדת דבעינן כלי מעשה היינו כלי עם שימוש מוגדר ולכן כשרוצה לשנות מהשימוש הרגיל של הכלי הרי צריך לייחדו לשימוש החדש כדי שיקבל טומאה.2

נמצא דתוס׳ פליג על הר״ן וס״ל דשבת לגמרי שווה לטומאה לענין הגדרת כלי ובירית וקנה וגולמי הם כלים לענין טומאה ושבת אלא דמסיבות צדדיות אינם מקבלים טומאה וע״ע לשון הזהב הכא ואו״ש פכ״ה ה״ח שהקשו כה״ג על המהרש״א מה חיבר את תוס׳ עם הר״ן ועיין שבת של מי דלמד נמי בר״ן כתוס׳ וצ״ע.3

ושו״ר דבריטב״א הישן הסביר פשט מחודש בגולמי דשרי לטלטלו רק לצורך גופו כיון דזהו הייחוד שלו לקוץ וכנראה דס״ל דאז גם יקבל טומאה אבל לצורך מקומו אסור שהרי אינו כלי לפני שייחדו. ולפי״ז לרבא שבת וטומאה ממש היינו הך וההבדל בין מחט שבורה לגולמי הוא מה דרך בני אדם לעשות איתם בד״כ דבגולמי לא תמיד זורקים או נוקבים ובמחט שבורה בד״כ זורקים ולכן לא יעזור ייחוד (כתוס׳) ואסור אפי׳ לצורך גופו.

ועיין בד״ה הבא בדבריו דכתב דגולמי הוא דחוי מעיקרא ולכן מועיל ייחוד ומחט שבורה זה נראה ונדחה ולכן לא חוזר ונראה וזהו לכאורה לא כפי שביארנו וק״ק מלשון אביי בגמ׳.4 [130] ב. באות הקודם ביארנו דלתוס׳ שברי כלים גם לפני ייחוד הם כלים לטומאה אלא דבעו ייחוד כדי שיהיו כלי מעשה ויקבלו טומאה ונרחיב מעט בנקודה זו.

2 עיין זבחים צ״ד סוע״ב דמשמע להדיא דאיכא כלי שאינו מקבל טומאה ועדיין שם כלי או בגד עליו וברש״י ותוס׳ שם והם לשיטתם כפי שיבואר בעז״ה לקמן באות ב׳ וע״ע חי׳ הגר״ח על הרמב״ם כלים פ״י הט״ו. 3 ולדברינו דתוס׳ פליגי על הר״ן א״ש קושייתם בדף נ״ב: ויעוין במהרש״א דביאר בדבריהם שם דלא כר״ן אלא דדבריו התם סותרים לכאן כדהעיר בקרני ראם הכא. ומקצת ראיה איכא לשי׳ הר״ן מהגמ׳ נ״ב: דלמאן דפליג עליה תקשי קושית תוס׳ התם ודוק. 4 ובחת״ס בחי׳ הכא נסתפק אי מחט שניטל עוקצה לאביי וגולמי לרבא הוי כלי שמלאכתו לאיסור דנשאר שמו או דהוי כלי שמלאכתו להיתר ועיין ט״ז סי׳ ש״ח סקי״א בסוף דבריו ובבאר היטב שקושר זאת למג״א לגבי כלי שנשבר ואינו מוקצה ונראה דהט״ז כתוס׳ זבחים הנ״ל דאפשר לייחד מחט אלא דאין דרך לעשות כן. והערת הבאה״ט אינה מוכרחת דאולי כלי שמלאכתו לאיסור אין לו מיגו דאיתקצאי ולכן נשבר בשבת מותר בטלטול אם אינו מוקצה כרגע ועיין בסי׳ י״ז לעיל אי מצד גזירת כלים הוא דאסרינן או מדיני מוקצה. וכמובן דנדון זה תלוי בתי׳ הרשב״א וריטב״א הובאו לקמן אות ד׳ אי המחט נשברה בשבת או בע״ש.

בחולין קכ״ג. גבי בגד שקרעו כדי לטהרו פירש״י דאפי׳ נשאר בבגד ג׳ על ג׳ שמקבל טומאה טהור מידי דהוי אכלי חרס ששבירתן מטהרתן ואפי׳ שבריהם עדיין מקבלים טומאה. ובתוס׳ שם דף ע״ב: וע״ג. פליגי וס״ל דהבגד צריך קריעה עד שלא ישאר בו גע״ג כדי שלא יהיה שיעור לקבלת טומאה ורק אז נטהר בקריעתו והראיה משברי כלי חרס אינה כלום דהא גם הם אינם מקבלים טומאה עד שייחדו אותם כדמוכח בשבת צ״ה: וברש״י שם (וע״ע פסחים ל״ג: בתוד״ה לאימת דפליגי עם רש״י באוכלין פחות מכביצה אי מקבלים טומאה והביאו בשם ה״ר אליהו ראיה מתו״כ ויעוין שם דרש״י ותוס׳ לשיטתם הכא בחולין ולרש״י מתו״כ אינה ראיה כלל וע״ע קה״י טהרות סי׳ י״א).

ובמשנה כלים פ״ב מ״ב קבעו שיעור לשבר כלי חרס שיקבל טומאה ובר״ש שם כתב דפחות משעור זה לא יקבלו טומאה אפי׳ אם יוחדו ושברים טפי משעור זה מקבלים טומאה אפי׳ ללא ייחוד והביא ראיה לדבריו מתוספתא דכלי חרס שטהר שעה אחת שוב לא נטמא לעולם וא״נ דייחוד יועיל בשברי כלי חרס הרי שלפני הייחוד הם טהורים וא״כ גם לאחר הייחוד אינם מקבלים טומאה.

ומוסיף הר״ש דבפ׳ המצניע גבי כלי שניקב משמע דכדי שיקבל טומאה צריך לייחדו לאכסן בו רימונים וכ״כ רש״י שם (צ״ה:) ובלי זה לא יקבלו טומאה. וקשה כדלעיל דאם לפני הייחוד היה טהור שוב לא יועיל ייחוד לקבלת טומאה ומיישב הר״ש דבכלי שניקב עדיין שם כלי עליו ולכן אם ייחדו יועיל לקבלת טומאה אבל בשבר כלי חרס לא יועיל אפי׳ ייחוד כיון דפקע ממנו שם כלי. והביא ראיה לדבריו ממשנה כלים פ״ג מ״ג שכתבה דכלי שניקב וכסה בזפת ונשבר הרי השבר עם הנקב הסתום מקבל טומאה אבל שבר שניקב לא יועיל לסותמו כיון דבטל שם כלי מעליו ויעוין שם בר״ש פ״ג מ״ג שביאר דבטל שם כלי מעליו כבר לפני שניקב כיון דהוא שבר כלי וכ״כ הרא״ש פ״ב מ״ב.

וא״כ בר״ש חזינן להדיא דשבר כלי אינו כלי ובכ״ז מקבל טומאה אפי׳ ללא ייחוד וזהו דלא כתוס׳ דידן (שבת קכ״ג.) דס״ל דשבר כלי הוא כלי ומקבל טומאה רק אחרי שייחדו ורואיתם מפ׳ המצניע דכלי שניקב בעי ייחוד ולא חילקו כר״ש ורא״ש דהתם איירי בכלי שניקב ולא בשבר כלי.

ונראה דבפלוגתא זו נמי נחלקו הראב״ד והרמב״ם פי״ח מהל׳ כלים ה״י דהרמב״ם כתב ששברי כלים שאבדו צורתם לא מקבלים טומאה פרט לכלי חרס שבהם חידש הפסוק דמקבלים טומאה והראב״ד ס״ל דבכל שברי כלים הדין כן אלא דבחרס היתה הו״א שלא יקבלו טומאה וקמ״ל קרא דמקבלין.

ולכאורה נראה דפלוגתתם היא האם שברי כלים הם כלים וממילא מקבלים טומאה אלא שטעונים ייחוד וזוהי דעת הראב״ד כתוס׳ או שאינם כלים ולכך לא יקבלו טומאה פרט לכלי חרס דאיכא גזיה״כ מיוחדת שיקבלו טומאה למרות שהם שברי כלים וזוהי דעת הרמב״ם כר״ש ורא״ש דלעיל. ודיקא נמי דברמב״ם כתב [131] שאיבדו צורתם כלומר דהכוונה לשברי כלים לאפוקי כלים שניקבו דבהם מודה לראב״ד שמקבלים טומאה דהם עדיין שם כלי עליהם וכחילוק הר״ש ורא״ש.

המורם מכל האמור דהרמב״ם ר״ש ורא״ש מחלקים בין כלי שניקב דהוי כלי ומקבל טומאה לאחר ייחוד (כיון שרוצה לשנות את ייעודו המקורי וכדלעיל) לבין שברי כלים דאינם כלים ואינם מקבלים טומאה פרט לכלי חרס שמקבלים טומאה מגזיה״כ אף דאינם כלים וממילא פשוט דלא בעו ייחוד כיון דהם אינם צריכים להיות כלים וודאי דלא בעינן בהו כלי מעשה. וכנגדם תוס׳ שבת קכ״ג. וראב״ד דלא מחלקים וכל כלי שניקב או נשבר עדיין כלי הוא ומקבל טומאה ובלבד שייחדו.

ובסוגיא דחולין קכ״ג. תוס׳ (שם ע״ג.) לשיטתיה אזיל דשברי כלים מקבלים טומאה לאחר ייחוד ולכן השבירה מועלת שהרי השבר אינו מקבל טומאה מיד ומה שקשה מהתוספתא דא״כ גם ייחוד לא יועיל דהא טהר שעה אחת תי׳ תוס׳ חולין נ״ה. דלא ירד ממנו שם כלי ולכן יכול לשוב ולקבל טומאה לאחר הייחוד. ותוס׳ לשיטתו דאין הבדל בין כלי שניקב ששם גם הר״ש מודה דהוי כלי ולא אמרינן גביה דכיון שטהר שעה אחת שוב אינו נטמא לבין שבר כלי דלתוס׳ איהו נמי חשיב כלי והר״ש פליג בזה. והך כללא דכל שטהר שעה אחת שוב אינו

נטמא לשי׳ התוס׳ איירי בשבר שניקב כמשנה בכלים פ״ג מ״ג דתוס׳ מפרשה שבטל ממנה שם כלי כשניקבה ולא כשהפכה לשבר כפי׳ הר״ש דלעיל.

וברש״י חולין קכ״ג. נראה כר״ש דכל חרס מקבל טומאה כשנשבר ואפי׳ ללא ייחוד וא״ש הראיה שהביא משבירת כלי חרס לקריעת בגד כשנשאר בו גע״ג שנטהר וכ״כ הר״ש גופיה דרש״י בפ׳ המצניע לא פליג עליו כיון דמחלק בין כלי שניקב לשבר כלי.

ותוס׳ שבת קכ״ג. וחולין ע״ג. פי׳ ברש״י דלא כדברינו אלא דאיהו נמי בעי ייחוד בשבר כלי ולא רק כשניקב ולפי״ז צ״ל דעדיין א״ש הראיה משברי כלי חרס דהרי התם עדיין שם כלי עליו אף דעדיין בעי ייחוד כדי לקבל טומאה ובכ״ז זוהי שבירה מטהרת וא״כ גם בבגד שנקרע ונשאר בו גע״ג זוהי עדיין קריעה המטהרת דשבירה היא גדר במציאות להופכו מכלי ללא כלי ואפי׳ דהדין אינו משתנה ועדיין מקבל טומאה. ולרש״י סגי אפי׳ במעשה שבירה בעלמא ואף אם הכלי נשאר שם כלי עליו טהור ומה שהוכיח מכלי חרס הוא שהשבירה היא גדר במציאות ולא בדין.[5] [132] ג. עד כאן ביארנו שי׳ תוס׳ דשברי כלים הם ככלים אף לפני ייחודם אלא דלענין טומאה בעינן כלי מעשה ולכן צריך לייחדם ובאופן דומה תי׳ שאר קושיות הר״ן לשי׳ התוס׳ לעיל סוף אות א׳.[6]

---

5 ובר״ש פכ״ח מ״ח מכלים הסכים לדעת תוס׳ ודלא כרש״י דבבגד שקורעו בעינן שישאר פחות מגע״ג אף דבכלי חרס דהשבר מקבל טומאה השבירה מועלת. ונראה דשיטת הר״ש היא כהו״א דרש״י ששבירה המועלת לא תלויה בזה אי השבר מקבל טומאה אלא בכך דאין לו שם כלי וזהו דלא כרש״י דאף את זה לא בעינן כדכתב בבגד שסגי לקורעו כך שישאר בו גע״ג. נמצא דאיכא ג׳ שיטות בשבירת כלי טמא לתוס׳ בעינן שהכלי יהפוך לדבר שאינו מקבל טומאה לרש״י בעינן מעשה שבירה בעלמא ואפי׳ השבר נשאר כלי ומקבל טומאה ולר״ש השבירה צריכה להפוך את הכלי ללא כלי ואפי׳ שמקבל טומאה וע״ע קה״י טהרות סי׳ י״א ובספר אוסף חידו״ת של הגר״א קוטלר סי׳ ל״ז ול״ח.

אלא דעל הר״ן תקשי קושית תוס׳ ממתני׳ דשברי כלים קכ״ד: אמאי שרינן לטלטלן בשבת אף דלטומאה בעינן ייחוד והתם ליכא לתי׳ כדברי הר״ן דאלו אינם כלים חדשים אלא כלים שנשברו.

ולכאורה היה מקום לומר דהר״ן כר״ש והרמב״ם ס״ל דשברי כלים מקבלים טומאה מייד אף ללא ייחוד אלא דזה לא יעלה ארוכה לקושייתנו דעל הר״ש וסיעתו תיקשי טפי מלתוס׳ דהא הם הסבירו דשברי כלי חרס מקבלים טומאה אף דאינם כלים וא״כ תקשי אמאי שרינן לטלטלם בשבת. וליכא למימר דכיון דמקבלים טומאה הרי שרינן נמי לטלטלן דהא לא מצינו היקש מטומאה לשבת וכל מה שהשווה רבא דיניהם הוא רק לענין הגדרת כלי וכדהקשינו לעיל על ר״ן.

ועו״ק בר״ן מאי סברא איכא לחלק בין כלי מתחילתו דבזה השווה רבא טומאה לשבת וכלי שנשבר דבזה לא איירי רבא כלל לשי׳ הר״ן דמאי נפ״מ איכא אי עסקינן בנתינת שם כלי עליו או בנטילת שם כלי ממנו דבפשטות דברי רבא השווה הגדרת כלי לטומאה ולשבת.

ועו״ק מה דהקשינו על הר״ן לעיל אות א׳ אמאי השווה שבת לטומאה בסוגיות דקנה ובירית וגולמי והא התם אלו גזיה״כ מיוחדות לטומאה ולא בהגדרת כלי.

והנראה בזה לבאר באופן מחודש ולחומר הקושיות הנ״ל נראה דזהו ביאור נכון בדעת הר״ן ודעימיה אלא דיש לבדוק יסודות אלו הדק היטב ולא באתי אלא לעורר לב המעיינים.

דהנה מכל הנך קושיות נראה דלהר״ן ליכא כלל שם כלי לענין טומאה בפני עצמו אלא דכל מה שמקבל טומאה הוא כלי ומה שאינו מקבל טומאה אינו כלי לטומאה. ולפי״ז לכאורה תקשי מאי דמיון איכא לכלי בדיני שבת וי״ל דלהר״ן הך דמיון אינו בעצם הגדרת כלי דזה אינו דבר אחד כלי לטומאה ולשבת אלא זהו דין מיגו דמיגו דהוי כלי לטומאה הוי כלי לשבת ואביי ורבא לשיטתם אזלי ונבאר הדברים יותר.

בגמ׳ סוכה ז׳. אמר רבא מיגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת וההיפך ואביי פליג עליה התם ועיי״ש כל הסוגיא. ובגמ׳ שם איתא דבשבת דסוכות רשות המוקפת ב׳ דפנות וטפח הרי היא רה״י מיגו דהטפח הוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת.

והקשו הראשונים שם לשי׳ הרמב״ם דלרה״י בעינן ד׳ דפנות מה״ת מאי אהני לן המיגו ולו יהי הך טפח דופן אכתי אית בה רק ג׳ דפנות וכתב ההשלמה ועוד ראשונים דזהו מיגו רשויות ולא מיגו דפנות כלומר מיגו דהוי רשות לענין סוכה הוי רשות לענין שבת ובר״ן על הרי״ף שם ביאר דכדי שלא יהיה תרתי דסתרי דזוהי מחיצה המתרת למחצה.

והקשה שם הר״ן למה לא נאמר מיגו הפוך דמתוך דלא הוי דופן לשבת לא הוי דופן לסוכה ותי׳ דהכתוב נתן שיעור בסוכה ולא מסתבר דלשבת סוכות שיעור זה לא יספיק. ולכאורה נראה דכה״ג [133] אפשר לומר גם לכל שאר שבתות השנה דהכתוב נתן שיעור לרה״י ולא מסתבר דבשבת דסוכות יהיה אחרת.

---

6 ועיין מג״א סי׳ קנ״ט דכתב דבשבר כלי שרינן ליטול ידיים כיון דהוי כלי וזהו ממש כדברינו.

ונראה דכוונת הר״ן לומר וכן מדויק בלשונו שם דא״א שיהיה סוכות ללא שבת אבל אפשר לשבת להיות לא בסוכות כמובן וברור דסוכות הוא שיקבע את דיני השבת שבתוכו ולא ההיפך (וכמובן דאפשר לבאר בכמה אופנים שונים ואכמ״ל)

ולפי כל הנ״ל נבוא לבאר שי׳ הר״ן בסוגיין דרבא הכא עושה מיגו מכלי לשבת לכלי לטומאה ואביי פליג עליה לשיטתו מסוכה דלית ליה מיגו בכה״ג.

ולפי״ז יתיישבו כל קושיותינו על הר״ן ובהקדם עוד יישוב לקושיית הר״ן בסוכה דנ״ל דלא אמרינן מיגו דלא הוי דופן אלא רק מיגו דהוי דופן כיון דמיגו מעביר תכונה בחפצא מענין אחד לענין אחר אבל זה שאינו דופן הוא אינו תכונה בחפצא אלא העדר תכונה ולא שייך להעביר העדר תכונה מענין אחד לשני.[7]

ואם כנים דברינו נמשיך ונאמר דבאמת כל מה שמקבל טומאה הוא הנקרא כלי לענין טומאה ומה שאינו מקבל טומאה אינו כלי לטומאה ולענין שבת ההגדרה של כלי היא כמקובל בלשון בני אדם. ולפי״ז גם הר״ש שכתב דשברי כלי חרס אינם כלים כוונתו דבלשון בני אדם אינם קרויים כך אבל לענין טומאה חשיבי כלים וכמשנ״ת דזה מה שחידש הפסוק שהביא הרמב״ם כלים הנ״ל.

ולפי״ז נאמר דכיון דשם כלי הרי איכא גם בטומאה וגם בשבת לא רצו חכמים שיהיה תרתי דסתרי (כדכתב הר״ן נמי בטעמא דהך מיגו בסוכה) וגזרו דמיגו דהוי כלי לטומאה הוי כלי לשבת (וזהו אולי רק בגדרי דרבנן שלא רצו

שיבואו לטלטל חפצים שמקבלים טומאה או לטהר כלים שאינם טהורים ובסוכה הך מיגו הוא דאורייתא וע״ש בר״ן דיש חולקים).

ולפי״ז נוסיף ונאמר דלא נשנה דיני כלי לטומאה בגלל דהוי כלי לשבת דהא שבת א״א ללא טומאה אבל טומאה שייכא נמי בחול דומיא דתי׳ בסוכה וא״כ הך מיגו עבדינן רק מטומאה לשבת.[8]

ונמשיך ונאמר דרק מה שכלי לטומאה הוי כלי לשבת אבל מה שלא הוי כלי לטומאה שפיר יכול להיות כלי לשבת כדביארנו דהעדר תכונה אינו עובר במיגו וממילא ברור דבגולמי בירית וקנה ליכא מיגו דזה אינו כלי לטומאה.

ובכלי שנשבר הרי קרה משהו בחפצא של הכלי למרות שאיננו כלי כרגע הרי מה שעובר במיגו הוא לא מה שאינו כלי אלא השינוי שהפך להיות לא כלי וזהו דבר חיובי ולא העדר אבל בגולמי וקנה הרי לא קרה כלום בחפצא של הכלי וא״כ זהו העדר שאינו עובר במיגו (והצד החיובי שהם כלים לענין שבת אינו עובר בהם במיגו כיון דזהו מיגו משבת לטומאה ולא [134] אמרינן מיגו בכוון זה וכמשנ״ת). וזוהי סברת הר״ן בחילוקו בין כלי מעיקרא לכלי שנשבר דרבא איירי בהשוואתו רק לענין כלי שנשבר ולא לענין כלי חדש.

---

7 ועיין תוד״ה ואשה קידושין דף ג׳. (בסופו בע״ב) דכתבו דמיעוט קנינים לא מעבירים אלא רק ריבוי קנינים ונראה דזוהי אותה סברא גופא ודוק.

8 וביותר דהכא ענין שבת הוא דרבנן ויש מקום לומר דלא שייך שישנה דיני טומאה דאורייתא אלא דזה אינו מוכרח כיון דגם בטומאה איכא דיני דרבנן ועוד דשם כלי הוא מושג דאורייתא אלא דאיסור טלטולו הוא דין דרבנן והמיגו הוא משם כלי ולא מאיסור הטלטול ופשוט דאף כלי שמלאכתו לאיסור הוא כלי לכל דבר.

ומה דהקשינו על הר״ן דאם הגדרת כלי היא דין מיוחד בטומאה כגון מה דבעינן בית קבול מאי סברא איכא להשוות לשבת זהו דווקא לשי׳ תוס׳ דהשוו הגדרת כלי מטומאה לשבת אבל הר״ן הרי מצד מיגו אתא וכדי שלא יהיה תרתי דסתרי וכפי שנתבאר לעיל וביותר לפי׳ ההשלמה ברמב״ם התם בסוכה דאמרינן מיגו רשויות ולא מיגו דפנות וחזינן דכדי שלא יהיה תרתי דסתרי משוים אף את הענינים עצמם ולא רק את המשותף ביניהם (הדופן) וכן הכא משוים דיני טומאה לדיני שבת כדי שלא יהיה תרתי דסתרי אף דכל זה שרשו הוא בשם כלי דשייך בשניהם.

ועיין במאירי שהבאנו דלמד כר״ן נגד תוס׳ דמשמע דכל הנך כלים אינם כלים לטומאה ובלשונו נראה ממש כדברינו דזהו דין מיגו ורק שינויים בחפצא עוברים במיגו בכה״ג.[9]

ד. וברש״י קכ״ג. בד״ה בגולמי מסביר למה רבא נמי מודה דבגולמי שבת וטומאה לאו כהדדי נינהו וז״ל גולמי מחטין העומדות לינקב דנקובה נגמרה מלאכתה ושאינה נקובה אינה נגמרה מלאכתה הלכך לענין טומאה הוא דלא הוי כלי אבל בטלטול שריא דחזי לקוץ עכ״ל.

ולכאורה דבריו קשים דהרי ממ״נ אי לשבת לא בעינן נגמרה מלאכתו א״כ לימא ולשבת סגי אפי׳ כשלא ניקבה ואמאי בעינן להא דחזי לקוץ ואי בשבת בעינן נמי נגמרה מלאכתה אזי למה מזכיר רש״י הך דאינה נקובה והרי סגי ליה בהך דבשבת חזי לקוץ ובטומאה לא סגי בכך דחזי לקוץ (אלא בעינן ייחוד למשל כתוס׳).

ונראה ליישב בהקדם דברי הריטב״א החדש קכ״ה. גבי קרומיות של מחצלת דחזי לכסויי ביה עפרא כמו המחצלת עצמה ושיירי פרוזמיות שאין בהן גע״ג אסור לטלטלן בשבת.

והקשה הריטב״א מאי שנא קרומיות של מחצלת משברי כלים דמתני׳ קכ״ד: דסגי בכך דחזי למעין מלאכה ולא בעינן מעין מלאכתן ותי׳ דכסוי עפר הוא מלאכה גרועה ואם לא חזו למעין מלאכתן לא היה מותר לטלטלן ואם חזו למעין מלאכתן הרי הם עומדים בתורתם הראשונה.

ונראה כוונתו בדיוק כהך יסוד שכתבנו בסי׳ ט״ו לעיל דלהיתר טלטול בשבת תרתי בעינן שם ותורת כלי כלומר שיקרא כלי ושיהיה ראוי למלאכה מסוימת בפועל כרגע וכדי לקבל תורת כלי סגי במלאכה גרועה ושם כלי לא סגי במלאכה גרועה אבל אפשר לקבל מאביהם ועיי״ש דברינו.

ובהמשך דבריו הקשה הריטב״א מאי שנא קרומיות ממחט שניטל עוקצה או חורה והרי נטילת קוץ היא מלאכה חשובה יותר מכסוי עפר ובכ״ז אין שם כלי עליה [135] דאדם זורקה לבין הגרוטאות והרשב״א תי׳ דבמחט איירי כשניטל חורה מע״ש ולכן אינה יכולה לקבל שם כלי מאביה כיון דגם ביה״ש לא היתה שלמה ונטילת קוץ אינה מלאכה חשובה מספיק כדי לתת שם כלי ולכן לא שרינן לטלטולי הנך מחטים אבל אם היתה נשברת בשבת היינו מתירים לטלטלה כקרומיות דהיתה מקבלת שם כלי מאביה כלומר קרומיות ומחט היינו הך.

---

9 ועדיין נלענ״ד פשוט דהר״ן לא ס״ל דכלי גללים שאינם מקבלים טומאה אסור לטלטלם בשבת אלא נראה יותר דבית קיבול או כלי מעשה אלה שיעורים בחשיבות הכלי ולכן לא חשיב להו הר״ן כלל כלים אבל שאר חפצים שאינם מקבלים טומאה מדיני טומאה פרטיים נראה פשוט דעדיין שרי לטלטלם בשבת גם לר״ן ואכתי צע״ק. וע״ע בפי׳ משנה אחרונה כלים פכ״ד מ״ד דפשוטי כלי עץ הם כלים וזה בפשטות דלא כדברינו בר״ן וע״ש ראיותיו ונפ״מ לטומאת מדרס.

והריטב״א עצמו תי׳ דמחט שניטל חורה לא הוי מעין מלאכתן אלא מעין מלאכה ובקרומיות זהו מעין מלאכתן ולכן מותר ולפי״ז איירי הכא אף במחט שנשברה בשבת (דנטילת קוץ וכסוי עפר מודה הריטב״א דחשיבי מלאכה גרועה שאינה נותנת להם שם כלי) וע״ע בדבריו בד״ה הבא לגבי פרוזמיות שביאר יותר.10

ובמשנה קכ״ד: גבי שברי כלים שמותר לטלטלן אפי׳ כשראויים למעין מלאכה זהו כאשר השברים משמשים למלאכה חשובה.11

נמצא דלהיתר טלטול בשבת בעינן שם כלי שיהיה נקרא כלי ותורת כלי דזהו אפשרות שימוש בפועל ואפי׳ למלאכה גרועה ובסי׳ הנ״ל כתבנו כן בשי׳ רש״י עצמו ע״ש.

ועתה נבוא לבאר דברי רש״י בסוגיין ונאמר דגולם מחט העומד להינקב שם כלי עליו אלא דלא נגמרה מלאכתו וכן משמע מלשון רש״י דכתב שלא נגמרה מלאכתו ולא שאינו כלי. ולכן לענין שבת אית ליה שם כלי אבל תורת כלי לית ליה דהא אין לו נקב וא״א להשתמש בו בפועל ולכן אומר רש״י דחזי לקוץ ואית ליה תורת כלי ושם כלי לא יכול שמוש גרוע כעין זה לתת וכדכתבו הרשב״א וריטב״א. אבל לענין טומאה בעינן כלי מעשה שנגמרה מלאכתו ולכן לא מקבל הגולמי טומאה ולפי״ז נראה לחדש דאף אם ייחד את הגולמי להוצאת קוצים לא יקבל טומאה דהא עומד למלאכה גרועה ולא יעזור ייחוד.

ולפי״ז מה דתרגם אביי אליבא דרבא דגולמי אדם לפעמים מייחדה לקוץ ומחט אדם זורקה לבין הגרוטאות אין הכוונה שאם מייחד אותה לקוץ תקבל טומאה אלא דאית לה תורת כלי כיון דראויה לקוץ ושם כלי אית לה כיון דעומדת לנקיבה. ושבר מחט לית לה שם כלי ולא תורת כלי כיון דאדם זורקה לבין הגרוטאות. ובגולמי אל תאמר דלית לה תורת כלי כיון דלפעמים נמלכים ומייחדים אותה לקוץ ולכן אית לה תורת כלי אבל אם באמת יימלך וייחד אותה לקוץ עדיין יהיה לה רק תורת כלי ולא שם כלי כדביארנו.12 [136] ובשבת מ״ט: סוגיות נוספות בדמיון בכלי לטומאה ולשבת.

---

10 ועיין שו״ע סי׳ ש״ח ברעק״א סי״א דכתב דדעת השו״ע אינה כרשב״א דבמחט איירי אף כשנשברה בשבת. 11 וראה סוף ד״ה הבא של הריטב״א דמלאכה חשובה זהו ביחס למלאכתן הראשונה ומה שהביא שם דכ״כ התוס׳ נראה דכוונתו לתוד״ה רחת קכ״ב: שכתבו חילוק זה בד׳ יהודה. 12 א. ועיין בחי׳ הגר״ח הלוי על הרמב״ם כלים פ״י הט״ו שביאר שם דגם לענין טומאה בעינן להנך תרי ענינים שם כלי ואפשרות שימוש בפועל (תורת כלי) ונפ״מ ביניהם. וכן בחידו״ת להגר״א קוטלר סי׳ ל״ח אות ב׳ בהסבר תוס׳ נ״ט. בסוגיא דזוג וענבל. וראה תוס׳ רא״ש בסוגיין שהביא מסוגיא זו דזוג וענבל ראיה ליסוד של תוס׳ דכלי בלא ייחוד לטומאה הוא כבר כלי לשבת. ב. עיין בתוס׳ חולין נ״ה וע״ב: ובזבחים צ״ד:

ג. וע״ע במשנה כלים פי״א מ״ד וברע״ב ובפי׳ ראשל״צ שם.

ד. ועיין בדף ל״ה. דהשוו דין כלי כבד לענין טומאה ושבת ובריטב״א החדש שם ובדף קכ״ב. גבי פמוטות של בית רבי וזהו לא כלי מעיקרא וצ״ע הר״ן וביותר דכתב בדף קכ״ב. דכלי אפי׳ משא י׳ בני אדם מותר בשבת. ובסי׳ לקמן בדין כלי כבד ביארנו דלא מצד מיגו אתינן עלה אלא מה דאינו מקבל טומאה זהו כיון שאינו מיטלטל וזוהי גם הסיבה שאינו כלי לשבת ולפי״ז לר״ן א״ש וקצ״ע לתוס׳ ושמא הוא כתוס׳ ל״ה. דס״ל דסוגיא ההיא אינה להלכה וכדביארנו בסי׳ הנ״ל.

ועוד צ״ע שם דהתם אביי הוא דהשווה טומאה לשבת וכאן פליג על רבא וס״ל דלא דמי ואי נימא דהסוגיא ההיא אינה להלכה ניחא טפי ואכתי צל״ע.

[137]

סימן כ״א: בענין אסובי ינוקא ובאיסור דמתקן גברא (בדף קכ״ג.)

א. בגמ׳ קכ״ג. אסובי ינוקא (ופירש״י להחליק סדר אבריו כשהוא נולד אבריו מתפרקין וצריך לישבן) ר״נ אסר ר׳ ששת שרי. והביא ר״נ ראיה לשיטתו ממתני׳ קמ״ז. דאין עושין אפיקטויזין בשבת ופירש״י דאינו מצטער אלא רוצה להקיא כדי שיוכל לאכול עוד ולכן לא גזרו מצד שחיקת סממנין אלא משום מתקן גברא ור״ש תירץ דהתם אסרו משום דלאו אורחיה הוא. ואח״כ הביא ר״ש ראיה לשיטתו הוא מקוץ דשרינן להוציאו עם מחט של יד ותי׳ ר״נ דשרי רק היכא דפקיד.

והנה בגמ׳ ס״ו: וכן בדף קכ״ט: ר״נ גופיה שרי לפופי ינוקא דזהו נמי סדור אבריו שנתפרקו מחמת הלידה וילפינן לה מהפסוקים בתוכחה דספר יחזקאל.1

ובסוגיא דדף קמ״ז: פי׳ דהא דלא עושין אפיקטויזין הוא דוקא בסם אבל ביד שרי ופירש״י דבהא ליכא למיחש משום שחיקת סממנין ועוד כתב שם רש״י דהא דאין מעצבין דכתיב במשנה איירי לאחר הלידה דביום הלידה

הכל מותר כדמוכח בסוגיא קכ״ט: דעושין לחיה בשבת. ובהך סוגיא דדף קכ״ט: פירש״י דלפופי ינוקא הוא ע״י בגדים ולכן התיר ר״נ אבל אסובי ינוקא דאסר ר״נ הוא משום דהוי מתקן ביד.

ודברי רש״י בכל הנך סוגיות קשיין טובא:

1. דבאפיקטויזין הסביר בדף קכ״ג. משום מתקן גברא ובדף קמ״ז: משום שחיקת סממנין (ועיין בהש״ס להגרע״א קמ״ז:).

2. אמאי בגמ׳ קמ״ז: שהקשתה על ר״נ דשרי לפופי ממתני׳ דאין מעצבין ותי׳ בחומרי שידרא והא לפירש״י קכ״ט: לפופי הוא בבגדים ולכן שרינן לה ואין מעצבין בפשטות הוא בלי בגדים אלא ביד ולכן אסרינן.

3. רש״י קכ״ט: הקשה מר״נ אדר״נ (קכ״ט: קכ״ג.) ומשמע דשניהם איירי ביום הלידה (דאל״ה מאי קשיא ליה) וא״כ אמאי ברש״י קמ״ז: כתב דביום הלידה הכל שרי ולכן מתני׳ דאין מעצבין קאי אלאחר הלידה והא לפירושו קכ״ט: לר״נ אסור אסובי ינוקא גם ביום הלידה דהוי מתקן ביד.

4. כל הראשונים הקשו על רש״י למה הוכיח ר״נ מאפיקטויזין דהא טפי הוה ליה לאוכוחי ממתני׳ דאין מעצבין ותי׳ דלפי׳ הערוך ור״ח דאסובי ינוקא אינו יישור אברי התינוק אלא החזרת עצם (ערלת) הגרון למקומה לאחר הלידה וא״כ דימו שפיר לאפיקטויזין דתרווייהו ריפוי ע״י הקאה הם (עיין בעה״מ קכ״ד. בד״ה תוספתא מדוכה). והרמב״ן פי׳ דדימו [138] פתיחת הקיבה ע״י אפיקטויזין לפתיחת האיצטומכא ע״י החזרת ערלת הגרון (ועיין בראשונים הכא בביאור המו״מ בגמ׳ לפי פשט זה) ובתוס׳ תי׳ דאה״נ ר״נ הקשה גם מאפיקטויזין וגם מאין מעצבין אלא שהביא רק תחילת המשנה (ובגהש״ס קכ״ג. הביא דוגמאות לכך).

---

1 וע״ש בתוס׳ קכ״ט: שביארו דמהתם ילפינן דזהו צער ולכן שרינן לה והרמב״ם פי׳ משום דזוהי סכנה לתינוק וקצ״ע מאי רבותא קמ״ל הגמ׳ לדברי הרמב״ם.

5. ועו״ק על רש״י וגם על שאר הראשונים דבגמ׳ קמ״ז: מבואר דאפיקטויזין אסור בסם אבל ביד שרי וא״כ מאי קושיא איכא על אסובי ינוקא מאפיקטויזין (וזה יותר קשה לפירושם דשאר הראשונים וראה הגהות הגרי״פ על הרא״ש בסוגיין).

6. ועו״ק לפירש״י אמאי באסובי ינוקא הסביר דדמי למתקן ובאפיקטויזין כתב דזהו ממש מתקן גברא דא״כ מאי קושיא איכא על ר״ש דילמא במידי דהוי מתקן גברא ממש מודה דאסור ומאי דפליג הוא רק במאי דדמי למתקן.

ב. והנראה בביאור שי׳ רש״י דסוגית הגמ׳ קמ״ז: אזלא אליבא דר״ש דהלכתא כוותיה והקשו מלפופי דשרי להך דאסרינן לעצובי וליכא לתירוצי דעיצוב הוא ביד דהא ר״ש שרי ביד נמי גבי אסובי ינוקא ולר״נ אה״נ באמת ליכא קושיא כלל דהא לפופי בבגדים ועצובי ביד כדביארנו וא״ש קושיא 2.

ולפי״ז ברור למה לא הוכיח ר״נ ממתני׳ דאין מעצבין אלא מאפיקטויזין דהא ר״ש כבר תי׳ בדף קמ״ז: דאין מעצבין הוא בחומרי שידרא דמחזי כבונה וא״ש קושית הראשונים (קושיא 4) על רש״י.

ואמנם בתוד״ה אסובי משמע להדיא דהגמ׳ קמ״ז: הקשתה מאין מעצבין על לפופי לר״נ ולא לר״ש דתוס׳ הביאו את הגמ׳ הזו ומיד אח״כ הקשו למה לא הביא ר״נ ראיה מאין מעצבין נגד ר״ש וא״כ פשוט דהם למדו דר״ש לא

ס״ל התם בסוגיא דעסקינן בחומרי שידרא דהרי עליו לא הקשו ועוד דאל״ה אין מקום לקושיתם על רש״י וכמשנ״ת (וכן פשטות הסוגיא התם דאי לר״ש הקשו אמאי נקטו לשון לפופי ולא לשון אסובי).

ונראה דהקושיא אליבא דר״נ אפשר לפרש בב׳ צורות חדא דאין מעצבין משמע בכל גווני ואפי׳ בבגדים וקשה איך התיר ר״נ בבגדים (ונראה דכן הבין בספר שבת של מי). ואפשר באופן נוסף דתוס׳ בתחילה הביאו חילוקו של רש״י דלפופי הוא בבגדים ואסובי הוא ביד ואח״כ כתבו דזהו גם מה שכתבו שם בגמ׳ דהקשו על ר״נ מלפופי על אין מעצבין ותי׳ דעיצוב הוא ביד ואסור דמחזי כבונה (חומרי שידרא לאו דווקא אלא כל תקון עצמות שנעשה ביד) וזהו ממש אסובי ינוקא. ולפי״ז א״ש מה דהקשו תוס׳ אח״כ למה ר״נ לא הביא ראיה לר״ש מאין מעצבין דהא זוהי משנה להדיא כר״נ שביד אסור ולמסקנת תוס׳ באמת ר״נ הביא ראיה גם משם ור״ש תי׳ דזהו לאו אורחיה ולכן אסור.

ולפי מה שכתבנו ברש״י דהגמ׳ אזלא בשיטת ר״ש תתישב גם הסתירה לכאורה בדברי רש״י (קושיא 3) דמה שכתב בדף קמ״ז: דביום הלידה הכל שרי הוא לר״ש שהתיר גם אסובי ינוקא אבל בדף קכ״ט: רש״י הקשה מר״נ אר״נ ותי׳ שלפופי הוא בבגדים ואסובי הוא ביד ולר״נ הרי תקון ביד אסור גם ביום הלידה וא״ש קושיא 3.

ובדוחק נראה דאפשר גם ליישב קושיא 1 דבדף קמ״ז: הסוגיא אזלא כר״ש דלית ליה איסור מתקן גברא ולכן גם [139] באפיקטויזין הסביר מצד שחיקת סממנין דבסם אסור אסור וביד שרי ולר״נ באמת אסור בכל גוונא בין ביד ובין בסם משום מתקן גברא. ומה דתי׳ ר״ש קכ״ג: דבאפיקטויזין איכא איסור מתקן גברא דלאו אורחיה הוא דיחויא בעלמא הוא דקא מדחי ליה לר״נ דאפי׳ לשיטתו לא תקשי.

ובזה א״ש נמי קושיא 5 דמה שכתוב דביד שרי זהו רק לאמורא דאזיל בשיטת ר״ש ור״נ פליג וס״ל דמתני׳ כפשוטה דגם ביד אסורוא״כ שפיר הקשה ר״נ מהך משנה לר״ש ור״ש דיחויא הוא דקא מדחי ליה כדפי׳ לעיל.

ג. והרא״ש בסוגיין הביא בשם רש״י אסוכי ינוקא שמחליקין לקטן סדר אבריו שמלפפין אותו וקושרין אותו בבגדים ליישר אבריו וצ״ל דמיירי ביום השני דאילו ביום הלידה ר״נ גופיה שרי לה לקמן בסוף פ׳ מפנין וכו׳ ואח״כ הביא שם ברא״ש את פי׳ ר״ח שהבאנו לעיל.

והטור בסוס״י ש״ל כתב וז״ל אסובי ינוקא שרי פי׳ שמיישרין אבריו שנתפרקו מחמת צער הלידה ודווקא ביום הלידה אבל אח״כ אסור אבל לכרכו בבגדיו שלא יתעקמו אבריו שרי לעולם וכו׳ ואח״כ מביא פי׳ ר״ח.

ובפשטות נראה דהטור מעמיד פלוגתא דר״נ ור״ש רק ביום הלידה ופסק כר״ש דשרי ולאחר הלידה אסור לכו״ע (דאם נאמר בשי׳ הטור דהמחלוקת היא לאחר הלידה ולא ביום הלידה הרי יצא דפסק כר״נ והרי קי״ל דהלכה כר״ש באיסורי כדכתבו כל הפוסקים).

אלא דאפי׳ תימא דזהו הפשט בטור תקשי לן טובא בדבריו חדא דמהיכן למד דלאחר הלידה לכו״ע אסור דאפשר דפליגי גם ביום הלידה וגם לאחר הלידה (וברש״י דחילק בדף קכ״ט: בין לפופי לאסובי בגלל הסתירה בר״נ בפשטות הבין דפליגי בין ביום הלידה ובין אחריו ולא רק ביום הלידה). ועו״ק לן דהטור לא הביא כלל הך דינא דאין מעצבין דף קמ״ז: ועו״ק דהב״י הביא מקור לדברי הטור מהרא״ש ולכאורה ברא״ש כתב להדיא דפליגי רק ביום השני וביותר קשה דלפי״ז הטור לא אזיל בשי׳ הרא״ש אביו. ועו״ק בלשון הטור דמשמע דאסובי חלוק

מלפופי לא רק בכך דזה ביד וזה בבגדים אלא דזהו מיישר אבריו שנתפרקו וזה כורכו בבגדים שלא יתעקמו אבריו.

ולכן נראה כפי׳ הב״ח בטור דכתב דהרישא בטור היא היא הך דינא דאין מעצבין וזה שרי ביום הלידה ולא אחריו וכפירש״י קמ״ז: ובאמת אסובי ולפופי ליכא חילוק בדיניהם וזוהי הסיפא של דברי הטור שמותרים בין ביום הלידה ובין לאחריו והחילוק הוא דאסובי ולפופי הם למניעת עיקום איברים בעתיד ועצובי הוא החזרת איברים שנתפרקו חזרה למקומם כמדויק בלשון הטור.

וזוהי נמי שי׳ הרא״ש שהבאנו לעיל דבאסובי ינוקא עם בגדים ביום הלידה לכו״ע מותר ולאחר הלידה לר״נ אסור ולר״ש שרי וס״ל דלפופי לא חלוק מאסובי או בגלל שזהו אותו ציור בדיוק או שאמנם זה ביד וזה בבגדים אבל לדינא אין חילוק ביניהם בין לר״נ ובין לר״ש.

ועיין בט״ז ובביאור הגר״א סי׳ ש״ל שכן פי׳ בדברי הטור אלא דהגר״א ס״ל דדוחק להעמיס כן בדברי המחבר ודלא כט״ז.

[140] ושם בהגהות הגר״א כתב דרש״י הדר ביה בדף קמ״ז: היכא דכתב דביום הלידה הכל מותר ופלוגתא דר״נ ור״ש היא ביום השני ואין צורך לחילוק בין יד לבגדים וא״כ רש״י נמי ס״ל כרא״ש וטור (וזה שלא כדברינו בתחילה דרש״י לא הדר ביה אלא איירי אליבא דר״ש ולא אליבא דר״נ) ועדיין קצ״ע האם הב״י למד כך בטור ורא״ש דהא בשו״ע לא משמע כן וכפי שהעיר בביאור הגר״א.

והרמב״ם פכ״א הל״א הביא הדין דשרי ללפף התינוק בשבת. ובתחילת ההלכה הביא דאסור לדחוק כריסו של תינוק כדי להוציא רעי שלו שמא יבוא להשקותו סמים המשלשלין. וע״ש במ״מ דלא ידע מקורו והסביר דזהו הביאור באסובי ינוקא (ודלא כרש״י ולא כהר״ח) והביא ראיה לדבריו מכך דהרמב״ם לא הביא הדין דאסובי ינוקא ועיין נמי באו״ש שם פכ״א הל״א שפי׳ כמ״מ (וע״ש דכתב דלפי״ז א״ש הראיה מאפיקטויזין) וצ״ע דלמ״מ ואו״ש יוצא לכאורה דהרמב״ם פסק כר״נ.

ונ״ל דהרמב״ם ס״ל כרא״ש והטור ורש״י שלפופי ואסובי זהו אותו דין ולכן לא הביא הרמב״ם לחוד הך דינא דאסובי אלא רק לפופי בהל״א שם (ומקור הדין דכריסו של תינוק עיין בצ״פ דהביא מתוספתא) ולפי״ז שפיר פסק הרמב״ם כר״ש. ובפכ״ב הכ״ו כתב הרמב״ם להך דינא דאין מעצבין כיון דמחזי כבונה אלא שלא כתב שזהו רק לאחר הלידה ומשמע דאסור גם ביום הלידה ודלא כרש״י רא״ש והטור (אלא אם נאמר דסמך אמאי דכתב בפ״ב הי״א דביום הלידה עושין לחיה הכל מטעם סכנה וצ״ע).

ד. באות א׳ לעיל הקשינו שאלה 6 על רש״י דבאסובי ינוקא הסביר דדמי למתקן וגבי אפיקטויזין הסביר שזה ממש מתקן גברא והוי קשיא לן מאי קושיא איכא על ר״ש בסוגיין ועוד יש לבאר מהו יסוד החילוק בין הני ב׳ מקרים ומהו איסור מתקן גברא.

והנה בגמ׳ ביצה י״ח מבררת הגמ׳ אמאי מטבילין כלים לפני שבת ואדם בשבת (כדאיתא שם במשנה י״ז:) כלומר מאי איסור איכא להטביל כלים בשבת ואמאי באדם ליכא האי איסורא. ואייתי התם ד׳ תירוצים רבה ס״ל דזהו גזירה שמא יעבירנו ד׳ אמות ברה״ר ור׳ יוסף תי׳ דגזרינן משום סחיטה ר׳ ביבי אמר שמא ישהה כלים

טמאים אצלו עד שבת ויבוא להשתמש בהם ורבא אמר משום דנראה כמתקן כלי. ובגמ׳ שם הקשו לרבא דא״כ אדם טמא נמי לא יטבול בשבת ותי׳ הגמ׳ דאדם נראה כמיקר (שנכנס למים להצטנן).

ובגמ׳ יבמות מ״ו: הביאה מחלוקת תנאים אי טבילה בגר לעיכובא או דסגי במילה ונפ״מ אי שרי לטבול גר בשבת דאי טבילה מעכבת זהו מתקן גברא ואסור ולהלכה קי״ל דתרתי בעינן מילה וטבילה. ובתוד״ה תקוני התם הקשו אמאי לא שרינן ליה דהא נראה כמיקר כהך גמ׳ ביצה דלעיל (וביותר קשיא דהגמ׳ יבמות התם הקשתה דפשיטא שאסור לטבול למ״ד דטבילה לעיכובא) ותי׳ בתוס׳ דאיהו צריך לטבול כששני ת״ח עומדים שם בזמן הטבילה וניכר דלצורך גירות טובל והלכך אינו נראה כמיקר. ובתו״י שם בד״ה לפיכך הקשו כנ״ל ותי׳ דהתם לא הוי תיקון גדול כהכא שבא עי״כ לתורת יהדות.

[141] ולכאורה קשיא דהא בפשטות גם בגמ׳ שם אלמלא ההערמה שנראה כמיקר היה אסור ולמה לא יועיל הערמה כה״ג הכא.

ונראה ליישב בהקדם הגמ׳ ביצה שם דכלי שנטמא באב הטומאה (דאורייתא) לא טובלים בשבת וכלי שנטמא בולד הטומאה טובלין. והביאור נראה דטומאה דרבנן הוא איסור על האדם להשתמש בכלי ולא קלקול בגוף הכלי כטומאה דאורייתא וממילא לא שייך איסור תיקון כלי בכה״ג (ועיין בסי׳ י״ד לעיל ביאור ביסוד זה באורך) וכל האיסור הוא רק דנראה כתיקון ולכך מה שנראה כמיקר מועיל להוריד את האיסור כיון דכבר אינו נראה כתיקון אבל היכא דאיכא ממש תיקון לא יועיל מה דנראה כמיקר (ועיין סי׳ י״א לעיל בענין הערמה).

ובאדם טמא נראה דאפשר לבאר כה״ג דזהו אינו תיקון בגוף האדם אלא כמו קוץ דפקיד בסוגיין דר״ש מודה דלא הוי תיקון גברא כיון דאינו בגוף האדם עצמו. ויסוד האיסור הוא מה דיבואו אחרים לתקן מנא כשיראו אותו טובל ולכך סגי בזה שנראה כמיקר להוריד חשש זה אבל גר שטובל הוא תקון בגופו ממש דמשנה גופו לתורת יהדות ולכך כתבו התו״י דלא סגי בכך דנראה כמיקר (ולפי״ז אפשר דגם טבילת טמא היא חשש אטו טבילת גר ולא אטו טבילת כלים כדכתבנו לעיל). ותוס׳ פליגי על סברת התו״י וס״ל דבגר נמי היה יכול להועיל מה שנראה כמיקר אלא דבפועל לא נראה כמיקר בגלל הני ב׳ ת״ח וכדלעיל ואפשר לבאר בב׳ אופנים או דפליגי דבגר נמי הוי כקוץ דפקיד או דס״ל דבאדם ליכא כלל תיקון אפי׳ לא פקיד אלא זהו רק חשש שיבואו לתקן מנא ולזה סגי בכך דנראה כמיקר.

ושו״ר בצל״ח ביצה שם דהקשה למה הטובל עצמו לא עובר על איסור תיקון גברא ומה מועיל מה שנראה כמיקר ותי׳ כדברינו דזהו רק חשש על הרואים אותו וע״ע ביאורו בזה. והוסיף לכתוב שם דה״ה נמי בכל איסור תיקון גברא דהוא רק חשש שיבואו לתקן מנא ואינו איסור עצמי.

וברמב״ם הל׳ יו״ט פ״ד הביא גבי כלים טמאים הטעם דשמא ישהה כר׳ ביבי בגמ׳ ביצה הנ״ל ובהל׳ שבת פכ״ג ה״ח הביא טעמיה דרבא דהוי מתקן מנא ובאחרונים יישבו דבריו.

ובהל׳ איסורי ביאה פי״ג ה״ו הביא דאין מטבילין גר בשבת כיון דבעינן בי״ד של שלשה. ובכ״מ שם ביאר דלא ניחא ליה בטעמיה דהתוס׳ דאינו נראה כמיקר ולכך הביא מטעמא אחרינא דהוי כדן דין בשבת (ובקה״י שבת סי׳ נ״ב הסביר פשט אחר ברמב״ם דהבי״ד הוא העובר על איסור התיקון וע״ש ובסי׳ ז׳ סוף אות ב׳ בהערה 2 דבר

דומה). ולביאור הכ״מ הרמב״ם ס״ל כתוס׳ ודלא כתו״י דלטבילת גירות נמי מועיל מאי דנראה כמיקר ולפי׳ הקה״י אפשר דס״ל כתו״י או כתוס׳ וק״ל.

ה. ויש לעיין אי איכא איסור לתקן גברא אמאי בעינן להך איסורא דרפואה בשבת משום דאתי לשחוק סממנין תיפוק ליה דהוי מתקן גברא.

ונראה דטעמא דשחיקת סממנין שייך נמי בבריא המשתמש בסמי רפואה (רפואה מונעת וכד׳) ועיין לשון הרמב״ם פכ״א ה״כ משבת שכתב לפיכך אסור לבריא להתרפאות בשבת גזירה שמא ישחוק סממנין. ועוד אפשר לומר דברפואה ע״י סם אפי׳ בחולה לא מיאסר [142] משום מתקן גברא דהא לאחר שגמר פעולתו הגברא אינו מתוקן ולפעמים רק לאחר כמה ימים ושבועות הסם פועל את פעולתו וא״כ הוי רק גרמא לתיקון ועוד דהתיקון ייעשה רק לאחר השבת ודוק.

ועיין רש״י נ״ג: לגבי אדם שאחזו דם שמותר לרפאותו ע״י צינונו במים מפני שנראה כמיקר ופירש״י שם דכיון דכל האיסור הוא משום שחיקת סממנים לכך מועיל מה שנראה כמיקר. ולדברינו צ״ל דהתם איירי בבריא דליכא תיקון גברא (או שנאמר דהמים הם המתקנים אותו מידי דהוי אמוחק שם ע״י מים דחשיב גרמא בשבת דף ק״כ: ושחיקת סממנין ממש לא שייך התם דהא ליכא סממנין אלא רק חשש דהרואים אותו יבואו לשחוק סממנין ולכך מועיל מה דנראה כמיקר כמו בציור דטמא שטובל בשבת דלעיל. ובהמשך הגמ׳ שם מבואר דהיא פלוגתא דתנאי והלכה דאין איסור בכך.

וע״ע ברש״י ק״ח: דכתב דליכא איסור שחיקת סממנין כשהרפואה אינה ע״י סם והעושה אותה הוא בריא וזהו כמסקנת הסוגיא נ״ג: דלעיל.

ובסוגיא דידן הסביר רש״י דאסובי ינוקא דמי למתקן ולפי׳ הרא״ש שהבאנו לעיל משמע דזוהי רפואה מונעת שלא יתעקמו האיברים וא״כ ברור דליכא איסור של תיקון גברא ממש וסממנין ליכא התם כלל ולא שייך איסור דשחיקת סממנין אלא דר״נ ס״ל דעדיין דמי למתקן ולהלכה קי״ל כר״ש דליכא איסור בכה״ג.

ובאפיקטויזין זהו טיפול ע״י סם לאדם בריא אלא דהתם מתבצע התיקון בפועל ממש כששותה הסם וזהו ממש מתקן גברא דמכשירו לאכול עוד.

ולפי׳ הר״ן ברש״י דאסובי ינוקא הוא החזרת האיברים למקומם זהו ודאי תיקון גברא וצ״ל דרש״י כתוס׳ יבמות שכל תיקון גברא אסור רק גזירה משום תיקון מנא ולכן כתב רש״י דהוא דמי למתקן ולא מתקן ממש ואחרי שהסביר רש״י מהו איסור מתקן גברא דזהו רק דמי למתקן כתב בסתמא גבי אפיקטויזין דזהו מתקן גברא (אבל סיבת האיסור היא משום דדמי למתקן מנא וכדלעיל) וא״ש קושיא א לעיל אות א׳.

ולפי׳ הרא״ש דאסובי הוא דמי למתקן צ״ל דבאפיקטויזין הוא מתקן גברא אלא דזהו באדם בריא ולא שייך בו תיקון ולכן הקשה ר״נ משם לר״ש וא״ש קושיא א לפי הרא״ש נמי.

ולדרכינו יתישב שפיר מה שענה ר״ש לר״נ דבאפיקטויזין זהו לאו אורחיה ומה דשרי אסובי ינוקא זהו משום דאורחיה הוא. והביאור בזה הוא דכל האיסור הוא משום דדמי למתקן וא״כ זהו רק במקום שבאמת נראה כמתקן

אבל במקום דזהו אורחיה הרי זהו כמו נראה כמיקר בטמא שטובל ואין חשש שהרואים אותו יבואו לתקן ולכן לא אסר לה ר״ש (ויעוין באות א׳ שכתבנו דכל זה הוא רק דיחויא בעלמא ור״ש לית ליה מתקן גברא בכה״ג כלל ובהמשך דברינו נתרץ באופן אחר הנך תרי סוגיות דדף קמ״ז ודידן).

ו. והרמב״ם לפי׳ הכ״מ סובר גם הוא כתוס׳ שאיסור מתקן גברא הוא מצד דמחזי כמתקן מנא. ועוד הסברנו לעיל דהרמב״ם ס״ל כהרא״ש שאסובי ולפופי זוהי רפואה מונעת וא״כ הוא יסביר פשט בגמ׳ כרש״י לפי הרא״ש שזה דמי למתקן כדביארנו.

[143] ולפי׳ שאר הראשונים כר״ח שאסובי ינוקא הוא תיקון ערלת הגרון וכתבו הר״ן על הרי״ף וריטב״א הישן דר״ש ור״נ נחלקו אי גזרינן שחיקת סממנין כשמתרפא ביד או לא. וקשה אמאי ליכא הכא איסור מתקן גברא כרש״י דבזה לכאורה לא מוכרחים היו לחלוק עליו (ובשאר הראשונים לא מפורש כר״ן ואולי כוונתם כרש״י בזה אלא דפשטות לשונם לא כן וצ״ע). ועו״ק דמשמע בסוגיא דדף נ״ג: דזוהי פלוגתא דתנאי וכרש״י שם.

וביותר קשה כקושיא 5 דלעיל אות א׳ מאי ראיה אייתי מאפיקטויזין לר״נ נגד ר״ש בסוגיין והא בגמ׳ קמ״ז: איתא להדיא דביד שרי וא״כ זוהי ראיה נגד ר״נ ולא נגד ר״ש. וליכא לתירוצי כדתי׳ ברש״י לעיל באות ב׳ דסוגיא דהתם אזלא כר״ש דהא להנך ראשונים ר״ש לא איירי כלל על לפופי או אסובי וברור דהקושיא התם אתיא לר״נ וכשי׳ תוס׳ לעיל אות ב׳.

ובאג״ט מלאכת טוחן אות נ״ג כתב בביאור הגמ׳ קמ״ז דאיכא תרי תנאי דאסרי אפיקטויזין בשבת וע״ש בדבריו דהוא דוחק גדול.

ונראה ליישב בדרכו דר׳ נחמיה דאסר התם אפיקטויזין בחול נמי ודאי דיבר כשלא מצטער דאי מצטער שרי בחול לכו״ע וכדכתבו להדיא ברי״ף ורמב״ן ושאר ראשונים ופשוט. והפוסקים הביאו להלכה דברי ר׳ נחמיה ודברי ריו״ח דבשבת אסר בסם ושרי ביד כשמצטער ולכאורה אלו תרי תנאי דלא פליגי ומלשון ר׳ נחמיה נראה דפליג את״ק דידיה. ונראה דתנא דמתני׳ איירי כשמצטער ור׳ יוחנן פי׳ דבריו דאסר בסם ושרי ביד ואיכא עוד תנא דאסר בשבת כשלא מצטער בכל גוונא ובא ר׳ נחמיה ופליג דאף בחול אסור משום השחתת אוכלין וה״נ מוכח מקושית ר״נ אר״ש שהביא תנא דברייתא ולא תנא דמתני׳ דמהך תנא מוכח דלא כוותיה וכמשנ״ת.

ולפי״ז א״ש המימרא בסוגיא דידן דאין עושין אפיקטויזין בשבת ובמשנה קמ״ז לא גרסינן בשבת ומוכח דאייתי הכא תנא דברייתא ודוק.[2]

ולפי״ז א״ש רש״י שהסביר התם משום שחיקת סממנין כיון דנחת להסביר את התנא דמתני׳ דאיירי במצטער ואילו בדף קכ״ג הסביר מצד מתקן גברא כיון דמבאר דברי התנא דברייתא דאותו הביאו בסוגיין וכדלעיל ואיהו איירי באינו מצטער שאפי׳ ביד אסור (וקצ״ע מה דכתב בדף קכ״ג. ששותה משקין) וגם במשקה שהשפעתו מיידית איכא מתקן גברא כדביארנו (דזהו אינו סם דאסרינן שמא יבוא לשחוק סמנין וא״ש קושיא 1. ולפי״ז א״ש נמי מה דהקשה הר״ן מאפיקטויזין (קושיא 5).

ושמא זהו נמי היישוב לשי׳ שאר הראשונים במה דהקשינו דאי ליכא לאוקמי לסוגיא דדף קמ״ז כר״ש תקשי להו נמי קושיא 5. אלא דבהנך שי׳ קשה לומר כן דהא הם ביארו הכא נמי דפלוגתא דר״ש ור״נ היא ברפואה ללא סם

אי גזרו בה משום שחיקת סמנין וא״כ כשר״נ אייתי הך ראיה מהברייתא דאסור לת״ק אמאי לא תי׳ לו ר״ש כתנא דמתני׳ דשרי ביד. ועו״ק האיך שביק ר״נ תנא דמתני׳ ואזיל בתר תנא דברייתא. ואפשר ליישב דלתנא דמתני׳ נמי אסור ורק במקום צער [144] הוא דשרי ובברייתא איירי שלא במקום צער. אלא דאז אכתי תקשי מאי הקשה לר״ש באסובי ינוקא והא ערלת הגרון שזזה זהו נמי צער ולכך ר״ש שרי ומאי קושיא מאפיקטויזין דבלא צער. וצל״ע שי׳ הראשונים בזה.[3]

---

2 אלא דק״ק דבסוגיא דידן ר״נ הקשה דתנן ולא דתניא וזהו לשון של משנה ולא של ברייתא ועוד דבגמ׳ קמ״ז כשהביאו מהמשנה גרסו נמי הך מילה בשבת וצ״ע.

---

3 ואפשר לומר דהראשונים לא הסבירו מצד שחיקת סמנין אלא כרש״י מצד מתקן גברא דאז א״ש יותר לדבריהם אלא דדחוק הוא בלשונם (וכמובן דבר״ן ליכא כלל למימר הכי) ועיין רשב״א רמב״ן מאירי ועוד.

[145]

סימן כ״ב: בענין מוקצה מחמת חסרון כיס ובדין דבר כבד (בדף קכ״ג:)

א. בתוד״ה כל הכלים דף קכ״ב: מונה כלים שאינם ניטלים בשבת כלל ואפי׳ לצורך גופו ומקומו ע״ש.

והנה מצינו ד׳ סוגי כלים כאלה כלים יקרים כלים כבדים כלים מיוחדים למלאכה אחת ואיכא מאן דס״ל דאף כלים המיוחדים רק למלאכת איסור ואין להם מלאכת היתר כלל.

ולגבי כל הסוגים האלו הרי נקראים בכמה דוכתי בשם מוקצה מחמת חסרון כיס ובפשטות יסוד הענין הוא מה שקובע להם מקום ומקפיד שלא לטלטלם דומיא דכלי יקר המתקלקל מרוב שמוש ולכן אדם בד״כ ממעט להשתמש בו שלא ליעודו המיוחד לו.

והנה במוקצה מחמת חסרון כיס מודה נמי ר״ש דאסור לטלטלו כדהוכיחה הסוגיא דדף קנ״ז. ממתני׳ דידן גבי מסר הגדול ויתד של מחרישה ובפשטות כלים אלו מיועדים למלאכתם בלבד וכדאיתא ברש״י דלא חזו למלאכה אחרת.

ובפסקי רי״ד כתב דמסר הגדול ויתד של מחרישה דמתני׳ אלו כלים כבדים שכובדם קובעם. ודבריו לכאורה צ״ע טובא דהא אביי ורבא פליגי בגמ׳ דידן אי חזרו והתירו כלי הניטל בשני בני אדם או רק בשתי ידים ולהלכה קי״ל כרבא דאפי׳ כלים הניטלים בשני בני אדם התירו.1

ובראשונים איתא פלוגתא בביאור שיטתו דאביי דבריטב״א החדשים מבאר דאביי פליג על רבא דבשני בני אדם אסרו והרא״ה הביאו הר״ן בחידושיו סבר דלא פליגי ולאביי נמי שרי בכה״ג וע״ש.

ובירושלמי שבת פי״ז ה״א הביאוהו הראשונים הכא (ועיין ברמב״ן רשב״א וריטב״א החדשים) כתב דפליגי אמוראי אי בשני בני אדם שאמרו הוא בדוקא או אפי׳ בעשרה וכתבו שם הראשונים דלתלמודא דידן אפי׳ בעשרה שרינן כדמוכח בגמ׳ עירובין ק״ב. גבי ההיא שרייתא (קורה) שהתירו לטלטלה אפי׳ בעשרה בני אדם

וע״ש. נמצא דלכו״ע להלכה דבר כבד אינו אסור בטלטול ואינו מוקצה מחמת חסרון כיס וצ״ע הפסקי רי״ד דלעיל ודוחק לומר דאיהו ס״ל כהאי מ״ד בירושלמי דשני בני אדם שנו בדוקא.

וכן קשיא על תוס׳ קכ״ב: שהבאנו דבריו לעיל דאחת הדוגמאות שהביא שם היא חלתא בת תרי כורי שרבה אסר לטלטלה ועיין תוד״ה אפי׳ בדף ל״ה. שכתב דאין הלכה כן ואייתי ראיה מהך סוגיא דחלתא בעירובין ק״ב: דלעיל דכובד אינו אוסר בטלטול.

---

1 וברמב״ם משמע דלא כהרי״ד דמסר הגדול ויתד של מחרישה הם מוקצים מחמת חסרון כיס ממש כיון דהם כלים יקרים וע״ש.

[146] ועוד הביא תוס׳ ל״ה. הנ״ל ראיה מהגמ׳ מ״ה: דרבה ור׳ יוסף אמרי תרוויהו דמנורה שאני דאדם קובע לה מקום והקשו מכילת חתנים דשרי לפתחה בשבת ולכן מסקנת הגמ׳ דהאיסור הוא במנורה גדולה דאית לה חידקי (שרטוט כעין חוליות ודומה לחוליות) גזירה אטו חוליות שמא יתקע ובמנורה קטנה פליגי ריו״ח ור״ל אי גזרינן או לא. ולכאורה ראיית תוס׳ צ״ע דבפשטות לא דמי קביעות מקום דרבה ור׳ יוסף דהיא אינה מחמת הכובד דהא הם באו להסביר דינו דריו״ח דס״ל דאף מנורה קטנה הניטלת ביד אחת לא שרינן לטלטלה.

ונראה לכאורה דקביעות מקום דמנורה היא מצד שמיוחדת למלאכתה וכן בכילה ולכן הקשו כן בגמ׳ שם. ובתוס׳ נראה דלמדו דקביעות מקום דכילה היא מצד הכובד והקשו על מנורה שקביעות מקומה היא מצד יוקרה או מצד שמיוחדת למלאכתה וק״ק דמשמע דלשי׳ תוס׳ ליכא כלל קביעות מקום בכל גוונא וצ״ע.

ובתוד״ה ההוא בעירובין ק״ב. פליגי על תוס׳ שבת ל״ה. הנ״ל וכתבו דדין חלתא הוא להלכה ואינו סותר לדין שרייתא כיון דאת השרייתא יש רגילות לטלטל גם ביום חול למרות כובדה כיון דזהו דרך שימושה הרגיל וממילא ברור שלמרות כובדה אדם לא מקצה אותה מדעתו משא״כ גבי חלתא דאין רגילות לטלטלה אף בחול ולכן אדם מקצה דעתו ממנה.

ב. ובגמ׳ קכ״א סוע״ב פמוטות של בית רבי מותר לטלטלן בשבת א״ל ר׳ זירא בניטלין בידו אחת או בשתי ידים א״ל כאותן של בית אביך וא״ר אבא בר״כ א״ר חנינא קרונות של בית רבי מותר לטלטלן בשבת א״ל ר׳ זירא בניטלין באדם אחד או בשני בני אדם א״ל כאותן של בית אביך עכ״ל הגמ׳.

ופירש״י ור״ח דרק פמוטות הניטלות ביד אחת מותרות למסקנת הגמ׳ ובתוד״ה אמר ליה פליג וס״ל דאיירי נמי בפמוטות גדולים דשרי לטלטלם כדמוכח בגמ׳ מ״ה: (וכתוס׳ ל״ה.).

ושוב ק״ל מה דהקשינו לעיל דהתם לא איירי באיסור טלטול מחמת כבדן וא״כ מאי ראיה איכא מקושית אביי מכילת חתנים. ואמנם איכא בגמ׳ התם ראיה לתוס׳ ודלא כרש״י אלא דזהו ממסקנת הגמ׳ ולא מקושית אביי דבמסקנה קי״ל דלכו״ע מנורה של שתי ידים לא ניטלת בגלל גזירה אטו חוליות ומנורה גדולה ללא חדקי דליכא גזירה לכו״ע שרי ודלא כרש״י הכא וכן הקשו שאר ראשונים.

והנה מצינו בעוד מקום דרש״י ותוס׳ פליגי אי כובד קובע מקום. דבגמ׳ קכ״ג. גבי סיכי זיירי ומזורי שהכל מודים שאסורים כיון דקפיד עליהו וברש״י התם הביא ב׳ פירושים דר׳ הלוי כתב דאלו כובד עליון ותחתון של כלי אורגין דאסורים משום כבדם ורש״י פליג עליה רק בפירושא דזיירי אבל לדינא ס״ל כוותיה. ובתוד״ה בסיכי פליג

עלייהו וס״ל דכובד אינו אסור ומבאר דבגמ׳ קי״ג. פליגי גבי כלי קיואי בכובד עליון ותחתון אי שרי לטלטלם או לא ורש״י פוסק כמאן דאסר התם ותוס׳ פסק כמאן דשרי וע״ש בתוס׳.

נמצא דרש״י ותוס׳ פליגי בג׳ דוכתי דלרש״י כובד אוסר בטלטול ולתוס׳ לא.

וברמב״ם פכ״ו הי״א כתב וז״ל מנורה של חוליות בין גדולה ובין קטנה אין [147] מטלטלין אותה שמא יחזירנה בשבת היו בה חדקים והיא נראית כבעלת חוליות אם היתה גדולה הניטלת בשתי ידים אסור לטלטלה מפני כובדה היתה קטנה מזו מותר לטלטלה עכ״ל. והקשו האחרונים אמאי כתב מפני כובדה כאשר מסקנת הגמ׳ היא דמה דאסרינן בחדקי הוא מגזירה אטו חוליות וביותר קשה דברמב״ם גופו חילק בין כשנראית כבעלת חוליות לבין מנורה ללא חדקי.

ובכ״מ שם תי׳ דהרמב״ם אסר מפני כובדה כיון דבפמוטות של בית רבי למד כרש״י ור״ח ולכן הסוגיא דדף מ״ה: דס״ל דכובד אינו קובע אינה להלכה ולשון הרמב״ם קצת דוחק לפי׳ זה.

ובמרכה״מ תי׳ דלהרמב״ם תרתי בעינן כדי לאסור בטלטול שיהיה כבד ושיראה כבעל חוליות ואי איתא רק חד מינייהו לא אסרינן. ונראה טעמו דחדקי היא גזירה אטו חוליות וגם הם נאסרו מגזירה דשמא יתקע והוי גזירה לגזירה (ואפי׳ כשתוקע איכא מאן דס״ל דזהו רק איסור דרבנן של בונה כלי מתחילתו ועיין לעיל סי׳ י״ז באורך). ועיין בריטב״א החדשים קכ״ב. שכתב דלא מהני הטעם דכובד קובע רק למנורה של חוליות או חדקי דיש חשש שמא יתקן וזהו ממש כמרכה״מ דתרתי בעינן.

ומשמעות לשון הרמב״ם היא כמרכה״מ וכן פשטות דבריו בפכ״ה ה״ו דפסק דשריתא אפי׳ בעשרה בני אדם שרי ולפי״ז א״ש אמאי לא אייתי הרמב״ם הך דינא דחלתא ושל קרונות כיון דהתם יסוד האיסור הוא מחמת הכובד.

ולכאורה ברש״י נמי היה מקום לומר דסוגיא דדף קכ״ב. סותרת להההיא דדף מ״ו. ולכך פסק דכובד קובע ודלא כתוס׳.

אלא דזהו דוחק ברש״י דהא אפשר דס״ל כתוס׳ קכ״ב. וממילא לא יסתרו דברי רש״י אהדדי.

וברי״ן על הרי״ף הסביר דהרי״ף לא אייתי הך דינא דחדקי כיון דהסוגיא אזלא כמאן דאית ליה בנין בכלים דהרי״ף ס״ל דאין כלל בנין בכלים אף כשבונהו מתחילתו (ועיין סי׳ י״ז לעיל) וא״כ הסוגיא אינה כהלכתא. ולפי״ז אפשר דרש״י נמי ס״ל הכי דהא בסי׳ י״ז הנ״ל ביארנו דרש״י ס״ל כרי״ף דליכא כלל בנין בכלים.

ולפי״ז צריך לדחוק ולחלק בין כילה למנורה ולומר דכילה שרי כיון דמקומה אינו קבוע אבל מנורה נשאר כר׳ יוסף ורבה דקבוע מקומה אלא דאז במנורה קטנה נמי לריו״ח קבוע מקומה וצ״ל דפסקינן כר״ל וכהכ״מ ברמב״ם כיון דר״ח אתיא כוותיה בסוגיא קכ״ב. ור״ל מצד כובד הוא דאסר לה וכל מהלך הסוגיא היה להסביר את ריו״ח דס״ל יש בנין בכלי מתחילתו אבל לר״ל אפ״ל דאין בנין כזה ומה שאסר בגדולה זהו בגלל כבדה.

וברמב״ם ריש ה״א דלעיל פסק דיש בנין בכלי מתחילתו ודלא כרש״י ורי״ף ולכן הסביר בכ״מ דהסוגיות סותרות דליכא למימר ברמב״ם כהרי״ף דהא להרי״ף הך סוגיא אזלא כמ״ד יש בנין בכלים וזהו שלא כהלכתא לשי׳ הרמב״ם.

ג. באות הקודם העלינו דרש״י ור״ח ותוס׳ רי״ד והכ״מ ברמב״ם ותוס׳ עירובין ק״ב. ושבת קכ״ב: כולם ס״ל דכובדו של כלי קובעו ואסור לטלטלו ואילו תוס׳ ל״ה. קכ״ב. וקכ״ג. ס״ל דכובד אינו קובע.

ולשי׳ תוס׳ דכובד אינו קובע צ״ל דסוגיא דחלתא בדף ל״ה. אינה כהלכתא [148] ובדף קי״ג. פסקינן כמאן דשרי לטלטל כלי קיואי (ועיין ברמב״ם פכ״ו א׳). ואילו הנך ראשונים דס״ל דכובד אינו קובע פסקו כאידך מ״ד בכלי קיואי דס״ל דאסורים בטלטול וסוגיא דחלתא אזלא אליבא דהלכתא ובסיכי זיירי ומזורי איירי בדברים כבדים דכו״ע מודו בהם (ודלא כתוס׳ שם קכ״ג.) ובגמ׳ מ״ו. צ״ל דאתיא לא כהלכתא או ככ״מ ברמב״ם או כדברינו ברש״י (כר״ן על הרי״ף) וע״ע פורת יוסף ופנ״י מ״ה:.

ובבעה״מ בסוגיא דפמוטות של בית רבי ושאר הראשונים הקשו על רש״י ור״ת מהסוגיא דשרייתא ומההיא דאביי ורבא קכ״ג. גבי חזרו והתירו דמשמע דדברים כבדים שרי לטלטלם וברמב״ם קשיא טובא דהא איהו גופו פסק להלכה דינא דשרייתא.

ובשו״ע סי׳ ש״ח ה״ב כתב וז״ל כל כלי ואפי׳ הוא גדול וכבד הרבה לא נתבטל שם כלי ממנו לא מפני גדלו ולא מפני כובדו. ובגר״א התם פי׳ דהמחבר פסק דלא כרש״י כיון דקשיא ליה בסוגיא דפמוטות של בית רבי אליבא דרש״י דאיירי התם בקטנות אבל ניטלות בשתי ידים אסורות בטלטול וא״כ מאי בעי אח״כ בקרונות שניטלים בשני בני אדם והרי לכאורה קו״ח דאסירי דהם כבדים יותר (ובאמת הוי ליה להקשות יותר אמאי בניטלין ע״י אדם אחד פשיטא ליה למקשן דמותרים בטלטול אפי׳ בשתי ידים והרי בפמוטות אסור לפי רש״י בניטלות בשתי ידים).

ונראה לפרש בהקדם דברי הריטב״א הישנים והר״ן על הרי״ף בסוגיא דפמוטות של בית רבי וז״ל ולפי״ז (לפי׳ רש״י) הא דמסקינן לקמן בפ׳ כל הכלים דכל הכלים ניטלים בשבת ואפי׳ בשני בני אדם דווקא בשאר כלים דלא קפדי עלייהו אבל פמוטות כיון דקפדי עלייהו ומייחדי לה מקום לא עכ״ל וכ״כ המאירי קכ״ב. ולכאורה קשה דהא רש״י הסביר דכובדן קובען וא״כ מה ההבדל בין פמוטות לשאר כלים שעליהם דברו אביי ורבא שמותרים אפי׳ בב׳ בני אדם ועוד דבמאירי הוכיח שבשאר כלים גם רש״י מודה מדינא דשרייתא וקרונות של בית רבי שרק בקטנות התירו וקשה מאי ראיה איכא מהתם לפירש״י.

וכן בריטב״א החדש קכ״ב. שהביא פירש״י הביא קושיות תוס׳ והוסיף להקשות עליו וז״ל ויגיד עליו ריעו אידך דקרונות דא״ל כאותן של בית אביך והתם ודאי להתיר לו אפי׳ בגדולות קאמר ואפי׳ בשני בני אדם כדאיתא לקמן בפ׳ כל הכלים (אביי ורבא) ועירובין (גבי שרייתא) וכו׳ עכ״ל. וקשה דמנין לו לריטב״א דבקרונות רש״י ודאי יודה שגם בגדולות מותר אף דבפמוטות פליג רש״י בזה ועוד דאם רוצה להביא ראיה משרייתא ומאביי ורבא למה משוה לקרונות ואח״כ אומר שמסתמא בפמוטות כמו בקרונות כיון דזוהי אותה לשון בשניהם (כאותן של בית אביך) ולכאורה עדיפא הוי ליה להוכיח ישר משרייתא ומאביי ורבא לפמוטות דכובד אינו קובע. ועו״ק דהריטב״א גופו בד״ה הבא גבי קרונות הביא דברי הירושלמי דאיכא פלוגתא אי ב׳ בני אדם בדווקא או לא וכתב דבבבלי פסק דכל כובד שרי ואילו בסוף ד״ה הקודם ובדף ל״ה. פסק דכלי שהוא כבד עד שלא מקבל טומאה אינו ניטל בשבת והרי הכא פסק דאפי׳ אם ניטל בעשרה בני אדם מותר לטלטלו בשבת.

[149] וליישב כל זה נראה דרש״י ור״ח ס״ל כתוס׳ עירובין ק״ב. שמחלק בין שרייתא דיש רגילות לטלטלה ולכן אדם לא מקצה דעתו ממנה לבין חלתא שאין רגילות לטלטלה ולכך אדם מקצה דעתו ממנה.

ובזה א״ש קושית הגר״א על רש״י דהא פמוטות כחלתא לרש״י דאסור אם ניטל בשתי ידים כיון דאין רגילות לטלטלן וקרונות הן כשריתא שהרי כך היא רגילות השמוש שלהם דלכך הם עשויים דאף שהם כבדים נושאים אותם. וא״כ לאחר שבגמ׳ ענו שפמוטות לא ניטלות בשבת מפני כובדן שאלו בגמ׳ מה דינו של כלי כבד שיש רגילות לטלטלו למרות כובדו וזהו הציור של קרונות וענו שם בגמ׳ כסוגיא דשרייתא דשרי אפי׳ אם ניטל בשני בני אדם. וא״כ ברור שכדי ללמוד פשט בסוגיא דדף קכ״ב. לפי רש״י צ״ל דקרונות כשרייתא ולכן מותר אפי׳ בגדולות ולכך גם הריטב״א ומאירי ידעו דרש״י נמי מודה בקרונות דשרי אף דבפמוטות פליג וזו גם לשונם דבפמוטות אדם מייחד מקום ובשאר דברים לא כיון דבשאר דברים איכא רגילות לטלטלם.

ומה״ט נמי הביא הריטב״א ראיה משרייתא לקרונות ולא לפמוטות כיון דכוונתו להוכיח דבקרונות גם רש״י מודה דהוי כשרייתא והריטב״א עצמו מסכים לרש״י ולתוס׳ עירובין שיש חילוק בין חלתא לשריתא אלא דס״ל דפשטות לשון הגמ׳ קכ״ב משמע שפמוטות הן כשרייתא ומותרות גם בגדולות וזה דלא כרש״י דס״ל דדמו לחלתא. וא״כ מחלוקתם היא רק בדבר צדדי גבי דין פמוטות אבל בעיקר הדברים תרוויהו ס״ל כתוס׳ עירובין דהיתר הטלטול בדבר כבד תליא ברגילות טלטולו. ולפי״ז ברור שגם לא יקשה עליו מה דכתב דאם הכלי גדול עד שלא מקבל טומאה כחלתא (ועיין בריטב״א ל״ה. שהסבר דכוונתו לחלתא ומשמע דסוגיא דחלתא היא להלכה) אזי כובדו קובעו וזהו כיון דמה שאינו מקבל טומאה זהו בגלל שאינו מיטלטל ובטומאה בעינן מיטלטל מלא וריקן (ועיין רש״י ל״ה.). ולפי״ז ברור דמהאי טעמא נמי גם לענין שבת לא הוי כלי דלפי מש״כ לעיל גם הריטב״א אזיל בשיטת רש״י דכובד קובע ומה שכתב דאפי׳ משא עשרה בני אדם מותר לטלטל בשבת זהו רק בכלי שיש רגילות לטלטלו כשרייתא וכלי כזה נראה דיקבל גם טומאה דהא הוא מיטלטל למרות כובדו.

ולדברינו ל״ק נמי מאביי ורבא שהתירו דברים כבדים דהא הם דברו רק על כלים שיש רגילות לטלטלם כשרייתא ובזה רש״י נמי מודה דשרי לטלטלו כתוס׳ עירובין (ועיין רשב״א קכ״ג: בד״ה עד שאמרו). פסקה ובזה יבואר נמי הגמ׳ ל״ה. שאביי משוה כלי כבד לטומאה ולשבת והא לאביי ליכא דמיון בין כלי לטומאה ולשבת דהא פליג בזה על רבא (קכ״ג. בסוגיא דמחט שניטל חררה וע״ל סי׳ כ׳). ולדברינו א״ש דהכא לא מצד הך דמיון כללי הוא דאתינן עלה אלא דמה שאינו מקבל טומאה הוא ראיה לזה דאין רגילות לטלטלו ולכך גם בשבת אדם קובע לו מקום ואינו תלוי בפלוגתא דאביי ורבא התם אי מדמינן כלי לטומאה ולשבת. ועיין במאירי ועוד ראשונים שהביאו גבי סולם צורי שכובדו קובעו כיון דתשמישו על הקרקע ואינו קרוי כלי וזהו ממש כדברינו דכיון שאינו ניטל אינו קרוי כלי לטומאה ומה״ט נמי אסור בטלטול בשבת. וע״ע בגר״א על [150] שו״ע סי׳ ש״ע ס״ב וכ״כ בעה״מ בסוגיא דפמוטות של בית רבי סו״פ כל כתבי.

ונראה להביא ראיה דהריטב״א ס״ל כתוס׳ עירובין מהך דבסוגיא עירובין ק״ב הנ״ל כתב בחי׳ הריטב״א כחילוק תוס׳ ומוסיף דזהו כפמוטות של בית רבי וכוונתו בדיוק כדברינו דבסוגיא דפמוטות כתוב להדיא החילוק בין כלי שיש רגילות לטלטלו וכלי שלא רגילים לטלטלו בגלל כובדו וכמשנ״ת.

וגם בכ״מ ברמב״ם שלמד בו כרש״י יתרץ דבפכ״ה ה״ו הרמב״ם פסק לדינא הך דשורייתא כיון דזהו ככלי שרגילים לטלטלו ואזלא לה ראיית המרכה״מ דלעיל.

וע״ע בפכ״ה במ״מ שהביא ברמב״ם ב׳ פי׳ כתוס׳ ל״ה. וכתוס׳ עירובין (ואלו ממש שני הפי׳ של הכ״מ ומרכה״מ) אלא דעדיין קשיא לכ״מ אמאי לא הביא הרמב״ם דינא דחלתא וקרונות ושמא בקרונות סמך על מה שכתב בפכ״ה ה״ו שמה שרגילים לטלטלו מותר ובחלתא סמך על מה שכתב בפכ״ו הי״א דכובד אוסר בטלטול (וכוונתו במקום דאין רגילות לטלטלו).

ובסי׳ ש״ע ס״ב בשו״ע כתב דכלי שאסור לטלטלו בשבת מחמת כבדו או מחמת איסור שהם דברים שאסור לטלטלם אפי׳ לצורך גו״מ אם נמצא בבית מושכר לא אוסר הדר בו לענין עירוב וע״ש ובגמ׳ עירובין פ״ו. וכ״כ בטור. ולכאורה הנך פוסקים סתרו משנתם דבטור ושו״ע סי׳ ש״ח פסקו דכלי כבד לא בטל ממנו שם כלי מחמת כובדו ושרינן לטלטלו.

ובגר״א שם סי׳ ש״ע משמע דמפני כובדו הכלי ניטל אלא שאין דרך ליטלו ולכך הדר בו לא אוסר אבל אין כלל איסור שבת בנטילתו וכ״כ במ״ב בשם א״ר וכן משמע נמי במג״א שהקשה מה שיעורו של כובד כזה ולכאורה אי הכובד הוא לענין איסור שבת ליכא לאקשויי דהא הגמ׳ נתנה שיעור בשני בני אדם או שתי ידים וכבר שם הוי ליה לאקשויי מאי שיעורא הוי. ונראה דהמג״א למד כגאון ומ״ב דדבר כבד ניטל בשבת אלא דהכא איירי שאין דרך ליטלו במציאות ועל זה הקשה המג״א מאי שיעורא אית ביה כלומר מהו כובד שאין דרך ליטלו דזה לא מפורש בשום מקום וכ״מ בא״ר שלאחר שהסביר כן בשו״ע הביא קושית המג״א.

אלא דכל זה נראה דוחק גדול בכוונת המחבר דהא איהו כתב שאין ניטלים בשבת ולא שאין ניטלין כלל. ועוד דמה שכתב בהמשך אפי׳ לצורך מקומו בפשטות קאי על כל מה דהביא קודם לכן ובכלל זה כלי כבד ועיין בס׳ תוספת שבת שהעיר כן בסי׳ ש״ח וכתב שיש לעיין בסי׳ ש״ע ולא תי׳ סתירה זו במחבר.

וכן בא״ר הביא דהלבוש נמי לא כן למד בשו״ע (ונראה דיצא לו כן מכך שהלבוש הופך את סדר השו״ע וכתב מחמת איסור או כובד ולפי״ז ליכא לתירוצי דלצורך מקומו קאי רק על מחמת איסורו) וע״ש בא״ר שנשאר בצ״ע על הלבוש וכנראה בגלל סי׳ ש״ח ס״ב דהתם כתב דכובד איננו קובע מקום.

ונראה לישב דהטושו״ע נמי ס״ל כרמב״ם וכרש״י דכובד קובע לענין טלטול בשבת אלא דזה רק בדבר שאין רגילות לטלטלו. ומה שכתב בסי׳ ש״ח זהו שדבר שהוא כלי כלומר שמיטלטל אזי אף שהוא כבד לא בטל ממנו שם כלי אבל בסי׳ ש״ע דיבר על דבר שאין רגילות לטלטלו ואז אינו כלי ואסור לטלטלו בשבת ובאמת [151] שם נקט לשון דברים ולא כלים (ועיין במרומי שדה לנצי״ב שהביא פלוגתא אי חלתא היא כלי שאינו מיטלטל או דאינו כלי כלל במשנה קכ״ב:).

ועדיין צע״ק אמאי השמיט המחבר דינא דחלתא (ובקרונות אפשר לישב כרמב״ם דסמך על מה שכתב בסי׳ ש״ח ס״ב בדין שרייתא).

ועוד נראה להעיר דלראשונים דס״ל דכלי כבד אינו מוקצה ודאי לומדים דאדם מטלטל גם דברים כבדים דהא אם מודים למציאות דאדם לא מטלטלם אמאי לא היו מוקצים ומאי שנא מכלי יקר דהוי מוקצה כיון דאין רגילות

לטלטלו. ולפי״ז עדיין קצ״ע דלביאור הגר״א וא״ר ומ״ב בשו״ע סי׳ ש״ע מודים דכלים כבדים אין דרך לטלטלם ולכן לא יוציאם בשבת וא״כ מדוע לא יהיו מוקצים ואם אינם מוקצים אזי גם א״א לומר שאין רגילות לטלטלם. ונראה דדוחק גדול הוא לתרץ דשאני רגילות לטלטל דבעינן לענין עירובין מזו דבעינן לענין מוקצה וע״כ נלענ״ד כדכתבנו.

ד. ועדיין טעון בירור לאור דברי תוס׳ עירובין דשרייתא דרך לטלטלה בחול דלכך היא עשויה וא״כ ברור דכובדה אינו גורם להקצאת דעתו שהרי כל שימושה הוא בגלל כובדה דכך עשויה לסגור דלתות. וא״כ לפ״ז צע״ג מה הקשו בעה״מ פ׳ כל הכלים ותוס׳ ל״ה. מדין שרייתא על רש״י דס״ל דכובד קובע דהא בשרייתא לכאורה לא שייך לומר דמקצה דעתו ממנו דכפי שביארנו זהו שימושה ודוחק לומר דהם אוקמוה להך סוגיא בקורה שאינה עשויה במיוחד לכך. ועו״ק מה הוכיחו מאביי ורבא דבקל אפשר לאוקמי דבריהם בכלים שדרך לטלטלם.

ולכן נראה ברור דהם לא חילקו בין כלים שדרך לטלטלם לבין אלו שאין דרכם בזה (וכתוס׳ ל״ה.) ובאשר למה שהקשינו אפשר לומר דלהנך ראשונים ליכא כלל דין מוקצה בכלים ומה דאסרו כלים הוא לא מחמת שמקצה דעתו מהם אלא מגזירת כלים דנחמיה בן חכליה שטעמיה מפורשים ברמב״ם וראב״ד ועוד מפרשים ולא מחמת הקצאת דעת (ועיין סי׳ י״ז לעיל באורך בדין זה).

וזהו שאמרו רביי ורבא דהתירו וחזרו והתירו עד שאמרו כל הכלים ניטלין חוץ ממסר הגדול ויתד של מחרישה כלומר דמסר הגדול ויתד של מחרישה דהם מוקצים מחמת חסרון כיס זוהי שארית מאיסור גזירת כלים דבימי נחמיה ולא איסור מוקצה שהיה מעולם אלא דבכלי שמלאכתו לאיסור נשאר האיסור לטלטלו מחמה לצל ובכלי כמסר הגדול לא שרינן כלל לטלטלו.

וסיבת האיסור אפשר לומר דשמא יבוא לתקנם דאם הכלי יקר אזי ברור דאיכא חשש כזה ואם הכלי כבד הרי החשש הוא כיון דאיכא סיכוי גדול יותר להתקלקל כשמטלטלים אותו ועיין במ״ב שהסביר דאיכא הקצאת דעת מכלי כבד כיון דיכול להתקלקל (בסי׳ ש״ח סק״ח). ובכלי המיוחד למלאכה אחת נראה דלא שייכי הנך טעמים ושמא יהיה מותר לטלטלו ואכתי צ״ע בכ״ז.

ומפני סברא זו הביאו בעה״מ ותוס׳ ל״ה. ראיה דכובד לא נאסר לטלטלו מהך דשרייתא למרות שכפי שהסברנו לפי תוס׳ עירובין הנ״ל לא שייכא כלל הקצאת דעת בכה״ג והחשש דשמא יתקלקל איכא גם [152] בכלי שרגילים לטלטלו ולכך ליכא חילוק להנך שיטות בין חלתא לשרייתא.

ועוד אפשר לומר דטעם גזירת כלים הוא כדכתב הרמב״ם פכ״ד הי״ב שלא יעבור על למען ינוח מצד שביתה בשבת שאסרו טירחא יתרה בשבת ושוב לא תליא ברגילות לטלטלם.2

ורש״י ודעימיה ס״ל דיסוד האיסור הוא משום הקצאת מקום ולכך חילקו בין חלתא לשרייתא וכמשנ״ת. ולפי״ז נראה פשוט דאף כלי המשמש למלאכה אחת בלבד יהיה אסור לטלטלו וזהו קינה של תרנגולין מ״ה: ומיטה שייחדה למעות מ״ד: וחצוצרות ל״ו. וע״ע תוד״ה הא ר׳ יהודה ל״ו.

ונראה דבזה יבוארו לשונות רש״י בדף קי״ג. ומ״ה: דבקינה של תרנגולין כתב דכיון שהיא עשויה רק לתרנגולין הוי כלי שמלאכתו לאיסור וכוונתו דכיון שיש לה רק שימוש אחד הרי היא כלי שמלאכתו רק לאיסור ואסור. וכן

בדף קי״ג. גבי הקנים של האורגים שלא הוו מלאכתן לאיסור כיון דראויים נמי לתשמיש אחר. וכן גבי כובד עליון ותחתון שעשוי רק לכך הלכך הוי כשמל״א (וראה שתי הערות הגרע״א בגהש״ס שם וע״ע סי׳ י״ז לעיל). וכל זה לשיטתו דמצד הקצאת דעת אתינן עלה וא״כ רק אם ליכא כלל שימוש היתר אדם מקצה דעתו ממנו. אבל לתוס׳ דמצד גזירת כלים נגע בה הרי בפשטות דנים לפי רוב תשמישי הכלי (וע״ע פלוגתא דהמ״ב ופמ״ג בכלי שרוב תשמישו לאיסור ומיעוטו להיתר בביה״ל ש״ח ב׳).

ולכאורה הדברים מבוארים להדיא בדברי רש״י קי״ג. בד״ה לפי שאין ניטלין שכתב דמה שלא ניטל גם בחול מחמת כובדו אסור כיון שזה כאילו מיוחד רק למלאכתו שהיא מלאכת איסור וע״ש בדבריו.

ולפי״ז נראה דבכלי שמלאכתו להיתר הרי אפי׳ אם כבד הרבה לא יאסר בטלטול דהא כובדו קובעו כך שייחשב כלי העשוי רק למלאכה אחת אבל זוהי מלאכת היתר ולכך נשאר עליו שם כלי שמלאכתו להיתר ושרי לטלטלו. אבל לתוס׳ וסיעתם דמצד גזירת כלים הוא דדנים בזה הרי נראה דאם כובד אסור זהו גם בכלי שמלאכתו להיתר מכל הני טעמי דהבאנו לעיל.

ונראה דדבר זה הוא פלוגתא דהרשב״א בתוד״ה אין לנו בדף מ״ה: והפנ״י שם אי אסרינן מוקצה מחמת חסרון כיס גם בכלי שמלאכתו להיתר דכך סבר הרשב״א בתוס׳ הנ״ל וכתוס׳ ל״ה. או דרק בכלי שמלאכתו לאיסור אמרינן דין זה דזוהי סברת הפנ״י כרש״י דידן וע״ש בפנ״י ובספר ראש יוסף לבעל הפמ״ג בהך סוגיא.3

ולתוס׳ דס״ל דהכל מצד גזירת כלים הרי מה שכתבה הגמ׳ קכ״ג. ובכמה דוכתי דאדם מקפיד ומייחד לו מקום ומשמע דדנים בו מצד הקצאת דעתו כרש״י אפשר להסביר דמחמת שמקפיד יבוא לתקן בבהלתו או דאפשר דלאחר שגזרו על הכלים הרי בכלי כה״ג שאסור לגמרי [153] לטלטלו (ולא ככשמל״א רגיל) אדם גם מקצה דעתו ממנו ושוב הוי נמי איסור מוקצה. ובזה א״ש דעת המג״א ש״ח אות י״ט ובמחה״ש שם דס״ל דבכלי שמוקצה מחמת חסרון כיס איכא מיגו דאתקצאי אף דלדברינו אינו מצד מוקצה וע״ש ובסי׳ י״ז לעיל.

---

2 וברמב״ן על החומש סוף פ׳ בוא זהו דין דאורייתא וכ״כ הריטב״א ר״ה דף ל״א וע״ע במ״ב סי׳ של״ג י״א גבי פנוי כלי כבד ובסי׳ א׳ לעיל. 3 והמ״מ בפכ״ה ה״ז הביא לחילוקו דהתוס׳ עירובין בין חלתא לשרייתא אליבא דהרשב״א בתוס׳ וזה לכאורה דלא כדברינו דהך רשב״א מבעלי התוס׳ ס״ל דלא כרש״י אלא דלגירסא דידן ליתא בתוס׳ עירובין רשב״א כלל וע״ש.

ועיין במרדכי ס״פ כירה דהתיר לטלטל מוקצה מחמת ח״כ לצורך גופו ומקומו ומשמע להדיא דזהו נמי אסור מדין גזירת כלים ושוה בכל לדין דכלי שמל״א (והחידוש בדין זה נראה דהוא אף בכלי שמלאכתו להיתר).4

---

4 א. ברש״י ביארנו דמצד הקצאת דעת אסר לכלי כבד ובסי׳ י״ז ביארנו ברש״י ל״ה: דיסוד האיסור הוא גזירת כלים ואפשר דבכשמל״א ס״ל לרש״י דזוהי גזירה חדשה אבל במוקצה מחמת חסרון כיס ס״ל דזהו מוקצה רגיל ואכתי צ״ע. ב. וברשב״א קכ״ג: בד״ה עד שאמרו השוה את אביי ורבא לקרדונות ולא לפמוטות וזה לכאורה כרש״י ואילו בדף קכ״ב. פליג על רש״י בפמוטות ונראה דס״ל כריטב״א דהבאנו דבריו לעיל ובאמת משמע מלשונו דמצד הקצאת דעת נגע בה.

[154]

סימן כ״ג: בענין קנים ומקלות וטלטול כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל (בדף קכ״ג:-קכ״ד.)

א. בדף קכ״ג: אר״א קנין ומקלות גלוסטרא ומדוכה כולן קודם התרת כלים נשנו קנין דתנן לא סידור הכלים ולא נטילתן דוחה את השבת וכו׳ אמר רבה ממאי דילמא לעולם אימא לך לאחר התרת כלים נשנו קנים טעמא מאי משום איעפושי בהאי פורתא לא מיעפש וכו׳.

ובר״ן על הרי״ף מ״ח. בדפיו בד״ה ואיכא כתב וז״ל ואיכא מ״ד דנהי שמלאכתו להיתר מחמה לצל שרי אפי״ה שלא לצורך כלל אסור וראיה לדבר שלא כתבו דחזרו והתירו שלא לצורך כלל ועוד יש בזה הוכחה אחרת בגמ׳ כתבתיה בחידושי עכ״ל. ונראה דכוונתו לנדפס בחי׳ הריטב״א דכידוע במסכתין הוא חי׳ הר״ן שהביא שם ראיה לדין זה מהגמ׳ דקנין דכיון שאינו מתעפש הרי זהו כלל אינו לצורך ולכן אף דהוי כלי שמלאכתו להיתר אסור לטלטלו. והוסיף שם דזוהי ראיה להגורסים בגמ׳ רבא אבל אי גרסינן רבה הרי זוהי אינה ראיה כלל דרבה אסר אפי׳ מחמה לצל בכלשמל״ה וכ״ש דאסר שלא לצורך כלל אבל להלכה דקי״ל כרבא אפשר דשרינן בכשמל״ה אפי׳ שלא לצורך כלל דומיא דחמה לצל. וכן משמע במאירי סוד״ה אפיית לחם הפנים בדף קכ״ד.

ועיין בשיטה להר״ן קכ״ג: שכתב מחמה לצל פי׳ בכדי ומשמע מדבריו דרבא שהתיר מחמה לצל התיר לטלטל אפי׳ בכדי (כלומר שלא לצורך כלל) וכן הובאה שיטה זו בריטב״א החדש בשם מורו בסוד״ה אלא אמר עולא קכ״ג: וכן הביאה המ״מ פכ״ה משבת ה״ג. ולשיטה זו נראה דהגירסא בסוגיא דידן היא רבה ולא רבא דרבא מתיר אפי׳ בכדי לפי׳ זה וכדכתב הר״ן על הרי״ף דלעיל.

וברשב״א וריטב״א החדש נראה דשיטה אחרת להם בביאור הסוגיא דהא הקשו אמאי אי לא מתעפש לא התירו לטלטל הא הוי כלי שמלאכתו להיתר ותי׳ דגרסינן רבה ולרבא באמת שרי וזהו לכאורה כהשיטה להר״ן. והנה הרשב״א פ׳ כירה מ״ג: בד״ה כבר (הביאו המ״מ פכ״ג ה״ג) כתב לדינא כהר״ן שאסור לטלטל שלא לצורך כלל וכ״כ ריטב״א החדש בד״ה אלא אמר עולא בדף קכ״ג: וזהו לכאורה דלא כדבריהם שהבאנו לעיל דלרבא שרי. ונראה דהם למדו דקנים אף אי לא מתעפשים הוו קצת לצורך כמו מחמה לצל ולכך גרסינן רבה דרבא מתיר בכה״ג אבל בטלטול שלא לצורך כלל יודו לדינו של הר״ן דאסור אף לרבא והכי מוכח להדיא מלשון הריטב״א בד״ה אמר רבא קכ״ד. (וראה בהמשך דגרס רבה) שכתב דטלטול הקנים לא הוי צורך גופו ומקומו אבל הוי צורך פורתא דלא גרע מחמה לצל וע״ש.

[155] נמצא דאיכא ג׳ שיטות בביאור הסוגיא הר״ן דגרס רבא ואסר טלטול שלא לצורך דומיא דקנים ובשיטה להר״ן דהיא שי׳ שניה נראה דגריס רבה דלרבא טלטול שלא לצורך כלל שרי והשי׳ הג׳ היא הריטב״א והרשב״א דקנים הוי צורך פורתא כחמה לצל ולכן רבה אסר ורבא שרי אבל שלא לצורך כלל לרבא נמי אסור.

והמ״מ פכ״ה מהל׳ שבת ה״ג כתב דמלשון הרמב״ם נראה כר״ן ורשב״א דכלשמל״ה שלא לצורך כלל אסור לטלטלו. ובחת״ס בסוגיין הוכיח כן להדיא מדברי הרמב״ם תמידין ומוספין פ״ה הי״א שפסק למתני׳ דקנים להלכה ומשמע דאתיא כרבא דקי״ל כוותיה וא״כ נמצא דרבא נמי אסר שלא לצורך כלל דאילו לכל השי׳

האחרות משנה זו אינה להלכה משום שנשנתה לפני התרת כלים ור״א כרבא ס״ל כדמוכח בסוגיא דדף קכ״ד: לפני המשנה וכדהוכיח החת״ס הכא דר״א קאי בשיטתיה דרבא.

ולכאורה קשיא על ה״ה אמאי הביא ראיתו מדקדוק לשון הרמב״ם ושביק ראית החת״ס דהיא ראיה מוכרחת ופשוטה ויבואר בעז״ה לקמן.

ב. בגמ׳ מנחות צ״ז. הקשה רבא אמאי סידור הקנים אינו דוחה את השבת דהא זהו מצוה דאורייתא כדילפינן התם מקרא דמנקיותיו אלו הקנים ותי׳ דלא קשיא כיון דכבר אמר ר״ע דכל מלאכה שאפשר לעשותה מע״ש אינה דוחה את השבת וסידור הקנים מבואר התם בגמ׳ דאפשר מע״ש ומוצ״ש דהלחם אינו מתעפש אם עומד חצי יום ללא קנים.

וברש״י שם כתב דהאיסור בסדור ונטילת הקנין הוא משום דמחזי כבונה וסותר ולא משום טלטול דהא קי״ל דאין שבות במקדש (וע״ע ברש״ש מה שהקשה ובחת״ס בסוגין מה שביאר בדברי רש״י מנחות הנ״ל ולפי״ז א״ש הרש״ש ולענ״ד הוא דוחק בלשון רש״י). והקשו התוס׳ דמסוגיין מוכח להדיא דלא כרש״י דיסוד האיסור של סדור הקנים הוא מצד טלטול דאלת״ה מה תי׳ ר״א בסוגיא דידן דמתני׳ דקנים לפני התרת כלים נשנית (וראה עוד בחת״ס מה שהביא בסוגיין בשם חכם אחד).

ונראה להקשות יותר דלשי׳ הריטב״א ורשב״א ושיטה להר״ן שהבאנו לעיל רבא מתיר לסדר הקנים וקי״ל כוותיה וא״כ איך בגמ׳ מנחות רבא גופיה כתב דאסור לסדרם (ודוחק לומר דהתם אוקמי להך משנה לפני התרת כלים). ונראה דאף להר״ן דמצד הדין א״ש היטב הגמ׳ מנחות עם הגמ׳ דידן דלרבא נמי אסור טלטול שלא לצורך אבל קשה מטעמא דדינא דבסוגיא מנחות ביארו טעמיה דרבא משום דינא דר״ע דכל שאפשר לעשותו מע״ש אינו דוחה את השבת והכא כתב הר״ן טעמיה משום דאסר טלטול כשמל״ה שלא לצורך כלל.[1] [156] ולכן נראה דאף להר״ן דהסוגיות לכאורה מתאימות בדיניהן איכא סתירה בטעמיהן. והכי נמי מוכח מהר״ן ריש פ״ד דסוכה בד״ה בגמ׳ דמשמע ממנו התם דהגמ׳ מנחות ס״ל דקנים לא הוי כלי כלל דלא כגמ׳ שבת דידן דס״ל דהוי כלי שמלאכתו להיתר אלא דטלטולו אסור שלא לצורך וע״ע בדבריו ובתוס׳ ריש הפרק הנ״ל.

---

1 ואין לומר דחדא טעמא נינהו דכיון שלא עשאו בע״ש הרי איכא צורך גדול לעשותו בשבת דא״ה אמאי לא שרי רבא לטלטלו ועוד דבפשטות בגמ׳ מנחות משמע דזהו קנסא והכא משמע דזהו מעיקר הדין דטלטול שלא לצורך כלל אסור ולא הביאו כלל להך דר״ע. וכן מוכח מלשון הגמ׳ התם דנקטו לשון דחייה ומשמע דאי א״א היה לעשות בע״ש היה דוחה את השבת ולסוגיא דידן לא בעינן כלל לדחיה דהא זה שרי מעיקר הדין כיון דאיכא צורך ופשוט הוא והארכתי משום שראיתי מי שאינם מבחינים בין הני תרי טעמי.

העולה מכל האמור דלכל שי׳ הראשונים שהבאנו לעיל איכא סתירה בין הסוגיא דידן לגמ׳ מנחות הנ״ל ולפלא בעיני שלא ראיתי מי שעמד בזה.

ונראה לומר דבאמת הסוגיא הנ״ל פליגא אסוגיא דידן וס״ל דטלטול כלשמל״ה שרי אפי׳ בכדי ואיסור דטלטול קנים הוא משום דלא הוי כלי כלל כר״ן ותוס׳ סוכה הנ״ל או מצד דמחזי כבונה וסותר לרש״י בסוגיא דמנחות ולפי״ז צריך היה לידחות מפני המצוה אלא דאיכא קנס דר״ע כיון דאפשר לעשותו מע״ש.

ואם כנים דברינו הרי גם ברמב״ם תמידין ומוספין הנ״ל דפסק כמתני׳ דקנים ליכא ראיה דס״ל דטלטול כלשמל״ה שרי אפי׳ בכדי כיון דשמא פסק כסוגיא דמנחות דשרי בכה״ג ומה דאסר לסדר הקנים הוא משום קנס

דר״ע וכמשנ״ת ובזה א״ש המ״מ דשביק ראיית החת״ס ואייתי ראיה מדקדוק לשון הרמב״ם וכדלעיל.

וברור גם לפ״ז אמאי בסוגיא דידן לא הביאו הך דר״ע דהא אף למאן דלית ליה הך קנסא דר״ע יאסור בגמ׳ דידן מטעם דהוי טלטול שלא לצורך כלל ואליבא דהשיטה להר״ן אפשר לומר דבסוגיין פי׳ רק רבה ור״א את המשנה דקנים ורבא יפרש לה כהך סוגיא דמנחות וכדאיתא התם להדיא דרבא הוא המפרש לה כר״ע ואם כן לפי׳ דהר״ן א״ש היטב הנך תרי סוגיות אבל לריטב״א ורשב״א ליכא למימר הכי דהם כתבו להדיא דלרבא שרי לסדר הקנים ודוק.

ג. באות הקודם הבאנו דלרשב״א וריטב״א טלטול הקנים הוי צורך פורתא כחמה לצל לכן רבא שרי ורבה אסר לשיטותיהם וצ״ב מאי צורך פורתא איכא ובמה הוא דדמי לחמה לצל.2

ולכאורה אפשר לבאר גדר זה בהקדם דברי המאירי קכ״ד. בד״ה מקצת מפרשים (ובמגיה למאירי הביא כן נמי בשם ההשלמה) דמה שאסרו לטלטל כלשמל״א מחמה לצל הוא משום דהוי טלטול לצורך חול דהא בכלי כזה שמלאכתו לאיסור השימוש הרגיל הוא בחול ומה שמעבירו מחמה לצל כדי להצילו הוא כדי להשתמש בו בחול ומה״ט פשוט דבכלשמל״ה שרינן לטלטלו מחמה לצל דשימושו הרגיל הוא בשבת והוי טלטול לצורך השבת. ולפי״ז יש לנו לומר דנהי דהלחם אינו מתעפש בשבת זו אבל יכול הוא להתעפש בהמשך ימי השבוע וא״כ נמצא דהנחת הקנים בשבת היא ע״מ שלא יתעפש בימי השבוע וזהו צורך חול דומיא דטלטול כלשמל״א מחמה לצל אלא דלפי״ז ק״ק אמאי שרי לה רבא דהא דמי לטלטול מחמה לצל בכלשמל״א ואפשר דלא פלוג בכלשמל״ה [157] אלא דאכתי דחוק לומר כן ולכך נראה לבאר באופן אחר.

---

2 ובפשטות הדברים היה נראה לומר דהצורך קצת הוא העיפוש שנעשה בהך חצי יום ששוהה הלחם ללא קנים אלא דזהו דוחק גדול וביותר דא״ה לא הוי לה לגמ׳ מנחות הנ״ל לומר דאפשר מע״ש דסו״ס מתעפש קצת ואמאי הוה ליה לקנוס בכה״ג.

ונקדים דברי תוס׳ רא״ש בד״ה דתנן לא סדור הקנים וכ״כ ריטב״א החדש גבי סדור הקנים דיש כוח לחכמים לעקור דבר מן התורה בשוא״ת ועוד דמיגדר מילתא שאני וכו׳ ה״נ הוצרכו להחמיר כ״כ לפי שהיו מחללין את השבת ביותר וכו׳. ונראה מדבריהם דמצוות קנים נדחתה מפני איסור מוקצה. וקשה מאי מצוות קנים איכא והא הלחם אינו מתעפש בשבת אחת גם ללא קנים ולהכי כתבו הראשונים דלעיל דחשיב טלטול שלא לצורך וא״כ ליכא מצוה לשים קנים בשבת. ודוחק לומר דהם דברו רק בר״א ואיהו פליג וס״ל דאף בשבת אחת מתעפש דהא להריטב״א גופו ר״א פליג ארבה בסברת רבא וכדהוכיח החת״ס דר״א כרבא ס״ל דכלשמל״ה שרי מחמה לצל וכמשנ״ת.

ולכן נראה לומר בביאור דברי הנך ראשונים דמצוות קנים איכא אף ללא עיפוש הלחם וצורך מצוה זה הוי צורך פורתא כיון דאינו צורך האדם (כגופו ומקומו) אלא צורך גבוה והריטב״א ורא״ש ס״ל דהוי כצורך פורתא דמחמה לצל.3

ולפי״ז צ״ל דמה שכתבה הגמ׳ קנים טעמא מאי משום איעפושי כוונתה להקשות מאי טעמא שרינן קנים דאי משום מצוה הוי צורך פורתא ואי משום דמתעפש ואז זהו צורך גדול דהוי צורך האדם האוכל את הלחם אלא דבשבת אחת לא מתעפש כוליה האי ולכך ליכא היתר לטלטלן וא״כ העיפוש אינו הטעם למצוות קנים אלא דהוא

יכול היה להיות הסיבה להתיר טלטולם בשבת כיון דהוי כצורך גופו של האוכלן אלא דכיון דאינם מתעפשים רבה אסר ולהלכה דקי״ל כרבא דשרי בכלשמל״ה אף מחמה לצל הרי דגם בכה״ג שרי דצורך המצוה הוי צורך פורתא כחמה לצל. ועיין ברש״י מנחות ד״ה טעמא מאי ובסוגיין בד״ה קנים טעמא מאי דכתב דלא כדברינו בריטב״א ורא״ש דהעיפוש הוא הטעם למצוות קנים (ולא הוי טעמא דקרא אלא גדר האיסור ואכמ״ל).

לר״ן בסוגיין דס״ל דאף לרבא אסור דהוי טלטול כלשמל״ה בכדי אפשר לומר דהמצוה לא הוי צורך כלל ואפי׳ לא כחמה לצל ושמא זהו כיון דס״ל כרש״י דכל המצוה הוא משום העיפוש ואי ליכא עיפוש ליכא מצוה.

ונראה להביא ראיה לדברינו מפשט הסוגיא מנחות הנ״ל דמשמע דאיכא מצוה אף דליכא עיפוש דאי ליכא מצוה מאי בעינן להך קנסא דר״ע דהא אפי׳ ללא דינא דר״ע אי דליכא עיפוש מאי הו״א דתדחי שבת ולא משום הקנס אלא דמה״ת להתיר חלול שבת בכדי (ובפרט דכפי שביארנו הסוגיא התם ס״ל דאיכא ממש איסור טלטול ולא רק טלטול בכדי כסברת סוגיא דידן). ולכן נראה פשוט מהסוגיא התם דאיכא מצוה אף דאין עיפוש ולכך הו״א בגמ׳ דשרינן לטלטל ורק משום קנסא הוא דאסרינן ודוק.

ובגמ׳ סוכה מ״ב: הקשתה אמאי לולב לא ניטל במקדש בשבת דחוה״מ והא חיובו מה״ת ואמאי לא דחי לאיסור טלטול דהוא מדרבנן ותי׳ הגמ׳ דאיסור הטלטול באמת נדחה אלא דאיכא חששא דשמא [158] יעבירנו ד״א ברה״ר וע״ש. ובתוד״ה ולטול שם הסביר דאף במקום מצוה יש אסור לטלטל מוקצה אלא דהמצוה דוחה אותו ולא משום דהמצוה חשיבא תשמיש וממילא החפץ חשיב כלי אלא דהוא אינו חשוב כלי ואפ״ה שרינן משום מצוה וראייתו מקנים דאע״ג דחזו ללחם אינם כלי וכ״כ הר״ן על הרי״ף התם.

---

3 ועיין במחלוקת ב״ש וב״ה קכ״ד: גבי מוציאין את הקטן והלולב והס״ת וכו׳ ובמאירי שם דמוכח דצורך מצוה קטן מצורך גופו ויש לחלק ואכמ״ל.

ונראה דס״ל להנך ראשונים דקנים לא חשיבי כלי כלל ומוקצים הם מחמת גופם ולא דהוי טלטול בכדי וזהו לכאורה דלא כהר״ן גופיה דבסוגיין כתב דקנים הם כלשמל״ה אלא דטלטולם אסור כיון דהוי טלטול בכדי.

ועוד נראה להעיר דמהך ר״ן בסוכה איכא ראיה ליסוד דידן דאיכא מצוות קנים אף דליכא עיפוש דאי ליכא מצוה מאי ראיה אייתי מקנים להך סברא דמצוה אינה תשמיש וזהו נמי דלא כהר״ן בסוגיין דהוכחנו לעיל דס״ל כרש״י דטעם מצוות קנים משום עיפוש.

ונראה דהנך תרי סתירות בדברי הר״ן הוו ראיה נוספת דהסוגיא במנחות פליגא אסוגיא דידן וס״ל דקנים הם מוקצים מחמת גופם ואיכא מצוה אלא דאפשר לעשותה מע״ש ולכן קנסינן דלא ידחה איסור מוקצה וסוגיא דידן ס״ל דליכא מצוה היכא דליכא עיפוש ולכן הוי טלטול בכדי ואסור.

ובריטב״א סוכה שם משמע דמצוה שקבוע לה זמן דוחה איסורי שבת דמוקצה ומצוה שלא קבוע לה זמן (כהכנסת אורחים וביטול בית המדרש ריש פ׳ מפנין) אינה דוחה איסור מוקצה. ובסוף דבריו כותב דלא כתוס׳ ור״ן דהיכא דאיכא מצוה הלולב אינו מוקצה כלל דהא חזי לתשמיש למצוה. ונראה דהריטב״א לשיטתו בסוגיין דס״ל דמצוה הוי צורך פורתא כחמה לצל ולא כר״ן דלא חשיב לה צורך כלל ולרבה דלא הותר כלשמל״ה מחמה לצל הרי גם במקום מצוה אסור אבל במוקצה מחמת גופו כלולב דלא הוי כלי כלל סגי בתשמיש פשוט כחמה

לצל כדי להוציאו מגדרי מוקצה ולהפכו לכלי כלומר אף דזה אינו חשיב צורך הרי תשמיש כן חשיב לה. אלא דק״ק דא״ה דהלולב הוי כלי הא הוי כלשמל״ה ולרבה דאסר מחמה לצל איך שרי איהו גופיה בגמ׳ סוכה הנ״ל לטלטל לולב מצד מוקצה ואוסרו רק מגזירה דשמא יעבירנו (ועיין בסי׳ י״ז ריש אות ב׳ דביארנו דלרי״ף ורא״ש רבה כרבא ס״ל ודלא כאביי).

ועיין בשו״ת הרידב״ז סי׳ תשל״ז מה שכתב ולשונו קצת מגומגם ונראה דכוונתו כריטב״א וכדביארנו לעיל ע״ש בכל דבריו.4

ד. ובחזו״א או״ח סי׳ מ״ט אות ט׳ הקשה על תוס׳ והגר״א בסוכה וכתב דמגמ׳ דידן משמע שמצוה מפקיעה איסור מוקצה ודלא כדכתבו הם. ונראה דלדברינו לק״מ דהא כל ראייתם היא מהסוגיא דמנחות דפליגא אסוגיא דידן. אלא דאפי׳ מסוגיא דידן צ״ע מאי הקשה החזו״א מכמה צדדים הא׳ דבסוגיין נמי מה דהתירו לטלטל הקנים הוא רק לצורך מצוותם ולמצוה עצמה לית מאן דפליג דסכין מילה [159] נמי שרי והנידון הוא שלא לצורך המצוה אי בטל מהסכין שם מוקצה בגלל המצוה או לא (ולפ״ז גם תוס׳ בסוכה אינו כהגר״א דהא איהו איירי לענין טלטול לצורך המצוה עצמה). והב׳ דסכין של מילה היא מוקצה מחמת חסרון כיס ומה שייך שהמצוה תפקיע ממנה שם מוקצה דשורש האיסור אינו חסרון התשמיש (וע״ל סי׳ כ״ב בענין מוקצה מחמת חסרון כיס) והג׳ הוא דר״א מוקים לה לפני התרת כלים ולאחר התרת כלים שרי כיון דזהו צורך מצוה וכדביארנו דאיכא מצוה אף ללא עיפוש והד׳ דלרשב״א צורך מצוה הוא כחמה לצל ומאי ראיה איכא ממנו דאין מוקצה במקום מצוה והה׳ דלריטב״א הישן (דהוא הר״ן) דכתב דזהו טלטול שלא לצורך כלל מאי ראיה הביא החזו״א והא זוהי ראיה נגדו דאפי׳ במקום מצוה נקרא שלא לצורך.

---

4 ובתוס׳ רא״ש בד״ה בהאי פורתא ס״ל כרשב״א וריטב״א דצורך דקנים הוא צורך פורתא כחמה לצל ולכן גם גרס כמותם רבה וזהו לשיטתו דאף הוא הקשה כריטב״א איך עקרו רבנן דבר מה״ת כלומר דס״ל דאיכא מצוה אף ללא עיפוש וא״כ נבאר בו נמי כבריטב״א דהצורך פורתא הוא המצוה.

ונראה פשוט דהחזו״א למד דאי ליכא עיפוש ליכא מצוות קנים כרש״י והבין בריטב״א הישן דבגלל זה גופא לא חשיב זה צורך כלל ומשמע דאם היתה כאן מצוה הווה חשיב לה צורך וכן ברשב״א נראה שלמד דזהו צורך פורתא כחמה לצל כיון דליכא מצוה (וכדהסברנו לעיל דאיכא עיפוש קצת) ואם היתה מצוה הווה חשיב לה צורך גמור וכן בקושיא הג׳ גבי ר״א. ובאשר לב׳ הקושיות הנותרות נראה דהחזו״א רצה להוכיח שמוקצה לא דחוי מפני מצוה אלא הותר מפניה ולכך שרי לתשמישים אחרים נמי (ולא שהמצוה חשיבא תשמיש וממילא החפץ אינו מוקצה כפי שביארנו בתוס׳ ור״ן בסוכה).

ומכל הנ״ל נראה דלדברינו דאיכא מצוה אף כשאין עיפוש לק״מ קושיות החזו״א אלא דבר״ן כתבנו לעיל דס״ל דליכא מצוה בכה״ג וצ״ל דהר״ן בסוכה אזיל כסוגיית הגמ׳ מנחות וכדכתבנו לעיל.

נמצא דמצוה יכולה לפעול באיסור מוקצה בג׳ אופנים לדחות איסור מוקצה להיחשב תשמיש כך שהמוקצה מקבל שם כלי או להיות צורך כך שאפי׳ אי לא חשיב כלי שרינן ליה לטלטלו ולא חשיב טלטול בכדי דאסור אף בכלשמל״ה.5

והריטב״א ורשב״א נקטו דמצוה היא כצורך חמה לצל דלרבא שרי לטלטל כשמל״ה ולרבה אסור וכן סברו דהמצוה היא תשמיש להפוך מוקצה מחמת גופו לכלי אבל אי הוי עדיין מוקצה הרי שהמצוה לא תדחה איסור זה (כמו בהכנסת אורחים וביטול ביהמ״ד בריטב״א) ותוס׳ והר״ן בסוכה ס״ל דמצוה לא חשיבא תשמיש להפקיע שם מוקצה אבל המצוה דוחה איסור מוקצה כגמ׳ סוכה גבי לולב.

והנה בגמ׳ ר״ה ל״ב: גבי שופר שאין מפקחין עליו את הגל הסביר הר״ן דזהו מצד טלטול האבנים שהן מוקצות (וע״ש בריטב״א בשם הרי״ץ גיאת שהסביר דזהו איסור דאורייתא) וא״כ מצוה אינה דוחה איסור מוקצה. ובספר שעה״מ הל׳ יו״ט פ״ב הי״ח יישב דיש הבדל בין מצב שבו טלטול המוקצה הוא מעשה המצוה עצמו או רק הכשר מצוה דבלולב זהו מעשה המצוה עצמו ולכך דחי איסור מוקצה ואילו בפיקוח הגל על שופר זהו רק הכשר מצוה ולכך אין מפקחין עליו את הגל.

---

5 ועיין ברשב״א ביצה ל״ג. סוד״ה אין סומכין דכתב דהתירו עצים להסקה ובכ״ז מוקצים הם לכל צורך אחר ולא חשיבי כלים.

[160] ואפשר דגם החזו״א למד דאיכא מצוה בשימת הקנים אף כשאין עיפוש וכל ראיותיו הן מנטילת הקנים הישנים דזהו רק הכשר מצוה ומותר לאחר התרת כלים ורואים דמתוך שחזו למצוה הותרו לטלטול שלא לצורך המצוה אלא להכשר מצוה וזוהי קושית החזו״א על תוס׳.6

ה. במ״ב סי׳ ש״ח אות י״ב כתב דכלשמל״א אסור גם לצורך גופו כשיש כשמל״ה לאותו שימוש כדמוכח ממקלות ובדומה לשו״ע שם סעיף ד׳ דאפי׳ כשמל״ה אסור שלא לצורך וע״ש.

ולכאורה קשיא מאי דמיון איכא דהא בכשמל״ה זהו לא צורך כלל ובכשמל״א כשמשתמש בו לצורך גופו זהו שימוש לצורך אלא דאפשר גם באופן מותר כתנא דמקלות.

ובמאירי הביא דיש חולקים במקלות להתיר ובקנים כתב דלכו״ע אסור לטלטלן בכדי. ונראה דאיהו ס״ל דאיסור טלטול כשמל״ה שלא לצורך כלל הוא לא מצד מוקצה או גזירת כלים אלא מצד תשבות וכדמשמע בלשונו גבי קנים שכתב לא ראוי לטלטל בחינם ולא כתב בלשון איסור ולכן המאירי ס״ל דכל שאפשר להמנע בשבת מלעשותו צריך להמנע וממילא גם גבי מקלות אם אפשר צריך להמנע והחולקים במקלות ס״ל כהר״ן דכשמל״ה שלא לצורך כלל נאסר בגזירת נחמיה ולא מצינו שהותר וא״כ זהו איסור גמור מגזירת כלים.7

ונראה דהמ״ב פסק כמאירי עצמו ולכן דימה הך דקנים למקלות דכל דבר שאפשר להמנע מלעשותו לא עושים בשבת דהוי טירחא יתירא.

וברמב״ם פסק גבי קנים שאינם דוחים את השבת ובהל׳ ק״פ פ״א הי״ד הביא דהיו מפשיטים במקלות ובהט״ז כתב דכמעשהו בחול כן מעשהו בשבת ומשמע דהיו [161] מפשיטים במקלות. ונראה דאיהו ס״ל להלכה דכשמל״ה שלא לצורך כלל אסור וכהסבר החת״ס לעיל אות א׳ ובמקלות הוי צורך אפי׳ שאפשר גם בידו דכרגע זוהי פעולה לצורך ושרי וזהו כהחולקים במאירי ודלא כהמ״ב שדימה זל״ז וס״ל דטלטול כשמל״ה בכדי הוא איסור ממש (ועיין בשעה״מ הל׳ יו״ט דלעיל גבי שי׳ הרמב״ם אי מצוה דוחה איסור מוקצה).

---

6 א. ולפי״ז באמת יש מקום לדון בקנים דהרי טלטולם אינו מעשה המצוה אלא הנחתם במקום וא״כ אמאי תדחה המצוה שבת ולכן הסביר הר״ן בשבת שטלטול הקנים הוא שלא לצורך כלל כיון דהאיסור נעשה בזמן הכשר המצוה ולא בזמן המצוה עצמה אבל בסוגיא מנחות דאיכא איסור

ממש לרש״י מצד דמחזי כבונה וסותר הרי זהו ממש בזמן המצוה ולכן המצוה היתה דוחה את האיסור ללא קנסא דר״ע ולפי׳ הר״ן דהאיסור הוא הטלטול דהוי מוקצה מחמת גופו קצ״ע. ב. ועיין בכפו״ת בסוכה שהקשה אמאי לולב אינו כלי והא חזי למכבדות של מילתא (קכ״ד:) ושמא ללולב באמת איכא שם כלי אלא דחסר לו תורת כלי כיון דכרגע אינו עומד לכך דהא מוקדש למצוותו וכפי שנבאר לקמן אפשר דהמצוה גופא היא הנותנת לו תורת כלי דלזה סגי בתשמיש פורתא משא״כ בקנים דאינם כלי כלל דאפי׳ שם כלי לית להו ולכך גם המצוה אינה מתירה אותם בטלטול וע״ע בסי׳ ט״ו מה שהארכנו בגדרים אלו דשם ותורת כלי ובסי׳ כ׳ הוכחנו דסגי בשימוש פורתא לתת תורת כלי וע״ש. 7 א. ונראה פשוט דאינו מוקצה מדעתו דהא זהו כלי שמלאכתו להיתר ויש לו שימוש בו אלא דכרגע מטלטלו שלא לצורך וזוהי עוד ראיה דגזירת כלים אינה קשורה לאיסור מוקצה וע״ל סי׳ י״ז). ב. ובפמ״ג ריש סי׳ ש״ח כתב דלהרמב״ם האיסור דגזירת כלים הוא משום דברי קבלה ממצוא חפצך וא״כ יהיה מותר לצורך מצוה דחפצי שמים מותרים וק״ק דהרמב״ם גופיה פסק גבי כיסוי הדם דאפי׳ כששחט אי האפר לא מוכן לא יכסה דלא כש״פ ועיין טוש״ע סי׳ תצ״ח ובשעה״מ הנ״ל ובקונטרס המוקצה (כולל בית דוד בחולון תשל״ט) מאמר ראשון ומאמר על טלטול שלא לצורך כלל ואכמ״ל.

ובתוס׳ ב״ק צ״ד: בד״ה בימי רבי כתבו דגזירת נחמיה היתה רק לדורו. וראה בחי׳ החת״ס כאן שהביא כן נמי בשם תשובות מיימוני ספר משפטים והסביר דבסוף ימי נחמיה פקעה גזירה זו והאידנא לא שייכא כלל וע״ש דהקשה מהך דר״א אוקים לה לפני התרת כלים ופליגי בהו תנאי דהוו קיימי ג׳ מאות שנים אחרי נחמיה.

ונראה דכוונת תוס׳ ב״ק הנ״ל דנחמיה גזר לדורו באופן שבי״ד אחריו יוכלו להתיר גזירותיו ואפי׳ קטנים ממנו בחכמה ומנין ולא שפקעו גזירות אלו מעצמן וממילא מה שלא התירו נשאר אסור. ואלו גם דברי הר״ן והרמב״ם בכשמל״ה שנשאר האיסור מימי נחמיה וכדביארנו. ולפי״ז נראה חידוש גדול לדינא דגם היום אפשר להתיר טלטול בכדי שנשאר אסור מימי נחמיה דהא על דעת כן תיקן וצ״ע.

ובשו״ע הרב הט״ז כתב דזהו שריד לגזירת נחמיה (ובערוה״ש משמע כהחת״ס) ע״ש. ובריטב״א החדש הקשה איך התירו הא הוי בי״ד קטן מהבי״ד שתיקן וכן הקשה בערוה״ש ותי׳ בריטב״א דתקנת נחמיה היתה רק לדורו דפרוצים היו ולכך התירו לבי״ד שאחריהם להפקיע התקנה והם הם דברינו בתוס׳ ב״ק.

ה. שו״ר מאמר להגר״ר זלמן נחמיה גולדברג בקובץ פעמי יעקב שנת התשנ״א (ואינו תחת ידי כרגע) דכתב התם דאין אדם עושה מעשה סתם ללא צורך או כוונה כלל והוכיח כן מכמה דוכתי. ויש לעיין מסוגיין דלכאורה מוכח לכמה ראשונים דאדם מטלטל שלא לצורך כלל. אמנם מקנים ליכא ראיה דהא זה אינו ממש מעשה ללא שום תועלת כמובן דאף אי ליכא כלל עיפוש הרי באיזה זמן יניח הקנים וא״כ בשבת לא גרע מכל זמן אחר אלא דרק אין שום צורך לעשות זאת דוקא בשבת ולכן חשיב שלא לצורך.

ועיין בערוה״ש שהקשה כעין זה האיך אדם עושה מעשה ללא כוונה כלל וע״ש מה שכתב דבאמת ליתא ונ״ל דעדיין צריך להתיישב בסברת דבר זה אי שייך כה״ג או לא ואכמ״ל.

[162]

סימן כ״ד: בענין בקעת וגזירה יו״ט אטו שבת (בדף קכ״ד)

א. בגמ׳ קכ״ד. אין סומכין את הקדירה בבקעת (קורה) אף דהוי דבר שמלאכתו להיתר ביו״ט דהא חזי להסקה גזירה אטו שבת דבשבת הוי דבר שמלאכתו לאיסור ואסור משום מוקצה אפי׳ לצורך גופו ומקומו דלא הוי כלי. ובהמשך מקשה הגמ׳ ממתני׳ דמשילין דשם הבחינה המשנה בין יו״ט לשבת ומשמע דלא גזרינן וכנגדו ממשנה

ביצה ל״ז: דאין בין יו״ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד דמשמע דשוו לכל דיניהם וגזרינן יו״ט אטו שבת.[1] ואח״כ מנסה הגמ׳ לתלות בפלוגתא דתנאי דר״א ור׳ יהושע גבי אותו ואת בנו שנפלו לבור ודוחה דאינו מוכרח ולבסוף מסיקה דזוהי מחלוקת ב״ש וב״ה גבי הוצאה שלא לצורך דב״ש שאסרו גזרו אטו יו״ט וב״ה שהתירו לא גזרו בכה״ג ומקשה הגמ׳ דמצאנו בהוצאה בטלטול מנלן ותי׳ דטלטול צורך הוצאה (ואית דגרסי משום הוצאה) ועיין עוד בכל הסוגיא.

ובגמ׳ ביצה ל״ז. איתא לכל מהלך הסוגיא דידן למעט המשנה דאין סומכין קדירה בבקעת בתחילת הסוגיא וע״ש.

והנה קשיא לן טובא בסוגיא זו דלכאורה קשה בפשט הגמ׳ מהיכן מוכח דב״ש גזרו יו״ט אטו שבת והרי פליגי עם ב״ה בדינא דמתוך דהוא דין דאורייתא וביותר דלמסקנת הגמ׳ גזרו טולטול ביו״ט אטו הוצאה וזוהי אינה גזירה אטו שבת אלא אטו הוצאה ביו״ט דאל״ה מאי הפרש איכא בין ב״ש לב״ה דלב״ה נמי אפשר לומר דגזרו אטו שבת דהא בשבת לא פליגי כלל.[2]

ועו״ק מה ענין טלטול להכא דהמשנה דאין בין איירי בכל דיני שבת ויו״ט ולמסקנת הגמ׳ גם לב״ש דגזרו יו״ט אטו שבת זהו בטלטול בלבד ובפרט דעיקר הסתירה היא ממתני׳ דמשילין פירות ביו״ט דהתם רצתה הגמ׳ לומר דלב״ה שרי ולב״ש אסור גזירה אטו שבת והרי התם אינו כלל איסור טלטול (וראה ברש״י כאן שפי׳ דהאיסור הוא משום טירחא יתירא ובמאירי ריש פ׳ משילין פי׳ דהפירות אינם מוקצים דאל״ה גם ביו״ט הוה לן לאסור להשילן) ואין לומר דהגמ׳ נקטה לשון טלטול בגלל משנה דבקעת דהגמ׳ ביצה נקטה כהאי לישנא והתם ליתא כלל לדינא דבקעת.

וגם אליבא דב״ה קשיא דבאמת משמע דלא גזרו יו״ט אטו שבת דאל״ה היו אוסרים מדרבנן הוצאה שלא לצורך גזירה [163] אטו שבת אלא דבפשטות הגמ׳ משמע דבגלל ההיתר על הוצאה שלא לצורך שרו ב״ה נמי טלטול ביו״ט ורק ב״ש הם האוסרים וזה לכאורה בסתירה לגמ׳ מפורשת ביצה בדף ב׳ דב״ה אסרו מוקצה ביו״ט כר״נ שם ובפרט להפוסקים כר״נ דביו״ט אסור מוקצה כר׳ יהודה דב״ה כוותיה (וראה מש״כ בזה לקמן).

---

1 ועיין בתוס׳ כאן למה המשנה אינה זו שבמגילה ז: וראה עוד במהרש״א דבר פלא והשוה תוס׳ שבת קל״ז: בד״ה דר״א ואכמ״ל. 2 ובפרט קשה לאור דחיית הגמ׳ לאוקימתא דאותו ואת בנו דדחתה הגמ׳ כיון דאינו מוכרח ולכאורה בב״ש עוד פחות מוכרח.

ויותר קשה דלב״ה נמי לא מוכח דלא גזרו יו״ט אטו שבת דהא בשבותים דאוכל נפש לא גזרו אף למאן דס״ל דגזרינן יו״ט אטו שבת כדמוכח במשנה דאין בין וא״כ גם בהוצאה שהותרה ביו״ט ולב״ה ס״ל דאיירי נמי בהוצאה שלא לצורך (מדינא דמתוך) וא״כ התם לא גזרו מדרבנן כנגד מה שמפורש בתורה להיתר אבל אכתי אפשר דבשאר דוכתי ב״ה נמי ס״ל דגזרינן.

ב. והנה בגמ׳ ביצה כ״ג. מוקי למתני׳ דאין סומכין את הקדירה בבקעת כר׳ יהודה דאית ליה מוקצה לפי שלא ניתנו עצים אלא להסקה ור״ש מתיר (תוספת זו נמצאת בברייתא ולא במשנה). ובהמשך הגמ׳ אייתי פלוגתא דר״י ור״ש גבי חיזרא (ופירש״י ענף עץ שהוא חד כקוץ וראוי לתקעו בצלי כמין שפוד ולצלות בו) אי שרי לצלות בו

בשבת או לא ולמסקנת הגמ׳ ביבש שרי ובלח אסור (ומבואר התם דלח לא חזי אלא להיסק גדול ויבש חזי לכל היסק).

ובשיטה להר״ן בסוגיין הקשה מאי מוקצה איכא בבקעת והא חזי להיסק וא״כ מלאכתה להיתר ביו״ט ואמאי אסר ר׳ יהודה לסמוך בה ותי׳ שם דכיון דחזי רק להיסק אזי הוי מוקצה לשאר שימושים (כעין מוקצה מחמת חסרון כיס) ורק בכלים הוא דאמרינן דאי חזי למלאכת היתר לא יועיל ייחוד למלאכה אחת להפכו למוקצה אבל בבקעת דאינה כלי ייחודו מועיל והבקעת עומדת רק להסקה.

וברשב״א ביצה ל״ג. בד״ה אין סומכין הוסיף להקשות מהגמ׳ ביצה ח׳. גבי אפר חם דחזי לצלות ביצה ואפשר לכסות בו את הדם דחזינן דאף דבר שאינו כלי אי חזי למלאכת היתר שרי להשתמש בו למלאכה אחרת. ויישב שם הרשב״א דזהו כל זמן שהשימוש אינו סותר לשימוש שלו נועד הדבר כמו באפר אבל בבקעת אם יסמוך בה את הקדירה לא יוכל להסיק בה דהקדירה תישרף (וממילא הוא כורת את הענף שעליו יושב ההיתר דכל ההיתר הוא כיון דיכול להסיק בה). ובהמשך דבריו יישב באופן אחר דהבקעת למעשה מוקצה אלא דרבנן התירו להסיק בה אבל זהו רק בבחינת דחויה ועדיין היא מוקצה לשאר תשמישין (ויעוין תוד״ה א״ר זירא ל״א: ובד״ה גריפת כ״ח:).

ועוד הקשו הראשונים דהסוגיא בביצה סותרת לסוגיין דהתם משמע דהלכתא כמתני׳ דבקעת ובסוגיין משמע דאתיא כב״ש דאינם להלכה ועוד הקשו דהגמ׳ ביצה ביארה איסור סמיכה בבקעת מטעם מוקצה ואילו בסוגיין מצד גזירה אטו שבת אתינן עלה.[3]

ועו״ק לכאורה מאי שנא בקעת דאסרינן לסמוך בה מחיזרא דשרי לצלות בה אם היא יבשה. ורש״י ביצה ל״ג. בד״ה [164] והלכתא הסביר דהלכתה דחיזרא ובקעת איקבע לר׳ יהודה דאית ליה מוקצה ואנן קי״ל כר״ש ולכך הכל שרי ואפי׳ בחיזרא רטובה והני אמוראי דאסרו הם תלמידי רב דס״ל כר׳ יהודה במוקצה. ולפי״ז מיישב פנ״י שם דגמ׳ דידן אתיא כר״ש אליבא דהלכתא ולכן אסרו מטעם גזירה דמוקצה דלא שייך הכא והכי הלכתא. ואין להקשות דבשבת הגמ׳ כתבה דהבקעת הוה מוקצה וביו״ט לא וא״כ גם היא אתיא כר׳ יהודה דזה אינו דהא במוקצה מחמת גופו גם ר״ש מודה אלא דביו״ט פליג ר״ש וס״ל דלא הוו מוקצה כיון דחזו להסקה אלא דזה עדיין צ״ע דלא מצינו פלוגתא דר״י ור״ש בגדרי מוקצה מחמת גופו (ואולי זהו חשיב דלא דחיא בידים ולכך פליגי ואכתי צ״ע).

---

3 ועיין בבעה״מ ומלחמות ורא״ש ורשב״א בביצה שם ובשיטה להר״ן וריטב״א החדש ותוס׳ רא״ש בסוגיין.

ועוד הקשו בתוד״ה והלכתא בביצה שם דלא משמע דר״ש פליג אמאי דפסיק הש״ס וכן הקשו עוד ראשונים ולכך פי׳ בתוס׳ דבזה ר״ש מודה דרטיבי לא חזו להסקה ולכן הוו מוקצים מחמת גופן דבזה מודה ר״ש ולפי״ז עדיין קשה הסתירה לסוגיא דשבת הנ״ל.

ובבעה״מ ורמב״ן ור״ן ורשב״א ביצה ועוד ראשונים כתבו דהסוגיות פליגי אהדדי והלכתא כהסוגיא דביצה כיון דהיא במקומה ודייקא טפי ועוד ביארו הרמב״ן במלחמות והרשב״א שם דהגמ׳ שבת לא ידעה לברייתא

שהסבירה לדינא דבקעת בכך דלא חזו עצים אלא להסקה והביאה שר״ש פליג ומשמע דמדין מוקצה אסרו בקעת ולכך הלכתא כסוגיא דביצה (ועוד הוסיפו דביו״ט הלכתא כר״י ודלא כרש״י ותוס׳).

ובאשר לקושיא מחיזרא לבקעת ביאר בב״י סי׳ תק״ב דדין חיזרא יבשה מה דשרינן הוא רק לצלות בה כשיפוד מסברא דמה לי לצלות בו מה לי לצלות בגחלתו כדאיתא בגמ׳ ביצה שם אבל לשאר שימושים באמת אסור נמי בחיזרא יבשה וא״כ א״ש קושיתנו השלישית.

ושו״ר דכ״כ להדיא בתוס׳ רא״ש שבת קכ״ד. אלא דבהמשך דבריו שם הביא בשם ר״ת דכתב דהסוגיות לא סתרי אהדדי ולפי״ז לא קשיא מידי. ומה דהביא בשי׳ ר״ת הוא דס״ל דבקעת באמת לא הוי מוקצה ביו״ט אלא בשבת בלבד כיון דלא חזי למידי (ודלא כשיטה להר״ן ורשב״א בביצה שכתבו דהבקעת היא מוקצה ביו״ט נמי) ומה דאסרו לסמוך בה ביו״ט הוא מגזירה אטו שבת ומה דגמ׳ ביצה כתבה שלא ניתנו עצים אלא להסקה כוונתה לומר דבשבת הבקעת היא מוקצה מטעם זה ולכך גזרינן נמי ביו״ט אטו שבת ולא כהבנה הפשוטה דביו״ט נמי מצד מוקצה הוא דאסרו (וכ״כ הרא״ש ביצה פ״ד אות י״ב בשם ר״ת והסכים עמו).

וא״כ כל מהלך הגמ׳ ביצה אתי כב״ש דגזרו יו״ט אטו שבת אבל להלכה קי״ל כב״ה דלא גזרינן וזהו מה שכתבה הגמ׳ ביצה שם דחיזרא יבשה שרי ומה שרטיבא אסורה זהו כיון דלא חזי כלל לטלטול והוי מוקצה מחמת גופו (ובריש אות ג׳ לקמן נבאר בשי׳ הרא״ש אי מצד מוקצה הוא דאסרו או מצד גזירה) ונמצא א״כ דלהלכה בקעת שרי וחיזרא יבשה נמי שרי לכל צורך ולאו דווקא לצליה.

ובתוס׳ רא״ש התם ביאר נמי דהסוגיות לא פליגי אלא דאיהו ס״ל היפך דהיפך ר״ת דבקעת אף ביו״ט עצמו לכו״ע הוי מוקצה ומה דפליגי ב״ש וב״ה הוא רק גבי משניות דמעיילין ואין בין ולא בדינא [165] דבקעת דבזה לכו״ע אסור מצד מוקצה. ודבריו אלו קשים להולמם דבסוגיא שבת משמע להדיא דבקעת ביו״ט אסירא מגזירא אטו שבת ולכן נראה דתוס׳ רא״ש למד במהלך הגמ׳ דידן פשט אחר לגמרי.

והנראה לבאר בכוונתו דבהו״א מה דכתבה הגמ׳ דיו״ט אסור מגזירה אטו שבת הוא כיון דבקעת ביו״ט הוי דבר שמלאכתו להיתר ואינו אסור מדין מוקצה ואח״כ הקשתה דבשבת נמי צריך להיות מותר לסמוך בבקעת דדבר שמלאכתו לאיסור שרי לצורך גופו ותי׳ דבקעת אינה כלי ולכך אפי׳ לצורך גופו אסרינן ואף דבכלי שמלאכתו לאיסור שרינן בכה״ג בדבר שמלאכתו לאיסור לא שרינן. ולאחר שעלה לגמ׳ ההבדל בין דבר לבין כלי שמלאכתם לאיסור לענין היתר לצורך גופו א״כ בבקעת נמי הגמ׳ הדרא בה וסברא דלא נאסרה מגזירה יו״ט אטו שבת אלא מצד דהיא גופא מוקצה ביו״ט אף דמלאכתה להיתר כיון דאינה כלי כדאיתא להדיא בסוגיא דביצה הנ״ל וכפי׳ הרשב״א ושיטה להר״ן דלעיל וא״כ למסקנא הסוגיא דשבת אינה סותרת לסוגיא דביצה ובקעת ביו״ט אסורה מצד מוקצה וכדכתב התוס׳ רא״ש.

ובהמשך הגמ׳ שבת שהקשתה ומי גזרינן הרי הקשתה כן למאי דהו״א לגזור יו״ט אטו שבת דהסברא דגזרינן נשארה נמי למסקנא רק דבבקעת אין צורך להך גזרה כיון דהיא גופא מוקצה נמי ביו״ט וכמשנ״ת (וכדמצאנו בכמה דוכתי בש״ס דגזרינן יו״ט אטו שבת גם להלכה וראה לקמן באות הבאה). ולפי״ז פשוט דכל הגמ׳ מכאן ואילך ביררה אי גזרינן או לא רק גבי משילין ומתני׳ דאין בין ולא לגבי בקעת דאסורה מצד מוקצה וא״כ גם בזה לאחר שהגמ׳ ניסתה להעמיד מחלוקת המשניות בפלוגתא דתנאי גבי אותו ואת בנו ודחתה הרי בשלב זה הגמ׳

הסבירה דהמשניות אינן חולקות בגזירה אטו שבת אלא באיסור משילין ביו״ט ובזה פליגי נמי ב״ש וב״ה דלב״ש דאסור מה״ת הוצאה שלא לצורך אסרו נמי השלת פירות שמא יבוא להוציאם לרה״ר דמרוב טירחא מינשי להו שבת (וכעין איסור הצלה מאש פ׳ כל כתבי) וזהו המשנה דאין בין וב״ה שהתירו הוצאה ביו״ט כמובן דלא גזרו אטו הוצאה ביו״ט עצמו ולכן התירו השלת פירות דמה בכך שיבואו להוציא לרה״ר.

ולפי״ז מיושבות כל הקושיות שהקשינו באות א׳ דבאמת ב״ה וב״ש לא פליגי אי גזרינן או לא והטלטול שב״ש אסרו וב״ה התירו הכוונה לטירחא יתירא אבל טלטול מוקצה גם ב״ה אסרו כדמוכח ביצה ב׳ וכמבואר באות א׳ לעיל.

ולפי״ז יבואר הרמב״ם דבסוף פכ״ד משבת הביא הטעמים לאיסור מוקצה ולא הביא הטעם דשמא יוציא לרה״ר וכן הקשה עליו הראב״ד שם ושאר מפרשים ולדברינו א״ש דזה אינו סיבה לאיסור מוקצה דהא לב״ה נמי אסור מוקצה אף דהוצאה מותרת אלא זהו רק איסור טירחא יתירא לב״ש ודוק.

ג. החת״ס בסוגיין קכ״ד. ביאר בפלוגתא דב״ה וב״ש באופן שאינו קשור כלל לגזירה יו״ט אטו שבת ודבריו תמוהים וע״ש ובהמשך הקשה על דברי עצמו מתרי דוכתי דמצאנו גזרה יו״ט אטו שבת וזהו בביצה י״ח גבי טבילת כלים ביו״ט ובשבת כ״ג: גבי שמן שריפה שאסור להדליק בו ביו״ט.

[166] ונראה דהני ב׳ דוכתי צריכים יישוב גם ללא דברי החת״ס דהא בסוגיין משמע דלב״ה אליבא דהלכתא לא גזרינן כלל ולדברינו לעיל סוף אות ב׳ מיושב שפיר דאפשר דב״ה נמי גזרו ומאי דפליגי עם ב״ש הוא גבי טירחא. אלא דממשמעות כל הראשונים נראה דפלוגתא דב״ש וב״ה היא אי גזרינן יו״ט אטו שבת או לא ולכך גם הקשו הסוגיות אהדדי ועוד נראה מדבריהם דרוב הראשונים דלא כתוס׳ רא״ש דלעיל דסוגיא דביצה ס״ל דמשנה דבקעת אתי אליבא דב״ש ודלא כהלכתא אלא דהלכה כסוגיא דביצה וכדביארנו לעיל אות ב׳ ולפי״ז נראה דעדיין צריך יישוב כל הני קושיות דלעיל אות א׳.

ולכן נראה לומר דלשי׳ ראשונים אלו נמי ב״ש וב״ה פליגי בטירחא יתירא כדביארנו ומתני׳ דאין בין אתיא רק כב״ש דלב״ה איכא בין יו״ט לשבת נמי דין משילין. ולפי״ז נראה פשוט דלהסוגיא דשבת דס״ל דבקעת אינה מוקצה ביו״ט וא״כ להלכה היא מותרת לסמוך בה וכן סברי ב״ה אלא דלב״ש דס״ל דליכא מידי בין שבת ויו״ט ברור דגם דינא דבקעת שוה בשניהם וא״כ מוכרח דב״ש גזרו יו״ט אטו שבת וזהו ראיית הגמ׳ שבת דלב״ש גזרינן יו״ט אטו שבת ולב״ה לא גזרינן ומכאן א״ש כל קושיותינו לעיל אות א׳ וכדביארנו בשי׳ תוס׳ רא״ש.

אלא דלפי״ז עדיין קשיא מהנך תרי דוכתי דמצאנו דגזרו יו״ט אטו שבת דלהלכה קי״ל לאותם שי׳ ראשונים כב״ה דלא גזרינן (וכן הקשוה תוד״ה גזירה שבת כ״ג: בסופו) ונראה דהנך ראשונים מודו דב״ה נמי גזרו יו״ט אטו שבת בכמה מקרים ונביא כמה ראיות.

הרא״ש ביצה שם הביא דחיזרא רטיבא אסורה לא מצד מוקצה אלא דגזרינן יו״ט אטו שבת וזהו נמי לב״ה וע״ש בהגהות הגר״א דגרס שאסורה מדיני מוקצה ולא מגזירה אטו שבת אלא דבק״נ שם ובב״י סי׳ תק״ב ובפנ״י גרסו דלא כהגר״א וא״כ איכא גזירה לב״ה נמי וע״ש במלחמות דהביא שיטה כזו בשם מקצת מפרשים[4]. וכן בהגמ״י הל׳ יו״ט פ״ד הי״א הביא פירוש המערב לכאורה שיטת ר״ת עם שי׳ תוס׳ הרא״ש והסביר דבקעת גם ב״ה גזרו

יו״ט אטו שבת כיון דעצים חזו רק להסקה (כר״ת). וכן בתוד״ה גזירה יו״ט אטו שבת בשבת כ״ג: בסופו דכתבו דלב״ה נמי גזרו יו״ט אטו שבת (ועיין בהש״ס להגרע״א בסוגיין קכ״ד.).

והפנ״י ביצה הקשה על הרא״ש דלא משמע דב״ה גזרי יו״ט אטו שבת מסוגיין דשבת קכ״ד דאי ב״ה נמי גזרו אמאי הקשו בגמ׳ ממקומות שונים על הא דגזרינן יו״ט אטו שבת והרי איכא דוכתי דגזרי ואיכא דוכתי דלא גזרי כדכתבו תוס׳ שבת כ״ד. שם (ועיין בחי׳ הגרע״א הכא). ולדברי הפנ״י צ״ב אמאי בהנך תרי סוגיות דלעיל מצינו הגזירה יו״ט אטו שבת להדיא וכנ״ל צ״ב לגירסת הגר״א ברא״ש.

ונראה ליישב בהקדם דיוק בלשון הרמב״ן במלחמות ביצה שם דכתב וז״ל ועוד שלשון הברייתא השנויה כאן וכו׳ [167] אינו נסמך על רבה וגזירתו שגזר בפ׳ כל הכלים עכ״ל וכן הביא בשמו הרשב״א ביצה שם. וקשה מה ענין רבה לגזירה יו״ט אטו שבת דבפ׳ כל הכלים דלכאורה הקושיא היתה אליבא דכו״ע ובתי׳ הגמ׳ לא הוזכר כלל רבה.

---

4 א. ועיין בק״נ הנ״ל שהסביר למה ב״ה גזרו ברטיבא וכן בתוס׳ רא״ש שבת דמשמע דרטיבא אסורה מצד מוקצה אליבא דר״ת והרא״ש בביצה למד כר״ת כדמוכח התם וא״כ זהו ממש כהגר״א. ב. וראה בטור שלמד דבקעת שאסרו היא בלחה וכך אין סתירה כלל בין דין חיזרא לדין בקעת וזו הבנה שונה ברא״ש וע״ש בב״י ובט״ז ומ״א ובפמ״ג בשם הלבוש.

ונראה דכל הגזירה דיו״ט אטו שבת היא גזירת רבה וכן מוכח להדיא בגמ׳ שבת כ״ג: דרבה הוא שאסר שמן שריפה ביו״ט מגזירה אטו שבת וכן בביצה י״ח אסר רבה טבילת כלים ביו״ט מגזירה אטו שבת וא״כ מוכח דזוהי גזירתו של רבה וגם בגמ׳ דידן כנראה גזרו אליביה. ומהרמב״ן במלחמות משמע דבזה פליגא הסוגיא דביצה דלא ס״ל להך גזירה דרבה. וכן משמע להדיא ברמב״ם דלא פסק להלכה הך דשמן שריפה בשבת וכן כשהביא הך דטבילת כלים הביא טעמא דמתקן מנא ולא טעמיה דרבה מגזירה אטו שבת ומשמע דכל הנך דוכתי דגזרו יו״ט אטו שבת אזלו אליבא דרבה וליכא הלכתא כוותיה וא״כ להלכה באמת לא גזרינן יו״ט אטו שבת.

נמצא דלתוס׳ רא״ש ור״ת שהסבירו שסוגיא דשבת אתיא אליבא דהלכתא נאמר דלב״ה נמי גזרינן יו״ט אטו שבת בכמה דוכתי ואין להשוות גזירות חכמים זו לזו כתוס׳ שבת כ״ג: . ולשאר הראשונים דס״ל דהנך סוגיות פליגי אהדדי נאמר דהסוגיא דשבת אזלא כרבה דגזרינן יו״ט אטו שבת ולית הלכתא כוותיה.

ולרש״י אליבא דהפנ״י דהסוגיא בשבת אזלא כר״ש וכדקי״ל להלכה כוותיה צ״ל כהסברינו סוף אות ב׳ דפלוגתא דב״ש וב״ה לא קאי על גזירה יו״ט אטו שבת. וקצ״ע דברש״י ביצה ל״ז. משמע דטלטול הכוונה דאיסורו מצד מוקצה ולא מצד טירחא יתירא כדרצינו לפרש דבד״ה אטו לפני המשנה שם כתב רש״י דלא אסרו טלטול כלים משום שמחת יו״ט דהציבור לא יעמוד בזה ע״ש.

[168]

סימן כ״ה: קונטרס בענין איסור מוקצה בעצי ונויי סוכה ובגדרי מיגו דאתקצאי

בענין מוקצה בעצי סוכה

א. איתא בגמ׳ ביצה ל׳: כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה ולכן כתב שם בגמ׳ דתנאי אינו מועיל בעצי סוכה.

והרשב״א בחי׳ שם הקשה לאביי בגמ׳ נדרים כ״ח: דס״ל דקדושת הגוף פוקעת בכדי מסוגיין דילפינן מקרא דעל עצי סוכה איכא קדושת הגוף ולכן לא מועיל לומר לכשיפלו אטול וחזינן א״כ דקדושת הגוף אינה פוקעת בכדי ותנאי לא מועיל בה וע״ש מה שיישב.

והקשה הגרא״ו בקו״ש דלכאורה לא דמי דהא אביי איירי בהקדש ושם כיון דהוא המקדיש איהו נמי יכול להתנות להפקיעה דהפה שאסר הוא המתיר אבל בסוגיא דעצי סוכה הרי זוהי קדושה בע״כ דמן השמים קדשה ולהכי יודה אביי דאינו יכול להתנות עליה להפקיעה אף דס״ל דקדה״ג פוקעת בכדי.

ב. בראשונים מצאנו כמה שיטות במסקנת הסוגיא היכן מועיל תנאי דאיני בודל. רש״י כתב דתנאי דאיני בודל מועיל רק לגבי נויי סוכה דלגביהם ליכא איסור סתירת אוהל אבל בעצי סוכה כיון דאיכא איסור סתירת אוהל לא יועיל תנאי דאיני בודל דע״כ בודל מהם ביה״ש דאיסור זה איכא נמי בביה״ש דספק חג הוא (ומשמע דסתירה זו איסור דאורייתא בה לשי׳ רש״י).

ובר״ן על הרי״ף כתב דלהרי״ף תנאי דאיני בודל מועיל נמי בעצי סוכה ואביי ורבא תי׳ בגמ׳ את סתירת הברייתות באוקימתא שאחת איירי כשאמר איני בודל והשניה כשלא אמר (ובאשר לראיית רש״י מאיסור סתירת אוהל יבואר בעז״ה לקמן).

ובתוד״ה א״ר מנשיא כתב דתי׳ דר׳ מנשיא לא נשאר למסקנה כלומר בברייתא דעצי סוכה נמי התנאי קאי על סוכה דמצוה ודלא כרש״י שתנאי דאיני בודל מועיל רק בנויים ובברייתא דעצים דכתבה דאם התנה הכל לפי תנאו כנראה נשאר בסוכה דעלמא כר׳ מנשיא גם למסקנה. ובאמת מהרש״א ומהר״ם הסבירו בתוס׳ כהרי״ף דאביי ורבא פליגי על ר׳ מנשיא (ובברי״ף נראה דכלל לא גרס להך דר׳ מנשיא בגמ׳) ולמסקנה תנאי דאיני בודל מועיל גם על עצי סוכת מצוה ובזה איירי [169] ברייתא דעצים.

ונלענ״ד דזו אינה כוונת התוס׳ דרק להר״ן ברי״ף דס״ל דתנאי מועיל במוקצה אפשר לפרש כוונת הברייתא דעצים כשלא אמר איני בודל ואם התנה אזי לא חלה הקדושה ולגבי המוקצה הרי מתנה לכשיפול אטול בנוסף לאיני בודל. ולשי׳ זו א״ש פשט הגמ׳ דהא איני בודל אינו תנאי כלל אלא קביעה דאינו בודל מהם כרגע ואיך יתכן לפרש דאם התנה דקתני בברייתא דעצים כוונתה לאיני בודל ולדברינו מיושב שפיר דאיני בודל היא רק האוקימתא דבהכי מיירי הברייתא וכשאמר שאינו בודל אז אם התנה שלכשיפול יטול הכל לפי תנאו וכן פשטות לשון הגמ׳ והר״ן ורמב״ן במלחמות בביצה שם.

וכל זה הוא לשי׳ הר״ן אבל לשי׳ התוס׳ דלא מועיל תנאי במוקצה איך שייך לומר דאם התנה בברייתא דעצים קאי על עצי סוכה דאפי׳ אי לא חלה הקדושה אבל מוקצה מחמת איסור אכתי איכא. ודוחק לומר דכוונתו רק

לחוה״מ דשרי מכוח התנאי דבברייתא לא חילקו בכך (ועיין פנ״י כאן שהקשה על המהרש״א לשיטתו).

ולכן נראה דתוס׳ לא כהרי״ף ס״ל אלא כהראב״ד בהגהותיו על בעה״מ הביאוהו הרשב״א והמאירי בביצה שם דהביא מהירושלמי דאם התנה בברייתא דעצים קאי רק על הנויים ועיבוי הסכך ע״ש וכן משמע דעת התוס׳ וכדביארנו ובדברים אלו ליכא איסור דסתירת אוהל ומוקצה מחמת איסור ודוק.

וע״ע בר״ן על הרי״ף שהביא כשי׳ בעה״מ דאיני בודל לא מועיל בעצים אלא רק בנויים וכרש״י אלא דהביאור בזה הוא הוא לא משום סתירת אוהל כרש״י אלא דהעצים אסורים מכוח הפסוק ולכן לא יעזור תנאי דאיני בודל ובנויים דאיסורם רק מכיון דטפלים לסוכה ואם אמר איני בודל הרי דהפקיע טפלותם לסוכה והשאירם לשימושו (ולשי׳ הראשונים דנויים אסירי רק מדרבנן א״ש טפי וראה בחי׳ הרמב״ן שבת מ״ה. ותוד״ה סוכה שבת כ״ב.). פסקה וקשה בשי׳ הרי״ף איך מועיל תנאי דאיני בודל בעצי סוכה והא ע״כ בודל מהם בגלל איסור סתירת אוהל וכדכתב רש״י וה״נ קשיא על בעה״מ דפסק כרש״י ולא מטעמא דסתירת אוהל. ולכאורה אפשר ליישב כדכתב בעה״מ שאין איסור סתירה בסוכה רעועה (או אפשר דאיסורו מדרבנן ובביה״ש שרי

אלא דנראה יותר לומר דהרי״ף הבין אחרת בתנאי דאיני בודל דלהרי״ף אין כוונת האומר כן לשייר לעצמו זכות לקחת עצים מהסוכה בביה״ש וכדכתב רש״י אלא כוונתו דסוכה זו תהיה לגביו כסוכה דעלמא ולא כסוכת מצוה ופשוט דגם בסוכה דעלמא אפשר לצאת יד״ח כמבואר בגמ׳ סוכה ט׳: ובכל הפוסקים גבי סוכת גנב״ך ורקב״ש ונראה דכן משמעות לשון רמב״ן במלחמות ביצה שם דכתב והויא ליה גביה כסוכה דלאו מצוה (ועיין שעה״מ הל׳ סוכה ו׳ ט״ו).

ואם כנים דברינו בביאור שי׳ הרי״ף הרי נמצא דסוכת גנב״ך אין בה קדושה ובכ״ז אפשר לצאת בה יד״ח וכך יהיה גם בסוכת מצוה כשאמר איני בודל וכ״כ להדיא הרשב״א בחי׳ לביצה דסוכת גנב״ך אינה קדושה.

ולפי״ז א״ש היטב קושית רא״ו לעיל אות א׳ דלדברינו הרשב״א ס״ל דקדושת סוכה אינה בע״כ ויכול הוא לקבוע שלא [170] תקדש סוכתו ע״י אמירת איני בודל וא״כ קשיא שפיר קושית הרשב״א על אביי אמאי לא יועיל תנאו של בעה״ב לכשיפול אטול אי ס״ל דקדושת הגוף פוקעת בכדי.

ג. הרא״ש בתשובה כלל כ״ד אות ט׳ הביאו הטואו״ח סי׳ תרל״ח הביא שיטה דס״ל דאם אמר איני בודל על נויי סוכה מועיל להסתפק מהם רק כשנפלו אבל אם עדיין תלויים אסור להסתפק אפי׳ כשאמר איני בודל (וכ״כ הסמ״ק הביאו הגהות אשר״י סוכה י׳:). והקשה עליהם הרא״ש דלדבריהם איך מועיל תנאי דאיני בודל והרי ביה״ש עדיין הנויים תלויים וא״כ אסור להסתפק מהם וע״כ בודל מהם.

ולכאורה היה נראה לומר דהם ס״ל כהרי״ף וכפי שביארנו לעיל דלא בעינן אפשרות להסתפק בפועל מהנויים. אלא דזה אינו דאי תימא הכי אמאי ס״ל להך שיטה דאסור להסתפק מהם כשהם עדיין תלויים והא מלכתחילה לא חלה קדושה עלייהו דבביה״ש קבע עליהם דהוו כנויי סוכה דעלמא.1

ונראה דהם ס״ל דבנויים איכא איסור דביזוי מצוה אפי׳ אם אינם קדושים ולכן כל עוד הם משמשים למצוה אסור להסתפק מהם ואי אמר איני בודל הרי רק הוריד מהם את הקדושה אבל עדיין חשיבי חפצי מצוה.

ובחי׳ הרמב״ן שבת מ״ה. הביאו הר״ן על הרי״ף בביצה ס״ל דבנויים איכא איסור דאורייתא של בזוי מצוה ואולי אפי׳ כשנפלו וע״ש. ותוס׳ שבת כ״ב. בפשטות ס״ל דנויים איסור ביזויים הוא מדרבנן וק״ק מהגמ׳ שבת כ״ב. שלמדה כן מכיסוי הדם דאורייתא דאבוהון דכולהו דם. וברש״י ביצה ל׳: ושבת כ״ב. כתב דגם נויים איסורם הוא משום קדושה שבהם ולא משום בזוי מצוה ובאמת בתוס׳ קצ״ע דהא בגמ׳ שבת כ״ב. לא מוכח כלל דנויים איסורם משום בזוי מצוה בלבד אלא לשי׳ ריב״ל.

ויעוין ברמב״ן במלחמות ביצה ובר״ן שם שכתבו דנויים טפלים לסוכה בגלל בזוי מצוה (ונראה בכוונתם דאסור להורידם מהסוכה משום דהוי בזוי מצוה ולכן כיון דא״א להפרידם מהסוכה הרי הם טפלים אליה) ולכך הם קדושים בקדושתה אא״כ יאמר שאינו בודל מהם. ונראה דאיכא קצת סתירה לדברי הרמב״ן בחי׳ דכתב דנויים איסורם מצד בזוי ושמא כוונתם רק לומר דכמו בעצים כך גם בנויים יש איסור הסתפקות מהם מדאורייתא מצד בזוי ולא שמזה מוכרח דאיכא נמי קדושה וצ״ע.

ונראה דלהרא״ש נמי קשיא דאי נימא דס״ל כרש״י בהבנת איני בודל דבעינן אפשרות בפועל לקחת את הנויים וכדמשמע מקושיתו על השי׳ הנ״ל תקשי לשיטתו נמי דהא איך מועיל התנאי דאיני בודל בנויים דהא קודם התנאי אסור לקחתם ואם אסור לקחתם מה מועיל התנאי וכדהקשה על השי׳ הנ״ל ודוחק לומר דירידת הקדושה והיתר הלקיחה באין כאחד וא״כ קשיא מי הסיבה ומי המסובב.

---

1 ויש לי מקום עיון אי שייך לקבוע על הנויים שיהיו כנויי סוכה דעלמא בציור שעל הסוכה עצמה לא אמר שאינו בודל דהנויים גרירי בתר הסוכה ורק כשאמר איני בודל על הסוכה גופא שייך לומר כדברינו לעיל דלגביו הויא כסוכה דעלמא אבל אם הסוכה קדושה לא שייך לכאורה שנוייה יהיו כנויים בעלמא ועיין בהערה באות ה׳ לקמן מה שביארנו בזה.

[171] ונראה דהרא״ש הקשה לשיטתם דאיכא קדושה בנויים בנוסף לאיסור הבזוי וא״כ כדי להוריד את הקדושה צריך אפשרות בפועל לקחת אותם כרש״י ומכוח קושיא זו באמת ס״ל לרא״ש דליכא קדושה בנויים אלא רק בזוי מצוה וכדי למנוע איסור זה סגי לומר איני בודל במשמעות של הרי״ף ולא צריך אפשרות בפועל ליטול אותם (ואכתי צ״ע ההסבר בזה וראה בהערה לעיל ובהמשך דברינו נראה דהרא״ש באמת ס״ל כהרי״ף בתנאי דעצי סוכה).

ד. באות ב׳ לעיל ביארנו דרש״י והרי״ף פליגי בהבנת הגדר דאיני בודל דלרש״י בעינן אפשרות בפועל לקחת את העצים מהסוכה כיון דס״ל דפי׳ התנאי הוא שהעצים לא ישמשו כלל לסוכה והרי״ף פי׳ דהתנאי הוא שהסוכה תהיה כסוכה דלאו מצוה (גנב״ך) ולכן לא צריך אפשרות לקחת בפועל את העצים ולא מפריע דאיכא איסור סתירת אוהל.

ולכאורה קשה אמאי לרש״י אף דא״א לקחת בפועל העצים מהסוכה לא יועיל אמירת איני בודל במובן של הרי״ף דאחשביה לסוכתו כסוכה דעלמא ולזה לא מפריע איסור סתירת אוהל וכמשנ״ת.

ונראה דתליא בביאור קושית הגמ׳ ביצה ומי מהני בה תנאה שלומדים מפסוק דעצי סוכה אסורים כל שבעה וכפירש״י בד״ה לה׳ וז״ל ומשמע כל שבעה לה׳ הוא קודש עכ״ל וכ״כ הר״ן על הרי״ף בביאור הגמ׳ ומשמע שזהו לימוד מפסוק שהקדושה נמשכת כל שבעה וא״א להפסיקה ע״י תנאים באמצע.

והר״ן שם הביא בהמשך דבריו לשון הרמב״ן במלחמות ומפורש הדבר ברשב״א בחי׳ לביצה ל׳: דקושית הגמ׳ שלא יועיל תנאי בעצי סוכה היתה מהחלק השני של הלימוד שמקיש עצי סוכה לחגיגה דיש לעצים קדושת הגוף שאינה פוקעת בכדי ולכן לא מועיל תנאי (וראה באות א׳ לעיל).

נמצא דבראשונים איכא פלוגתא אי לעצי סוכה יש קדושת הגוף על כל דיניה או דהוקשו לחגיגה רק לענין שאסור להסתפק מהם ולא בגדרי קה״ג.

וברמ״א סי׳ תרל״ח כתב דרק סוכה שישב בה פעם אחת יש לה דיני קדושה אבל אי לא ישב בה לא נאסרה דהזמנה לאו מילתא. והקשו שם הט״ז ומ״א דבעצי סוכה איכא קה״ג ובגוף הקדושה פסקינן דהזמנה מילתא ותי׳ דההיקש לחגיגה לאו דוקא לומר דאיכא קה״ג אלא רק דיש איסור להסתפק ולכן הזמנה לאו מילתא.

ולפי״ז יצא דלהרשב״א שלמד שההיקש הוא בדוקא ולעצי סוכה איכא קה״ג נאמר דהזמנה מילתא והסוכה מתקדשת מההזמנה אף אי לא ישב בה כלל וא״כ נראה דהרשב״א לשיטתו אזיל כשכתב דסוכת גנב״ך אינה קדושה כיון דלא היתה לה הזמנה ולשי׳ ההזמנה היא המקדשת.[2]

ומה״ט נמי ס״ל להרשב״א דמועיל תנאי על עצי סוכה כרי״ף כיון דמשוי ליה כסוכת גנב״ך וס״ל דאפשר לצאת יד״ח גם בסוכה שאינה קדושה דהא סוכת גנב״ך [172] אינה קדושה לשי׳ הרשב״א ובכ״ז איתא בגמ׳ סוכה להדיא דיוצאין בה יד״ח (וראה לקמן סוף אות ב׳).

---

2 ואכתי צ״ע אמאי הישיבה בסוכת גנב״ך גרע מהזמנה ולמה לא תתקדש הסוכה בישיבה הראשונה דתהיה גם הזמנה ושמא זוהי ראיה לשי׳ המור וקציעה דס״ל דגם קדושת עצי סוכה תליא בביה״ש כמוקצה רגיל אף דזוהי קדושה דאורייתא ודלא כמ״ב ובכורי יעקב דפליגי עליו בזה וצ״ע.

ורש״י כפי שראינו בהסבר קושית הגמ׳ ס״ל דעצי סוכה אינם קדושים ממש וזהו כהט״ז ומ״א דלעיל וההיקש הוא רק לענין איסור הסתפקות וא״כ יוצא דרש״י ס״ל כרמ״א דהזמנה לאו מילתא לענין עצי סוכה והישיבה היא המקדשת וא״כ ברור שגם סוכת גנב״ך תהיה קדושה מזמן שישב בה דמאי שנא מסוכה רגילה וזהו כשי׳ ר׳ ירוחם הביאו שעה״צ סי׳ תרל״ח אות ג׳ דס״ל דסוכת גנב״ך קדושה.

ולפי״ז יבואר מדוע לרש״י לא יכול להועיל תנאי הרי״ף בעצי סוכה דלשויא לה כסוכת גנב״ך כיון דגם סוכת גנב״ך קדושה ויותר דלרש״י הרי איכא סברת הגרא״ו דלעיל אות א׳ דכיון דבעל הסוכה אינו המקדש אלא קדושתה בע״כ מגזיה״כ והראיה דאף סוכת גנב״ך מתקדשת לכן גם לא יכול להתנות תנאים להפקיע הקדושה אפי׳ לאביי דס״ל דקדה״ג פוקעת בכדי. ומה״ט ס״ל לרש״י דפי׳ התנאי דאיני בודל הוא דאינו משייך העצים לסוכה ובעינן אפשרות בפועל לקחתם וכיון דאיכא איסור סתירת אוהל וליכא אפשרות בפועל הרי דלא מועיל איני בודל לעצי סוכה וכדכתב רש״י.

ולדברינו יצא דבעה״מ ורש״י קיימי בחדא שיטתא ודלא כדכתבנו לעיל אות ב׳ אלא דבעה״מ הסביר אמאי לא מועיל איני בודל של הרי״ף וזהו כיון דהקדושה אינה בידיו וכדהסברנו לעיל ברש״י ואילו רש״י הסביר למה לא מועיל האיני בודל שלו עצמו בעצי סוכה ולא פליגי כלל ודוק כי הוא ביאור נכון לענ״ד.

ולפי״ז צ״ב שי׳ הר״ן בביצה דס״ל כרש״י דליכא קדה״ג כמפורש בדבריו בביאור קושית הגמ׳ ובכ״ז ס״ל כרי״ף דתנאי מועיל בעצי סוכה ולדברינו הא בהא תליא.

ונראה דבר״ן צ״ל דהישיבה היא המקדשת ובכ״ז תלויה הקדושה בדעתו ובסוכת גנב״ך יכול להחליט דאינה קדושה אף אם ישב בה ולכן תנאי זה מועיל בעצי סוכה וכסברת הגרא״ו דמי שהקדושה בידו יכול נמי להתנות עליה.

ועוד אפשר לבאר בר״ן באופן אחר דלתנאי דלכשיפול אטול בעינן שהקדושה תהיה בידיו כדי שיוכל להתנות (לפחות אליבא דאביי דקדה״ג פוקעת בכדי) אבל לתנאי דאיני בודל הקובע שזוהי אינה סוכת מצוה ולכן לא תחול קדושה עליה מלכתחילה אולי לא צריך שיהיה בידו לקדש (אלא דבכ״ז כשאומר איני בודל הסוכה אינה קדושה ואכתי יכול לצאת בה יד״ח כלומר גם להר״ן ס״ל אפשר לצאת בסוכה שאינה קדושה).

ועוד אפשר לומר בהסבר הר״ן דבהמשך הביא לשון הרמב״ן במלחמות דמשמעות לשונו היא דאיכא קדה״ג לעצים וא״כ שמא הר״ן הסביר אליבא דתרי השיטות לכל אורך הגמ׳ והראיה דגם בתנאי בעצי סוכה הביא לשיטת הרי״ף ובעה״מ וכן לענין קדה״ג משמע שהביא את ב׳ השיטות כדביארנו וא״כ אין להקשות דאיכא סתירה בדבריו דשמא אליבא דתרי שיטות אמרם וקצת דוחק.

ונראה דאיכא עוד נפ״מ אי לעצים איכא קדה״ג או דזהו רק איסור להסתפק מהם דהרא״ש בסוכה ט׳. הסביר דאיסור איכא רק בסכך ולא בדפנות והביא ראיה שכל הפסולים בסוכה נאמרו רק בסכך.

[173] וברמב״ם פליג עליו וכתב להדיא בהל׳ סוכה פ״ו הט״ו דהאיסור חל גם על הדפנות (ומה שהרא״ש משמע דבר״ת נמי הבין כשיטתו צ״ע מתוס׳ ביצה ל׳: וראה במה רש״א וק״נ וב״ח בסי׳ תרל״ח ויבואר לקמן).

והגר״ח על הרמב״ם ובסטנסיל יישב שי׳ הרמב״ם וע״ש בדבריו שאינם ברורים לי כל הצורך ואולי כוונתו לחילוק דידן דלהרא״ש איכא קדה״ג בעצים וזהו דין בגוף הסוכה ודינים בסוכה חלים רק על הסכך אבל לרמב״ם זהו איסור הסתפקות מהסוכה דרמי אגברא וזה בכל מה ששמשו למצוה והדפנות בכלל. ובאמת הרמב״ם פוסק לשיטתו שתנאי מועיל רק בנויים כרש״י ובעה״מ וכ״פ הרמ״א דכולהו קיימי בשי׳ רש״י דליכא קדה״ג ממש בעצים וכדביארנו לעיל. והרא״ש ס״ל כרי״ף ורשב״א דאיכא קדה״ג בעצים ועיין בסוף אות ג׳ ובסוגריים שם (ובהמשך דברינו נדון בדברי בעל ספר מועדים וזמנים ונוכיח דאכן זוהי סברת הרא״ש כרי״ף ורשב״א).

ובתוד״ה אבוהון בשבת כ״ב. משמע דהאיסור להסתפק מעצי סוכה שנלמד מהפסוק הוא דין דבזוי מצוה (וראה בחי׳ הגרע״א שתמה עליו) ושמא כוונתו דההיקש לחגיגה הוא רק לענין הבזוי ולא דאיכא ממש קדה״ג.

ונפ״מ נוספת היא קושית העונג יו״ט המפורסמת (הביאו בקה״י סוכה סי׳ ז׳) איך שרינן לשבת בסוכה בגשם הא הוי משתמש בעצי סוכה ומוסיף שם העונג יו״ט דאין לומר דלשבת אינו שמוש אסור דהא העצים הוקשו לחגיגה וזו קדה״ג דכל הנאה אסורה בה.

והאחרונים תי׳ לקושיא זו לפי הט״ז בסי׳ תרל״ח דלעיל דהך היקש לחגיגה אינו בדווקא דאיכא ממש קדה״ג אלא לענין איסור הסתפקות ונ״מ שאיסור ההסתפקות הוא רק כשמבטל ע״י זה את המצוה ודלא כקרבן והקדש

דבו אסור כל שמוש וא״כ זוהי עוד נ״מ אי איכא ממש קדה״ג או דזהו רק איסור הסתפקות.

וראיתי בספר מועדים וזמנים סי׳ צ״ט שהביא מתוס׳ גיטין מ״ה: דהקשו על ר״ת דפסק שאשה אינה כשרה לאגוד לולב כיון דאינה מצווה בנטילתו מסוכת גנב״ך שרואים שאשה או גוי יכולים לבנות סוכה למרות שאינם מצווים לשבת בה ומכוח זה דחו תוס׳ והרא״ש והמרדכי שם את דברי ר״ת. ויישב בעל מו״ז דסוכה לר״ת צריכה להיות קדושה והישיבה היא המקדשת ולכן מי שבנה את הסוכה יכול להיות מי שאינו מצווה בישיבתה דגמר הכנתה הוא ע״י הישיבה וזה עושה הבעל המצווה בזה והבניה דמי לטווית חוטי הציצית דר״ת נמי יודה שאשה כשרה לטוותם. ואם נכונים דבריו הרי דהרא״ש שדחה דברי ר״ת מכוח קושיא זו סבר דההזמנה היא המקדשת ואפשר לצאת בסוכה שאינה קדושה וזהו לשי׳ כהרי״ף דאיכא קדושה ממש בעצים וכדביארנו ור״ת לפי״ז ס״ל דאין קדה״ג בעצים והישיבה היא המקדשת.[3] [174] והנה בערוך לנר בסוכה ט׳. בתוד״ה מנין הקשה איך יתכן ציור דרק ב׳ וטפח אסורות מה״ת והשאר מדרבנן דאיך נדע אלו מהד׳ דפנות הן הנצרכות מה״ת ואלו הן השאר. ואין לומר דאזלינן בתר סדר הבניה כיון דכל עוד לא סיכך לא הוי סוכה ומאי נפ״מ לסדר בניית הדפנות. וכתב שם עוד דלכאורה היה מקום לומר דכשמסתפק מעצי הסוכה הרי כל עוד נשארו ב׳ וטפח לא עבר אאיסורא דאורייתא וכשמתחיל להסתפק מאלו אז הוא דעובר מדאורייתא אלא דזה אינו דהא קי״ל דאין ברירה בדאורייתא. וכן אין לומר דאיירי כשסיכך על ב׳ וטפח ואח״כ הוסיף דהא לא נאסרה סוכה אלא משעה שישב בה בחג ואז כבר כולה בנויה. וכן אין לומר שבנה סוכה מצומצמת דב׳ וטפח וישב בה ובחוה״מ הוסיף את שאר הדפנות דהא בגמ׳ אמרו דאתקצאי לשבעה ומשמע שבנאם קודם החג דאלת״ה ליכא שבעה ימים דהוו מוקצים בהם ונשאר בצ״ע.

---

3 ולפילפולא היה מקום לומר דמה״ט נמי ס״ל לר״ת דרק ב׳ דפנות וטפח אסורים להסתפק מהם מדאורייתא והשאר מדרבנן כיון דאין קדה״ג אבל ר״י פליג וס״ל דאיכא בהם ממש קדה״ג ולכן אף דרק ב׳ וטפח קדושים מעיקר הדין פשטה קדושה בכולא וכסוגיא דקדושין דף ז׳ ואכמ״ל.

ובפשטות היה מקום לומר דלר״ת איירי כשסיכך על ב׳ וטפח ואח״כ הוסיף עוד דפנות וההזמנה היא האוסרת ולא הישיבה כהנחת הערול״נ ועיין במו״ז סי׳ ק׳ דכתב לתרץ כך. אלא דאז יצא דלר״ת אית ליה קדה״ג וההזמנה היא האוסרת וזה לא כמה שהסביר בו בעל מו״ז עצמו בסי׳ הקודם וצ״ע בדבריו.

ולפני שנים שמעתי תי׳ על קושית בעל הערול״נ ממו״ר הג״ר משה רייכנברג דבאמת מוקמינן לה כהו״א של הערול״נ עצמו שכשמסתפק מהעצים כל עוד איכא ב׳ וטפח הרי לא עבר איסור דאורייתא ורק כשמתחיל לפגוע בב׳ וטפח אז הוא דעובר על האיסור דאורייתא. ומה שהקשה ע״ז הערול״נ דקי״ל דאין ברירה בדאורייתא לק״מ דהא ראינו לעיל בט״ז דאי סברינן דליכא קדה״ג ממש בעצים הרי איסור ההסתפקות הוא רק כשמבטל המצוה. וליישב את ר״ת נוסיף תוספת חידוש דיסוד האיסור הוא רק כשיורד שם סוכה מהסוכה ולא כהט״ז דכתב דאיכא איסור אף כשלוקח קרש אחד מהסוכה וזה אינו שייך כמובן כלל לברירה דהא איננו מבררים מהו החלק הקדוש בסוכה דכל הסוכה קדושה אלא דזהו שיעור בההסתפקות שישאר בסוכה פחות מב׳ וטפח דרק אז חשיב מסתפק. ולפי״ז ר״ת ס״ל כט״ז דליכא קדה״ג ממש על עצי הסוכה וזה מתאים לתי׳ המו״ז על תוס׳ גיטין מ״ה בשי׳ ר״ת.

ונראה דכן משמע בתוד״ה אתרוג בסוכה דף מ״ו: בתנאי דר׳ חנינא דאיכא שיעור להסתפקות אלא דהתם אפשר ליישב באופן אחר דאיכא ברירה בדרבנן וליכא ראיה.

ובר״ן ביצה י״ז. בדפיו בד״ה ועצי חילק בשי׳ ר״ת דהב׳ וטפח האסורים נקבע לפי סדר הבניה וא״כ איהו ודאי ס״ל דההזמנה היא האוסרת ודלא כדברינו.

ולשיטות דהסוכה קדושה מזמן הישיבה ולא מההזמנה קשה מה שייך לומר איני בודל מהעצים כל ביה״ש והרי אז לא נאסרו כלל ונראה דלשי׳ אלו באמת יועיל תנאי זה רק לנויים וכ״פ הרמ״א דתנאי זה מועיל רק בנויים וזהו לשי׳ דהישיבה מקדשת וא״כ זוהי עוד סיבה אמאי להנך שיטות לא יועיל הך תנאי דמלבד מה שכתבנו לעיל דרק מי דבכוחו להחיל הקדושה יכול גם להפקיעה הרי עתה איכא הסבר נוסף דכיון דהישיבה [175] מקדשת להנך שיטות הרי לא קדוש בביה״ש וממילא לא שייך תנאי דאיני בודל.

ועוד יש לברר לשיטות דאיכא קדה״ג בעצי סוכה ואינה פוקעת בכדי איך בסוף החג פוקעת הקדושה בכדי. ונראה דהקדושה היא עולמית אלא דחלה רק על סוכת מצוה ולאחר החג הסוכה כבר אינה אותה חפצא דסוכת מצוה אלא היא סוכה דעלמא וממילא לא חלה עליה הקדושה אף פעם ולא שפקעה ממנה דזהו חפץ אחר וסוכת המצוה כרגע לא קיימת כלל וממילא לא חשיב שפקעה הקדושה. ודוגמא לדבר דלו יצויר דבהמת הקרבן הקדושה בקדושת הגוף תיעלם מן העולם האם יקרא מאן דהו לכה״ג פקיעת קדושה בכדי.4

ובזה יוסבר התי׳ של הגרא״ו על קושית העונג יו״ט דלעיל שתי׳ דבזמן הגשם זו אינה סוכה ולכן מותר להשתמש בה ואין איסור הסתפקות. ולדברינו נסביר שהקדושה חלה רק על חפצא של מצוה וכשיש גשם ליכא מצוה וממילא הסוכה לא הוי סוכת מצוה מידי דהוי לאחר החג וממילא אין לקדושה על מה לחול ולא שפקעה. ולפי״ז מיושבת קושית העונג יו״ט גם למ״ד דאיכא ממש קדה״ג על העצים ועיין בעונג יו״ט עצמו שכן ס״ל וייש באופן אחר ולענ״ד דחוק.

---

4 ונראה להביא כמה דוגמאות לבאר הענין ודרכן יבוארו כמה סוגיות בש״ס. א. בתנאי בגט ע״מ שלא תלכי לבית אביך לעולם דהסבירו הראשונים (ועיין ר״ן על הרי״ף ריש פ׳ המגרש דביאר כן שי׳ הרמב״ם) דאפי׳ כשנפל הבית התנאי נחשב עולמי דהא עדיין חייבת לקיימו אלא דאין היכי תמצי לעבור עליו ולכן לא מגורשת דמחוסר כריתות. ב. ודוגמא נוספת לדבר בביאור דברי הרמב״ן בחי׳ קדושין דף ל״ד דכתב דספירת העומר לא חשיבא מצו״ע שהז״ג והתמיהה ברורה וידועה. ואמר לי הג״ר אשר וייס ראש ישיבת רוזין דב״ב ביאור בדבר דמצו״ע שהז״ג כמו לולב היא מצוה ששייך לעשותה בכל זמן אלא שהתורה קבעה לה זמן מיוחד לעשייתה אבל בספיה״ע זהו דין לספור הימים מיום הנף למתן תורה וזה לא שייך לעשותו בזמן אחר דהא בתשרי למשל ליכא מציאות של מתן תורה ואיך שייך לספור לקראת מתן תורה בימי תשרי. וזהו כעין דברינו הכא דמצוה זו לא חשיבא זמן גרמא כיון דשייכת בכל זמן מבחינת הדין אלא דבמציאות לא שייך לעשותה בזמנים אחרים ובכ״ז חשיבא מצוה תמידית. ג. ושמא דוגמא נוספת לדבר מהירושלמי דיליף מקרא דוהטיבך והרבך מאבותיך דאיכא ג׳ יתרונות לקדושה שניה של א״י לעומת קדושה ראשונה והקשה החזו״א אמאי לא מנו נמי מה דקדושה ראשונה בטלה ושניה קיימת (להנך שי׳ כהרמב״ם). ואפשר ליישב בדרכינו דקדושה ראשונה צריכה היתה כיבוש ומלכות ישראל כדי לקדש הארץ (וכ״כ בגר״ח בסטנסיל ביישוב קושית הכ״מ על הרמב״ם אמאי בטלה קדושה ראשונה אף דהתם נמי היתה חזקה לאחר הכיבוש והרמב״ם כתב דקדושה ע״י חזקה לא בטילה) וממילא כשבטלה מלכות ישראל ונהיתה מלכות בבל בא״י הרי השתנה החפצא דא״י וממילא לא שייך שתהיה קדושה בקדושה ראשונה וזה אינו פקיעת הקדושה אלא שינוי בחפץ הקדוש וזהו ממש דומיא דדברינו הכא גבי עצי סוכה לאחר החג. ונוסיף דאפשר היה להקשות האיך פקעה קדושה ראשונה בכדי דלא גרעה מקדושת הגוף דקרבנות ועצי סוכה (ואינו מוכרח דאפשר דכיבוש הבבלים היה מעשה הפקעה ולא חשיב בכדי ודוחק)ולדברינו הכא א״ש היטב דומיא דעצי סוכה לאחר החג.

[176] ולפי״ז שמעתי מידידי ר׳ דוד יעקב שרצה לבאר במחלוקת הרא״ש והרמב״ם דלעיל דביארנו בדברי הגר״ח דהרא״ש ס״ל דאיכא קדה״ג והרמב״ם ס״ל דזהו איסור הסתפקות על הגברא. ועתה אפשר לומר דגם להרמב״ם ס״ל דאיכא קדוה״ג וחלה רק בסכך אלא דאם לוקח מהדפנות כך שנשאר פחות מב׳ וטפח הרי בטל ממנה שם

סוכה וממילא אין לקדושה על מה לחול ולכן עבר על האיסור הסתפקות גם כשלוקח מהדפנות ומה שהרמב״ם לא חילק להדיא כר״ת בין כשלוקח ב׳ וטפח או מהיתר הרי זה כיון דגם אם לקח מהיתר אסור מדין מוקצה מדרבנן (ולפי״ז אפשר לומר יותר דהכל בדפנות אסור מדין מוקצה כהסבר הט״ז תרל״ח בשי׳ הרמב״ם וע״ש).

ובזה א״ש אמאי בעינן ב׳ לימודים בגמ׳ לאיסור עצי סוכה מהך דשבעת ימים (וכפירש״י) וההיקש לחגיגה (כהר״ן ורשב״א) לומר לך שלא תחשוב כהרא״ש דזוהי קדושה שחלה רק בסכך ולכן שרי להסתפק מהדפנות ולפגום בקדושה בעקיפין ולכן כתיב שבעת ימים לומר לך דהקדושה בכל אופן צריכה להשאר ז׳ ימים (ושמא בזה מבואר נמי כפילות לשון הרמב״ם סוכה ו׳ ט״ו וע״ש). אלא דכל זה עדיין דוחק לומר ברמב״ם כיון דסו״ס לא חילק בפירוש כר״ת ולכן משמע עדיין כהגר״ח או הט״ז בביאור דברי הרמב״ם.

אולם נראה דדווקא ברא״ש אפשר ליישב בזה תמיהה עצומה שלא מצאתי פותר לה דבסוכה ט׳. הביא את ר״ת ואח״כ קבע דהקדושה חלה רק בסכך והקשה על הרמב״ם דפליג בהכי וכדלעיל. והקשו האחרונים דבר״ת כתב להדיא דאיכא איסור הסתפקות בדפנות ואף חילק בין ב׳ וטפח לשאר ואיך כתב הרא״ש בחדא מחתא לר״ת ולסברתו דהך איסור קיימא רק בסכך ועיין מהרש״א וק״נ שם ובב״ח בטואו״ח תרל״ח מה שתי׳ בזה וברור דהדברים דחוקים ולא זו כוונת הרא״ש.

ולדברינו נראה דהדברים מיושבים כפתור ופרח דלהרא״ש הוקשו קושיות הערול״נ בר״ת ולכן למד בר״ת דהקדושה היא רק בסכך אלא שכשמוריד מהדפנות כך שלא נשארו אפי׳ ב׳ וטפח הרי בטל שם סוכה וממילא ירדה הקדושה מהסכך דאינו כבר סכך של סוכת מצוה (ולא גרע מסוכה בגשם או לאחר החג) וממילא לא שייך כלל לסוגיית ברירה כדהקשה הערול״נ וכדתי׳ בשם הג״ר משה רייכנברג ולכן הרא״ש הכריח דבר״ת נמי ס״ל דהקדושה היא רק בסכך אלא דאיסור ההסתפקות הוא בשעור שישאר עדיין שם סוכה ודוק היטב דזהו פשט אמיתי בדברי הרא״ש ור״ת ודלא כהאחרונים שנדחקו בזה.[5]

ה. וברש״י שבת מ״ה. בד״ה עד מוצאי יו״ט האחרון כתב דהגמ׳ הוכיחה דר״ש אוסר מוקצה מחמת מצוה לחוד ואפי׳ אינו מוקצה מחמת איסור מנויין וז״ל שם והכא מוקצה למצוה איכא מוקצה דאיסור ליכא דאי משום סתירת אוהל כי מטא חולו של מועד לשתרי דומיא דנר שכבה [177] עכ״ל.

---

5 ומה דכתב הרא״ש דהקדושה חלה רק בב׳ וטפח זו לשון הגמ׳ לומר לך דאסור להסתפק (דאלת״ה כל הסוברים דליכא קדוה״ג איך יפרנסו לשון הגמ׳ דכתבה דקדושה חיילא אעצי סוכה). ומה שכתב שם דדפנות משרא שרי כוונתו דאין בהן קדושה ונפ״מ דשרי להסתפק מהן כל עוד נשאר שם סוכה על הסכך.

והקשו הפנ״י והגרע״א דמשמע ברש״י דאיכא איסור סתירת אוהל בנויין והקושיא היא מחול המועד וקשה מאי איסורא איכא בהכי וביותר דרש״י עצמו בביצה ל׳: הסביר דתנאי דאיני בודל מועיל רק בנויין ולא בעצים כיון דבנויין ליכא איסור סתירת אוהל.[6]

ועו״ק ברש״י התם בסוגיא דכתב דהוה מצי לאקשויי מעצים אלא דניחא ליה טפי להקשות מברייתא דר״ח וראו״ש וקשה דהא בעצים הוי תרי איסורי מוקצה מחמת מצוה ומחמת איסור וא״כ אין ראיה מהתם דר״ש אסר במוקצה למצוותו בלא איסור וכן הקשה בפנ״י, אלא דאם נאמר כן תקשי מהלך הגמ׳ דאיך הוכיחו מר״ש בעצים

שהברייתא דנויים נמי אתי כר״ש דשמא כשיש רק חד איסור מחמת מצוה ר״ש מתיר ומעצים א״א להביא ראיה לנויים וכמשנ״ת.

ועו״ק לשון הגמ׳ מתוך שהוקצה למצוותו הוקצה לאיסורו דלכאורה אלו ב׳ איסורים שונים ובפרט למסקנת הגמ׳ דכעין שמן שבנר אמרינן כלומר דרק מוקצה למצוותו מספיק כדי לאסור אליבא דר״ש וקשה אמאי הדרא הגמ׳ על הלשון דהועיל והוקצה למצוותו הוקצה לאיסורו.

ועיין בתו״י דהגיהו בגמ׳ הועיל והוקצה למצוותו והוקצה לאיסורו אלא דזה לא יעלה ארוכה למסקנת הגמ׳ ובאמת התם לא הגיהו כן התו״י אלא רק למעלה.

ועוד יש מקום להעיר דבברייתא דעצים קתני ושווין בסוכת החג בחג ולכאורה מחלוקת ת״ק ור״ש היא בדיני מוקצה מחמת איסור בסוכה דעלמא ובסיפא בסוכה דמצוה לא פליגי בדין מוקצה למצוותו ומה שייך לשון ושוין בדין אחר לגמרי (ועיין בחת״ס וצל״ח בסוגיא דהכא).

ונראה לומר דרש״י ס״ל כבעה״מ ביצה ל׳: דבסוכה רעועה ליכא איסור סתירת אוהל וכן נראה דעת שאר הראשונים שם דאף מאן דס״ל כרש״י לא אתי עלה מטעמא דרש״י דבעצים איכא איסור סתירת אוהל וקו״ח להרי״ף וסיעתו דפליגי וס״ל דמועיל איני בודל בעצים דגם בהם אפשר לומר דס״ל כבעה״מ.[7]

ונמשיך ונאמר דרש״י חידש עוד יותר בשי׳ זו וס״ל דבחג הסוכות עצמו גם בסוכה רעועה איכא איסור סתירת אוהל כיון דאפי׳ סוכה רעועה הוי דירה מעליא בחג ומיגו דהוי בנין לסוכות הוי בנין לאיסור סתירה בשבת וכעין המיגו דסוגית הגמ׳ סוכה ז׳. (ועיין בסי׳ כ׳ דלעיל מה שכתבנו בסברא זו).

ונמשיך לדרכנו זו ונאמר דאף בנויים דבד״כ ליכא איסור סתירה בחג הסוכות יהיה איסור סתירה כיון דבטלים לדפנות [178] דהא משמשים נוי להן ואסור להסירם מצד בזוי מצוה כדכתבו הר״ן ורמב״ן ביצה והבאנו דבריהם לעיל וזהו לשון רש״י בביצה בד״ה אביי ורבא דכתב דלא דמו (נויים) לסוכה אע״ג דבטלי לגבה וכו׳.

---

6 ונראה דהבנה זו ברש״י אינה מוכרחת דאפשר דרש״י אתי לאפוקי מהסברא דבנויין איכא רק מוקצה מחמת איסור סתירה ומוכיח דא״כ היו צריכים להתירם בחוה״מ ולכן מוכח דאית בהו רק מוקצה למצוה בלא מוקצה מחמת איסור דאי ידעינן דאסורים מחמת שהוקצו למצוותם אין צורך כלל לחדש עליהם מוקצה מחמת איסור סתירת אוהל בנויים ועדיין צל״ע. 7 וזהו דלא כפשט דלעיל אות ב׳ בדברי הרי״ף דפליג עם רש״י דלא בעינן כלל אפשרות לקחת את העצים בפועל דהכא נקטינן באופן אחר דאף להרי״ף בעינן אפשרות בפועל ליקח העצים אלא דאיהו פליג על רש״י וס״ל דליכא איסור סתירה בכה״ג ולכן איכא אפשרות בפועל לקחתם.

ואם כנים דברינו נאמר בישוב קושית האחרונים הנ״ל ברש״י דנויים בסוכות יש בהם איסור סתירה כיון דבטלים לדפנות ואם אמר איני בודל מהם הרי קדושה לא חיילא עלייהו ולכן חשיבי כנויים דעלמא וליכא בהו איסור סתירה.8

ובזה א״ש נמי אמאי לרש״י ביצה הנויים בטלים לדפנות וקדושים כמוהם ובכ״ז לא דמו לענין תנאה דאיני בודל מועיל בנויים ולא בדפנות דכיון דהדפנות מוכרחות הן לסוכה לא יועיל לומר בהן איני בודל וממילא אף אם יהיו רעועות יהיה בהן איסור סתירה בחג הסוכות ואינו יכול לומר דאינו בודל דע״כ בודל מהם וממילא תחול עליהם קדושה ודוק.

ולפי״ז בסוגיא דשבת מ״ה. דהגמ׳ איירי בנויים בסוכת החג כשלא אמר איני בודל הרי פשיטא דלרש״י איכא בהו איסור סתירת אוהל ביו״ט.

ולדרכנו זו א״ש נמי המשך דברי רש״י שם דכתב דהוי מצי לאקשויי מעצים והקשינו דבעצים איכא תרי איסורי ולדברינו הכא אפשר לומר דכיון דאיסור הסתירה יוצא מכך שהוקצו למצוותם וא״כ לא הוו תרי איסורי אלא רק אחד (וכמו שלא נאמר דבדבר שהוקצה למצוותו יש גם מוקצה מחמת איסור דאיסור שמוש בחפץ של מצוה דאלו ב׳ איסורים שמקורם אחד).

ולפי״ז א״ש נמי ראיית הגמ׳ מר״ש דעצים לר״ש דנויים שמודה דאסורים דהא גם בעצים וגם בנויים חשיבי כמוקצה למצוותם בלבד.

וגם לשון הגמ׳ דמתוך שהוקצה למצוותו הוקצה לאיסורו א״ש היטב ביסוד דידן דבאמת האחד יוצא מהשני ובתחילת הסוגיא היתה הו״א דאלו ב׳ איסורים נפרדים ולכן גרסו תו״י והוקצה לאיסורו בריש הסוגיא ולא בסופה וכדהערנו לעיל.9

ולדברינו א״ש נמי קושיתנו דלעיל אמאי קתני בברייתא ושוין דגם בסיפא דדנו על סוכת החג הנדון הוא מוקצה מחמת איסור דבו ר״ש נמי מודה אלא דהוא נובע מהמוקצה למצוותו.10 [179] ולדרכנו זו יובנו נמי דברי השטמ״ק ביצה ל׳: בסופו בשם הרא״ה וריטב״א דכתבו דתנאי מהני בשמיני עצרת ובלבד בסוכה רעועה וכשאמר איני בודל ביה״ש דשמיני ולכאורה קשיא דבשלמא דבעינן למימר איני בודל בשמיני אבל מה ענין סוכה רעועה להיתר שימוש בנויין ולדברינו א״ש דאם הסוכה רעועה כל איסור סתירתה הוא מחמת החג והמצוה אבל בסוכה בריאה לא יועיל איני בודל בנויין דאיסור סתירתם לא מחמת המצוה אלא מחמת דהוו חלק מבנין קבע ובסוכה רעועה דכל איסור סתירתם מחמת המצוה כשאמר איני בודל הרי אינם טפלים לסוכה וממילא אין בהם איסור סתירה ועדיין נראה קצת דוחק אמאי בסוכה בריאה לא יועיל לומר איני בודל.

---

8 ובהערה לעיל ריש אות ג׳ הסתפקנו איך שייך לומר איני בודל בנויים לשי׳ הרי״ף דאיך שייך דהסוכה תיחשב כסוכת מצוה ונוייה חשיבי כנויים דעלמא ולדברינו הכא יתיישב שפיר ודוק. 9 ואפשר נמי לומר דבתחילת הסוגיא אף דידעו דהמוקצה מחמת איסור יוצא מהמוקצה מחמת מצוה הו״א למנותם כב׳ איסורים וזה א״ש למי שלא גרס הואו כתו״י גם בתחילת הגמ׳ (כרש״י). 10 ויעוין ברש״י בד״ה ושוין דלכאורה משמע דברייתא דעצים מדברת נמי בחוה״מ דהתם ליכא מוקצה מחמת איסור ולכן השוו לנויים שרק מוקצים למצוותם וזהו דלא כדברינו הכא. אלא דבכל מקרה ק״ק בלשון שם דכתב דבחוה״מ אין איסור סתירה ולא דבחוה״מ אין מוקצה מחמת איסור. ולכן אולי כוונתו בכ״ז לדברינו ולומר דאע״ג דאין איסור סתירה בסוכה רעועה הרי כל זמן מצוותה איכא נמי איסור סתירה כיון דמשמשת למצוה כלומר כוונתו היא דאע״ג דבביה״ש ביו״ט הראשון אין איסור סתירה כרגיל הרי הכא בגלל המצוה איכא נמי איסור סתירה ולכן הוא מוקצה למצוותו כל שבעה. ובפרט דקשה לומר דכוונת רש״י היא דברייתא דעצים איירי בחוה״מ דהא

ושמא כוונתם לומר דתנאי מועיל בנויים או בסוכה רעועה ואפי׳ לא אמר איני בודל (כיון דאפי׳ בעצים אין איסור סתירה דהא היום השמיני כבר אינו זמן מצוותו) או כשאמר איני בודל ואפי׳ בסוכה בריאה (כיון דכל איסור הסתירה בנויים הוא מחמת טפלותם לסוכה וכשאומר איני בודל אינם טפלים יותר).

ולדברינו אלה אפשר לבאר נמי בתוד״ה א״ר מנשיא בביצה ל׳: כהמהרש״א ומהר״ם דס״ל כרי״ף דאיני בודל מהני נמי לעצי סוכה ולכך נדחה תי׳ דר׳ מנשיא למסקנת הסוגיא. דבאות ב׳ לעיל הקשינו דאכתי נשאר איסור סתירה ומוקצה מחמת איסור שעליו לשי׳ התוס׳ לא מועיל תנאי ומה הועיל לומר איני בודל וע״ש דתי׳

כהראב״ד. ועתה אפשר ליישב דברי המהרש״א דכשאמר איני בודל הרי קדושת הסוכה אזלא לה וממילא אינה סוכת חג וכיון דאיירי בסוכה רעועה כדמוכח ברישא דברייתא ליכא נמי איסור סתירה דהא כל איסור זה יצא מכך דסוכה זו מוקדשת להיות סוכת חג ודוק.

ו. בתוד״ה סוכה שבת כ״ב. הקשה סתירה בין הסוגיות אי נוי סוכה אסור משום מוקצה או משום בזוי מצוה ותי׳ דמוקצה ליכא בחוה״מ ובזוי ליכא כשנפלו.11

ובמהרש״א כתב דלמסקנת התוס׳ כשנפלו בחוה״מ מותרים דליכא בזוי וליכא מוקצה ואף דנראה לומר כן בסברא הרי בפשטות לשון התוס׳ אין נראה לומר כן. ועיין בפנ״י הכא ובביצה ונו״כ בשו״ע

בברייתא גופא קתני להדיא דאין נוטלין עצים מן הסוכה ביו״ט והוה מצי למדחי הקושיא בגמ׳ דעצים אסירי ביו״ט כיון דאיכא תרי איסורי ואכתי צל״ע. 11 א. ולשון צריכי לתרווייהו בתוס׳ נראה דאינו בדקדוק דהרי לא צריכותא שאלו אלא סתירה דצריכותא ליכא לאקשויי כלל דהא אלו שני איסורים כלליים ולאו דוקא להכא אלא דבמקרה דידן נפגשו שניהם ופשיטא דבעינן להנך ב׳ איסורים דבזוי מצוה ומוקצה. ב. ויעוין בשטמ״ק ביצה ל׳: דחילקו אחרת בין מוקצה לבזוי אי שרי לטלטל ואסור שימוש או דאפי׳ טלטול אסור. ועיין בחי׳ הרמב״ן לסוגיא דשבת מ״ה. דהביא תי׳ שונים לסיבת האיסור וכן בחי׳ הרשב״א ביצה ל׳: דכתב דמוקצה היינו האיסור דאורייתא וקצ״ע לדבריו הסוגיא דשבת מ״ה. דבעי להוכיח מהכא דר״ש אסר במוקצה למצוותו וזהו ודאי איסור דרבנן. שבור ג. ועיין במהרש״א ביצה ל׳: דכתב דלר״ת תנאי דלכשיפול אטול מהני ביתר מכדי הכשר סוכה ואיני בודל לא מהני ובתוס׳ שבת כ״ב. מבואר להדיא דאיני בודל נמי מהני בכה״ג ועיין בשעה״מ הל׳ סוכה פ״ו הט״ו מה שהקשה עליו.

[180] ושעה״מ הל׳ סוכה פ״ו הט״ו ועוד דכולהו ס״ל דתוס׳ אסרו נויים אף כשנפלו בחוה״מ וכן מבואר להדיא בתוס׳ רא״ש הכא דכתב דכיון שכשעומדים איכא בזוי הרי כשנפלו איכא מוקצה. ובגר״א ובמ״ב ביארו להיפוך דכיון דהוקצה למצוותו הוא הופך לחפץ של מצוה ולכן איכא בזוי מצוה (וקצ״ע למה הוקצה למצוותו כשנפל ואכמ״ל בזה).

ובהמשך דברי התוס׳ הנ״ל הקשו אמאי הגמ׳ דביצה ל׳: וסוכה ט׳. ס״ל דאיסור ההסתפקות הוא מדאורייתא ובביצה התוס׳ הביאו בשם ר״י דסוכה עומדת האיסור דאורייתא ובנפולה הוא מדרבנן ור״ת ס״ל דב׳ דפנות וטפח הוא מדאורייתא והשאר מדרבנן (וראה בפנ״י ביצה ל׳: וכן משמע בטור סי׳ תרל״ח דר״י ור״ת לא פליגי (ועיין בתוס׳ שבת כ״ב. דר״י הוא המקשה ובתי׳ הביאו רק שי׳ דר״ת ומכאן הוכיח הפנ״י דלא פליגי).

וקשיא לי טובא במהלך דברי התוס׳:

א. איך לשי׳ ר״ת תי׳ קושית ר״י הראשונה מה הקשו מנויים דרבנן לעצים דאורייתא (ואין לומר שהקשו מהיתר על שעור סוכה דהא תוס׳ כתבו דהמקשן לא ידע לחילוקו דר״ת.

ב. בסוף דברי התוס׳ נראה דחילוק ר״ת ידוע לכולם אלא דבתחילת הסוגיא לא תי׳ כמוהו כיון דלא רצו להעמיד אוקימתא בברייתא שמדובר ביתר מכדי הכשר סוכה ובתחילת התוס׳ כתבו דהמקשן לא ידע חילוק זה.

ג. אם המקשן לא ידע חילוק זה קשיא לכאורה אמאי לא ענו לו כחילוקו של ר״ת אלא העמידו בשאמר איני בודל.

ד. אם התרצן לא העמיד ברייתא דעצים בתנאי לכשיפול אטול ביתר מכדי הכשר סוכה כיון שלא רצה לעשות אוקימתא בברייתא מה הרויחו אביי ורבא כשהעמידו באיני בודל דעדיין אליבא דתוס׳ מועיל רק על יתר מכדי הכשר סוכה.

ה. תוס׳ סוכה ט׳. הסביר גם בר״ת וגם בר״י דהמקשן ידע את חילוקו דר״ת ובכ״ז קשיא ליה כיון דס״ל דאי בדאורייתא לא מועיל תנאי גם בדרבנן לא יועיל וזה לכאורה בסתירה לתוס׳ דידן.

ו. צ״ב בלשון התוס׳ מה שהוסיפו וז״ל ומשני באומר איני בודל מהם כל ביה״ש דלא חיילא קדושה על נויי סוכה וכן על העצים היתרין על הכשר סוכה מהני בה תנאה עכ״ל ולמה הוסיפו בסוף את המילים מהני בה תנאה.

ז. אמאי חיכה תוס׳ עד שגמר להסביר כל מהלך הגמ׳ לאורך כל מהלך התוס׳ כדי להסביר שהתרצן לא רצה להעמיד אוקימתא בברייתא.

וידידי ר׳ רפאל מעין ניסה ליישב דאולי יש לשנות הגירסא בתוס׳ ולומר כך והמקשן (לא) ידע שיש חילוק בין יותר וכו׳ ולפי״ז נראה מהלך הגמ׳ והתוס׳ כך דבברייתא איתא דמועיל תנאי בעצי סוכת החג ושאלה הגמ׳ מקרא דקדוש וכבר ידעה לחילוקו דר״ת אלא דכהסבר תוס׳ סוכה ט׳. לא משמע לה לחלק לענין התנאי בין דאורייתא לדרבנן. ולאחר מכן תי׳ ר׳ מנשיא דאיירי בסוכה דעלמא כיון דס״ל דבאמת תנאי לא מועיל גם בדרבנן וכסברת המקשן (ומה שמועיל תנאי בנויין לר׳ מנשיא צ״ל דביתר מהכשר סוכה לא מועיל כיון דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון אבל נויין אינם הרחבה דרבנן של איסור עצים דאורייתא אלא איסור בפנ״ע).

[181] ואח״כ הקשתה הגמ׳ מנויין דחזינן דמועיל תנאי באיסור דרבנן וקשיא על ר׳ מנשיא דס״ל דאף ביתר מהכשר סוכה דהוא דרבנן לא מועיל תנאי ותי׳ דבנויים איירי כשאמר איני בודל ובברייתא דעצים נשאר כר׳ מנשיא גם למסקנא.

ולפי״ז ר״ת תי׳ על קושית ר״י איך הקשו מנויים לעצים דהקשו לעצים שהם יתר מהכשר סוכה דאיסורם מדרבנן וא״ש קושיא א׳ ופשוט דא״ש נמי קושיות ב׳ וג׳.

וביישוב קושיא ד׳ נאמר כמהרש״א הכא דלא רצו ליישב בברייתא דעצים דאיירי ביתר מהכשר סוכה ובתנאי דאיני בודל כדי לא לעשות אוקימתא ולכן יישבו באופן זה רק את הברייתא דנויים דהתם לא בעינן לאוקימתא כיון דאיירי בכל הנויים ולכן הוסיף תוס׳ גם את ההערה בסופו (קושיא ז׳) כיון דקושיתו היתה על אביי ורבא (ולא על ר׳ מנשיא דס״ל דתנאי לא מהני כלל בעצי סוכה בחג) שחידשו תנאי דאיני בודל למה השאירו את תי׳ דר׳ מנשיא בהסבר הברייתא דעצים ולא העמידו התם נמי כשאמר איני בודל על יתר מהכשר סוכה. ובזה מיושבת נמי קושיא ד׳ דאביי ורבא באמת לא העמידו ברייתא דעצים באיני בודל אלא כר׳ מנשיא (וזהו לא כתוד״ה ר׳ מנשיא בביצה ל׳:) ועיין תוד״ה שבנר בשבת מ״ד. דגם התם פליג אתוס׳ ביצה וס״ל דמהני תנאי בסוכה דעלמא.

וקושיא ה׳ מיושבת פשוט לפי דברינו ובקושיא ו׳ נאמר דהתוספת היא רק הערה בסוגריים דאביי ורבא איירי רק בברייתא דנויים והוסיפו תוס׳ בסוגריים דגם בעצים יתר מכדי הכשר סוכה מהני תנאי דאיני בודל אלא דלאור ההבהרה בסוף התוס׳ ברור למה בכ״ז ברייתא דעצים השאירו כר׳ מנשיא ולא תי׳ ביתר מכדי הכשר סוכה ובתנאי דאיני בודל עד כאן ביאור דברי התוס׳.

[182]

בענין מיגו דאתקצאי ומחמת יום שעבר

א. בתוד״ה עד בסוכה דף י׳: מסביר דמיגו דאתקצאי מחמת יום שעבר לא אמרינן ולכן אתרוג שאסור בשביעי מותר בשמיני ולא נאסר אף דבביה״ש היה אסור מחמת דהוה ספק יום שביעי.

ובסוכה שאסורה ביום השביעי אסר לה ריו״ח נמי בשמיני ובתוס׳ הנ״ל ביארו החילוק בין סוכה לאתרוג. ונראה להסביר בכוונתו דבסוכה אי איתרמי ליה אורחים צריך לשבת בפועל בסוכה וכשמקיים בזה מצוה בפועל לא שייכא הך סברא דלא אמרינן מיגו דאיתקצאי מחמת יום שעבר דכל הסברא היא ממ״נ דאי אסור הרי זה רק אי ביה״ש חשיב יום השביעי וא״כ אינו התחלת השמיני וממילא לא נאסר מחמתו בכל יום השמיני ואי ביה״ש חשיב תחילת השמיני א״כ הסוכה מותרת בו דכבר ליכא מצוה בסוכה ולכן אף דהיה שייך לעשות מיגו דאתקצאי אם היה אסור הרי למעשה בביה״ש מותר וממילא לא אוסר ליום השמיני.

ולפי״ז ביאור חילוקם דתו׳ הוא דבסוכה אף אם נניח דכלפי שמיא גליא דביה״ש חשיב תחילת השמיני הרי בפועל כיון דאנן מספקא לן בהכי הרי אי מתרמי לן אורחין נשב בסוכה וממילא בפועל היא עדיין מוקצה למצוותה ולכן לא שייך האי ממ״נ דלעיל ואמרינן דמיגו דאתקצאי ביה״ש איתקצאי לכולא יום השמיני.

ונראה דזהו נמי כוונת תוד״ה דאי בסוכה מ״ז: ותוד״ה נימא בביצה ד׳. אבל בתוד״ה עד בביצה ל׳: נראה לכאורה דס״ל חילוק אחר דכתבו התם דלא אמרינן תרי מיגו דאיתקצאי ולכן באתרוג שנאסר בביה״ש מחמת מיגו לא אמרינן שהאיסור ממשיך בשמיני מחמת מיגו נוסף אבל סוכה דמוקצה למצוותה ממש (כסברא דתוס׳ דלעיל דאי איתרמי אורחין) אמרינן מיגו דאיתקצאי אפי׳ מחמת יום שעבר.12

ובתוס׳ סוכה י׳: הנ״ל הביא כמה ראיות לשיטתו מהגמ׳ ביצה ד׳. גבי ביצה שנולדה בשבת דאסורה ביו״ט משום הכנה ולא אמרינן דאסורה משום מיגו דאתקצאי וכן בגמ׳ שם ד׳: דבב׳ יו״ט של גלויות נולדה בזה מותרת בזה וחזינן דלא אמרינן מיגו מחמת יום שעבר.

והנה בריטב״א סוכה מ״ו: (הנדפס לפנינו בחי׳ הרשב״א סוכה דהוא הריטב״א כנודע) האריך לבאר דיסוד איסור מוקצה הוא משום הכנה וז״ל שם דכתיב גבי שבת ויו״ט והכינו שיהא חול מכין לשבת מבעוד יום סמוך רבנן למיסר מוקצה בשבת ויו״ט אי לא היה לו הכן מבעוד יום ממש אעפ״י שיש לו הכן ביו״ט או שבת ממש וכו׳ עכ״ל.13

וממשיך הריטב״א שם וכותב דלפי״ז סוכה אסורה גם בביה״ש דסוף שביעי דאי אתרמי ליה אורחים אסורה ביום השמיני ואתרוג מותר בביה״ש דמוצאי שביעי דכל איסורו הוא מחמת דהוקצה למצוותו ולא מצד מיגו דאתקצאי דזה לא שייך בחוה״מ [183] דבחוה״מ לא בעינן הכן ובביה״ש ספיקא דרבנן לקולא ולא נוטלין לולב ואתרוג ולכן לא חשיב זמן מצוותו ומותר וכ״מ בר״ח סוכה מ״ז: וע״ש היטב.

12 וק״ק בהך תוס׳ אמאי אתרוג ביום השמיני לא חשיב כעין נולד דעתה בא הראויות שלו וע״ש בתו׳ וע״ע תוד״ה אסור בשבת כ״ב. ואכ״מ. 13 ותימה לי על כל הנך דכתבו להך סברא ולא הביאו דכ״כ הריטב״א להדיא (ועיין בספר אפיקי ים ח״ב כמה סימנים באיסור מוקצה).

ומוסיף הריטב״א דאלו אתרוג היה אסור בביה״ש היה נאסר גם בשמיני דאמרינן מיגו דאתקצאי מחמת יום שעבר ודלא כתוס׳.

ובאשר לראיית תוס׳ מב׳ יו״ט של גלויות אינה ראיה דהא התם אחד מהם ממ״נ הוא חול ולכן או שהביצה נולדה בחול או שנאכלת בחול ולכן ממ״נ מותרת ואינו שייך למיגו דאתקצאי. ובאשר לראיית תוס׳ השניה מביצה שנולדה בשבת שאסורה ביו״ט מסביר הריטב״א שהגמ׳ נתנה שם טעם של הכנה כיון דזהו היינו הך כמיגו דאיתקצאי ובלשונו שהאיסור של ביה״ש איסורו לכל היו״ט שלא היה לו הכן ביום חול.

וברש״י סוכה מ״ו: בד״ה אתרוג אפי׳ בשמיני הסביר בדעת לוי דאמרינן מיגו דאיתקצאי מחמת יום שעבר וע״ש בתוד״ה אתרוג דפליגי וס״ל דאף לוי מודה דלא אמרינן בכה״ג.

ועתה נבוא לבאר מה דעולה מדברינו אלו בהסבר הך פלוגתא דתוס׳ והרשב״א וריטב״א דפליגי בגדרי מוקצה ומיגו דאתקצאי.

ב. באות הקודם הבאנו דהריטב״א ותוס׳ פליגי בביאור הגמ׳ אמאי גבי שבת ויו״ט סמוכים נקטו טעם דהכנה ולא טעם דמיגו דאתקצאי. ונראה דלשיטותיהם אזלו דהריטב״א ס״ל דיסוד איסור מוקצה הוא משום הכנה וממילא הני ב׳ טעמי חד הם ותוס׳ נראה דס״ל דמוקצה אינו מטעם הכנה אלא איסור נפרד ולכך הוצרכו להסבר אמאי נקטה הגמ׳ טעם של הכנה ולא של מוקצה כיון דלא אמרינן מיגו מחמת יום שעבר.

ונראה דבמחלוקתם גבי אי אמרינן מיגו מחמת יום שעבר נמי לשיטותיהם אזלו דהא לריטב״א אמרינן מיגו מחמת יום שעבר דמאי נפ״מ מאיזו סיבה אינו מוכן בתחילת היום האם מחמת ספק או מחמת ודאי העיקר הוא דאינו מוכן במציאות מבעוד יום ובפועל אסור בשמושו בביה״ש אף אם זהו רק מספק וממילא אסור בכל היום דבעינן הכן (ועיין באפיקי ים ח״ב סי׳ י״ט שכך ביאר דינא דמיגו דאתקצאי) אבל לתוס׳ דזהו איסור נפרד הרי איהו ס״ל דמיגו דאתקצאי אינו משום דלא הוכן אלא דמצבו של כל חפץ נקבע בביה״ש לכל היום כיון דביה״ש הוא תחילת היום וממילא שייך לומר ממ״נ כדאמרו תוס׳ דלעיל דאי חשיב סוף היום השביעי הרי ממ״נ לא חשיב תחילת השמיני ודוק.14

ונראה לומר עוד דהמחלוקת השלישית בין ריטב״א לתוס׳ גבי אתרוג אי שרינן ליה בביה״ש דאפוקי יומא דשביעי נמי לשיטותיהם אזלו. דלהריטב״א דהאתרוג [184] מותר בביה״ש כיון דהתם כבר אינו מוקצה למצוותו ומיגו דאתקצאי ליכא בחוה״מ דבחוה״מ ליכא דין הכנה ולתוס׳ מוקצה לא נאסר מדין הכנה וא״כ שייך לומר

מוקצה גם בחוה״מ ויהיה אסור בביה״ש מחמת מיגו דאתקצאי (וזהו כביאורנו בתוס׳ שבת כ״ב. דלא כמהרש״א לעיל אות ו׳).15

14 א. וראיתי בקונטרס בית דוד דף ס׳ שהביא סברא כה״ג בשם שו״ת ארץ צבי סמ״ד וע״ע בספר מאור למלך לר׳ מלר בסי׳ השני בעניני מוקצה. ב. לדברינו הכא בשי׳ התוס׳ הרי ר״ש דמודה דאמרינן מיגו כשאינו יושב ומצפה או כשדוחה בידים זהו לא המיגו של ר׳ יהודה דלר״ש חזינן דתליא אי מקצה מדעתו וזה כהריטב״א מדין הכנה ורק לר׳ יהודה הוא דס״ל כסברת תוס׳ במיגו דאיתקצאי ועיין במאור למלך שם ואכתי צל״ע דלדברינו אליבא דר״ש היכא דשייך מיגו נאמר גם מיגו מחמת יום שעבר.

ובמאירי ביצה ל׳: על המשנה הביא מ״ד דבסוכה דעלמא בביה״ש בנוסף לאיסור סתירת אוהל יש גם מוקצה מחמת איסור ומקשה עליהם דמה צורך יש לגזור מוקצה על דבר דאסור כבר באיסור אחר.

ונראה דהנך ראשונים פליגי נמי בפלוגתא דתוס׳ והריטב״א דלעיל דלתוס׳ דס״ל בהבנת מיגו דאתקצאי דמצבו של כל חפץ מבחינת דיני מוקצה נקבע בתחילת היום ומה שהיה מוקצה בתחילת היום נשאר כזה כל היום הרי איכא נפ״מ רבה אי החפץ אסור מחמת איסור סתירת אוהל או מחמת מוקצה דכשנפלו העצים ביו״ט הרי ליכא כבר איסור סתירת אוהל

ואי לא גזרינן עלייהו נמי מדיני מוקצה הרי היו מותרים כשנפלו דבשאר איסורים לא התחדש דממשיכים לאורך כל היום ואי ליכא איסור סתירת אוהל כרגע הרי היה מותר להסתפק מהם אבל להריטב״א דס״ל דהכל מצד הכנה הוא דבעינן הרי מאי נפ״מ מחמת מה לא היה מוכן בביה״ש דהא אף אי לא הוי גזרינן מוקצה ברור דעצי הסוכה לא היה להם הכן מבעוד יום כיון דבביה״ש היה אסור להסתפק מהם בגלל איסור סתירת אוהל כלומר דהמאירי ס״ל כריטב״א ואידך מ״ד ס״ל כתוס׳.

ובאפיקי ים ח״ב סי׳ י״ט כתב לבאר סברת הדין דמיגו דאתקצאי כהריטב״א דלעיל ונדחק שם לבאר אמאי בעי להו בגמ׳ אי יש מוקצה לחצי שבת ולסברת תוס׳ הכא ניחא דהו״א דבעל האיבעיא היתה דכמו דאמרינן דמה שנדחה בביה״ש נדחה כל היום כך גם מה שנדחה באמצע השבת גם יהא דחוי ולא מצד הכנה כלל ולמסקנת הסוגיא התם רק ביה״ש קובע את הדין על החפץ ולכן אין מוקצה לחצי שבת (ואפשר דלריטב״א נמי הו״א דהסוגיא התם אזלא כשי׳ תוס׳ אלא דאיהו ס״ל דזה גופא הסיקו שם דיסוד דין מיגו הוא מצד הכנה וכן קי״ל ודוק).

ג. ובספר קה״י ביצה סי׳ ב׳ הקשה גבי שבת ויו״כ הסמוכים זל״ז למה לא יאסר האוכל בשבת מיגו דאתקצאי בגלל תוספת יוה״כ (דמחמת ביה״ש עצמו לא שייך לומר כן כיון דהוי מיגו מחמת יום שעבר וכ״כ בשו״ת רע״א סוס״י ה׳).

ועוד הקשה שם בשם הגרע״א לשי׳ רש״י דס״ל דנכרי שהביא דורון לישראל ביו״ט אסור בכדי שיעשה בערב יו״ט השני(ולא כשאר הראשונים דס״ל בביאור [185] הסוגיא התם דאיירי גבי מוצאי יו״ט השני) וכ״פ השו״ע ולמה לא יאסר במיגו בכל היו״ט השני. ותי׳ הגרע״א בחי׳ ביצה כ״ד (ובמשניות עירובין פ״ג אות ל״ז) דרש״י מוקי לה כר״ש דלית ליה מוקצה אבל לשו״ע אכתי תקשי דפסק להא דרש״י ואילו גבי מיגו דאתקצאי פסק כר׳ יהודה.

15 ועדיין צ״ב לשי׳ הרשב״א אמאי נאסר האתרוג אם יצא בו יד״ח בבוקר לאורך כל היום דלפני ביה״ש אי לאו מטעם מיגו דאתקצאי ושמא מצד בזוי הוא דנגעו בה או דס״ל דאיכא מוקצה בחוה״מ ורק מיגו דאתקצאי הוא דלא אמרינן. ועיין ברשב״א ביצה ל׳: שהסביר בסו״ד דמוקצה ובזוי זהו אותו איסור וכ״מ בתו״י שבת כ״ב. ושמא זהו איסור מוקצה למצוותו ואינו מדין מוקצה כדמוכח ברש״י סוכה ל״ז: דכתב דאיסור הרחת הדס ואכילת אתרוג גמרינן מעצי סוכה והנך הרי אסירי מה״ת וביותר דבאתרוג נאסר רק אכילה ולא הרחה וזהו להדיא דלא כשאר איסורי מוקצה.

ובביצה ו׳. בתוד״ה וכי כתבו דעגל שכלו לו חדשיו בעיו״ט הוי מוקצה לכל היו״ט והקשה שעה״מ דהוה מוקצה מחמת יום שעבר ותי׳ הגרע״א דמאחר שכשישחט יהיה אסור באכילה כספק נפל הוי איסור לשוחטו ביו״ט שלא לצורך אוכל נפש וא״כ הוא מוקצה מחמת יו״ט הזה ולא מחמת יום שעבר וע״ש.

ואח״כ הביא בקה״י שם עוד ב׳ קושיות כנ״ל וכתב לתרץ ודבריו לא לגמרי ברורים. ונראה לומר דכוונתו היא דלא אמרינן מוקצה מחמת איסור שזמנו קצוב והביאור בזה הוא דמיגו דאתקצאי אמרינן רק אי הוה מוקצה בביה״ש או אם היה אסור באיסור שאינו ידוע זמן סיומו (כנר ואפי׳ כשיושב ומצפה לכבויו) דאז איסור זה הופכו למוקצה אבל איסור שזמנו קצוב וידוע מתי יגמר (כתוספת יו״ט או בגזירת בכדי שיעשה) הרי הוא נשאר בגדרי האיסור שהיו לו ולא הופך הדבר למוקצה וממילא לא שייך לומר בהך איסור מיגו דאתקצאי דרק באיסורי מוקצה התחדש הגדר דמיגו דאתקצאי בביה״ש אתקצאי לכולא יומא.

ולפי״ז הסביר שם דהסברא דלא אמרינן מיגו מחמת יום שעבר מוסיפה לנו דאף אי האיסור היה מצד מוקצה בביה״ש אי הוה מחמת יום שעבר הרי דלא אוסר לכל היום הבא ולא אמרינן מיגו דאתקצאי בכה״ג.

ואם הבנו נכונה בכוונת דבריו הרי מוכח דס״ל כביאורנו בתוס׳ דאל״ה מאי טעמא לא אמרינן מיגו דאתקצאי אי האיסור אינו מחמת מוקצה אלא מצד איסור אחר דמאי נפ״מ מאיזה טעם אינו מוכן מבעוד יום וכדלעיל בהסבר הריטב״א.

אלא דחילוקו בין איסור שזמנו קצוב לאיסור שזמנו אינו קצוב דבאיסור שזמנו קצוב נשאר בגדרי האיסור הראשון ואם זמנו אינו קצוב הרי נעשה גם למוקצה וממילא אמרינן לגביו מיגו דאתקצאי זהו נראה מתאים יותר לשי׳ הריטב״א דמוקצה הוא מטעם הכנה ואיסור שזמנו קצוב אדם אינו מקצה מדעתו לפני השבת דהא יהיה מותר באמצע השבת בזמן ידוע ולכך חושב מראש דבאותו זמן ישתמש בו ואינו מקצה אותו מדעתו וחשיב מוכן ואכתי צל״ע אי התוס׳ פליגי בהכרח על סברא זו וצריך עוד להתיישב בדבר).

אלא דבדברי הקה״י מוכח להדיא דלמד כשי׳ התוס׳ דהא כתב להדיא דמיגו מחמת יום שעבר לא אמרינן וביארנו לעיל דסברא זו אתי רק כשי׳ התוס׳ והריטב״א בהכרח פליג בזה.

ובסוף הסימן נשאר הקה״י בצ״ע על תו׳ ביצה ו׳. גבי עגל שכלו לו חדשיו דתי׳ הגרע״א לקושיית שעה״מ לא מעלה לה ארוכה לפי היסוד שיסד בקה״י הנ״ל דאיסור שזמנו קצוב לא הופך למוקצה.16

ונראה ברור דהגרע״א לא למד כהקה״י דהרי איהו הקשה לשי׳ רש״י בדורון שהביא נכרי לישראל ביו״ט ונשאר בצ״ע [186] אלא דעדיין ישאר קשה לשי׳ הגרע״א מיוה״כ שחל ביום ו׳ (דמשכחת לה כריה״ג ור״ע כדכתב איהו שם) דלמה לא יאסר האוכל בשבת במיגו בגלל תוספת יוה״כ אי לית ליה סברת הקה״י.

16 וראה עוד בספרי קה״י ח״ג סי׳ י״ט וח״ד סי׳ כ״ד שיישב בדוחק ונראה דהוא גופו חזר בו במהדורא החדשה הכא.

והנראה לפרש בהקדם מה דכתבו הרשב״א והריטב״א עירובין ל״ט: שהקשו על רש״י להדיא את קושית הגרע״א למה לא ייאסר הדורון ביו״ט השני (ולפלא שלא הביאם) ותי׳ דגם זה הוא מוקצה מחמת יום שעבר ודלא כהנחתו של הקה״י בקושייתו על הגרע״א מתוספת יוה״כ דבכה״ג לא שייך לומר דהוה מחמת יום שעבר.

ונמצא דלשיטתם האי כללא דכייל תוס׳ דמיגו מחמת יום שעבר לא אמרינן הוא מחודש טפי דאף באיסור שחל בזמן דהוא ודאי היום הבא אם יסודו הוא ביום שעבר לא אמרינן דיאסר לכל היום במיגו דאתקצאי וזוהי לכאורה הבנה שונה לגמרי בהאי כללא דלפי״ז ההסבר אינו בדרך ממ״נ כדביארנו לעיל דהא הכא לא שייך הך ממ״נ אלא דזהו כלל דמה שאסור מחמת יום שעבר לא יוצר דינים על החפץ לגבי היום הבא וכמובן דזהו עדיין אתי רק כהסבר התוס׳ במיגו דאתקצאי דאינו מצד הכנה ופשוט.

ונראה דלפי״ז מיושבות שפיר כל קושיות הקה״י והעגל בכלל וזה ללא הך חילוק דאיסור לזמן קצוב וא״כ זהו לגמרי כהבנת התוס׳ במיגו דאתקצאי וללא ערבוב הריטב״א כדמצאנו בהסבר הקה״י (וקצ״ע דבעירובין הריטב״א עצמו הביא כן כהרשב״א אלא דע״ש שהביא כמה תירוצים ונראה דהכא אזיל בשי׳ שאר התי׳).

אלא דאכתי תקשי דלשי׳ הגרע״א לא נוכל ליישב בדרך זו דהא איהו גופיה הקשה על רש״י ושו״ע את קושיית הרשב״א וריטב״א ונשאר דלר׳ יהודה באמת צ״ע וא״כ איהו נמי ס״ל דבכה״ג לא חשיב מיגו מחמת יום שעבר וא״כ אכתי תקשי עליו מתוספת יוה״כ.

ואפשר דיש לחלק בין דין תוספת שהיא מחמת יום שעבר לדין בכדי שיעשה שהוא קנס בגלל מעשה שנעשה ביום שעבר אבל הקנס הוא להדיא על היום הבא ודוק.

ואפשר היה לומר בשי׳ רע״א כיסוד הקה״י שאיסור שזמנו קצוב לא גורם למיגו דאתקצאי אבל זהו רק כאשר הוא מחמת יום שעבר ואז לק״מ מעגל מה שנשאר הקה״י בצ״ע. אלא דדרך זו ק״ק בסברא כפי שביארנו דיסוד הסברא בהך דזמנו קצוב הוא מה שאינו מוקצה מדעתו וא״כ מאי נפ״מ אי הוי מחמת יום שעבר דזה יכול להיות נפ״מ רק לשי׳ התוס׳ דלא מצד הקצאה מדעתו אתו עלה אלא מצד דין מחודש שאינו מדיני הכנה.

ואולי אפשר לומר דכאשר זמן האיסור קצוב הרי יכול הוא להיחשב סוף היום שעבר ולכן לא אמרינן מיגו מחמת היום שעבר אבל באיסור שזמנו איננו קצוב הרי אפי׳ אי הוי מחמת היום שעבר יעשה מיגו ליום הבא דזהו חשיב תחילת היום הבא ואין נפ״מ מאיזו סיבה נאסר החפץ אלא רק נפ״מ אי יכול להיחשב תחילת היום הבא ולאסור במיגו או לא (ושו״ר דכעין זה כתב בקו״ש להגרא״ו ביצה אות ו׳ וע״ש בדבריו).

וברש״י סוכה מ״ו: כתב דלוי ס״ל דאמרינן מיגו מחמת יום שעבר ומשמע דפליג על תוס׳ וס״ל כהריטב״א אלא דלוי [187] ס״ל דאתרוג אסור גם בביה״ש דלא כריו״ח ולכך נאסר גם ביום השמיני. ולפי״ז תקשי על רש״י קושיות הגרע״א והרשב״א וריטב״א למה לא יאסר הדורון ביו״ט שני במיגו דאתקצאי בגלל האיסור בכדי שיעשה וליכא לתירוצי דזהו מיגו מחמת יום שעבר דהא כהריטב״א ס״ל וכדביארנו לעיל.

ונראה דברש״י צ״ל כשאר תי׳ שהביאו שם הרשב״א וריטב״א בעירובין ל״ט: וכן ברשב״א ביצה ד׳. דלא אמרינן מיגו מחמת יום שעבר אלא רק במוקצה מחמת מצוה דבו החמירו טפי ואולי זהו בגלל דיסודו בדאורייתא מקרא דעצי סוכה בסוגיות דסוכה ט׳. וביצה ל׳: (ועיין בצל״ח ביצה ד׳. על תוד״ה נימא קסבר רב בעמ׳ כ״ט בדפיו).

ובפרט דלשי׳ רש״י סוכה ל״ז: גמרינן הקצאה דאתרוג והדס מעצי סוכה ויותר אם נאמר דלרש״י בכלל מוקצה מדאורייתא (ועיין בספר אפיקי ים ח״ב סי׳ י״ז והדברים עתיקים) וע״ש עוד ברשב״א וריטב״א שהביאו עוד תי׳ ובשם הראב״ד שם.17

בריך רחמנא דסייען

---

17 ועיין במשנה ביצה ל״א: גבי בית שנפחת דלשי׳ רש״י אין מוקצה מחמת איסור דרבנן והרמב״ן ושאר ראשונים פליגי בזה. ולכאורה קשיא דבביה״ש לא גזרו על שבותים ולכהפ״ח להאי מ״ד דס״ל הכי דבשלמא באסורי מוקצה אולי גזרו אבל בשאר איסורים להנך מ״ד מי גזרו וביותר קשה דאף רש״י גופיה לא כתב דשבות ביה״ש לא גזרו אלא דאף דגזרו אינו ממשיך ע״י מיגו לאסור בכל היום כיון דאיסור דרבנן חשיב מוכן מידי דהוי אטבל דאם עבר ותקנו מתוקן (וכמדומה שראיתי למי מהמפרשים דהקשה כן ואיני זוכר). ואולי מכאן ראיה לתוס׳ ודלא כריטב״א דהא בביה״ש מספק איסור מותר ומצד הכנה לא היה מקום לאסור במיגו לכל היום אא״כ נאמר שהחפץ מוקצה כבר בביה״ש מחמת האיסור אלא דעדיין לא אסרו לטלטלו בביה״ש אבל שם איסור קיים בו ולכך אמרינן דחשיב מוקצה כוליה יומא במיגו ובשבת גופא ודאי דלא שרינן לטלטלו דהוי מוקצה.

וגם הסבר הרמב״ן הביאו הר״ן בסוגיא זו דאם האיסור אינו בגוף הפירות הם אינם מוקצים מידי דהוי אפירות במקום רחוק (ואולי דמי לשופר שנפל עליו הגל בגמ׳ ר״ה ל״ב:) נוטה לסברת תוס׳ דאי להריטב״א מאי נפ״מ מאיזו סיבה אינו יכול להשתמש בהם בביה״ש אם מצד החפצא או הגברא. וכמובן דיש מקום לחלק דבכה״ג החפץ לא חשיב אינו מוכן (ואולי תליא אי בעינן מוכן או רק שלא יהיה לא מוכן) ועדיין צל״ע גדול כל הסוגיא הזו ולא כתבתי אלא לעורר לב המעיינים.