

ספר

# ממגד ירחים

אוסף חידושי תורה ופולפולים  
שנמסרו במעמד "ירחי כלה העולמי"

ג

תשס"ז

יר"ל ע"י

מערכת "ממגד ירחים"

שע"י הועד המארגן של "ירחי כלה"

קרית גן ישראל, נ.י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה

**ממגד ירחים, חלק ג'  
תשס"ו**

**נערך ע"י הרה"ת ר' מנחם מענדל שי' קפלן**

**יו"ל ע"י הועד המארגן של "ירחי כלה"  
קרית גן ישראל, נ.י.**

**למשלוח הערות:**

**Kiryat Gan Israel  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn, NY 11213  
Tel: 215-725-2030  
Fax: 215-742-6455**

## מפתח הענינים

7	פתח דבר .....
9	שיחת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע..... לרגל "חנוכת הבית" של מחנה-קיץ "גן ישראל", סוואן-לייק
14	שיחת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע..... בענין "מוסיפין מחול על הקודש"
26	הוצאה בשבת – איסור ומלאכה..... הרב חנניה יוסף אייזנבך
36	אכילת וויטאמינים בשבת..... הרב דוב אהרן בריזמן
48	גדר דין קורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב..... הרב יצחק גאלדבערג
61	בשיטת הרמב"ם בדין מתעסק..... הרב מאיר צבי גרוזמן
75	דיני "פאקס" בשבת..... הרב חיים שלום דייטש
85	בענין מלאכת כותב בשבת..... הרב משה הבלין
94	מסייע אין בו ממש..... הרב יעקב משה וואלבערג
100	בענין שתים שהן ארבע..... הרב שמאי ענדע
109	הערה בדברי הצ"צ בהלכות פסח סי' תמב בענין לאו דבל יראה ובל ימצא..... הרב ישראל פרידמאן

116	משא התעוררות ללימוד הלכה למעשה בקרב תלמידי הישיבות.....	הרב יקותיאל פרקש
123	אם מותר בשבת לקרוא עזר לאשה בשעת הלידה (couch) לסייע לה למעט היסורין והצער.....	הרב גבריאל ציננער
135	בענין כבוד.....	הרב יוסף יצחק קלמנסון
142	בענין קדושת שבת.....	הרב יחיאל מנחם מענדל קלמנסון
152	ביאור שיטת אדמוה"ז בענין כבוד שבת ומצוה בו יותר מבשלוהו.....	הרב יצחק אייזיק קעניג
162	שיטות רש"י ותוספות בגדר מתעסק.....	הרב מנחם מענדל קפלן
171	האם יש בהשתמשות בריסוס (spray) משום מלאכת זורה.....	הרב לוי יצחק ראסקין
<b>הוספות</b>		
181	בענין פחות משה פרוטה.....	הגאון החסיד רבי חיים מאיר חייקין ז"ל
185	בענין עדים בקידושי ביאה וכו'.....	הרב יוסף יצחק גורארי'
<b>נספח</b>		
181	רשמים ממעמד "ירחי כלה" תשס"ו.....	מתוך דיווח שהתפרסם בשבועון "כפר חב"ד"

## פתח דבר

שמחים אנו להגיש בזאת את הספר "ממגד ירחים" (קובץ ג), אשר כשמו כן הוא – אוסף נבחר מהני מילי מעלייתא, חידושי תורה ופולפולי דאורייתא המתוקים מדבש ונופת צופים, אשר נמסרו מפי ראשי מלכות התורה, גאונים וגדולים בנגלה ובפנימיות התורה, במעמד "ירחי כלה העולמי" אשר ב"קריית גן ישראל", ניו יורק, בשנת תשס"ו.

סקירה קצרה על תולדותיו ומעלותיו של מעמד נשגב זה של "ירחי כלה", ועל החביבות הרבה שרחש לו כ"ק אדמו"ר זי"ע – הופיעה ב"פתח דבר" לקובץ הראשון של "ממגד ירחים" שיצא לאור בשנת תשס"ה, ועוד חזון למועד לפרט יותר אי"ה.

הענינים המופיעים בקובץ הם, כאמור, מחידושי התורה שנאמרו במעמד "ירחי כלה" בשנת תשס"ו. וזאת למודעי, שלא כל השיעורים ופולפולי דאורייתא שנאמרו בהזדמנות זו נכנסו כאן, ועוד חזון למועד להדפיסם בקובצים הבאים אי"ה.

בשנה זו ימלאו יובל שנים לביקורו של כ"ק אדמו"ר זי"ע בשנת תשי"ז במחנה-הקיץ "גן ישראל", מחנה-הקיץ על טהרת הקודש שנוסד על ידי כ"ק אדמו"ר זי"ע בשנת תשט"ז, והמהווה את האכסניה למעמד "ירחי כלה" מאז התחדשותו בשנת תשל"ד.

בהתאם לכך בחרנו לעטר ספר זה בשיחת הקודש שאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע בעת ביקור זה, ביום ט"ו תמוז ה'תשי"ז, לרגל חנוכת הבית של מחנה הקיץ ב"סוואן לייק", וזכינו שהוגהה בעצם ידו הקדושה בכמה לשונות, ונשלחה לכמה וכמה (ראה גם אגרות-קודש חט"ו ע' שכח. ע' שכח. ועוד).

מאחר שקובץ זה עוסק ברובו בעניני שבת, שבהם עסקו המשתתפים ב"ירחי כלה" אשתקד, ולכבוד מעמד "ירחי כלה" בשנה זו, המוקדש לנושא "ישראל והזמנים" – הוספנו בראש הקובץ שיחת קודש מאת כ"ק אדמו"ר זי"ע בענין "מוסיפין מחול על הקודש", שבה מבוארים חילוקים יסודיים ועיקריים בין שבת ליו"ט ויוהכ"פ.

לחביבותא דמילתא, הוספנו בסוף הספר שיעור מאת הגאון החסיד רבי חיים מאיר חייקין ז"ל, ראש ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש במונטריאל, ששיעוריו קנו להם שם בגאונותם הנפלאה ובשילוב שיטות הראשונים ברוב הגיון, בדין פחות משה פרוטה (כפי שנרשם על ידי אחד מתלמידיו). כמו כן

הוספנו ביאור ברשימות רבנו זי"ע מאת המשפיע הרב יוסף יצחק גורארי שליט"א.

בתור נספח צירפנו רשמים ממעמד "ירחי כלה" בשנת תשס"ו, מתוך דיווח שהתפרסם בשעתו בשבועון "כפר חב"ד".

אנו מסיימים את עריכת ספר זה, המעוטר כאמור בשיחות-קדשו של רבנו זי"ע, מתוך בכיה תקיעא בלב כל אחד ואחד מאתנו על אסוננו הגדול בהילקח מאיתנו בגלוי עטרת ראשנו. אך יחד עם זאת בטוחים אנו בקיום היעוד "והקיצו ורננו שוכני עפר", ונזכה שוב לאור כי טוב בגאולה האמיתית והשלימה על-ידי משיח צדקנו, ובקיום ההבטחה "תורה חדשה מאיתי תצא".

**החותמים לכבודה של תורה,  
הועד המארגן והמערכת  
הרב אברהם יצחק שם-טוב, יו"ר**

ימים הסמוכים לכ"ף מנחם-אב ה'תשס"ז  
שלושים ושלוש שנה להסתלקות הגאון החסיד המקובל  
רבי לוי-יצחק שניאורסאהן נ"ע, אביו של כ"ק עט"ר אדמו"ר זי"ע

## כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

– לרגל "חנוכת הבית" של מחנה-קיץ "גן ישראל", סוואן-לייק\* –  
(יום א' פ' מטות, ט"ו תמוז ה'תשי"ז)

[כ"ק אדמו"ר שליט"א התפלל תפלת מנחה עם ילדי המחנה וכל הנאספים. אח"כ נטל כ"ק אדמו"ר שליט"א ידיו הק' – וכן כל הנאספים – לסעודת מצוה (בתור המשך להתוועדות ימי הגאולה י"ב-י"ג תמוז). אח"כ הורה שהילדים יאמרו אתו לחיים, וינגנו ניגון].

א. הדברים שברצוני לומר עתה, הם לא רק לילדים מהמחזור הראשון, דהיינו שלשת השבועות הראשונים, אלא גם לילדים של המחזור השני והשלישי וגם לכל ילדי ישראל<sup>1</sup>.

והנני מבקש מכל אלו שיזכרו את הדברים דלקמן, שימסרו זאת גם לילדים אחרים. וכאן ב"גן ישראל", כפי הסדר הנהוג, כל מדריך ימסור זאת בפרט לקבוצה שלו.

\*

ב. נמצאים אנו עכשיו בימים<sup>2</sup> י"ב-י"ג תמוז. הם הימים שבהם נגאל הרכי<sup>3</sup> ממאסרו, שהי' אסור על שהפיץ תורה ומצוות.

מבלי הבט על כל הקשיים וכל ההפרעות – המשיך בעבודתו, וסוף סוף ניצח ויצא לחירות.

---

(\* ראה מכתב ד' מנחם אב שנה זו (אג"ק חט"ו ע' שיא): "מוסג"ב רשימה מהמדובר לפני ילדי מחנה הקיץ שלנו "גן ישראל", מיוסד על דברי נשיאי תורת החסידות. כמשך עבודתי ככגון דא נוכחתי שאחד הדברים הקשים ביותר הוא להעתיק ענינים מהורת החסידות לשפה מובנת גם לאלו הנמצאים לעת עתה בחוצה, והרי תקופתנו היא תקופת ההפצה בעיקר להנמצאים שצד". מכתב כ"ט מנ"א שנה זו (שט פ"ע ססט ואילך): "מוסגר בזה רשימת אחת השיחות לפני בני צעירים (בגיל מחמש ושש שנים) דברים יסודיים בתורת החסידות פנימיות התורה, אלא שרכותינו נשיאנו הק' הלבישו יסודות אלו באותיות המובנות אפילו לילדים קטנים, וביחד עם זה כוללים בהם את הענין כולו, והרי צדיקים דומים לבוראם וכידוע המשל במדרש דמראות קטנות ומראות גדולות מבאר צמצום א"כ ב"ה שדוגמא זו עצמה מוכיחה שכל מה שנראה במראות הגדולות נראה ג"כ במראות הקטנות לא נעדר דבר, וה"ה בהנ"ל ובכגון דא".

בנוגע לכללות הביקור – ראה בארוכה "בנאות דשא" (קה"ת, תשנ"ג) פרק שני (ע' 43 ואילך).

(1) ראה גם מכתב י"א מנ"א שנה זו (אג"ק שם ע' שטו): "מוסגר כזה העתק שיחתי לפני הילדים במחנה קיץ גן ישראל שתחת המרכז לעניני חנוך, וכהתחלתו כיוצאתי בה לכל ילדי ישראל כו".

(2) ראה שו"ע (ואדה"ז) או"ח סרצ"ט ס"ו (מ"ח). משנה רפ"ק דע"ז. ועוד.

(3) כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

ענין זה מהוה לימוד לכל אחד מאתנו, שצריכים אנו לעמוד בתוקף בלימוד התורה וקיום המצוות. אפילו אם ישנם כל מיני הפרעות – אין זה צריך למנוע אותנו, וסוף סוף ננצח.

\*

ג. בין הענינים שסיפר הרבי בהזדמנויות שונות, ישנם ריבוי ענינים הקשורים עם ילדים, ואזכיר עתה כמה מהם.

שמו של המחנה הוא – גן ישראל<sup>4</sup>. ישראל – הוא השם של בני. כל בני נקראים בשם ישראל. כך גם נקרא כפרט הראשון שגילה חסידות בעולם. שמו הישראלי, ונתפרסם אח"כ בשם לוואי – בעל שם טוב.

וסיפר הרבי<sup>5</sup>: כאשר הבעש"ט הי' ילד כל חמש שנים, צוה לו אביו: בני, אל תתיירא מאף אחד, כי אם מהקב"ה לבדו. אהוב כל יהודי בכל להב נשמתך, יהי מי שיהי, ובאיזה אופן שיהי.

והבעש"ט – אמר הרבי – בשני דברים אלו, יראת השם ואהבת ישראל, עבר את כל ימי חייו בעבודתו הקדושה.

כיון שהרבי סיפר זאת לנו, הרי זו הוראה עבורנו, כמוכן גם לילדים, ששני דברים אלו צריכים להיות האור שיוורה לנו את הדרך בכל ימי חייו.

ד. ישנם, גם ילדים, ששואלים: כיצד יכולים – בתור קטנים – לפעול על עצמנו שלא להתיירא משום דבר (רק מהקב"ה לבדו)?

על כך ישנו פתגם מתלמידו של הבעש"ט (המגיד ממעזריטש)<sup>6</sup>: כאשר אב אוהב את בנו, הרי מבלי הבט על כך שהאב הוא חכם ומלומד יותר מהבן, מ"מ, מצמצם את עצמו לפי הבן ומתלבש בעניני קטנות, כדי לבטא את אהבתו, כך שגם הבן יוכל להשיג את האהבה בעניני קטנות שלו.

וכן הוא בנוגע לבני – שהם בניו של הקב"ה.

הקב"ה מוריד את עצמו אליהם ונותן להם כל צרכיהם, גם בענינים גשמיים וקטנים, ומגיין עליהם מכל דבר. ובמילא אין מה להתיירא משום דבר בעולם.

ה. כיון שבני הם בניו של הקב"ה, יכולים הם לבוא להרגש של גדלות עצמית ("האלטן זיך גרויס באַ זיך"), באמרם: כיון שהנני בן לאלקה גדול כזה – יכולני לעשות כל מה שמתקבל בדעתי, ואעפ"כ ימחול לי הקב"ה?

על כך סיפר הרבי<sup>7</sup> בשם רבינו הזקן – הראשון שגילה חסידות חב"ד בעולם – שנכדו (של רבינו הזקן), בהיותו בן שלש שנים, שאל אותו: למה כתוב<sup>8</sup> "ויקרא" באל"ף זעירא?

(4) ראה גם תר"מ ח"ט ע' 350.

(5) ראה שיחת ח"י אלול תש"א (לקו"ד ח"ד ע' 770. סה"ש תש"א ע' 153).

(6) ראה אור"ת ר"פ בראשית.

(7) ראה סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 68. נתבאר בארוכה בלקו"ש ח"ז בתחלתו.



שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע – חנוכת הבית של "גן ישראל" סוואן-לייק

– (כנהוג שמתחילים ללמוד עם ילדים חומש ויקרא<sup>9</sup>, וכך הי' גם אז אצל נכדו של רבינו הזקן) –

והשיב לו רבינו הזקן : בני"י יש להם בטבע תולדותם כל מיני מעלות. ובפרט – משה רבינו. ואעפ"כ, הי' לו רגש של קטנות, אל"ף זעירא (לא כמו אדם הראשון שבו נכתב אל"ף רבתי<sup>10</sup>), ובגלל זה זכה – משה רבינו – להדרגות הכי עליונות.

הוא קיבל את התורה, גאל את בני"י ממצרים, וגם יוציא אותם מהגלות האחרון, שזהו הגלות דעתה, אל הגאולה האמיתית והשלימה.

וזהו גם לימוד לכל בני"י, שצריכים להרגיש את עצמם קטנים, לעשות כל מה שהקב"ה מציה, ולא להתחשב אם יש בזה נועם ועריכות ("געשמאק") או לא. וכיון שהקב"ה צוה לעשות זאת – הרי זה בודאי טוב.

ו. אמנם, ישנו היצר הרע שמפריע לאדם. על כך סיפר הרבי בשם בנו של רבינו הזקן, שנתן<sup>11</sup> עצה כיצד לנצה בנקל את היצר הרע.

העצה היא : להתדבר ("דורכריידן זיך") עם עוד יהודי – אם זה חבר, המדריך, או המורה שלומד תורה עמכם – אודות המלחמה שיש לו עם היצר הרע, שאז ישנם שני יצ"ט, שתי נפש אלקיח – נגד יצר הרע אחד, נפש הטבעית<sup>12</sup> אחת. והרי יודעים אתם שכאשר לוחמים שנים נגד אחד – מנצחים השנים.

\* \* \*

(צוה לנגן הניגון אני מאמין. ואח"כ אמר :)

ז. בכדי להיות ראויים לקבל את כל הנ"ל – ניתנה לנו מצוה התפלה.

בתפלה מבקש יהודי ופועל ("בעט און בעט אויס") אצל הקב"ה שיתן לו כל המצטרך לו.

ולכן צריכים לדעת את פירוש המלות כתפלה, או – בנוגע לקטנים ביותר – לידע לכל-הפחות את התוכן של התפלה.

וכפי שהרבי סיפר<sup>13</sup> שאבי זקנו צוה את המלמדים שילמדו עם נכדיו הקטנים גם את פירוש המלות של התפלה. ועד כמה שהי' עסוק, היו הנכדים נכנסים אליו פעם בחודש, והי' בוחן אותם אם הם יודעים ומבינים מה שאומרים בתפלה.

(8) ויקרא א, א.

(9) ע"פ תנהומא צו יד, ויק"ר פ"ז, ג (בסופו). וראה כלי יקר ר"פ ויקרא. ס' חסידים סתתש"מ. כלבו סע"ד, הובא בש"ך יו"ד סרמ"ה סק"ח. וראה גם לקו"ש חכ"ב בתחלתו. וש"נ.

(10) דברי הימים בתחלתו.

(11) ראה סה"ש תרצ"ז ע' 210. וש"נ. "רשימות" חוברת ט ריש ע' 11 (נעתק ב"היום יום" כ טבת). וראה גם מכתב ו' תמוז שנה זו (אג"ק חט"ו ריש ע' רסד), ובהיסמך בהערות שם.

(12) ראה תו"א מקץ לה, ב. קיצורים והערות לתניא ע' פו ואילך. ועוד.

(13) ראה "רשימות" חוברת ט ע' 9 (נעתק ב"היום יום" ח טבת).

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

ח. בתפלת שמונה עשרה, שהיא עיקר התפלה, אומרים בבקשה הראשונה: "חננו מאתך חכמה בינה ודעת". אנו מבקשים מהשי"ת שיתן לנו חכמה ("קלוגשאפט"). כשיש שכל – יודעים גם את העיקר: מהי התכלית בחיים.

וכפי שהרבי סיפר<sup>14</sup> שסבו הסביר לילדיו (בהיותם קטנים ביותר), שכל יהודי צריך להעמיד לעצמו תכלית בחיים, תכלית נעלית יותר מאכילה, שתי, שינה ומשחק. תכלית שמתבטאת בקיום רצונו של הקב"ה.

ט. בכל הנ"ל ישנו כלל נוסף, שצריכים לזכרו תמיד – שזהו מה שאביו של הרבי אמר פעם<sup>15</sup> אל הרבי, בהיותו ילד בל ארבע, שהקב"ה נתן לאדם שתי עינים, בכדי שעל המשחקים והסוכריות יסתכל בעין שמאלית, ועל יהודי – יסתכל בעין ימנית, לראות בו את המעלות.

כל זה נותן כח על הנהגה טובה, שתלכו בעילוי אחר עילוי, וכולם ירוו מכם נחת, ולכל לראש – ההורים והמלמדים שלכם.

י. התורה אומרת שהאדם נמשל לעץ השדה<sup>16</sup>.

אנו רואים באילן, שכל שינוי לטובה – אפילו קטן ביותר – שנעשה בהגרעין, מתבטא אח"כ בכך שהאילן יגדל יותר טוב, להיות אילן גדול וטוב, עם הרבה פירות טובים.

וכן הוא באדם: כל הטבה – אפילו קטנה – אצל ילד, מתבטאת בהטבה גדולה הרבה יותר בשנות ההתבגרות. ובפרט הטבה גדולה שנעשית בצעירותו<sup>17</sup>.

יא. השי"ת יצליח אתכם, שתלכו בדרכים האמורים לעיל, הלך וגדל בעילוי אחר עילוי,

ועד שבקרוב ממש ילכו לצאת אתכם לקראת משיח ולומר "ראו גידולים שגדלתי", אלו הם הילדים שחינכנו, והם ראויים להיות חייליו של משיח,

ביבוא בקרוב ממש, בימינו, ויוציא אותנו מהגלות, בגאולה האמיתית, אמן.

\* \* \*

כ"ק אדמו"ר שליט"א אמר שיתן לכל אחד מהילדים "מנחה מעריב" וכן עבור הילדים שיהיו במחזור השני והשלישי – ע"י המדריכים). וצוה לנגן "כי אנו עמך", ובעת הניגון נתן בידו הק' לכל אחד מהילדים והמדריכים חוכרת "תפלת מנחה ותפלת ערבית".

14) ראה שיחות חה"פ תש"ג (לקו"ד ח"ג תכא, א ואילך. סה"ש תש"ג ע' 72 ואילך). אג"ק שלו ח"ז ע' עב ואילך.

15) ראה שיחת שמח"ת תרצ"א (לקו"ד ח"ד תשו, ב. סה"ש תרצ"א ע' 158).

16) פ' שופטים כ, יט. וראה תענית ז, א.

17) ראה גם תו"מ ח"י ע' 289.

שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע – חנוכת הבית של "גן ישראל" סוואן-לייק

אח"כ צוה לנגן "צמאה לך נפשי". "אבינו מלכנו". "ניע זשוריצי כלאָפּצי".

\* \* \*

יב. כ"ק אדמו"ר שליט"א צוה לנגן ואמר מאמר ד"ה ברוך הגומל לחייבים טובות – המשך למאמרים הקודמים.

[לאחרי אמירת המאמר, כאשר חזרו הילדים לאולם ההתוועדות, בירך כ"ק אדמו"ר שליט"א ברכת המזון על הכוס, ולאח"ז חילק לכל הנאספים מ"כוס של ברכה"].

# כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

## בענין "מוסיפין מחול על הקודש"

אז אַלע פירושים אויפן זעלבן וואָרט אָדער ענין האָבן צווישן זיך אַ שייכות; ובפרט בנדו"ד, וואָס די צוויי דרשות קומען בהמשך אחד –

וואָס איז די שייכות פון דעם ערשטן מאמר המכילתא (וועגן די אַלע ענינים וואָס נאמרו בדיבור אחד) מיט דעם מאמר "זכור מלפניו ושומר מלאחריו מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקודש כו"?

ב. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים הביאור אין דרשת המכילתא "זכור מלפניו ושומר מלאחריו כו": פון דעם וואָס די מכילתא לערנט אַרויס דעם דין "מוסיפין מחול על הקודש" פון פסוק "זכור את יום השבת גו'" איז משמע, אַז דאָס איז אַ דין (בעיקר) באַ שבת – דאָרף מען פאַרשטיין: דער דין "מוסיפין מחול על הקודש" איז דאָך גלייך אַזוי אויך ביי יום הכפורים און יו"ט, ובלשון הברייתא בגמרא<sup>10</sup> "כל מקום שנאמר שבות מוסיפין מחול על הקודש"<sup>11</sup>.

10 ר"ה ט, א. יומא פא, ב. תו"כ אמור כג, כז.

11 כ"ה ביומא שם. (וראה דק"ס שם). ובשו"ע אדה"ז סרס"א ס"ד. ובר"ה שם: כל מקום שיש בו שבות מוסיפין כו' (אבל בתוד"ה כל נעתק "שנאמר" – כביומא שם. וכ"ה בר"ח ודק"ס שם). בתו"כ שם (ועד"ז ברי"ף ורא"ש "פ"ח ס"ח) יומא שם ובשו"ע אדה"ז ר"ס תרח): כל שבייתה שאתה שובת

א. אויפן פסוק<sup>1</sup> "זכור את יום השבת לקדשו" שטייט אין מכילתא<sup>2</sup>: זכור ושומר שניהם נאמרו בדיבור אחד, מחללי' מות יומת<sup>3</sup> וביום השבת שני כבשים<sup>4</sup> שניהם נאמרו בדיבור אחד, ערות אשת אחיך<sup>5</sup> יבמה יבוא עלי' שניהם נאמרו בדיבור אחד<sup>7</sup>, לא תלבש שעטנז וגדילים תעשה לך<sup>8</sup> שניהם נאמרו בדיבור אחד, מה שאי אפשר לאדם לומר כן שנאמר וכו'.

ווייטער איז ער ממשיך אין מכילתא "זכור ושומר זכור מלפניו ושומר מלאחריו מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקודש משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו".

דאָרף מען פאַרשטיין: ס'איז ידוע

1 יתרו כ, ח.  
2 הובא בפרש"י עה"פ (בשינוי סדר). וכ"ה בספרי תצא כב, יב (ומוסיף עוד ענין שבדיבור אחד נאמרו). ירושלמי נדרים פ"ג ה"ב (ומוסיף עוד ב' ענינים). שבועות פ"ג ה"ח (כנ"ל בנדרים. וליתא "זכור ושומר בדיבור אחד"). וראה שמו"ר פכ"ח, ד.  
3 תשא לא, יד.  
4 פינחס כח, ט.  
5 אחרי יח, טז.  
6 תצא כה, ה.  
7 בשמו"ר שם "וכן דבור זכור את יום השבת לקדשו. ואומר וביום השבת שני כבשים בני שנה. דבור ערות אשת אחיך לא תגלה כי ישבו אחים יחדיו. וכולן אמרן בבת אחת".  
8 תצא כב, יא-יב.  
9 וכ"ה גם ביל"ש עה"פ. וי"ג "טורד" (ראה מכילתא הוצאת הארזות. וראה שם עוד גירסא "לאב שהי' טורד").

שיחת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ ז"ע – "מוסיפין מחול על הקודש"

די דרשה פון ר' יצחק אָז "לא תהא מונה כדרך שאחרים מונין אלא תהא מונה לשם שבת" – וואָס דער דין, אָז זכירת שבת דאָרף זיין (ניט נאָר ביום השבת, נאָר) אויך אַ גאַנצע וואָך, איז (לדעת הרמב"ן) אַ מ"ע מה"ת<sup>16</sup>

איז אַ דוחק גדול צו זאָגן, אָז די דרשה "זכור מלפניו ושמור מלאחריו כו'" (וואָס קומט אַריין צווישן די דרשות הנ"ל) זאָל זיין אַן אסמכתא בעלמא.

ג. לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן, אָז אין דעם איז טאָקע אַ מחלוקת צווישן דער מכילתא און דער ברייתא, און די מכילתא האָלט ניט<sup>17</sup> אָז "כל מקום שנאמר שבות מוסיפין מחול על הקודש".

וויבאלד אָבער אַז ס'איז אַ כלל אָז לאפּושי פּלוגתא לא מפּשינן<sup>18</sup> איז ניט מסתבר מחדש זיין אָז די מכילתא איז מחולק מיט דער ברייתא בנוגע הדין – צי דער דין פון תוספת איז נאָר ביי שבת אָדער אויך ביי יו"ט ויוהכ"פ<sup>19</sup> –

מ'קען ניט זאָגן אָז דער לימוד איז נאָר אַן אסמכתא בעלמא פון פּסוק<sup>12</sup>, וואָרום די דרשא אין מכילתא ווערט געבראַכט צווישן אַנדערע דרשות וועלכע זיינען ניט קיין אסמכתא, נאָר פון וועלכע מ'לערנט אָפּ דינים מן התורה –

[פון דעם וואָס "זכור ושמור שניהם נאמרו בדיבור אחד" לערנט מען אָפּ<sup>13</sup> אָז נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה (ווייל כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה); פון דעם וואָס מחללי מות יומת וביום השבת שני כבשים, ערות אשת אחיך יבמה יבוא עלי, לא תלבש שעטנו וגדילים תעשה לך – בדיבור אחד נאמרו, לערנט מען אָפּ: הקרבת תמיד בשבת, יבום, און כלאים בציצית<sup>14</sup>; און די דרשה שלאח"ז (אין מכילתא) – "תהא זוכרו באחד בשבת שאם יתמנה לך מנה יפה תהא מתקנו לשם שבת" (– כדעת שמאי<sup>15</sup>), און נאָכדעם

אתה מוסיף לה בין מלפני בין מלאחרי. וראה לקמן הערה 39.

12) או שיי"ל (למעט הפלוגתא עם הש"ס – ראה בפנים ס"ג) שבנוגע ליו"ט ס"ל להמכילתא שלימוד הש"ס הוא אסמכתא בעלמא

– וג"ז דוחק גדול, כי עפ"ז צ"ל להלימוד בש"ס בנוגע לתוספת שבת הובא דרך גררא, כי הוא מדאורייתא (אלא שנלמד מזכור ושמור כו').

כן דוחק גדול לומר דלהמכילתא כל הלימוד בש"ס (גם בנוגע ליוהכ"פ) הוא אסמכתא בעלמא. וראה לקמן בפנים ס"ז.

13) שבועות כ, ב.

14) ראה מפרשי המכילתא וירושלמי שם – הובאו לקמן בפנים סעיף ח' ובהערה 40.

15) ביצה טז, א. הובא בפרש"י יתרו שם. וראה בארוכה רמב"ן עה"פ. ובמפרשי רש"י. שו"ע אדה"ז או"ח ס' רמב"ס.

16) ראה רמב"ן עה"פ. שו"ע אדה"ז ס"ס ס"ד. וראה מרכבת המשנה למכילתא.

17) כ"כ במרכבת המשנה למכילתא: האי תנא ס"ל כו' ישמעאל פ"ק דשביעית דס"ל מה חריש רשות וכו' וס"ל כו' חייא מדיפתי פ"ק דר"ה דף ט' דמוקי ועניתם את נפשותיכם (שממנו למדין בגמ' שם הדין דתוס' יוהכ"פ שבת ויו"ט) לאוכל ושותה בתשיעי.

18) ובפרט שבנוגע ליוהכ"פ כו"ע מודי "דתוס' יוהכ"פ מדאורייתא" – שבת קמח, ב. ביצה ל, א (ראה תוד"ה ור"ע ר"ה שם).

19) אף שבלאה"כ צריך לומר שתרי תנאי אליבא דרבי ישמעאל – דהרי בר"ה שם אי' דרבי ישמעאל נפקא לי' דמוסיפין מחול על הקודש ביוהכ"פ שבת ויו"ט מדתניא ועניתם (הנאמר ביוהכ"פ), והרי (גם) המכילתא הוא

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

הקודש<sup>23</sup>? – וכדלקמן.

ד. די הסברה בזה: דער דין "מוסיפין מחול על הקודש" קען מען לערנען אויף דריי אופנים<sup>24</sup>:

(א) ס'איז דאָ אַ מצוה אויף דעם אדם אַז ער דאַרף אויף זיך מקבל זיין אַ תוספת לשבת, ניט צו טאָן דאָן קיין מלאכה; אויב אָבער ער האָט עובר געווען אויף דעם ציווי און האָט ניט מקבל געווען אויף זיך אַ תוספת, מעג ער טאָן מלאכה ביז צום אָנהויב פון זמן השבת (בין השמשות).

(ב) אפילו ווען דער מענטש איז ניט מקבל אויף זיך תוספת שבת, איז אויף אים חל דער איסור פון מלאכת שבת (אין זמן התוספת) בעל כרחו; ד.ה. תורה האָט גע'אסר'ט צו טאָן

נאָר דער חילוק צווישן זיי איז נאָר משמעות דורשין: לויט דער ברייתא לערנט מען אָפּ דין תוספת ביי שבת פון זעלבן פסוק ווי יוהכ"פ ויו"ט; משא"כ לויט דער מכילתא איז אין תוספת שבת פאַראַן אַן אויפטו וואָס איז ניטאָ ביי יוהכ"פ ויו"ט<sup>20</sup>, און דעם חידוש לערנט מען אָפּ פון פסוק "זכור את יום השבת לקדשו" [משא"כ די ברייתא האַלט ניט אַז ביי שבת איז דאָ אַ חידוש מיוחד<sup>21</sup>, און דאָס איז פאַרבונדן דערמיט וואָס מען לערנט אָפּ דעם דין ביי שבת פון יוהכ"פ].

ויש לומר, אַז אָט דעם חידוש אין תוספת שבת איז די מכילתא מרמז מיטן "משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו" – דלכאורה איז ניט מובן (און ווי מפרשים פרעגן<sup>22</sup>): וואָס גיט צו דער משל אין דער הבנה פון דעם ענין אַז "מוסיפין מחול על

23 במנורת המאור לר"י אלנקאה (פרק ח'): וגרסי' במכילתא זכור ושמור זכור מלפניו ושמור מאחוריו משל למה הדבר דומה, לארי' שהי' בשדה, וכל בני אדם מתפחדין ממנו ונשמרים ממנו מלפניו ומלאחוריו. ומה אם הארי שאינו ממת כו', בני אדם נוהרין מלפניו ומאחוריו, שבת כו' (ועד"ז הוא במדרש הגדול תשא לא, טז. ושם, משל לארי שהוא עורר מלפניו ומאחוריו ומה אם הארי כו'). ומביא (וכן במדה"ג) עוד משלים, למי שהוא שומר את הפרדס כו' אם משמר מבחוץ הרי זה משתמר כו', ויש אומ' מה החרב הזו אין שמירתה אלא כו' אף שבתות ויו"ט אין שמירתן אלא בחול שהוא מוסיף עליהם. רי"א ומה אם הלויים כו' צריכים מגרש כו' חוצה להם כו' ק"ו לשבתות ויו"ט שצריכים מגרש כו'.

אבל מובן שהיא גירסא (תוכן וענין?) אחר. וראה לקמן הערה 28.

24 בב' אופנים דלקמן – ראה ס' תוספת שבת סרס"א סקי"ג. ביאור הרי"פ פערלא עשה לד (קצט, ג ואילך). וש"נ (ולדעתו רוב הראשונים ס"ל דצריך לקבל ע"ע התוספת). שו"ת חלקת יואב או"ח סי' ל'.

דרכי ישמעאל – מ"מ, דיו לומר שתרי תנאי פליגי (רק) בנוגע למקור הלימוד, אבל לא בנוגע לעצם הדין.

20 ואין לומר שלהמכילתא ילפינן תוס' ביוהכ"פ ויו"ט (מזכור ושמור הנאמר ב) שבת – כמו לר"ע (ר"ה שם) דלדעת התוס' (שם ד"ה ור"ע) ועוד, יליף כולהו (שבת יו"ט ויוהכ"פ) משביעית – כי בשלמא לר"ע שיליף תוס' שביעית מהלשון "תשבות", אפשר לגמור מיני' גם בנוגע לשבת ויוהכ"פ כו' שגם בהם נאמר שביתה. ועוד: שבת ויוהכ"פ כו' חמורים משביעית שהיא רק בלאו.

משא"כ להמכילתא שילפינן תוספת מזכור ושמור, אינו שייך לכאורה ליוהכ"פ ויו"ט. ועוד: שבת חמורה מהם שהיא בסקילה.

21 ופליגי אמכילתא, כהלשון "שבתות מניין".

22 ראה זית רענן ליל"ש: לא ידעתי למה משל אותו לזאב. ועוד (נקבצו בתו"ש חט"ו מילואים סי"ג).

## שיחת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ ז"ע – "מוסיפין מחול על הקודש"

מלאכה אַ זמן (מסויים)<sup>25</sup> פאַר שבת<sup>26</sup>.  
ה. און דאָס איז דער חידוש פון  
מכילתא:

דער דין פון "מוסיפין מחול על  
הקודש" לשיטת הברייתא (הש"ס),  
איז נאָר אַ ציווי אויפן אדם – כ"מ  
שנאמר שבות מוסיפין מחול על  
הקודש, ס'איז אַ דין אין שביתת  
האדם: ער דאַרף שובת זיין פון  
מלאכה אויך אין דעם חול הסמוך  
לקודש;

לויט דער מכילתא, איז ביי שבת  
דאָ אַ טיפערער ענין אין דעם תוספת,  
אַז שבת גופא איז מוסיף מלפניו  
ומלאחריו; און דאָס איז מוסבר אין  
דעם משל וואָס ווערט געבראַכט אין  
מכילתא "משל לזאב שהוא טורף  
מלפניו ומלאחריו": פונקט ווי אַ זאב,  
וואָס ער איז טורף מלפניו ומלאחריו,  
אַזוי איז אויך די הוספה מחול על  
הקודש אין אַן אופן אַז שער שבת  
גופא איז "טורף"<sup>28</sup> מלפניו  
ומלאחריו.<sup>29</sup>

[וי"ל אַז אויך דאָס איז מודגש אין  
דרשת המכילתא, וואָס לערנט אַרויס

שבפנים. כי לב' אופנים הנ"ל אינו התפשטות  
דקדושת שבת, כ"א דין תורה שיש קדושה  
(אם ע"י קבלת האדם או ממילא) על זמן  
הסמוך לשבת. משא"כ לאופן הג' שבפנים.  
וראה לקמן הערה 35.

ולהעיר מצפ"ע לרמב"ם הל' שביתת עשור  
פ"א ה"ו. שו"ע צפ"ע דווינסק ח"ב סוסל"ב.  
(28) עפ"י יובן חידוש במשל זה על המשלים  
הנ"ל הערה 20 (ועד"ז על הגירסא לאב שהי'  
טרוד – הנ"ל הערה 9), כי שם מדגישים  
הזהירות והחיוב על האדם, בנ"א נזהרין,  
כהברייתא (וכההתחלה במדרש הגדול שם  
"שצריך להוסיף מחול על הקודש") וכו'.  
(29) להעיר מצפ"ע עה"ת פרשתנו עה"פ.  
אבל מדבריו משמע שמדבר בזמן בין  
השמשות. משא"כ המבואר בפנים.

– און דער צד השווה אין די צוויי  
אופנים איז וואָס ביידע זיינען חיוב  
גברא, נאָר אין דעם גופא קענען זיין  
צוויי אופנים: א) דער איסור אויפן  
גברא איז מצד זיין קבלה, ב) ס'איז  
חל אויף אים דער איסור אפילו ווען  
ער איז ניט מקבל.

אַ דריטער אופן:

ג) די הוספה מחול על הקודש  
קומט פון שבת אַליין, ובסגנון הידוע:  
די "חפצא" פון שבת איז מוסיף  
מלפניו ומלאחריו; די קדושת שבת  
ווערט נתפשט מלפניו ומלאחריו  
ובמילא איז דער אדם דעמאָלט אסור  
בעשיית מלאכה.<sup>27</sup>

(25) ראה תוד"ה ור"ע ר"ה שם. תוס' ור"ן  
ביצה ל, א. ועוד. וראה דרכי משה סרס"א.  
שד"ח כללים מ"ע תיו כלל נד. ובהמציאות  
בהערה הבאה.

(26) להעיר דבשו"ע אדה"ז סרס"א קו"א  
סק"ג מחלק בין סמוך לחשיכה ממש דאף  
שלא קבלו הרי מקובל ועומד הוא מהר סיני,  
דביה"ש הוא בכלל התוספת בעל כרחו אף  
אם הוא יום. משא"כ לפנ"ז תלוי בקבלת  
האדם.

(27) ב' אופנים הראשונים דלעיל יש לומר גם  
בסגנון אחר: תוספת שבת היא (לא רק מצוה  
או איסור (מלאכה) על האדם\*, כ"א גם) גדר  
קדושה; אלא שבזה גופא יש ב' אופנים: אם  
צריך לקבל ע"ע הקדושה, או שמאלי' חלה  
(וראה בהנסמן בהערה 24).

אבל גם לאופן זה י"ל שיש חידוש באופן הג'

(\* כפשטות הלשון בשו"ע (או"ח סרס"א ס"ב. ר"ס  
תרח) "שצריך להוסיף מחול על הקודש". וכן  
לשון אדה"ז (סרס"א ס"ד. ועד"ז ר"ס תרח) "מצות  
עשה מן התורה להוסיף מחול על הקודש באיסור  
עשיית מלאכה" (וראה מג"א ושו"ע אדה"ז  
סוסרס"א) – ע"פ הברייתא דיומא (ולהעיר מלשון  
השו"ע סרס"א ס"ב (וכן אדה"ז שם ס"ה) ובסת"ר  
ס"ג): דצה לעשותו כולו תוספת כו' (ולא –  
"קודש כו").

## מגד ירחים (ג) – תש"ו

וואָס ווערט פון זיך אַליין, מצד "חפצא" פון (יוהכ"פ ו' יו"ט, נאָר דאָס איז אַ דין וואָס איז פאַרבונדן מיט "גברא".

ו. דער חילוק אין דעם לימוד הנ"ל צווישן דער מכילתא און דער גמרא איז נוגע להלכה – און פון די נפק"מ צווישן זיי למעשה:

לויט דער גמרא איז דער חיוב צו מוסיף זיין מחיל על הקודש דער זעלבער ב"כ כל מקום שנאמר שבות – ס'איז איין ציווי על האדם, אַז "בכל מקום שנאמר שבות" זאָל ער מוסיף זיין אין דער שביתה מחול על הקודש [וואָס דערפאַר ווערט דער דין מוסיפין מחול על הקודש ביי יוהכ"פ און שבת און יו"ט אָפגעלערנט פון איין פסוק, היות אַז דאָס איז דער זעלבער ציווי].<sup>34</sup>

משא"כ לויט דער מכילתא איז דער דין תוספת ביי שבת אַן ענין אין שבת, משא"כ תוספות (יוהכ"פ ו' יו"ט איז באופן אחר.

דערפון קוט אַרויס א נפקא מינה להלכה<sup>35</sup>: לויט שיטת הש"ס איז

(34) כ"ה דעת הרשב"ץ בזהר הרקיע עשין טז (הובא ברי"ף פערלא שם קצח, א ואילך). וגם להאופן דלעיל הערה 27, י"ל שהוא מצוה וקדושה אחת ביוהכ"פ שבת ויו"ט, דכן הוא דין התורה בכלל זמן הסמוך לזמן קדוש נתוספה (אם ע"י קבלת האדם או שהתורה מוסיפה בע"כ) קדושה בזמן זה. וראה צפע"נ שבהערה 27. וראה הערה הבאה.

(35) לכאורה י"ל הנפק"מ בפועל: אם אפשר לקיים מצוות השייכות ליום השבת כקידוש ואכילת שבת (וכיו"ב) בזמן התוס' (ראה ב' הדיעות בט"ז או"ח סו"ס רצא וסו"ס תרסח. שו"ע אדה"ז סרס"ז ס"ג. ועוד). דלכאורה, לב' אופנים דלעיל שהוא חובת גברא

דעם דין פון "זכור" ו"שמור" – אַ מ"ע<sup>30</sup> ומל"ת מדאורייתא אין שבת גופא. משא"כ לויט דער גמרא, וואָס מ'לערנט זיי אַלע אָפ פון יוהכ"פ, איז דער לימוד (אַז מתחיל ומתענה מבעוד יום כו') פון "ועניתם את נפשותיכם בתשעה", וואו ס'איז מודגש אַז דאָס איז ניט דער זמן פון עיצומו של יום<sup>31</sup>].

דער טעם פאַרוואָס דער דין איז (לדעת המכילתא) דוקא ביי שבת און ניט ביי (יוהכ"פ ו' יו"ט, איז ווייל דאָס איז בהתאם צום כללות'דיקן חילוק צווישן קדושת שבת וקדושת (יוהכ"פ ו' יו"ט): שבת איז מיקדשא וקיימא<sup>32</sup> – ס'איז אַ קדושה בעצם דורך דער "חפצא" פון שבת, און דערפאַר איז אויך תוספת שבת אַן ענין וואָס קומט פון דער חפצא (איז ניט תלוי אין "גברא"); משא"כ (יוהכ"פ ו' יו"ט איז "ישראל דקדשינהו לזמני"<sup>33</sup>, ובמילא איז אויך תוספת (יוהכ"פ ו' יו"ט ניט קיין ענין

(30) וראה גם המשך המכילתא שם: לקדשו בברכה מקדשין על היין כו'.

(31) ומה שגם לפי הפס"ד (רי"ף וראש פ"ח ס"ח) יומא שם. שו"ע אדה"ז שם) כהברייתא, יש קס"ד "יכול) יהא ענוש כרת על התוספות כו" – אולי י"ל, כי פשטות לשון הברייתא "הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום" משמע, שהתורה כללו (בנוגע להחיוב) בעיקר היום. אבל לאחר שממעטינן עונש מ"עצם היום הזה", מוכח שהוא גדר וענין בפ"ע.

ולהעיר שבתו"כ (אמור שם) כל הלימוד ד"עצם עצם" (למעט תוס' מעונש ואזהרה כו') הוא בהמשך ללימוד תוס' מועניתם [משא"כ ביומא שם ע"ב (וראה הה"מ ולח"מ לרמב"ם שם. בי"ח טאו"ח סתר"ד ד"ה "ומ"ש כאילו". ובכ"מ)].

(32) ביצה יז, א.

(33) ברכות מט, א.



שיחת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ ז"ע – "מוסיפין מחול על הקודש"

כל מלאכה" וואָס איז דאָ<sup>37</sup> מצד קדושת שבת<sup>38</sup>.

ז. ע"פ הנ"ל, אַז לאַ מפשינן פלוגתא, וואָלט מען לכאורה געדאַרפט זאָגן, אַז אויך די גמרא האָלט ווי די מכילתא אַז שבת עצמו איז טורף מלפניו ומלאחריו; די גמרא איז נאָר מוסיף נאָך אַ לימוד אַז בשבת איז אויך דאָ אַ מצוה וחיוב אויפן מענטשן מקבל זיין די הוספה מחול על הקודש.

און כאַטש אַז דאָס איז אַ דוחק, וואָרום וויבאַלד דאָס איז אַ דין אין שבת עצמה, אַז שבת גופא איז "טורף" – וואָס איז דאָ מוסיף דער גברא<sup>39</sup>? אעפ"כ וואָלט מען געקענט מסביר זיין אַז ס'איז ע"ד ווי מען געפינט בשבת גופא, וואָס איז מיקדשא וקיימא, און אעפ"כ איז דאָ אַ מצוה "זכור את יום השבת לקדשו" – ע"ד אין בנדר"ד: הגם אַז תוספת

37) וענין בפ"ע – היש עונש ואזהרה\* בתוס' שבת וכו'. וראה מכילתא עה"פ (כ, יו"ד). ולהעיר מתו"י יומא פא, א ד"ה חד, ואכ"מ. 38) להעיר שמצינו ע"ד גם ע"י קבלת האדם – ראה קו"א (סרס"א סק"ג) דישנו קבלת עיצומו של יום (ולא תוספת). ואז אסור אף בשבותים (משא"כ בין השמשות, או כשקיבל תוס' שבת, עיי"ש). וראה צפפ"נ הל' שביתת עשור שם. וראה לקו"ש שם ס"ו. 39) כי אין לומר שהגמרא בא ללמד שיש מצוה על האדם להוסיף מחול על הקודש – נוסף על הזמן שהשבת טורף מצ"ע ונתקדש בלעדו (ולהעיר מקו"א שבהערה 26), כמו שמוכרח לומר ד"הקודש" כולל גם ביהש"מ – כי כל הכתוב מדבר בהוספה על העיקר, ולא בהוספה על התוספת.

\* אין הכוונה האם יש בו איסור ל"ת ועונש (שהרי ע"פ ההסברה שבפנים לדעת המכילתא, פשוט שישנו) כ"א (כפירושו בש"ס בכיו"ב) האם מפורשים הם בתורה.

תוספת שבת נאָר אַ מ"ע. דאָס הייסט, אויב דער מענטש טוט אַ מלאכה אין זמן התוספת (צי נאָך זיין קבלת תוספת שבת, אַדער אויך אַן דער קבלה – לויט די צוויי סברות הנ"ל) איז ער נאָר עובר אויף אַן עשה<sup>36</sup> – די מצוה פון "תשבתו", "שבתכם" – "כ"מ שנאמר שבות מוסיפין כו";

משא"כ לויט דער מכילתא, אַז שבת גופא ווערט נתפשט מלפניו ומלאחריו, קומט אויס אַז דער איסור מלאכה אין זמן התוספת איז פאַרבונדן אויך מיטן לאו "לא תעשה

בשביתת מלאכה (כפשטות לשון הש"ס) אינו שייך להמצות דיום השבת [ועד"ז לאופן הנ"ל הערה 37 והערה 34], משא"כ לחידוש המכילתא.

אבל מזה שנפסקה ההלכה בשו"ע אדה"ז כברייתא דיומא ומ"מ הובאה הדיעה שמותר לקדש ולקיים מצות סעודת שבת בזמן התוס' – מוכח, שאי"ז תלוי בפלוגתת הש"ס והמכילתא.

ואולי יש לומר, דלפי הנ"ל הערה 27 שבתוס' יש גם גדר קדושה – דין התורה הוא שאפשר להאדם לקבל ע"ע קדושת שבת, או שהתורה הוסיפה בקדושת שבת (ודלא כנ"ל הערה הקודמת). וראה לקו"ש חיי"ט שיחה ג לפ' ואתחנן (תשל"ו) ס"ז. וש"נ.

36) כן מוכח בפשטות ע"פ הברייתא דיומא, שלמדין מתשבתו שבתכם. וראה רי"פ פערלא שם. וצע"ק מה שבריי"ף ורא"ש שם ובשו"ע אדה"ז ר"ס תר"ח הביאו בהמשך להברייתא "יכול יהא ענוש כרת על התוספת כו' ת"ל בעצם", ולא הביאו גם "יכול כו' יהא מוזהר על תוספת מלאכה כו'".

ואולי כי לאחר שלמדין שאינו ענוש כרת מהלשון "בעצם היום הזה" (אמור כג, כט-ל) אי"צ לשלול גם אזהרה כי גם בזה נאמר (שם, כח) "לא תעשו בעצם היום הזה" (וראה שו"ע אדה"ז שם ס"ד "אם לא הי' הכתוב מחיר").

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

שבת איז אַ זמן קדוש מעצמו, פונדעסטוועגן איז אויך דאָ אַ חיוב אויפן אדם צו מקדש זיין דעם זמן<sup>40</sup> –

מ'קען אָבער אַזוי ניט איינלערנען, וואָרום די גמרא איז מדגיש כנ"ל "כ"מ שנאמר שבות", וואָס פון דעם איז משמע:

(א) אַ די הוספה מחול על הקודש באַשטייט אין שביתה ממלאכה און ניט אין דעם "לקדשו" פונעם תוספת;

(ב) אַ דאָס איז אַן ענין וואָס איז גלייך ב"כל מקום", בשבת ביוהכ"פ וביו"ט – און ניט ווי ע"פ הנ"ל, אַ דער דין תוספת מחול על הקודש איז באַ שבת אַנדערש ווי ביי יוהכ"פ ויו"ט (שבת איז די מצוה נאָר צו מקדש זיין די הוספה, און באַ יו"ט איז דער גאנצער ענין בלויז חובת גברא);

(ג) ועיקר: פון דעם וואָס פוסקים (כולל שו"ע)<sup>41</sup> פסק'נען ווי די ברייתא הנ"ל "מ"ע מן התורה להוסיף מחול על הקודש" – און עס שטייט ניט אַן ס'איז דאָ אַן איסור ולאן אין טאָן מלאכה אין זמן פון תוספת שבת מצד דעם וואָס דאָס איז קדוש מצ"ע – פון דעם איז מוכח אַ די גמרא האַלט ניט ווי די מכילתא און דער דין תוספת איז (ווי די פשטות הלשון בגמרא

(42) להעיר מב' הענינים שמצינו בנוגע תוס' מחול על הקודש בשבת: בשר ודם שאינו יודע לא עתיו כו' הוא מוסיף כו' אבל הקב"ה כו' (ב"ר פ"י, ט. פרש"י בראשית ב, ב); "יהי ערב ויהי בקר יום הששי כו', זה שעה יתירה שמוסיפין מחול על הקודש ובה נגמרה מלאכת העולם" (שם ספ"ט. מפסיקתא רבתי פכ"ג. וראה המשך הפסיקתא שם (וב"ר פ"י, ח). מפרשי המדרש והפסיקתא שם).

(43) עפ"ז יומתק מה שבפוסקים ושו"ע אדה"ז (הנ"ל הערה 11) בחרו הגירסא "שאתה שובת אתה מוסיף", ולא כבגמרא לפנינו. אבל להעיר, שבסרס"א ס"ד כתב אדה"ז "כ"מ שנאמר שבות מוסיפים כו'".

(44) תשובות מהר"ם אל אשקז סי' קב מר"ש ורב האי גאון. ר"ן גאון שבת קלג, א. הליכות עולם הובא בשירי קרבן ירושלמי שביעית שם. וראה יפה מראה לירושלמי נדרים שם. מרכבת המשנה למכילתא. ספרי דבי רב לספרי תצא שם.

(40) לכאורה י"ל שזוהי כוונת הריטב"א ר"ה שם (ד"ה יכול קרוב לסופו). ודלא כמו שהכריחו האחרונים מדבריו (חלקת יואב ורי"פ פערלא שם) דתוס' שבת היא דוקא בקבלה.

(41) רי"ף ורא"ש יומא שם. אדה"ז סרס"א ס"ד ור"ס תרח. וראה ב"י או"ח סרס"א.

שיחת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ ז"ע – "מוסיפין מחול על הקודש"

ובהמשך לזה ברענגט די מכילתא<sup>49</sup> די דרשה "זכור מלפניו ושמו מלאחריו מכאן שמוסיפין כו' משל לזאב כו'" – דער דין פון תוספת שבת איז ניט (נאָר) אַ דין אין "גברא", נאָר אין שבת גופא, אַז איר קדושה איז זיך מתפשט "מלפניו ומלאחריו"<sup>50</sup>.

דבזה י"ל דהלאו קיים ונאמר בפ"ע ובא הכתוב לומר שמצות ציצית דההו"א\*. וכפשוטו הלשון והסוגיא בש"ס דלמדין מכלאים בציצית דעשה דוחה ל"ת (ראה רמב"ן שם ד, ב ד"ה הא דקאמרינן). ואפי' לדעת ר"ת (הובא ברמב"ן שם. תוס' מנחות מ, ב ד"ה תכלית. ועוד) הרי"ז הותרה. ועד"ז י"ל החילוק בין המכילתא והש"ס בנוגע ליבום ותמיד (וראה מרכבת המשנה למכילתא כאן. ולהעיר מהאמונות והדעות להר"ג (מאמר ג' ד"ה ואחרי הדברים האלה "הרביעית"). ובצפ"ע הל' שבת פ"ב ה"ב: לא ר"ל אם דחיי' או הותרה רק לגבי חולה (שיש ב"ס) אין (כל ענין השבת). וצ"ע ק"ק בר"נ גאון שם, שמפרש באופן הנ"ל כל הדין דעשה דוחה ל"ת דיבמות שם. וידוע השק"ט במפרשים בכל הנ"ל. ואכ"מ. (49) ראה גם משכיל לדוד בפרש"י פרשתנו עה"פ. ספרי דבי רב לספרי תצא שם. (50) ע"פ הנ"ל אולי י"ל שגם ב' הדרשות שלאח"ז "תהא זוכרו מאחד בשבת כו' מתקנו לשם שבת, תהא מונה לשם שבת" – הם בהמשך להסברא הנ"ל, שהוא מצד התפשטות דקדושת שבת בכל ימי השבוע (ולא רק חיוב גברא לחודא). ולהעיר מערכי הכינויים (לבעל סה"ד) ע' זאב, שמביא מש"כ בזית רענן בפ"י משל לזאב שבמכילתא (ויל"ש) הנ"ל – "משל אותו לזאב אפשר כי שבת חוטף ניצוצי קדושה שנבלעו בימות החול כו'" – ומוסיף: וזה הענין כי מיום ד' נקרא קודם שבת שיבא

דעם לאו<sup>45</sup>, אַז ער איז ניט חל אין פאַל ווען ס'איז דאָ די עשה.

אין אַנדערע ווערטער: דאָס וואָס מ'איז מקריב שני כבשים ביום השבת, איז ניט נאָר אַ קיום העשה דקרבן תמיד – די עשה איז דוחה דעם לאו<sup>46</sup> (אַדער אין אַן אופן פון "הותרה") – נאָר דאָס איז (אויך) פאַרבונדן מיטן לאו<sup>47</sup>: בנוגע הקרבת התמידים במקדש איז דער לאו מלכתחילה ניט געזאָגט געוואָרן [און דערפאַר זיינען די צוויי פסוקים געזאָגט געוואָרן בדיבור אחד – די עשה איז א תנאי אין דעם לאו]<sup>48</sup>.

(45) כ"ה בר"נ גאון ובהליכות עולם שם. אבל בתשובות מהר"ם שם "להודיע שבשעה שהותר זה נאסר זה ללמד שאין זה חילול שבת" (וראה הלשון בשאר מפרשים הנ"ל הערה הקודמת). ולהעיר מפרש"י ברכות (כ' רע"א ד"ה שב ואל תעשה) במת מצוה לכהן "דהתם לאו כבוד הבריות הוא דחיי ל"ת דידה דמעיקרא כשנכתב ל"ת טומאה לא על מת מצוה נכתב". וראה תורת האדם להרמב"ן ענין הכהנים ד"ה "תורת כהנים" בסופו. (46) להעיר מפ"י הרמב"ן פרשתנו עה"פ: כי העושה מצות אדוניו כו' ולכן מ"ע גדולה ממל"ת כמו שהאבה גדולה מהיראה כי המקיים ועושה כו' ולכן אמרו דאתי עשה ודחיי ל"ת. וראה אגה"ת רפ"א. (47) להעיר מביאור הצפ"ע בנוגע להקרבה בבמה ע"פ נביא – ראה בארוכה לקו"ש ח"ד שיחה ב' לפ' שופטים ס"א, ס"ד-ה, וש"נ. ואולי שייך (גם) להמבואר לקמן סעיף ט'. ואכ"מ.

(48) ולכאורה י"ל שזהו החידוש במכילתא על המבואר בש"ס: בנוגע לכלאים בציצית\* למדין (יבמות ד, א ואילן. וראה פרש"י מנחות מ, רע"א) היתרו מפני שסמכו זל"ז,

\* ראה מרכבת המשנה למכילתא כאן "ואפשר לומר דאתי למשרי כלאים בציצית לרבנן ריש יבמות דף, ה' ע' שם".

## מגד ירחים (ג) – תש"ו

לאו לכתחילה ניט געזאגט געוואָרן), נאָר נאָך מער: דער לאו און די עשה זיינען איין תוכן<sup>53</sup>. אַזוי ווי קדושת שבת איז איין ענין, וואָס דריקט זיך איס אין כמה פרטים (כולל אויך די שלילה פון "מחללי": ניט מחלל זיין שבת אין מקדש), אַזוי אויך איז דורך הקרבת שני התמידים איז מען מקיים (שלילת) מחללי כו'<sup>54</sup>; ווען מ'איז ניט מקריב דעם תמיד בשבת, פעלט ניט נאָר דער קיום העשה דקרבת תמיד בשבת<sup>55</sup>, נאָר ס'איז אַ גדר פון "מחללי" – חילול שבת (און פון דעם איז מובן באַ די אנדערע ענינים)<sup>56</sup>.

י"ד. ועפ"ז יש לומר, אַז מיט דער סמיכות הדרשות מיינט די מכילתא צו מלמד זיין אַז ער"ז איז בנוגע דעם ענין וואָס שבת איז "טורף מלפניו ומלאחריו": ס'איז ניט דער

ט. בעומק יותר: מיט ברענגען די דרשה פון "זכור מלפניו ושמור מלאחריו וכו'" בהמשך צו דער דרשה הנ"ל ("שניהם בדיבור אחד נאמרו") איז די מכילתא מלמד נאָך אַן ענין אין דעם וואָס "הזאב טורף כו'", ובהקדים:

לכאורה איז דער פירוש הנ"ל, בנוגע די ענינים וואָס בדיבור אחד נאמרו, נאָך ניט קיין ביאור מספיק: כדי צו לאָזן וויסן דעם לימוד הנ"ל, אַז די עשה איז ווי אַ תנאי אין דער ל"ת, וואָלט געווען גענוג ווען מען זאָגט זיי בסמיכות איינער צום צווייטן<sup>51</sup> ווי ביי יעדער תנאי; פאָרוואָס מוזן די צוויי ציונים געזאָגט ווערן דווקא "בדיבור אחד"<sup>52</sup>, אין אַן אופן "מה שאי אפשר לאדם לומר כו"?

פון דעם (וואס זיי זיינען געזאָגט געוואָרן "בדיבור אחד") איז מוכח, אַז ניט נאָר איז די עשה אַ תנאי אין דעם לאו (אַז במקום העשה איז דער

וימושך עד ג' לאחר השבת ומה"ט מבדילין על כוס עד יום ג'.

(51) וגם ע"פ המבואר לעיל הערה 48 – הרי אפשר ללמוד זה מאיזה לימוד שייאמר אצל הלאו (ראה פי' שו"ת החוות יאיר (סי' צה) בפרש"י ברכות שם).

(52) לפי' היפה מראה לירושלמי נדרים (פ"ג ה"ב) ש"נאמרו בדיבור אחד" מלמד דלא תימא דאישתרי לגמרי\*, במחללי מות יומת – דגם כהן המקריב בשבת חייב בחילול שבת בחולין, וערות אשת אחיך – הפוגע ביבמתו לשם נוי כו' נשאר הלאו דאשת אח כו'. אבל בפשטות זה שנאמרו בדיבור אחד מלמד היתר (כמ"ש רוב המפרשים).

\* וכו' במרכבת המשנה למכילתא. אלא שמפרש הפרטים באופן אחר קצת.

(53) ועד"ז י"ל בענין הא' שם "זכור ושמור", שזה שלמדין ש"כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה" כנ"ל, הוא כי "בדיבור אחד" מלמד ששניהם ענין אחד.

(54) להעיר משמור"ר הנ"ל הערה 7.

(55) להעיר ממחז"ל דקדושת שבת מוסיפה בקדושת קרבן תמיד שלו (זבחים צא, רע"א), ש"ל שכן הוא גם לאידך גיסא. ולהעיר מהזכרת שבת בתפלת שחרית דשבת דכנגד תמיד תקנוה. וראה זבחים שם: אטו שבת לתפלת מוספין אהני לתפלת מנחה לא אהני.

(56) להעיר מפקו"נ שדוחה שבת להדיעה (יומא פה, ב. ר"נ במכילתא תשא לא, יג. טז) שלמדין ממש"נ (תשא שם טז) "ושמרו בני ישראל את השבת" [וראה אוה"ח שם, יג: עוד ירמוז באומרו את שבתותי לתת טעם למה אני אומר לך שתחלל שבת על החולה אין זה קרוי חילול אדרבה זה קרוי שמירת שבת]. אלא ששם נאמר "חלל עליו שבת אחת כדי כו'". משא"כ להמבואר בפנים.

שיחת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ ז"ע – "מוסיפין מחול על הקודש"

משל פון זאב שטורף מלפניו ומלאחריו: דער אויפטו אין דעם איז ניט נאָר וואָס דער זאב איז דער וואָס איז טורף מלפניו ומלאחריו (און ניט וואָס אַנדערע גיבן אים) – ובענינו (ביי שבת): אַז די הוספה ווערט אויפגעטאָן דורך שבת גופא – נאָר אַז אכילת הזאב איז באופן פון "טורף ואוכל"<sup>60</sup>, ובמילא איז ער אויך "טורף ואוכל – מלפניו ומלאחריו"; ועד"ז ביי שבת: גדר הקדושה פון שבת איז אויך בהתוספת "מלפניו ומלאחריו", וכנ"ל.

יא. דער צ"צ<sup>61</sup> פאַרבינדט דעם "משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו" (פון דער מכילתא הנ"ל) בנוגע תוספת שבת, מיטן פסוק<sup>62</sup> "בנימין זאב יטרף", וואָס די גמרא<sup>63</sup> זאָגט אַז דאָס איז מרמז אויפן מזבח (וואָס איז בחלקו של טורף), און דער מזבח ווערט אָנגערופן "זאב"<sup>64</sup> – ווי

(60) תענית ח, א.

(61) אוה"ת פרשתנו ע' תתקכז ואילך. תתקלב ואילך. וראה גם צפע"נ עה"ת ויגש ע' קסה. ויחי ע' קצא.

(62) ויחי מט, כז.

(63) זבחים נג, ב ואילך. ושם (נד, א): רב מתרגם באחסנת' יתבני מקדשא מקום מקודש לדמים. ובתיב"ע ויחי שם: ובאחסנת' יתבני בית מיקדשא. (וראה ת"א ות"י שם). וי"ל לפי דגם תוכן ענין המקדש הוא "בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות" (רמב"ם ריש הל' בית הבחירה)\*. וראה לקמן הערה 74.

(64) זח"א רמז, ב. ובערכי הכינויים שם (ועד"ז בצפע"נ פ' ויגש ופ' ויחי שם) מציינן: ובסוף סוכה לוקוס פרש"י זאב.

\* וראה בכהנ"ל לקו"ש חט"ו ע' 447, ע' 457 ואילך.

פשט אַז אין שבת זיינען דאָ צוויי באַזונדערע דינים – די קדושת שבת פון דעם טאָג גופא, און דער טורף, התפשטות הקדושה מלפניו ומלאחריו – נאָר זיי זיינען איין און די זעלבע קדושת שבת, דער גדר פון קדושת שבת באשטייט פון די קדושה פון מעל"ע (כ"ד שעות) פון יום השבת צוזאַמען מיט קדושה שלפניו ולאחריו.

ו"ל די נפק"מ פון די צוויי אופנים: א) צי קען מען יוצא זיין קיום מצות דשבת – בתוספתו (קידוש היום וכו')<sup>57</sup>. ב) אויב מ'זאל אָננעמען אַז שבת איז איין נקודה<sup>58</sup> – מסתבר אַז עס דאַרף לויטן ערשטן אופן אויסקומען, אַז דאָס איז נאָר בנוגע דעם עצם מעת-לעת פון שבת, אָבער ניט תוספת שבת (וואָס האָט אויף זיך אַ באַזונדער גדר); לויטן צווייטן אופן, אַז תוספת שבת איז אַ גדר און חלק פון קדושת שבת (זי האָט אין זיך די זעלבע קדושה פון שבת גופא) – איז אויך תוספת שבת נכלל אין דער נקודה אחת פון דער מעת-לעת פון שבת<sup>59</sup>.

און אויך דער ענין איז מרומז אין

(57) ראה הערה 35.

(58) ראה מפענח צפונות פ"ג ס"י. וש"נ. אבל שם דבשבת כל רגע הוי מציאות בפ"ע. וראה לקו"ש ח"ח שיחה ג' לפ' נשא בפ' המכילתא שבהערה הבאה.

(59) וי"ל דנפק"מ קודם שנאמר הציווי "מחללי מות יומת" (שממנו למדין במכילתא תשא עה"פ, שלא יהו ישראל אומרין הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה), דאז גם אם חללו רק תוס' שבת הרי"ז בגדר ד"חללנו מקצתה" – ראה בהמובא במפענח צפונות שם. לקו"ש שם.

## ממגד ירחים (ג) – תש"ו

דער לשון פון רש"י<sup>70</sup> "המזבח מקדש, אפילו דבר פסול שעלה למזבח קדשו המזבח ליעשות לחמו"<sup>71</sup> ואין מורדין אותו.

דאָס הייסט: "אם עלה לא ירד" איז ניט אַ דין וחיוב אין מעשה ההקטרה, אַז וויבאַלד מ'האַט עס מעלה געווען (אויפן מזבח), ווערט אַ חיוב פון "לא ירד"; אַדער נאָכמער – מ'מוז דאָס מקטיר זיין אויפן מזבח,

און ניט נאָר אַז דער מזבח איז מקדש בלויז אין דעם פרט פון שלילה, אַז מ'זאָל עס ניט טאָרן אַראָפּנעמען<sup>72</sup>,

נאָר נאָכמער, אַז עס איז אַ דין אין מזבח: דער מזבח איז מקדש בקדושתו ("חוטף") אויך דאָס וואָס (מצ"ע) האָט ניט קיין שייכות צו מזבח, און וויבאַלד עס ווערט קדוש בקדושת מזבח, איז ממילא "לא ירד" און מ'איז עס מקריב אויפן מזבח.

יב. דאָס איז אָבער ניט מספיק, וואָרום: א) סו"ס איז דער דין הנ"ל דוקא "אם עלה (לא ירד)", ס'איז אָבער ניט בדומה ממש צו דעם וואָס מ'האַט גערעדט פריער, אַז דאָס ווערט מעצמו; ב) מ'זעט דאָ ניט דעם ענין פון טורף מלפניו ומלאחריו; ג) ועיקר: דער ענין אַז אפילו אַ דבר פסול ווערט קדוש אם עלה למזבח

דער מדרש<sup>65</sup> זאָגט "מה הזאב הזה חוטף כך הי' המזבח חוטף את הקרבנות".

אַלע ענינים שפיגלען זיך אָפּ אויך אין נגלה. וע"פ הנ"ל יש לומר אַז דער אויפטו אין תוספת שבת, וואָס די מכילתא איז מרמז מיט דעם משל לזאב שטורף מלפניו ומלאחריו, איז אויך דאָ ער"ז באַ מזבח:

כשם ווי שבת איז טורף מלפניו ומלאחריו – פון זמן פון חול, וואָס מצ"ע איז ער ניט קדוש; ער"ז איז עס בנוגע צו דעם וואָס דער מזבח איז "חוטף את הקרבנות", אַז אויך אַ קרבן פסול – "אם עלה לא ירד"<sup>66</sup>.

ויש לומר, אַז ע"ד ווי בנוגע צו שבת, איז מיט דעם צוגלייכן צו "זאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו" טוט אויף די מכילתא, אַז דאָס איז א גדר ודין אין שבת גופא (וכנ"ל בארוכה) – אַזוי אויך איז דער דמיון פון "מזבח חוטף" צו "זאב הזה חוטף" מדגיש, אַז "אם עלה לא ירד" איז אַ דין אין מזבח גופא; און ווי די גמרא<sup>67</sup> לערנט אָפּ פון פסוק<sup>68</sup> "(היא העולה על מוקדה) על המזבח" – "מקדש המזבח", "ללמדך דטעמא שלא ירד משום קדושת מזבח הוא"<sup>69</sup>, און ווי

(65) ב"ר פצ"ט, ג.

(66) זבחים פג, א ואילך. תו"כ צו ו, ב.

(67) זבחים שם ע"ב (לדעת ר"י)

(68) צו ו, ב.

(69) לשון רש"י זבחים שם ד"ה מקדש מזבח. ולדעת ר"ג ש"כל הראוי למזבח (לא רק לאישים כדעת ר"י שם) אם עלה לא ירד", וכן לדעת ריה"ג שם – הרי כל הדין למדין מהכתוב (תצוה כט, לז) "כל הנוגע במזבח יקדש".

(70) זבחים שם, א (במשנה).

(71) בגמ' שם (ע"ב) איתא "לחמו של מזבח" רק לגבי אימורים קק"ל שהעלו לפני זריקת דמן. וכ"ה ברמב"ם (ראה הל' פסולי המוקדשין פ"ג ה"ג. הי"ב). ואכ"מ.

(72) ראה לשון רש"י תצוה שם: שעלה עליו קדשו המזבח להכשירו שלא ירד.

שיחת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ ז"ע – "מוסיפין מחול על הקודש"

מען אָבער אַז הקטר חלבים ואברים איז מצותן כל הלילה<sup>77</sup> – לאחריו פון "עלי השלם"<sup>78</sup>, פון עבודת המזבח, נאָך דעם תמיד של בין הערביים; און עד"ז איז די עבודה פון תרומת הדשן<sup>79</sup> וואָס איז פאַרבונדן ניט מיט גמור עבודת היום, נאָר מיט התחלת עבודת היום<sup>80</sup> – לפניו.

ועפ"ז י"ל אַז דער דמיון פון מזבח צו זאב הטורף איז מגלה אַז דער הקטר חלבים ואברים לאחריו – כל הלילה, און תרומת הדשן לפניו – איז דאָס אַ גדר אין מזבח, מזבח איז טורף מלפניו ומלאחריו: ד.ה. שלימות אין דעם ענין המזבח [די הקרבת הקרבנות אויף אים במשך היום] איז פאַרבונדן מיט דער עבודה וואָס ס'איז דאָ אויף אים אין דעם זמן שלפניו ולאחריו במשך הלילה; וע"ד ווי עס שטייט אין מפרשים<sup>81</sup> "חייבין להשאיר מן האברים והחלבים להקטיר בלילה לכבוד המקום כדי שלא יהא בטל המזבח לא ביום ולא בלילה"<sup>82</sup>.

איז ניט נאָר ביי דעם מזבח החיצון וואָס איז געגליכן צו "זאב – טורף", נאָר אויך ביי דעם מזבח הפנימי (און אַלע כלי שרת)<sup>73</sup>, ואדרבה – דאָרטן איז נאָכמער "מזבח הפנימי מקדש פסולים בין ראויין לו בין שאינן ראויין לו, אבל מזבח החיצון אינו מקדש אלא פסולין הראויין לו".

יג. ויש לומר, אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט דעם וואָס שטייט אין פסוק גופא באַ בנימין – "בבקר יאכל עד ולערב יחלק שלל", וואָס אויף דעם זאָגט דער מדרש (בהמשך להנ"ל "מה הזאב הזה חוטף כך הי' המזבח חוטף את הקרבנות") "בבקר יאכל עד את הכבש אחד תעשה בבקר ולערב יחלק שלל ואת הכבש השני תעשה בין הערביים"<sup>74</sup>.

דער זמן פון עבודת הקרבנות במקדש איז נאָר ביום, ווי מ'לערנט דאָס אָפּ<sup>75</sup> פון "ביום צוותו"<sup>76</sup>, זעט

(73) רמב"ם הל' פסוהמ"ק שם הי"ח. וש"נ.  
(74) בת"א ותיב"ע ות"י נכללת הקרבת שני תמידים ב"בבקר יאכל עד". "ולערב יחלק שלל" ת"א "יהון מפלגין מותר חולקהון משאר קודשיא". ובתיב"ע מוסיף "ואכלין גבר חולקין". ולהעיר, שגם בנוגע להתמידים תרגמו "יהון מקרבין כהניא קרבניא" (ת"א, ועד"ז בתיב"ע ות"י)\*, ולא שהמזבח חוטף. וראה צפע"נ ויחי שם.  
ולהעיר מאוה"ת שם, דמפרש בת"א שהענין דזאב יטרף הוא משל על השראת השכינה, ולא על אכילת המזבח שאוכל את הקרבנות, ש"הרי ע"ז נאמר אח"כ בבוקר יאכל עד דת"א על הקרבת התמידין כו".  
(75) מגילה כ, ב. תו"כ צו ז, לח. רמב"ם הל' מעשה הקרבנות רפ"ד.

\* וראה (בהשונייים בין תיב"ע (ת"י) ות"א) לקו"ש שם (ע' 457) ובהערה 78 שם.

(76) צו שם.  
(77) משנה מגילה שם. תו"כ שם ו, ב.  
(78) יומא לג, א. וש"נ.  
(79) משנה יומא כ, א.  
(80) ראה יומא כז, ב (וש"נ). תוד"ה איכא שם. תוד"ה אביי שם לג, א.  
(81) בכור שור לצו ו, ב. ובק"א לתו"כ שם: ופירוש הפסוק היא העולה כו' שאע"פ שכל הקרבנות קרבין ביום העולה תהי' על המזבח כל הלילה כו' כדי שיהי' כל הלילה על המזבח.  
(82) וע"ד שמצינו קייץ המזבח גם בנוגע ליום (שבועות יב, א).

## הרב חנניה יוסף אייזנבך

ראש ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש  
בני-ברק, אה"ק ת"ו

# הוצאה בשבת – איסור ומלאכה

## א

רמב"ם פ"ב מהל' שבת ה"ח: "ההוצאה [והכנסה] מרשות לרשות, מלאכה מאבות מלאכות היא, ואף על פי שדבר זה עם כל גופי תורה מפי משה מסיני נאמרו, הרי הוא אומר בתורה: איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש, ויכלא העם מהביא, הא למדת שההבאה מלאכה קורא אותה" עכ"ל.

והנה יעויין בתחילת מס' שבת ב' ע"א במשנה: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ, כיצד העני עומד בחוץ בעל הבית בפנים כו"ל.

וברש"י: "שתיים שהן ארבע לפנים, לאותן העומדים בפנים שתיים מן התורה הוצאה והכנסה דבעל הבית, ובפ' הזורק (לקמן צו): ברישיה, נפקא לן מויצו משה ויעבירו קול במחנה וגו' לא תפיקו מרשות היחיד לרשות הרבים להביא נדבה למחנה לוויה, ויום השבת היה כדיליף התם כו"ל.

ובתוד"ה יציאות "הוצאות הוי ליה למתני אלא נקט יציאות לישנא דקרא אל יצא איש ממקומו, ודרשינן מינה הוצאה, אל יצא עם הכלי ללקט המן".

ומבאר שיש שני פסוקים להוצאה, האחד מאל יצא איש ממקומו, והשני מויצו משה ויעברו קול במחנה גו'.

ועי' גם בתוד"ה פשט: "תימה לר"י אמאי צריך למיתני תרתי דעני ודבעל הבית כו' ונראה לר"י דאיצטריך לאשמועינן משום דהוצאה מלאכה גרועה היא כו' ותדע מדאימטריך תרי קראי בהוצאה כדנפקא לן בריש הזורק מויכלא העם מהיא ובספ"ק דעירובין נפק"ל מקרא אחרינא דדרשינן אל יצא איש ממקומו כו"ל ע"כ.

ועי' ב"קין אורה" שתמה מה צריך לשני פסוקים, ומש"כ התוס' דחד לעני וחד לעשיר "אין שום סברא לחלק ביניהם כי ידו בתר גופו גרירא שייך בשניהם", וכתב דמאל יוציא לחוד לא שמעינן אלא לאו לחוד, איצטריך קרא דויכלא העם מהביא ללמד דמקריא מלאכה, אלא דאכתי תקשי איפכא למה לי קרא דאל יוציא כיון דשמעינן מויכלא דהוי מלאכה אם כן הוא בכלל לא תעשה



## הוצאה בשבת – איסור ומלאכה

מלאכה, ועי"ש שכתב דקרא דאל יוציא נאמר בשעת ירידת המן ועדיין לא נאמר להם לא תעשה כל מלאכה עי"ה, ועדיין צ"ע.

והנה בדעת הרמב"ם נקטו האחרונים ז"ל, דס"ל כמו רש"י שהלימוד דהוצאה מויכלא מהעם מהביא, שכן כאמור הביא רק את הפסוק דויכלא העם מהביא, והוא כרש"י ור"ח עי"ש, ויש שכתבו שהלך לשיטתו דנפק"ל מאל יצא איש ממקומו לענין תחומין עי' בדבריהם.

## ב

והנה לשון הרמב"ם צריך ביאור במה שכתב: "ואף על פי שדבר זה עם כל גופי תורה מפי משה מסיני נאמרו, הרי הוא אומר בתורה: איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש, ויכלא העם מהביא, הא למדת שההבאה מלאכה קורא אותה" עכ"ל.

ולכאורה בלתי מובן מה פירוש "עם כל גופי תורה", ומה ענין "גופי תורה" לכאן, ומהי כוונתו ב"מפי משה מסיני נאמרו". ואמנם כך הוא לשון הגמ' בדף ע' ע"א: "דברים הדברים אלה הדברים אלו שלשים ותשע מלאכות שנאמרו למשה בסיני", אבל לכאורה דוחק לפרש שכוונת הגמ' שהם הלכה למשה מסיני ולזה גם נתכוין הרמב"ם, שהרי הרמב"ם בכגון דא אומר "מפי השמועה" וכיו"ב. גם שאם לכך התכוין, היה צריך להקדים ולומר זאת בתחילת המלאכות ולא במוציא מרשות לרשות דוקא, וצ"ע.

ומה שנראה לע"ד שהרמב"ם ס"ל דיש בהוצאה שני פסוקים, שהרי בפ"ד מהל' שגגות הביא גם הפסוק דאל יצא איש ממקומו עי"ש, ואעפ"כ יש נפק"מ ביניהם וכמו שיבואר לקמן בדעת הרמב"ם שבהוצאה שני דינים יש, עצם איסור ההוצאה שבא בפסוק "אל יצא איש ממקומו" ועוד דין "מלאכה" שנכלל בלאו של "לא תעשה בו מלאכה" עי"ש.

## ג

ומעתה הרי יתפרשו דברי הרמב"ם בהל' שבת כמין חומר: "ההוצאה [והכנסה] מרשות לרשות, מלאכה מאבות מלאכות היא, ואף על פי שדבר זה עם כל גופי תורה מפי משה מסיני נאמרו, הרי הוא אומר בתורה: איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש, ויכלא העם מהביא, הא למדת שההבאה מלאכה קורא אותה", שאע"פ שההוצאה נאסרה בפני עצמה, היינו בלאו דאל יצא איש ממקומו, וממילא הוא דהיא כמו "כל גופי תורה", אבל כאן נתחדש דבר נוסף, שמלבד איסור ההוצאה ד"אל יצא איש ממקומו" אמרינן דהוצאה היא חלק מל"ט מלאכות, ונכללת ב"לא תעשה כל מלאכה", והרי זה הוא שרצה לומר כאן בהל' שבת דמיירי בהל' ל"ט מלאכות.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

ומבואר לפי זה שעצם איסור ההוצאה בשבת הוא משום הלאו דאל יוציא איש ממקומו, אלא שנתחדש לנו עוד, שהוצאה היא גם בגדר מלאכה ונכללת ב"לא תעשה כל מלאכה".

ומעתה יש לעיין במאי דאמרינן דבהוצאה בעינן עקירה והנחה, אם הוא מעיקר ועצם שם הוצאה, ולא מדין מלאכה שבה, או שזהו דין בגדר מלאכת הוצאה, שמשום איסור הוצאה עצמו לא היינו צריכים שיעשה גם עקירה וגם הנחה, ואין זה אלא דין מצד מלאכת הוצאה.

ולכאורה פשוט ומוכרח הוא ברמב"ם כסברא הא', שכתב בפ"ט מהל' קרבן פסח ה"א: "והמוציא ממנו כזית בשר מחבורה לחבורה בליל חמשה עשר לוקה שנאמר לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה, והוא שיניחנו בחוץ, שהוצאה כתובה בו כשבת לפיכך צריך עקירה והנחה כהוצאת שבת".

והנה מקורו בפסחים פ"ה ע"ב: "א"ר אמי המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח, הוצאה כתיב ביה כשבת, מה שבת עד דעבד עקירה והנחה אף ה"נ עד דעבד עקירה והנחה", וברש"י פירש: "דעבד ליה עקירה והנחה, כשבת דבעינן עקירה והנחה, דעד שיניח לא נגמרה מלאכה, וגבי שבת וכל חיובי חטאת כתיב בעשותה ולא בעושה מקצתה, והאי נמי אע"ג דלאו בר חטאת הוא, הוצאה כי התם בעינן". ומבואר בדברי רש"י שגדרי העקירה וההנחה הן שבלי שתיהן "לא נגמרה מלאכה".

אבל כפשוטם דברי רש"י צע"ג, חדא מה שייך לומר "הוצאה כתיב ביה כשבת" איפה נאמר בשבת "הוצאה", שהרי רש"י כתב בריש מסכתין ובר"פ הזורק שכל איסור הוצאה בשבת ילפינן מויכלא העם מהביא, כלום זה נקרא "הוצאה כתיב ביה".

ועוד, מש"כ שעקירה והנחה דבעינן הוא משום בעשותה, מה שייך לדמות הוצאת פסח לזה. ואכן כתב רש"י "והאי נמי אע"ג דלאו בר חטאת הוא הוצאה כי התם בעינן", ומשמע שזה עצמו הוא חידוש בדברי ר' אמי שמדמים להוצאת שבת אע"פ שכל דין עקירה והנחה אינו אלא משום חיוב חטאת שבו וזה צ"ע.

אבל הרמב"ם נראה שלמד כפשוטם של דברים "הוצאה כתוב בו כשבת" היינו שכמו בשבת נאמר "אל יצא (יוציא) איש ממקומו", כך גם בפסח נאמר לא תוציא מבשר הפסח, ושפיר דימה אותם ר' אמי אהדדי, ואינו קשור לשם מלאכה ולחיוב חטאת, ומבואר איפוא בדעת הרמב"ם שעקירה והנחה הוא בעיקר שם "הוצאת שבת".

## ד

והנה ז"ל הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת ה"ט: "אין המוציא מרשות לרשות חייב עד שיוציא כשיעור המועיל, מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות

## הוצאה בשבת – איסור ומלאכה

הרבים לרשות היחיד, ויעקור מרשות זו ויניח ברשות שניה, אבל אם עקר ולא הניח ולא עקר או שנוציא פחות מכשיעור פטור, וכבר העירו האחרונים ז"ל במה שכלל הרמב"ם כאחד "עקירה בלא הנחה" עם "חצי שיעור".

ושתי סברות מנוגדות נאמרו בביאור דבריו:

סברא אחת, שדין "חצי שיעור" בהלכה זו הוא כדין "עקירה בלא הנחה" שאינה מלאכה כלל, והוא משתי פנים:

אופן א', שהרמב"ם ס"ל כדעת ה"חכם צבי" סי' פ"ו שדין חצי שיעור שאסור מן התורה אינו אמור אלא באיסורי אכילה, וממילא כאן אינו בגדר חצי שיעור כלל. וזהו פירוש ה"קובץ" על הרמב"ם, והוא לאפוקי מדעת המאירי ז"ל בדעת רש"י, לחלק בין חצי שיעור דאופה וכיו"ב שהוא אסור מן התורה, לבין עוקר ולא מניח שאינה בגדר מלאכה כלל.

[אבל לכאורה אין הדבר מוסכם, כי יש מגדולי האחרונים ז"ל שכתבו להוכיח בדעת הרמב"ם, שחצי שיעור באיסורי שבת אסור מן התורה, עי' "שדי חמד" כללים מערכת ח' כללי ד-ה [ובשו"ע הרב סי' ש"מ כתב כן בפשיטות שאפילו בכותב חצי שיעור מן התורה, וכן כתב בריש הל' גזלה וגנבה: "ואע"פ שפחות משה פרוטה אינו נקרא ממון ואין צריך להשיבו הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחילה"], וכן מוכח לכאורה להדיא ברמב"ם ריש הל' גנבה [ועי' "דברי מרדכי" סי' י"ח, ומש"כ ב"מחנה יוסף" שבת סי' ב'].

ועי' עוד בשו"ת מהרש"ג ח"א סי' צ"ח: "דמילתא דפשיטא היא, דהעיקר הוא דבכל האיסורים חצי שיעור אסור מן התורה, וכמו שהביא מדברי רש"י בשבת ע"ד כו', ואין צריך כלל לראיות קלושות וחלושות שהביא מעכ"ת מן הת"כ פ' אחרי, דהרי י"ל דהוא אסמכתא בעלמא כו', אלא הדבר פשוט דבכל מקום דשייך חזי לאצטרופי אסור בהו חצי שיעור מן התורה, יהיה מידי דאכילה או מידי דלאו אכילה, ועיין בסמ"ע בח"מ סי' שנ"ט, דעל מה שכתב בשו"ע דאסור לגזול כל שהוא אפילו פחות משה פרוטה, כתב משום דחצי שיעור אסור מן התורה, הרי דתופס ג"כ דבכל ענינים אסור חצי שיעור, אפילו באיסור גזל, ומש"כ מעכ"ת בשם הגאון רמ"ב דבכותב אות אחת או אורג חוט אחד, הואיל דמבואר השיעור במשנה לכן בפחות מהשיעור אינו אסור מה"ת, לפענ"ד ודאי ליתא, והכותב אות אחת או האורג חוט אחד בשבת ודאי הוי איסור דאורייתא כמו כל חצי שיעור, דהרי שייך בו חזי לאיצטרופי" עי"ש].

ואופן ב', כביאור ה"תוצאות חיים" סי' ח', שהוא ע"פ הרשב"ם בבבא בתרא נ"ה ע"ב שהמוציא אוכלין חייב בכגורגרת, דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, ופחות מגורגרת לא חשיבא הוצאת דבר חשוב, ולפי זה כל שחסר בשיעור חסר במלאכת מחשבת, ואינה מלאכה כלל, עי"ש.

סברא שניה היא אדרבא, שדין העקירה בלא ההנחה או להיפך אסור מן התורה כמו חצי שיעור, היינו שיש כאן מלאכה אלא חסר בשיעורה, וזו היא

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

שיטת ה"שפת אמת" למשנה שבת ב' ע"א ד"ה שניהן פטורין: "ובלשון הרמב"ם (פי"ב מהל' שבת ה"ט) משמע דעקירה בלבד או הנחה דינו כחצי שיעור ע"ש".

אבל בסברא לכאורה הוא צע"ג, דסו"ס יש הבדל גדול בין חצי שיעור לבין עוקר ולא מניח.

ועי' בספר "חלקת בנימין" שכתב: "די"ל דע"כ לא קאמר ר' יוחנן ח"ש אסור מן התורה, אלא דוקא כמו חלב ושאר איסורי מאכל, דעצם החלב בהוויתו וטעמו שוה ממש כו', וכן במלאכות שבת, אם אפה פחות מכגורגרת או הוציא פחות מכגורגרת, דעצם המלאכה נעשה בשלימות בהווייתו ותבניתו שוה ממש החצי כמו השלם, דהיינו ששניהם נאפו כמאכל ב"ד, ושניהם הוציא בעקירה והנחה, וליכא הבדל ביניהם רק בכמות השיעור בהדבר שעושה בו המלאכה, אמרינן שפיר דגם בחצי שיעור מונח עליו שם איסור מן התורה, כיון דלא חסר רק השיעור והרי חזי לאיצטופי לשיעור שלם, אם יאפה עוד חצי גרוגרת או יוציא עוד חצי גרוגרת, משא"כ בזה עוקר וזה מניח, דכל אחד ואחד לא עשה עצם המלאכה בשלימות משום דתנאי עקירה והנחה בהוצאה הוא מעצם המלאכה בשלימות, דכל זמן שלא עשה האדם גם ההנחה עדיין לא נגמר עצם המלאכה, ולא מיקרי חצי שיעור אלא חצי מלאכה, ולא מלאכה היא כלל כו' עי"ש.

ברם לפי מה שנתבאר בדברי הרמב"ם, שדין עקירה והנחה אינו משום דין המלאכה אלא משום עיקר שם הוצאה, הרי אי אפשר לפרש בדבריו שכמו עקירה בלא הנחה אינה מלאכה וכו' כן הוא גם בחצי שיעור, וצ"ע.

## ה

אולם לפי משנ"ת, הרי דברי הרמב"ם כאן א"ש בפשיטות, שלכן כלל כאחד עקר ולא הניח עם הוציא פחות כשיעור, לומר זה גופא, שכמו שדין חצי שיעור ודאי הוא דין בעצם האיסור ולא בגדר מלאכה, כך גם עקר ולא הניח שהוא דין באיסור ההוצאה ולא במלאכת הוצאה, וכנ"ל.

## ו

ובביאור הדברים, הנה ז"ל הרמב"ם פי"ד מהל' שגגות ה"א: "בית דין ששגגו והורו לעקור גוף מגופי תורה, ועשו כל העם על פיהם, בית דין פטורין כו' שנאמר: ונעלם דבר, ולא כלל הגוף".

ובה"ב: "לעולם אין ביי"ד חייבין עד שיורו לבטל מקצת ולקיים מקצת, בדברים שאינם מפורשים ומבוארים בתורה כו'. כיצד: שגגו והורו שמותר להשתחוות לעבודה זרה, או שמותר להוציא מרשות לרשות בשבת כו' הרי אלו

## הוצאה בשבת – איסור ומלאכה

כמי שאמרו אין שבת בתורה או אין ע"ז בתורה כו', שעקרו כל הגוף, ואין זו וכיו"ב שגגת הוראה אלא שכחה, לפיכך פטורים מן הקרבן, וכל העושה על פיהם חייב חטאת בפני עצמו, אבל אם טעו והורו ואמרו המוציא מרשות לרשות הוא שחייב, שנאמר: אל יצא איש ממקומו, אבל הזורק או המושיט מותר, או שעקרו אב מאבות מלאכות, והורו שאינה מלאכה הרי אלו חייבים כו'".

והוא מהמשנה בהוריות ג' ע"ב: "הורו בית דין לעקור את כל הגוף, אמרו אין נדה בתורה אין שבת בתורה אין ע"ז בתורה הרי אלו פטורין, הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת הרי אלו חייבין, כיצד: אמרו יש נדה בתורה אבל על שומרת יום כנגד יום פטור, יש שבת בתורה אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור כו' חייבין, שנאמר: ונעלם דבר ולא כל הגוף".

ובגמ' ד' ע"א: "א"ר יהודה אמר שמואל: אין בית דין חייבין עד שיוור בדבר שאין הצדוקים מודים בו אבל בדבר שהצדוקים מודים בו פטורין, מאי טעמא, זיל קרי ביה רב הוא. תנן יש כו' תנן יש שבת בתורה אבל המוציא מרשות לרשות פטור, ומאי הוצאה הא כתיבא לא תוציאו משא מבתיכם [נ"א אל יצא איש ממקומו] דאמרי הוצאה היא דאסירא מושיט וזורק (לא כתיבא בהדיא, רש"י) שרי. בעי רב יוסף: אין חרישה בשבת מהו, כיון דקא מודו בכולהו (שאר מלאכות דאסירי, רש"י) כביטול מקצת וקיום מקצת דמי, או דלמא כיון דקא עקריין ליה לחרישה כל עיקר כעקירת גוף דמי כו', ת"ש יש שבת בתורה אבל המוציא מרה"י לרה"ר פטור, ואמאי הא עקריין להוצאה כל עיקר, התם כדשנין (דמושיט וזורק שרי דלא הוי עקירת כל הגוף, רש"י)".

אלא שמשמעות הסוגיא היא, שמה שאמרו במשנה "יש שבת בתורה אבל המוציא מרה"י לרה"ר פטור" היינו שאומר שהזורק והמושיט פטור, שאם נאמר שאומר "יש שבת בתורה אבל מוציא מרשות לרשות מותר" הרי מוציא מרשות לרשות מפורש הוא בתורה וגם הצדוקים מודים בו. ברם ברמב"ם לכאורה לא פירש כן, אלא שאומר "מוציא מרשות לרשות הוא שחייב כו' אבל הזורק או המושיט מותר", היינו דין מוציא מרשות לרשות הוא כאילו אומר "יש שבת בתורה" וצ"ע.

גם צ"ע מה שכתב בהמשך הדברים "או שעקרו אב מאבות מלאכות והורו שאינה מלאכה הרי אלו חייבים", ופירשו כל נו"כ הרמב"ם שנתכוין לבעיית רב יוסף "אין חרישה בשבת מהו", והקשו שלכאורה היא בעיא דלא איפשיטא בגמ', ולמה סתם הרמב"ם וכתב דהוי כ"גופי תורה".

## ז

והנראה דהנה לכאורה משמע בסוגיא, וכ"פ הראשונים, ששני דברים נאמרו כאן, אחד עיקר ההלכה במשנה שכדי לחייב בי"ד על הוראתם צ"ל שבאים

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

לבטל מקצת ולקיים מקצת, ועוד מה שאמר רב יהודה אמר שמואל שצ"ל דבר שאינו מפורש בתורה ואין הצדוקים מודים בו.

ומעתה צ"ע, שהרמב"ם כלל ב' הדברים כאחד בה"ב: "לעולם אין ביד חייבין עד שיורו לבטל מקצת ולקיים מקצת בדברים שאינם מפורשים ומבוארים בתורה כו", היינו שמש"כ "ואין זו וכיו"ב שגגת הוראה אלא שכחה" הוא משום שהוא דבר מפורש בתורה.

ומוכח מזה שס"ל להרמב"ם שלא ככל הראשונים, אלא שרב יהודה אמר שמואל לא בא לומר דין חדש אלא בא לבאר את דין המשנה. ואכן כך הוא מפורש ב"קרבן אורה" להוריות: "דהא דשמואל כו' אתי לפרושי הא דממעטינן עקירת כל הגוף, וגלי שמואל הטעם, משום דכל דבר המפורש בתורה לאו הוראה היא אלא טעות, ולא הוי הוראה אלא בדבר שאינו מפורש בתורה וכל שמפורש בתורה נקרא עקירת כל הגוף" עיי"ש הוכיח כן מל' הרמב"ם בפהמ"ש, וכנ"ל מפורש הוא בלשונו כאן.

## ח

ואשר לפי זה צ"ל שקושיית הגמ' "הוצאה הא כתיבא", אינה קושיא על דברי שמואל שאינם חייבים על דבר שהצדוקים מודים בו והרי הוצאה מפורשת בתורה והצדוקים מודים בו, אלא שעיקר הקושיא היא "הוצאה הא כתיבא" בפסוק "אל יצא איש ממקומו", וממילא אין הוא רק חלק מ"לא תעשה כל מלאכה", אלא איסור בפני עצמו, ואם כן, כיון שיש פסוק מפורש לאסור ההוצאה, הרי זה "גוף תורה" שלם, ולמה אמרו במשנה "יש שבת בתורה אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור כו' חייבין" שמשמע ש"מוציא מרשות לרשות" אינו אלא חלק מן הגוף, שזהו רק אם לומדים שהוצאה אינה אלא חלק מ"לא תעשה כל מלאכה", אבל באמת יש איסור להוצאה בפ"ע.

ועל זה הוא התירוץ בגמ' "דאמרי הוצאה היא דאסירא מושיט וזורק (לא כתיבא בהדיא, רש"י) שרי", כלומר שמה שאמרו במשנה "יש שבת בתורה אבל מוציא כו'" הכוונה היא שאומר שמוציא מרשות לחייב אבל הזורק או המושיט פטור, וזהו מה שכתב הרמב"ם "או שמותר להוציא מרשות לרשות בשבת כו' הרי אלו כמי שאמרו אין שבת בתורה".

ואע"פ שרוב הראשונים פירשו בגמ', שהקושיא לא אתי אלא על דברי שמואל "אין בית דין חייבין עד שיורו בדבר שאין הצדוקים מודים בו אבל בדבר שהצדוקים מודים בו פטורין", ולשיטתם ששני דברים נפרדים יש כאן, הרמב"ם כאמור לא פירש כן, אלא דקאי נמי אמתניתין.

ואולי היה קשה לו לפרש שהקושיא היא על שמואל שאמר שאינם חייבים אלא על דבר שהצדוקים מודים בו, שלפי גירסת ר"ח ורש"י שהכוונה ל"ויכלא העם מלהביא" כו', לכאורה לא שייך לומר על זה שהצדוקים מודים בו, שהרי

## הוצאה בשבת – איסור ומלאכה

אין זה קרא מפורש להוצאה, אלא גילוי על זה שגם הוצאה נכללת בלא תעשה כל מלאכה, ואין זה נקרא "מפורש בקרא", אלא אפילו לפי הגירסא "אל יצא איש ממקומו", גם זה לכאורה לא מסתבר לומר שדרשת "אל יצא אל יוציא" הוי קרא מפורש.

ולכאורה י"ל שלכן גירסת הגמרא כמו שהיא לפנינו היא מהפסוק "לא תוציאו משא מבתיכם" שהוא פסוק מפורש, שלגירסא זו ודאי שיש לפרש שקושיית הגמרא היתה על שמואל, אבל הרמב"ם הרי גרס "אל יצא איש ממקומו" וכמפורש בדבריו בהל' שגגות הנ"ל, ואולי כיון שלא ניחא ליה לפרש הקושיא מפסוק בירמיה ולא מפסוקי תורה על הוצאה (אולם עי' במהר"י קורקוס ריש הל' שמטה ויובל שדרכו של הרמב"ם להביא פסוק שלא הובא בגמרא עי"ש ולמה שציין לדבריו גם בהל' כלי המקדש ועצ"ע).

ועיין ב"באר שבע" שבאמת תמה על לשון הגמרא: "קשה בעיני טובא דהא זה הפסוק כתוב בירמיה ואנן אמרינן ככולא גמרא דלא ילפינן מדברי קבלה לא חיוב ולא פטור, ועוד דהא אמרינן בשבת פ' הזורק הוצאה גופה היכא כתיבא אר"י דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה כו' אם כן למה לא הביא פסוק זה מהתורה, ואי משום דלא מצינו בהדיא לשון הוצאה בפסוק זה רק הבאה כדכתיב אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש ויכלא העם מהביא, ויליף מיניה דהבאה דהיינו הוצאה קרויה מלאכה, והלא אכתי מצי להביא פסוק מהתורה אל יצא איש ממקומו דילפינן מיניה הוצאה כלומר אל יצא עם הכלי ללקוט המן כו", עי"ש שתירץ שלכן הביאו פסוק זה בירמיה כיום שבהפסוקים בתורה לא מפורש בקרא הוצאה ולכן גילוי מילתא הביאו פסוק זה, ובפ"ק דבבא קמא אמרינן דגילוי מילתא בעלמא ילפינן מדברי קבלה עי"ש, ואפשר שהרמב"ם לא אבה בזה כי הוא קצת דוחק.

## ט

ועכ"פ נוסח דבריו של הרמב"ם ז"ל מורה, שכל השקו"ט בגמרא היא על זה שהוצאה הוא גוף שלם ולא מקצת.

[ועי' ב"באר שבע" להוריות שם ד"ה תנן יש כו': "ראיתי מי שפירש דהך קושיא קאי אמתניתין, ולי נראה שטעות הוא בירו דב' תשובות בדבר, חדא דאם כן לא הוה ליה למימר תנן, משום דלא אשכחן בכלי גמ' דקאמר תנן כי פריך על תנן גופיה כו' עי"ש מש"כ, ולע"ד אכן הרמב"ם הוא שפירש כן, ומה שהקשה דא"כ לא הוי ליה למימר "תנן" אכן יש ראשונים שגורסים כאן "מיתבי" עי' ב"שער יוסף" להחיד"א ז"ל].

ועי' בפרש"י על "אין חרישה בשבת" שכתב: "הכא לא מיבעיא ליה לרב יוסף בדבר שאין הצדוקין מודין כלל, אלא בביטול מקצת וקיום מקצת קא מיבעיא ליה", והיינו שבאמת קצת קשה לומר שעד עכשיו היו הדברים מוסבים

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

על דברי שמואל ומעכשיו קאי אמתניתין, ואולי מכאן באמת יצא לו להרמב"ם שכל הסוגיא באמת מיירי על "ביטול מקצת וקיום מקצת" וכנ"ל, ועכ"פ כאמור לשון הרמב"ם ודאי מכריח כן, ועד"ז ממש הוא לענין ע"ז ולענין נדה, כמוכח בלשון הרמב"ם עיין היטב בדבריו.

### י

ועכ"פ מפורש ברמב"ם שהוצאה בשבת תרי דיני נאמרו בה. האחד, עצם האיסור, שמפורש בקרא דאל יצא איש ממקומו, ומשום הא הוי הוצאה "גוף שלם" ובי"ד פטורים בהוראתו.

ואף שאמרו במשנה דהוריות ח' ע"א: "אין בי"ד חייבין עד שיוודו בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת", הנה פשטות כוונתם שצ"ל בדבר שבכללותו שגגתו חטאת, היינו ע"ז, שבת וכיו"ב, או ע"ד שכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' ממרים ה"ב: "אחד שנחלקו בדבר שחייבין על זדונו כרת ושגגתו חטאת או שנחלקו בדבר המביא לידי דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת" עי"ש, או שבאמת גם בכה"ג שמוציא בשבת ודאי שגגתו חטאת מצד "לא תעשה כל מלאכה", אבל מוציא מרשות לרשות אינו יכול ליחשב "קיום מקצת וביטול מקצת" כי סוף סוף הוי "גוף תורה" לעצמו משום "אל יוציא איש ממקומו" ויהרי בלא"ה עכצ"ל בדברי הגמ' "הוצאה היכא כתיבה" ופי' הרמב"ם שהוא "אל יוציא איש ממקומו", ולכאורה היכן כתיבה זה ששגגתו חטאת, ובע"כ כנ"ל].

ועוד דין שנכללת בלאו ד"לא תעשה כל מלאכה" שמשום האי הוי כחלק מן הגוף, ודין ההוצאה שהוא חלק מה"לא תעשה כל מלאכה" הוא ככל "אב מלאכה" שאינו אלא חלק מגוף שלם של "לא תעשה כל מלאכה".

ומכוח תירוץ זה בגמ' הוא שהוציא הרמב"ם במש"כ "או שעקרו אב מאבות מלאכות, והורו שאינה מלאכה הרי אלו חייבים", היינו שכל אב מלאכה, חוץ להוצאה, הרי היא חלק מן הלאו של לא תעשה כל מלאכה, ולכך נקרא קיום מקצת וביטול מקצת, ואין צ"ל שנתכוין הרמב"ם לאיבעיא דרבה יוסף "אין חרישה בשבת מאי".

### יא

ועדיין צ"ב לפי זה, בעיית רב יוסף בסוגיא שם: "אין חרישה בשבת מהו", דמה סברא יש לומר שחרישה תהיה "כעקירת כל הגוף" והרי אינה אלא פרט ב"לא תעשה כל מלאכה".

ויש לומר דשאני חרישה שיש מקום לומר שגם היא מפורשת בקרא "בחריש ובקציר תשבות", וס"ל דמיירי גם לענין שבת, וכדמשמע מסוף הסוגיא דהוריות "אין שבת בשביעית מאי" עי"ש, או שבאמת חרישה לאו דוקא, ונקט את



## הוצאה בשבת – איסור ומלאכה

המלאכה הראשונה מל"ט המלאכות המנויות במשנה, וכמוש"כ התוס', והוא הדין דהוי בעי רב יוסף על כל מלאכה אחרת.

ובהקדם שלכאורה לשון הגמ' צע"ג, שאמרו: "מי אמרינן כיון דקא מודו בכולהו מלתא (שאר מלאכות) כביטול מקצת וקיום מקצת דמי או דלמא כיון דקא עקריין ליה לחרישה כל עיקר כעקירת גוף דמי", וה"א דלמא" לכאורה אינו מובן כלל, מה שייך לומר דכיון דקא עקריין ליה לכולהו חרישה הוי כ"עקירת כל הגוף", והרי ה"גוף" היינו הלאו שבתורה, וכיון שמודו על שאר המלאכות הכלולות ב"לא תעשה כל מלאכה" איך אפשר לדונו כ"כל הגוף".

והנראה בזה על פי דברי התוס' רי"ד בר"פ תולין (שבת קל"ח ע"א): "משום מאי מתרינן, פירוש: כיון דהבערה לחלק יצאת כאילו כתיב לאו אכל מלאכה ומלאכה דמי, והו"ל כמו לאוין דחלב ודם שהן חלוקין זה מזה וצריך להתרות על החלב משום חלב ועל הדם משום דם וכך על כל מלאכה ומלאכה".

ונמצא שבעצם אנו רואים בכל מלאכה ומלאכה כאילו היה כתוב "לא תעשה מלאכה פלונית" [ועיין בזה ב"תוצאות חיים" סי' ה' של"ט המלאכות אינם רק גופים מחולקים אלא גם שמות מחולקים], ואם כן הרי יש מקום לומר שכאשר הורו ב"ד בטעות שאין חרישה בתורה הרי ביטלו גוף שלם.

וזו היתה איפוא שאלת רב יוסף, שאמנם כל מלאכה ומלאכה הוי כאילו היה נאמר הלאו עליה בפרטות, וא"כ הרי אפשר היה לראות בזה עקירת גוף, אבל סוף כל סוף הם מודים על אותו לאו עצמו של לא תעשה כל מלאכה.

ונראה עוד בזה, שהרי יסוד ההלכה הוא ממה שכתוב "מדבר" ולא כל דבר, היינו (לא שהתורה אמרה שכדי לפטור צריך גוף שלם, אלא) שכדי לחייב הבי"ד על הוראתם צריך להיות "קיום מקצת וביטול מקצת", ואם כן אף שיש סברא לומר שכל מלאכה ומלאכה הוי כגוף שלם, וכד' התוס' רי"ד הנ"ל, אבל סו"ס הרי יש כאן "קיום מקצת" שבאותו הלאו עצמו הם מודים שיש איסור בשאר מלאכות.

והרמב"ם פסק מפורש שכל אב מלאכה אינו אלא חלק מן הלאו, שכתב בהל' שגגות שם: "אבל אם טעו והורו ואמרו המוציא מרשות לרשות הוא שחייב, שנאמר: אל יצא איש ממקומו, אבל הזורק או המושיט מותר, או שעקרו אב מאבות מלאכות, והורו שאינה מלאכה הרי אלו חייבים כו'", וכאמור אין זה סותר לדברי התוס' רי"ד, אלא שהוא דין מסויים בהוריות שכל זמן שיש "קיום מקצת" חייבים.

## הרב דוב אהרן בריזמן

מח"ס "שלמי חגיגה" ושו"ת "שלמי חובה"  
אב"ד פילאדעלפיא

# אכילת וויטאמיני"ם בשבת

הנה שאלה זו עומדת על הפרק. והשאלות הן:

[א] אם יש לסווג את כדורי או נוזלי הוויטאמינים ל"מאכל בריאים"?

[ב] אם יש הבדל בין סוגי הוויטאמינים עצמם?

[ג] אם זה תלוי בהאדם עצמו, בטעם שהוא אוכל או בולע כדור זה? אם מחמת איזו חולשה, או רק לקיים מזגו?

[ד] אם יש חילוק בין מי שבולע כדור (או נוזל) כחק הקצוב מדי יום ביומו למי שרק לוקחו לפעמים?



מתני' שבת (ק"ט:): אין אוכלין איזביון בשבת מפני שאינו מאכל בריאים. אבל אוכל הוא את יועזר ושותה אבוברואה. כל האוכלין אוכל אדם לרפואה וכל המשקין שותה וכו'. פי' רש"י: איזביון, מפרש בגמ' שאינו מאכל בריאים, ומוכחא מילתא דלרפואה אכיל ליי'. אבל אוכל הוא את יועזר, שהרבה אוכלין אותו כשהן בריאים.

והך איסור לאכול מה שאינו מאכל בריאים, היינו שאוכלו ושותהו לרפואה, אבל אם אוכלו ושותהו לרעבוננו ולצמאוננו, שרי. וכ"כ בק"נ (פי"ד ס"ק ח'), דמאי שנא ממי דקלים בסוף המשנה ששותה לצמא. והדין דמי דקלים היינו דאף לבריא אסור לאכול מחמת דאינו מאכל בריאים, כמ"ש בק"נ (שם ס"ק כ') בשם המג"א, וכדיבואר להלן.

ויעוי' בל' הרמב"ם בפ"י המשניות: ומה שאמרו כל האוכלין אוכל אדם לרפואה, ענינו, כי כל דבר שאוכלין אותו הבריאים ויזונו בו, שהוא מותר לאדם לאוכלו על דרך רפואה כיון שהוא מזון אצל בני אדם בכלל, ע"כ.

והך דנקט "ויזונו בו" ולא הסתפק בכתבו "שאוכלין אותו הבריאים", נראה דבא לומר דאף שיש כח בכל אוכל הבריאים לחזק גוף האדם שאוכלו ויש בזה כח רפואה, הך ענין דמזון אינו משהו למזון לחפצא דרפואה, רק שזן את גוף האדם, וכח הזנה הזה יש בכחו ג"כ לרפאות, זה לא חשיב רפואה כי אם אוכל,

## אכילת וויטאמיני"ם בשבת

והרפואה הוי דבר צדדי דפתיך ביי. ורק אסרו חז"ל מה שבא עיקרו לשם רפואה, שאינו מזון אצל בני אדם בכלל. ולהלן נוסף ביאור.

וכן נראה מלשונו (פכ"א מהל' שבת הכ"א): ...לא יאכל דברים שאינם מאכל בריאים כגון אזביון ופיאה, ולא דברים המשלשלים כגון לענה וכיוצ"ב, וכן לא ישתה דברים שאין דרך הבריאים לשתותן, כגון מים שבשלו בהן סממנים ועשבים. (הכ"ב) אוכל אדם אוכלין ומשקין שדרך הבריאים לאוכלן ולשתותן וכו', אע"פ שהן מרפאין ואוכלן כדי להתרפאות בהן, מותר, הואיל והם מאכל בריאים. ע"כ.

נראה, שמה שלא הגדיר את הדברים שאינם מאכל בריאים לאוכל, ורק כינה אותם "דברים", ואילו מאכל בריאים אינם "דברים" שדרך הבריאים לאוכלן ולשתותן, נראה דאף דאיכא באוכל כח לרפאות, אינו חפצא דרפואה. וכן איפכא, מה שבא רק לרפאות ולא לזון כאוכל, לא חשיב אוכל לענין זה כי אם חפצא דרפואה, ומה דחשיב חפצא דרפואה אסרו חז"ל.

ואולי זה מדוייק קצת בלשון המשנה. דלאחר שנקט כל הני דלא הוו מאכל בריאים, כתב "כל האוכלין אוכל אדם" וכו' דמשמע דשם אוכל הוא הקובע, ולא מטרת האכילה. דהיכא די שם אוכל שרי לאכול למרות שמטרתו היא רפואה. ורק אסרו חפצא דרפואה שמטרתו לרפואה, כי מותר לשתות מי דקלים לצמאו. [רק דקצ"ע כעת שלא מצאתי ברמב"ם יסוד הדין דשותה מי דקלים לצמאו דשרי].

גם ניחא לי קצת ל' הרמב"ם (שם סוף ה"כ), שהזכיר הטעם שאסרו רפואה בשבת משום שחיקת סממנים, ומיד (בהלכה כ"א) כתב "כיצד", וכמעט לא מוגדר כלום בשחיקת סממנים. ולפי הנ"ל, דלענין זה לא חשיבי אוכלין, הרי בא מיד לא לטעם הגזרה היכא דקמשמע למעשה, אלא לגוף החפצא שנגזר לאיסור, וקצרת.

## ב

ד"ל הטור (או"ח ס"י שכ"ח): כל אוכלין ומשקין שהן מאכל בריאין, מותר לאוכלן ולשתותן לרפואה, אע"פ שהן קשין לקצת בריאים ומוכחא מילתא דלרפואה עביד, אפ"ה שרי, כיון שדרך בריאין לאוכלן ולשתותן. וכל שאינו מאכל ומשקה בריאין אסור לאוכלו ולשתותו לרפואה. אבל אוכל ושותה אותו לרעבו ולצמאו ואין לו חולי, שרי. ע"כ.

דעת הב"י דמאכל שאינו לבריאים ועיקרו לרפואה לא נאסר לבריאים, ובכל ענין מותר לבריא לאכלו. ומה דנקט בטור "לרעבו ולצמאו", לאו דוקא, יוצא מזה, דאף דמכוין לרפואה, כל שהוא בריא מותר לו לאכול דברים שאינם מאכל בריאים בין לרעבון בין לתאוה בעלמא ובין לרפואה, כי אינו נבהל לשחוק סממנים ולא גזרו על הבריא.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

ויש לדון בזה מלשון הטור שהוסיף "ואין לו חולי", דמה בעי בזה. ונראה לכאורה דבא רק להגדיר שהוא בריא, והבריא מותר לאכול מה שאינו מאכל בריאים, דמורה כב"י. אבל עדיין קשה, דהול"ל "והוא בריא" כלשון השגור, וצע"ק.

### ג

יוצא, שדעת הב"י דמאכל שאינו לבריאים ועיקרו לרפואה לא נאסר לבריאים, ובכל ענין מותר לבריא לאכול, ומה דנקט בטור לרעבו ולצמאו לאו דוקא.

אבל במג"א (ס"ג מ"ג) מדייק מל' הטור דנקט "לרעבו ולצמאו" דאם אוכל לרפואה אסור אע"פ שהוא בריא, עיי"ש. ובפמ"ג ז"ל: דאף כה"ג, כל שכונתו להיות גופו בריא אסור גם בבריא, וכ"ה בלבוש דוקא לרעבו וצמאו או לתאוה. ע"כ. ובמ"ב (ס"ק ק"כ) כתב בביאור הפמ"ג "שכונתו להיות גופו בריא" – כלומר "דהיינו כדי לחזק מזגו, דכה"ג אוסר המג"א.

וסביב לדין דהמג"א נראה הי' להרבה מורים מובהקים (ולא כרוכלא ליחשב וליזול לע"ע) לאסור ליקח וויטאמינים בשבת, וחששו לדברי המג"א להחמיר שהוא בתראה נגד הב"י. וכן הבין באגרות משה (או"ח ח"ג סי' נ"ד).

ובערוך השלחן (סמ"ח) פסק כהמג"א, ואף הוסיף דלפי הב"י מותר לבריא לאכול מה שאינו מאכל בריאים "סתם לאכלן ואינו אוכלן בפירוש לרפואה, כלומר שיתחזקו כחותיו יותר, ובעל מיחוש אף בכה"ג אסור. פי', דהך לאו דוקא דנקט הב"י קאי רק אסתם אכילה, ולא על האוכל לשם חיזוק כחותיו, והיינו כמג"א. וכ"כ בכף החיים שם (ס"ק רכ"א) בשם נהר שלום. וכן דעת אדמוה"ז (שם סס"ק מ"ג) "אבל כשמתכוין לרפואה אסור אע"פ שהוא בריא גמור ואין לו שום מיחוש" וציין (אות קע"ח) למג"א.

### ד

ומעתה נבוא לראות המג"א לדין זה, אם יש מקום להשיב עליהם כדעת האחרונים דחולק הב"י וסבר דאפי' בנתכוין לרפואה שרי לבריא לאכול מה שאינו מאכל בריאים (דלא כנה"ש וערוה"ש).

(א) ראייתו הראשונה של המג"א דאסור לבריא לאכול או לעשות לשם רפואה היא מהא דהרוחץ ביים, שאם שוהה בהם אסור כיון דמוכח שעושה לרפואה, ולדעת הרמב"ם מיירי אף בבריא שעושה לשם רפואה "דהא הרוחץ ביים בריא הוא", ואעפ"כ אסור. עכ"ד ע"פ מחהש"ק.

ולכאורה יש לתמוה על ראי' זו, כי דין זה מובא להדיא בשו"ע גופי' (סמ"ד), והב"י סבר דלא נאסר לבריא, וממילא הך דהרוחץ ביים לא משתעי

## אכילת וויטאמינים בשבת

בבריא, והמג"א ציין לסמ"ד, וגם לא הזכיר שיטת הב"י. ואולי יש מכאן הוכחה לערוה"ש ונה"ש דס"ל דגם הב"י מודה דהיכא דמוכח להדיא דהוי לשם רפואה דאסור. וזה דלא כאג"מ הנ"ל שג"כ תמה על המג"א עד שכתבנו מדין המחבר.

אמנם באגלי טל (מלאכת טוחן ס"ק מ"ז) סבר דהמג"א פליג על המחבר, ועל עצם דברי המג"א דהרוחץ בים בריא הוא, כתב בפשיטות "איני יודע מה קאמר, דהרבה רוחצין בים על מיחוש שלהם, וזה ידוע". ולקמן (סוף או"ק ב') נכתוב חילוק נכון בזה לע"ד.

(ב) מ"ש במג"א וכ"מ בירושלמי גבי מי משרה, כתב באג"ט (שם): חפשיתי ולא מצאתי. ובמחש"ק ג"כ דילג על ראי' זו. ובאג"מ (שם ענף ב') האריך בזה.

ובקיצור נראה בכוונת הירושלמי: אבל לא במי משרה ולא במי סדום, אימתי בזמן שהוא מתכוין לרפואה, הא מטומאה לטהרה מותר, א"ר שמואל אחוי דרבי ברכי' ובלבד שלא ישהה. ע"כ. יוצא, דמטומאה לטהרה שרי בלא שהה, אבל לרפואה אסור אפילו בלא שהה כל שנתכוין לרפואה, ואילו לפי הבבלי שרי אפי' כשיש חטטין בראשו כשלא נשתהה משום דמחזי כמיקר. אמנם, לא פליגי דהיכא דנתכוין לרפואה דאסור אף בבריא, רק פליגי אם אומרים שנראה כמיקר. ולפ"ז בריא שמכוין לרפואה אסור, אבל אם שהה מטומאה לטהרה יש לתלות טפי שכיון לרפואה, וכשמנתכוין לרפואה או מוכח דמתכוין לרפואה, אסור אף לבריא. ודוחק גדול לומר דמיירי התם בחולה, כי מיירי במי שבא לטבול מטומאה לטהרה. וכיון בזה המג"א לחזק ראייתו הראשונה, דמוכח דגם בבריא עסקינן.

וצ"ל דהתם גרע טפי, כי בשוהה במי משרה ומי סדום רק מי שצריך לרפואה עושה כן בשהי', כדמוכח מתלמודא דידן (להלן אות ג') ובירושלמי הנ"ל, אזי עצם השהי' הוא מעשה רפואה, ואין בכח כוונתו להוציא מזה. ולא דמי לאוכל, שכל התאב לאכול אוכל. וראי' לזה, דמדשרי לאכול דבר שאינו מאכל בריא לרעבו וצמא, בע"כ דבעצם האכילה לא מוכחא מילתא דלרפואה מכוין, דאכילה מצד עצם המעשה הוי אכילה ולא רפואה. וע"כ להב"י אין הכרח לראיית המג"א [ובאג"מ כתב בדרך אחרת]. ובאופן זה יש לחלק בין נדון אכילת הבריא לראייתו הראשונה של המג"א.

(ג) מש"כ המג"א מגמ' (דף ק"ט) דרוחצים במי גרר ובחמי טברי' ובמי משרה אע"פ שיש לו חטטים בראשו, בד"א בדלא נשתהה, אבל נשתהה אסור, ופי' במחה"ש דל' "אע"פ" משמע דעיקר ברייתא מיירי בדלית לי' חטטין, דהי' בריא, ואפ"ה בנשתהה אסור, אלמא דבריא העושה לשם רפואה אסור, ע"כ. ועי' באג"ט (שם) מה שדחק באוקימתות ובדרכים שונים.

ובאג"מ מכריח דמיירי רק בחולה, דהא נפסק לרוב הראשונים, ואולי אף הרמב"ם מודה לזה, דבחמי טברי' רוחצין ואף לזמן רב, וע"כ דמיירי רק כשיש חטטים בראשו. ומה דנקט בל' אע"פ ולא בל' מי שיש לו חטטין בראשו הוה במשמע דממעט מי שאין לו חטטין, והא ליתא, כמובן, עייש"ה (ענף ג').

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

אמנם לפי המג"א נמי י"ל דהחילוק בין אשתהי ללא אשתהי לא נאמר בגמ' על חמי טבריא, כי רק הי' בא ליישב הסתירה במי משרה, ואילו על חמי טבריא לא הוצרך לזה, וע"כ הך בד"א לא קאי אחמי טבריא, כי אם אשאר מילי, ובגווייהו ליכא חילוק בין בריא שאין לו חטטין לחולה שיש לו חטטין.

וע"כ צ"ל למשכוני נפשי' דהב"י (שלא כפי נה"ש וערוה"ש) על הדרך הנ"ל, דהיכא דאשתהי במים שזה רק מה שהחולים עושים, הוי עצם המעשה דרחיצה מעשה דרפואה, ולא דמי לאכילה, כמשנ"ת.

ואח"כ מצאתי כדברינו במאמר מרדכי (סמ"ד) וז"ל: ובמי טבריא. מבואר בשו"ע ופוסקים דאע"ג דאשתהי שרי. ומה שהקשה הרב ב"ח ז"ל מברייתא בתרייתא (ק"ט): דתני מי טבריא בהדי מי משרה, אשתמיטו מיני' דברי הרשב"א ז"ל בחידושו, שכ' בהדיא דהאי בד"א לא קאי אמי טבריא אלא אמי משרה וימה של סדום וכו'.

(ד) מוכיח משבת (קמ"ז) דאסור לעמוד בקרקע של דיומסית. ופי' במחה"ש מדנקט סתם משמע אפילו בריא משום דמוכחא מילתא דלרפואה עביד, כפרש"י שם שמעמלת מחממת ומרפא שהטיט מליח וע"כ שעומד בטיט, וכן משמע הלשון אסור לעמוד בקרקע וכו' ואין דרך בנ"א לעמוד בטיט, וניכר שעושה לרפואה, ע"כ.

באג"מ האריך להוכיח דלהב"י מיירי רק בחולה, ויש להשיב ע"ד. ולפמש"כ לעיל נמי יש לחלק לפי דרכנו בין אוכלים להך דהכא, וקצרת.

(ה) עוד מייתי מברכות (ל"ח) דאם שתיתא רכה דלרפואה קא בעי לי' אמאי מותר לבחשו בשבת, הא רפואה היא ואסירא, ואמאי לא קאמר דלבריא מותר, וע"כ מוכיח המג"א דמה שאינו מאכל בריאים אסור אף לבריא, כי שתיתא נעשה לרפואה ובודאי אינו מאכל בריאים, עכ"ד.

ע"ז משיב באג"ט ע"פ הרמב"ם בשמונה פרקים דהרבה רפואות המועילות לחולה מזיקות לבריא, ולכן מי יימר שטוב לבריא לאכול שתיתא. ובאג"מ מדחה רא"י זו בחילוק בין השתמשות ברפואה (לאכילה וסיכה וכדומה) דשרי לבריא, לעצם ההכנה (הבחישה) דאסור אף בבריא כי שמא יאמרו שמכין לחולה, עייש"ה.

ולענ"ד נראה בזה, דבגמ' שם שתיתא רב אמר שהנ"ב ושמואל אמר במ"מ, א"ר חסדא ולא פליגי הא בעבה הא ברכה, עבה לאכילה עבדי לה רכה לרפואה קעבדי לה. מתיב רב יוסף ושויין שבוחשין את השתות בשבת, ואי ס"ד לרפואה קמכוין רפואה בשבת מי שרי, א"ל אביי ואת לא תסברא והתנן כל האוכלין אוכל אדם לרפואה בשבת וכו', אלא מה אית לך למימר גברא לאכילה קא מכוין ה"נ גברא לאכילה קא מכוין, ע"כ. ולכאורה צ"ב, דכי לא ידע רב יוסף ממתני' דשרי רפואה. וכן צ"ב, אם המציאות הויא שמשתמשים בו לרפואה, מה שייך להקשות ע"ז.

## אכילת וויטאמינים בשבת

וכהיום שזכינו לחי' הרא"ה והריטב"א, נביא ל' הריטב"א: א"ל אביי ואת לא תסברא. פי' דכה"ג מותר, והתנן כל האוכלין אוכל אדם לרפואה וכל המשקין שותה, ואע"ג דההיא ליתא אלא באוכלין שדרך בריאים לאכול לפעמים, ומשום כך אפי' אוכל אותה לרפואה מותר, אבל בדבר שהוא מיוחד לרפואה ודאי לא, גזירה משום שחיקת סממנין, וא"כ מאי קמקשה מהא לשתייתא דהיא מיוחדת לרפואה כשעושיין אותה רכה ומש"ה נפקא מדין ברכה שלה, י"ל דשתייתא שאני מדבר שהוא מיוחד ממש לרפואה מפני שהיא גופא מזון גמור הוא כשהיא עבה, וכשהיא רכה אין בה שינוי מזון אלא שמרבה מים, וכיון שהיא גופא מזון גמור מותרת בשבת דבכלל כל האוכלין אוכל אדם לרפואה הוא, תדע לך, דאילו יש כאן חולה שאינו רשאי לשתות יין אלא כשהוא מזוג ביותר עד כדי שאין שותין כיוצא בו הבריאים, ודאי מותר הוא לו יין זה, ואפי' מתכוין בשתייתו לרפואה, דיין גופי' בכלל כל המשקין אדם שותה הוא, אף שתייתא נמי כענין זה הוא, עכ"ל. וכ"כ גם כן בחי' רא"ה.

ולפי"ז שפיר מובן קושיית רב יוסף, דהוה ס"ל דהך שתייתא רכה הויה מיוחדת לרפואה וליכא עלה שם אוכל. וגם מובן בזה מה שלא תי' בגמ' דמיירי בבריא, כהוכחת המג"א, והוא על הדרך שסללנו בזה, כי הוה סלקא אדעתיהו דגמ' דמה שמיוחד לרפואה ובפרט אוכל שמוסיף בו מים, הרי אם הוא בריא ובוחשו לפי שרוצה לאכול למה יוסיף בו מים ויטריח ביותר לבחוש, ע"כ דמוכח טפי כמי שעושה רפואה, ודמי למי ששוהה בים ובמי משרה ועומד בקרקע של דיומסית; ומוצא מן חילוקנו הכללי שבין אכילה לשאר מילי, כי מהטרדא שבבחייתו מוכח מצ"ע שכוונת פעולה זו בעצם היא לעשיית תרופה, כה"ג אסור גם לבריא, וכש"נ.

וזה מה דמשני לי' אביי, דמאחר דהך שתייתא רכה נחשבת לאוכל גמור, אזי גברא לאכילה קמכוין. דלכאורה צ"ב, הרי אוכל לרפואה כל' המשנה, וא"כ מה שיך לומר דלאכילה מכוין, אע"כ דאם הוי אוכל שבכחו לזון רק שמוסיף בו מים, אזי כוונתו היא ג"כ כוונת אוכל, כי מעשה אכילת אוכל אינו מעשה אכילת רפואה והוי כשותה מים לרפואה דחשיבא שתי' רגילה, ועל כן לא חל עלה שם רפואה, ואינו ענין לחלק בין כוונה לשם אכילה לכוונה לשם רפואה, ובזה מסתלקת קושיית הערוה"ש.

[וחשבת בביאור דל"ק ולישנא אחרינא, דלכאורה סתום כוונת החילוק, דבל"ק נקיט סתם לאכילה קא מכוין ובל"א מוסיף לזה "ורפואה ממילא קא הויה", דנחלקו הפוסקים בדין דאשתייתא רכה מברכינן שהכל, דלרא"ה וריטב"א הנ"ל משום דכל דלרפואה בעי שהכל, ושי' תר"י תוס' ועוד דודאי ראוי לברכתה רק דשתייתא רכה אינו באה לסעוד מחמת רכיכותה ומברך שהכל, ורמב"ם (פ"ב מברכות) חשיב לי' למשקה, דמשמע מזה דשתייתא רכה תמיד ברכתה שהכל, ורק דנקט לרפואה היינו סימן לשתייתא רכה דהיא הנעשית סתם לרפואה. אבל הרא"ה סבר דשתייתא רכה סועדת דהוי מזון גמור.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

א"כ י"ל דתלוי בשני הלשונות, ל"ק סבר כשא"ר דבעצם שתיתא רכה לא סעיד וברכתה שהכל, וע"כ לא שנא לן בין אם נעשה לרפואה או לא, חשיב דלאכילה מכויך כי זהו עצם החפצא. ול"א סבר דבעצם שתיתא רכה נמי סעיד וברכתה מזונות, רק דאם מכויך לרפואה משתנית הברכה לשנ"ב. ואף בזו קאמר דכה"ג דבעצם הוי אוכל דמתהני מיני, ע"כ שרי למיכלי בשבת, משום דהך רפואה, שע"י משתנית הברכה, ממילא הויא, וכל כי האי לא נאסר בשבת משום דסו"ס נכלל ב"כל האוכלין".

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' ק"ל) האריך בביאור שני הלשונות בדרך אחרת, עיי"ש ואכ"מ].

(ו) ומה שמוכיח המג"א מתוס' (שבת י"ח. ד"ה ומתראת) דבשבת מתיר קילורין תחת העין רק משמניח מע"ש, ואילו להלן (ק"ח:) מתירים אפי' כשהניח בשבת, ותירצו: דלקמן מיירי באדם בריא ואינו מניח בעין לרפואה אלא תחת העין לתענוג, וליכא למיחש לשחיקת סממנים, והכא מניח בעין לרפואה ולא שריא אלא מע"ש, עכ"ל. ולפי מחהש"ק כוונתו היא "הרי דלרפואה אסור אפי' לבריא".

ולהנ"ל שחילקנו בין מעשה דאכילה ששאני משאר מילי, דמעשה אכילה לא טבע בי' רפואה, משא"כ בשאר מילי, וכדכ' במ"ב (שם סכ"א ס"ק ס"ט) דדין שורין קילורין לעינים שאני מנתינת יין לתוך העין (ס"כ): דכיון שדרך לרחוק ביין לתענוג בעלמא ליכא משום חשש כלל, אבל הכא שאין עושין כן אלא לרפואה צריך היכרא, ע"כ. והוא לענין שימת העין אזי הוי מוכחא טפי, והב"י ודעימי' יודו לזה, כנ"ל.

[ובאג"מ האריך בזה לומר דבריא לא עושה כן כלל, ולא מיירי התוס' בבריא כלל כי אם בחולה, וכוונתם, דמאחר דבריאם עושים כן לתענוג שרי גם לחולה, והל' דאיירי באדם בריא פי' במעשה דאדם בריא, עיי"ש.

וקשה עלי להעמיס חידוש זה בל' התוס'. ואדרבא, לענ"ד נר' מדוייק כהבנת המג"א, כי בל' התוס' לא מחלק לבסוף בין בריא לחולה, רק פותחים דמיירי לקמן באדם בריא ששם "תחת העין לתענוג", והכא מיירי ש"מניח בעין לרפואה ולא שריא אלא מע"ש, שרק מפורש חילוק בין תענוג לרפואה ולא בין בריא לחולה, דמשמע דמיירי נמי בבריא, שמתחזק והולך כבריא, כדלהלן (או"ק ז'), וכדכ' המחבר (שם סל"ז). ולפ"ז דייק המג"א דבריא המכוין לרפואה אסור. וע"כ כחילוקנו הנ"ל.

(ז) מביא דברי הרמב"ם הנ"ל דפ' כ"א והה"מ (שם), שכתב הרמב"ם במפורש (סוה"כ) "לפיכך אסור לבריא להתרפאות בשבת גזרה שמא ישחק סממנים", דמפורש יוצא מדברי הרמב"ם כי גזרו הך גזרה גם לבריאם. ובמ"מ (שם): ופי' כל הדינים האלו הן בבריא שאינו נופל למשכב ולא חולה כמו שהזכרתי בפרק שני. עכ"ל. ובמחה"ש ציטט דברי המ"מ מבלי להזכיר הסיוס



## אכילת וויטאמינים בשבת

"כמו שפי' בפ"ב", שבוזה נטמן כל משמעות הענין. ולהלן נביא מש"כ בפרק שני.

אולם לולא דמסתפינא הייתי מדקדק דהך בריא דהכא אינו בריא גמור, שהרי כתב הרמב"ם שאסור לבריא להתרפאות, מכלל שיש לו ממה להירפא, אחרת הי' צריך לכתוב "אסור לבריא לאכול", דהלא באכילה קמשתעינן. ולפי"ז י"ל דלא נשמט הדין דמי דקלים מדברי הרמב"ם, כי שפיר כתב דין זה פה, דמה שאינו מאכל בריאים אסור לבריא להתרפאות, הא לאכול לרעבו ולצמאו שרי.

[ובאמת, באג"מ מקשה ע"ז מסברא, דאם איתא דמיירי בבריא גמור, יוצא דבריא גמור שאינו נבהל לשחק סממנים אסור לאכול רפואה, ואילו זה שצריך לאיזו רפואה מותר, וזה לא כדינא].

ומה שהזכיר המ"מ לענין בריא שאסור להתרפאות הוא בפ"ב (ה"י): ופירוש דוקא בדבר שיש ממנו חולי לכל גופו של אדם, כגון חיה ל' יום וכגון לכחול העין בסוף האוכלא שהוא נופל למשכב או מצטער וחולה ממנו. אבל חושש והוא מתחזק והולך כבריא אין מתירין לו אפילו שבות דדבריהם וכו', עכ"ל. הרי הך בריא הוא א' שצריך רפואה ואינו חולה, ולא מיירי באחד שא"צ רפואה כלל ורק רוצה ותאב לאכול.

וכע"ז העלה באג"מ, וכ"כ בקצוה"ש (ר"ס קל"ד), והוא מל' המחבר. ותמהני קצת על המג"א (וכן במש"כ באו"ק ח') שלא ירד לכ"ז, בפרט שגדר בריא מובא בשו"ע. ובשו"ע אדמוה"ז מביא הך דמתחזק והולך כבריא וגם דין המג"א, ואולי סבר כהכרח שבשאר מקורותיו, או שפסק לחומרא, וצ"ע.

(ח) המקור האחרון המובא במג"א הוא מגמ' (דף ק"ח:): כי הא דרבין הוה שקיל ואזיל אחורי דרבי ירמי' אגודא דימא דסדום, א"ל מהו לממשי מהני מיא בשבת, א"ל שפיר דמי כו', ע"כ. ומסיק המג"א דמדשקיל רבין אחורי דרבי ירמי' "מכלל דבריא הי'", והוסיף במחה"ש "ומשמע דעל עצמו הי' שואל, דאי על חולה הי', הול"ל מהו לממשי חולה, והא הוא בריא הי', שהרי הי' מהלך בתרי' דרבי ירמיה".

ולפי הנ"ל י"ל דלמפתח ולמעמצי הוה טפי ניכר למעשה רפואה טפי מלאכילה. וכן ע"פ המ"מ ודאי א"ש, דמה שמהלך אינו מוכיח שהוא בריא, וכע"ז כ' באג"ט.

## ה

יוצא כי הראיות של המג"א אינן מוכרחות לגמרי, אמנם הרבה פוסקים (ובתוכם אדמוה"ז) פסקו כוותי'. וע"כ נשאלת השאלה, אם ויטאמינים הוה בכלל מאכל של אינם בריאים ונאסרו לבריא גמור בשבת להמג"א, וכן לפי

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

הערוה"ש דמכוין לשם רפואה נאסר גם להב"י, האם נחשבו הני ויטאמינים שאוכל בכ"י לבריאותו נמי לרפואה או למאכל.

### ו

תחלה נביא מנמוקי האוסרים. בשו"ת שרגא המאיר (ח"ב סי' מ') דוחה הסברא דמאחר דגם אנשים השלמים בבריאות בולעים כדורים אלו בכל יום הוי מאכל בריאים, כי הרי דייק המג"א בשם הטור דדוקא לרעבו וצמאו מותר, הא לשם רפואה אסור, דכל שאינו מאכל ומשקה לרעבו ולצמאו לא מקרי מאכל בריאים. וע"פ הפמ"ג הנ"ל שכ' דאף בבריא ממש רק אוכל לשמר מזגו שלא יחלש אסור, א"כ ודאי דוהוי מטרת כדורים אלו ומחזי כשאר רפואות.

ובימי חרפי כתבתי להשיב ע"ז בשוה"ג: דבריו אינם מוכרחים, כי מדברי המג"א והפמ"ג מוכח דאם הדרך הוא רק להשתמש בו לרפואה אזי אפי' אם בריא ישתמש בו לחזק מזגו אסור, והוא נלמד מהמג"א דאם רוחצים בחמי טבריא רק לרפואה אסור. והא דמג"א (ס"ק מ"ג) מיירי רק אם אינו מאכל בריאים דעיקרו לרפואה, מיהו בנ"ד בויטאמינים מי יימר לן דהוי בכלל רפואה, הא אפי' אם אינו חלוש הדרך לאכלו, וכ"ש שהרבה מתחנכים ומתגדלים ליקח מאלו הפיליין מקטנותם. ואין הכוונה שכל שנעשה לחיזוק הגוף מעיקרו הוא דאסור, אלא המכוון דכל שעיקרו לרפואה אזי אפי' אם הבריא יאכל אותו לשם חיזוק מזגו אסור, מחמת שאינו מאכל בריאים. דהכל תלוי ב"חפצא" דאוכל שהוא עשוי לרפואה, ולא בגברא האוכל, ודוק.

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' נ"א) ג"כ יצא לאסור בנמוק הנ"ל, וגם מביא רא"י מתוס' שבת י"ח הנ"ל. ולכל מש"כ לעיל אזדא לן כל דבריו, ואין צורך להכפיל כ"ז. אבל מה שכתב להוסיף הוא כנראה ההנחה הפשוטה של המחמירים שעצם הויטאמין אינו אוכל כלל, ולכן אפי' להב"י ודעימ' המתירים לבריא לאכול מה שאינו מאכל בריאים היינו רק מה דהוי אוכל, אבל הני כדורים ונוזלים לאו אוכל הוא.

ולא כ' כן מחמת דמחזו בצורתם החיצונה כשאר רפואות, דאז היינו יכולים לומר דמי יימר דנכללו בעיקר הגזרה, ואין לך בה אלא עצם גזרתה, אלא תפס להנחה פשוטה שנאכל בשביל התחזקות הגוף ואינו מאכל בפ"ע.

גם בס' שמירת שבת כהלכתה (פל"ד ס"כ) פסק ד"אסור לאדם לקחת ויטאמינים... אולם במקומות שבהם רגילים ליקח ויטאמינים בכל ארוחה יש מקילים לקחתם גם בשבת. ויש מחמירים מלקחתם אא"כ הויטאמינים באים כתחליף למזון מסויים". והך דיעה אחרונה כתב בשם הגאון ר' שלמה זלמן זצ"ל דאם לוקחו כתחליף למזון חשיב למאכל, אבל לא כשלוקחו לחיזוק מזגו, וכן ציין לספרים אחרים.

## אכילת וויטאמינים בשבת

גם ציין לאג"מ שהוא מן המקילים במקומות שרגילים ליקח וויטאמינים בכל ארוחה. ובאמת הרבה נוהגים ליקח אותם פ"א ליום, ולא כמ"פ כלומר לאחר כל ארוחה. גם באג"מ גופי' לא כתב בכזה כלל, רק דלדעתו אפי' להמג"א שיין לאסור "רק כששיין ענין רפואה שהוא בבריא החלש בטבעו וע"י הרפואות נעשה לגוף בריא וחזק, יש לאסור, ולא כשמתחזק מעט יותר, ולא אף שמועילין שלא יחלה בנקל שבזה יש להתיר למעשה כדכתבתי. ולכן רוב הוויטאמינים שאינם מבריאם את האדם הבריא לשנותו שיהי' מחלש בטבעו לבריא וחזק, אלא שמחזקין אותו מעט כמו שמתחזק מאכילת בשר יותר מאכילת ירקות וכדומה, מותר ליקח בשבת אף שעושין שלא יהי' עלול להתחלות בנקל". ואח"כ ממשיך שויטאמין שעשוי להתרפאות מאיזה מחלה לבריא המתחזק, כנ"ל מהמ"מ אסור. והבריא החלש בטבעו ויש וויטאמין מיוחד (כן הבנתי) שיהי' לו גוף חזק ובריא, דהיינו מאכל שאינו בריאים ואוכלו לחיזוק מזוג, תלוי במחלוקת הב"י ודעימי' עם המג"א ודעימי', ויש להחמיר, עיי"ש. אבל חולה שצריך וויטאמין רגיל שרי, כי להנ"ל הוי מאכל בריאים.

בדברי האג"מ לא נזכר להדיא אם רוב הוויטאמינים שמתרים הוו מאכל בריאים, אבל מדמדמה לאכילת בשר נראה כן.

והאמת שצריכים להוסיף פה דבר א' שגדול הוא אצלי, שהוויטאמין הוי מאכל בריאים. ולא ידעתי הטעם שרוב המחברים הדגולים נסתייגו מזה, דכן הוא המציאות כפי הרופאים. רוב הדיעטא שלנו במאכלים שאנו רגילים לאכול אין בהם משום התזנון האיכותי של וויטאמינים ומינראלים הנחוצים לבריאות של אדם רגיל, וע"כ להשלמת המאכל אוכלים וויטאמינים ג"כ כדי להשלים את האיכות החסרה. ועל כן שפיר הוו מאכל בריאים.

[ואשר יוצא מזה ג"כ למה שנגעו כמה מחברים לזה שאוכלם בכל יום, דזה היתר רק לחולה גמור, ואקצר בכ"ז, מיירי שם בחולה, אבל כאן שהרבה רגילים לבלוע וויטאמין בכל יום להשלמת הסעודה, הוי סימן דהוי מאכל בריאים, ולכן, אדרבה, מה דהוי אולי טעם לאסור בשאר נידונים, הוי טעם להקל בנד"ז].

ולענ"ד זה נכלל בד' הרמב"ם בפה"מ, שכ' לזונו, כי הוויטאמינים נמי באים לצורך זה. ועל כן הי' נראה שיוצא מזה, כי מותר להלכה ולמעשה ליקח וויטאמינים רגילים, דהוו אוכל בריא, וכמש"נ, ואין צורך להאריך.

[וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סי' נ') שמתיר כפי דרכו, ומה שציין מס' תורת שבת שמישיב על ראיות המג"א, ומביא משם דברים הקרובים למה שכתבתי בימי חרפי להשיב על האוסרים שמובא לעיל, וס' זה אתח"ן].

וכל ארבעת שאלותינו נפתרות:

[א] לפי דרכנו וויטאמינים נחשבים למאכל בריאים.

[ב] רוב וויטאמינים הינם מאכל בריאים, רק וויטאמין מיוחד שנעשה לאיזה חולי או חולשה בשביל הנצרך המסויים, אם אינו חולה אסור לאכלו בשבת.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

[ג] ויטאמינים רגילים הוּו מאכל בריאים, ושרו גם לחולה וחלוש.

[ד] בויטאמינים רגילים אין הבדל בין מי שלוקח לפעמים או שלוקח יום יום, או בין חולה לבריא, בכ"ע שרי. אבל אם המדובר במי שזקוק לויטאמין מיוחד מחמת חולשה או חולי, אם אינו חולה אסור כל שאין לחוש שיבוא לידי חולי. וקצת, כי לאו כל אנפין שוין בהגדרה זו, וצריך לימלך במורא הוראה.

## ז

אמרת, הואיל ונגענו בדברי הרמב"ם (פ' כ"א) ובדברי הטור, שצוטטו לעיל, להעיר בכמה דיוקים:

(א) ברמב"ם נקט אוכלין ומשקין "שדרך הבריאים", וסיים "הואיל והם מאכל בריאים", ואילו בטור הסדר איפכא: "כל אוכלין ומשקין שהם מאכל בריאין", וסיים "כיון שדרך הבריאים לאוכלן ולשתותן".

(ב) צ"ב שינוי הסגנון ברמב"ם גופי, דגבי אכילה נקט "לא יאכל דברים שאינם מאכל בריאים", ואילו גבי שתי' נקט "שאיין דרך הבריאים לשתותן", ולא השוה את מדותיו לכתוב "שאינו משקה בריאים". גם הרמב"ם הציע אוכלין ומשקין בנפרד, ואילו הטור נקטם בהדדי, בחדא מחתא.

(ג) בטור נזכר מה דקשים הך מאכלים לשאר בריאים (נ"א: דברים), ופי' הב"ח ע"פ הגמ' (דף ק"י). לאתויי טחול לשיניים וכרשינים לבני מעיים, דטחול קשה לבני מעיים וכרשינים קשים לשיניים. ואילו ברמב"ם נשמט דין זה, ורק סתם וכתב "אע"פ שהן מרפאין ואוכלן כדי להתרפאות בהן" וכו', ולא הזכיר זה שקשים לשאר בריאים (נ"א: דברים).

ושאר הדיוקים שדייקנו לעיל כבר נתבארו בס"ד בהמשך הדברים.

ואולי יל"ב בהקדם המובא בכף החיים (ס"ק ריט) בשם שיטה מקובצת (ברכות ל"ח.): דגם אם מערב המאכל בדבר אחר שאין דרך בריאים בכך שרי, כיון דגוף המאכל הוא של בריאים. וי"ל דהיינו אם כל מאכל לבדו מאכל בריאים אלא שאין דרכם לערבם יחד, משא"כ אם מאכל אחד אינו מאכל בריאים אסור, ובפרט אם הוא הרוב, ונ"מ לענין שתיית מים המיוחדים לרפואה מעורב בחלב וכדומה, דאסור. ע"כ.

חזי' מזה, דלא אמרי' (לפי הדעה השני') דמאחר דגוף המאכל של בריאים, דהוי מעשה דאכילת מאכל ולא מעשה דאכילת רפואה, ושרי, כי מאחר שהדבר שאינו מאכל בריאים נאסר, תו לא תשתרי אף תוך אכילה.

תו חזי', דאפי' אם אין כאן שום דבר שאינו מאכל בריאים, רק דעתה בהצטרפם אין דרך הבריאים לאכלם, דשרי, דסו"ס הוי מאכל בריאים.

## אכילת וויטאמינים בשבת

ולולי דמסתפינא, נראה דהרמב"ם לא יסכים לזה, דלא מיבעי' כשמערב הרפואה לתוך האוכל, אלא דלדעתו אף בכה"ג אסור. וזש"כ (בהל' כ"ב) בלשון "שדרך הבריאים לאוכלן", דאף אם יש דבר שבעצם הוי מאכל בריאים מצ"ע, אין זה יסוד ההיתר, אלא מה דהוי הדרך לאכלו. והיינו נד"ז, דאף אם עצם המאכל הוא מאכל בריאים מ"מ אין דרך הבריאים לאכלו, וכל שאינו מדרך הבריאים אסור.

והא דנקט נתינת טעם מפני שמאכל בריאים הוא, היינו היכא שאוכל כדי להתרפאות, וע"כ דרך מי שצריך רפואה ג"כ לאכלו ולא רק דרך הבריאים, ע"ז נקט הרמב"ם שמאכל שמאכל בריאים הוא, שיש בהם הזנה, וכדבריו בפיה"מ, אזי דרכם של הבריאים קובע דהוי מחשיב טפי מה דדרך הבריאים הוי, וע"כ לא גזרו עלה לאיסור.

וע"כ פשיטא לן דהוה סגי למינקט ברישא דמילתי' (הל' כ"א) דברים שאינם מאכל בריאים, כי מה שאינו "מאכל בריאים" אין "דרך בריאים" לאכלו. אבל במשקין שמערב מים ששותה לצמאו עם שא"ד, שעצם המים הוי משקה בריאים אבל באופן זה אין דרך הבריאים לשתותו, וא"ש בס"ד.

ואולי י"ל דמה שהשמיט הרמב"ם טחול לשיניים (שקשים לבני מעיים) וכרשינים לבני מעיים (שקשים לשיניים) הוא, כי סו"ס עיקר הדבר שדרך בריאים לאוכלם כולל ג"כ כרשינים וטחול, שנאכלים כמו הרבה אוכלים שנאכלים ע"י בריאים אף שאינם מבריאים ולפעמים ממפסידי הבריאות, ואף שאוכלם להתרפאות, מאחר שאינם תרופות אלא שיש בהם כח הזנה וכנ"ל, מובן מאליו דשרו, וע"כ תוך הגדרה תמציתית זו לא ראה הרמב"ם צורך להאריך בפרטים.

ודאתאן להכי, נראה להטור דהיכא דעירב שני מאכלי בריאים שאין דרך הבריאים לאוכלם, דשרי, כדעה המובאה בכף החיים, כי עיקר טיב ההיתר הוא מה דהוי מאכל בריאים, ואף אם אינו דרך הבריאים, כהך נידון. ומה דנקט בנתינת טעם שדרך הבריאים, היינו כי מרבה בזה דגם מה שקשה לקצת דברים, ואולי אין חשוב כ"כ למאכל בריאים כי "מוכחא מילתא" דלרפואה עביד, מ"מ מותר, כי דרך הבריאים לאכול קובע דהך דהכא הוי מאכל בריאים.

והנה ל' הטור "מוכחא מילתא דלרפואה עביד", ול' אדמוה"ז "ניכר קצת". ובבדי השלחן כ' דהיינו הך. ואולי כוונתו בזה דעצם המאכל יש בו הזנה והוי מאכל, וע"כ מה שאוכלו ניכר קצת כלומר כוונתו דלרפואה, אף דעצם הדבר הוא מאכל בריאים, והך הוכחה הויא טפלה למה דהוי בעצם מאכל בריאים. רק דק' להטור דאולי סגי בזה לאסור אפי' מאכל בריאים, עז"כ דכיון דדרך הבריאים לאוכלן בע"כ, דמה דהוי מאכל בריאים עדיף, והך הוכחה לא עדיף לאסור. ודוק.

## הרב יצחק גאלדבערג

ראש ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
מגדל העמק, אה"ק ת"ו

# גדר דין קורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב

### א

ידוע מה שחקרו האחרונים במלאכת קורע ומוחק, הא דצריך שיהיה בזה על מנת לתפור ועל מנת לכתוב: א) קורע ומוחק לבד הוא מעשה של קלקול, ולכן צריך על מנת כדי שזה יהיה מעשה של תיקון. ב) זהו חלק מעצם המלאכה, דצורת מלאכת קורע ומוחק הוא כשנעשה על מנת לתפור ועל מנת לכתוב.

ונפקא מינה כאשר עושה מלאכה זו לא על מנת וכו', אבל נעשה תיקון בעצם מעשה הקריעה והמחיקה, אם חייב משום קורע ומוחק.

### ב

וכתבו לדייק שזה מחלוקת הראשונים:

בשיטת הרמב"ם מדייקים שסובר שעל מנת הוא רק כדי שלא יהיה מקלקל, וכמבואר בדבריו פ"י ה"י: "הקורע... על מנת לתפור שתי תפירות חייב, אבל הקורע להפסידה פטור מפני שהוא מקלקל... הקורע בחמתו... חייב... והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב... והפותח בית הצוואר בשבת חייב", שמבואר בזה דהא דצריך על מנת הוא כדי שלא יהיה מקלקל, ולכן אם נעשה תיקון בעצם מעשה הקריעה חייב, גם אם אינו עושה על מנת וכו'.

ובשיטת התוס' כתבו לדייק שסובר שעל מנת הוא חלק מעצם המלאכה (תוס' דף ע"ג ע"א ד"ה הקושר וכו' ושם ע"ב ד"ה הזומר וכו').

### ג

וזה יסוד מחלוקת הראשונים בדין פותח בית הצוואר (שבת מ"ח ע"א, מכות ג' ע"ב) אם חיובו משום קורע או משום מכה בפטיש: שיטת רש"י וריטב"א אחיובו משום מכה בפטיש, ובריטב"א מכות שם כתב בטעם הדבר "דנהי דלא

## גדר קורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב

מחייב משום קורע, דקורע שלא על מנת לתפור הוא, מיחייב משום תיקון כלי", ועד"ז הוא ברמב"ן שם. ובשיטת הרמב"ם מבואר שחייב משום קורע כנ"ל.

ומבארים בזה, שהרמב"ם לשיטתו שכל מה שצריך שיהיה על מנת הוא רק כדי שלא יהיה מקלקל, ולכן בפותח בית הצוואר שמתקן בעצם מעשה הקריעה חייב משום קורע. אבל רש"י, ריטב"א ורמב"ן סוברים שעל מנת הוא חלק מעצם המלאכה, ולכן אי אפשר לחייבו משום קורע וחייב משום מכה בפטיש.

וכמבואר כל זה באחרונים – חידושי רע"א, מגן אבות על המשנה ד"ה הקורע וכו', אפיקי ים ח"ב סי' ד' ענף ו', אבני נזר סי' ר"ט סי"ב, ועוד.

## ד

וכן הוא בשו"ע סי' ש"ז ס"ג, שפותח בית הצוואר חייב משום מכה בפטיש. ובשו"ע אדה"ז שם סי' ו' "אבל משום קורע אינו חייב אלא אם כן עושה על מנת לתפור". וכן הוא בב"י ובמ"א שם.

וכן הוא בשו"ע אדה"ז סי' ש"מ ס"ד לענין מוחק: "אבל מוחק שלא על מנת לכתוב לא היה במשכן, ואין זו מעין מלאכה כלל".

ומבואר שלהלכה נקטינן שעל מנת הוא חלק מצורת המלאכה, כשיטת הראשונים הנ"ל הסוברים כן.

## ה

והנה, שיטת ראשונים אלו הסוברים שעל מנת הוא חלק מעצם המלאכה, וכן הוא להלכה כנ"ל, צריך ביאור ביסוד וטעם גדר זה. דהרי החילוק בפשטות בגדר ב' אופנים הנ"ל בעל מנת הוא, שאם על מנת הוא רק כדי שלא יהיה מקלקל, עצם המלאכה הוא מה שעושה עכשיו (קורע), ועל מנת שבמחשבתו רק מברר שעושה מעשה של תיקון ולא של קלקול, אבל אם על מנת הוא חלק מעצם המלאכה, נמצא לכאורה שחלק ממהותה של המלאכה עצמה הוא ההמשך שבמחשבתו. ופשוט שלא שייך לומר שמעשה המלאכה יהיה לא בפעולה ומעשה שעושה עכשיו, וחלק ממנה עצמה יהיה מחשבתו על הפעולה ומעשה שיעשה אח"כ, לתפור ולמחוק.

ובפשטות צ"ל שהביאור בשיטות אלו הוא, שמחשבתו על המשך הפעולה מגדיר מה הוא עושה במעשה שלו עכשיו, שמעשה הקריעה שלו גדרו מעשה ופעולה של הכנה לתפירה, וכמו"כ במוחק הכנה לכתיבה.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

### ו

אמנם לכאורה דוחק לומר שמעשה ופעולה של קריעה, היא עצמה תהפך להיות נחשבת למעשה ופעולה שגדרה הכנה לתפירה, רק בגלל שצריך למעשה קריעה זו בשביל תפירתו. שהרי פעולת תפירה בעצם מהותה היא ענין ותוכן שלם לעצמו, והוא לנתק ולהפריד, היפך פעולתה של תפירה, ולא מסתבר לומר שכיון שהוא זקוק למעשה קריעה זו כדי שיוכל אח"כ לתפור מה שרוצה לתפור, לכן תהפך היא עצמה לפעולה שתוכנה תפירה, כאשר קריעה ותפירה הם פעולות הפוכות בעצם מהותן (ולענין מוחק יבואר להלן).

וכן פשוט שישנם פעולות אחרות של הכנה לתפירה שמונח בהן הרבה יותר ענין זה של הכנה לתפירה ומותרות הן.

[ואינו דומה כלל לדין מלאכה שצריכה לגופה, כי ודאי שכל מלאכה יש תכלית שיוצא ממנה עצמה, ותכלית זו הוא ענין במהות המלאכה עצמה וגדרה, משא"כ תפירה לגבי קריעה לא שייך לומר שתכלית מהותה של קריעה היא תפירה והכנה לתפירה, וכל מה שיש לומר הוא רק שכאשר יש דבר קרוע שייך בזה תפירה ותו לא].

### ז

ויש להביא ראיה לסברא הנ"ל שאין גדרו של מלאכת קורע ע"מ לתפור פעולה ומעשה של הכנה לתפירה, משיטת אדה"ז בדין קורע ע"מ לתפור, דידוע שיטתו שאין קריעה בגוף אחד, וכלשונו בשו"ע סי' ש"מ ס"ז: "אבל משום קורע אין איסור אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו, כגון קורע בגד הארוג מחוטם הרבה, אבל הנייר שהוא גוף אחד אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע".

ואם נאמר שגדר מלאכת קורע ע"מ לתפור הוא מעשה הכנה לתפירה, לא שייך לכאורה כלל לחלק בין קורע גוף אחד לקורע שני גופים שנתחברו, דשניהם מונעים ממנו מעשה התפירה שברצונו לעשות באותה מדה, ויש בקריעתם פעולת מעשה של הכנה לתפירה במדה שווה.

וראיה מוכחת לסברא הנ"ל, שכאשר מדובר בפעולת מלאכה שנועדה להוריד מניעה למעשה ופעולה שרוצה לעשות אח"כ אין לחלק בפרטי ואופן המניעה, מדין מוחק ע"מ לכתוב (שו"ע סי' ש"מ ס"ג ושו"ע אדה"ז שם ס"ד), שהמוחק טשטוש דיו שעל הקלף חייב ואין צריך מחיקת האותיות דוקא, והוא מהרא"ש סי' ט' שמביא כן מהתוספתא.

והטעם בזה בשו"ע אדה"ז שם, כי המלאכה הוא שמתקן מקום לכתובה עי"ש (ויבואר לקמן), ולכן אין חילוק אם מוחק טשטוש אותיות או טשטוש דיו.



## גדר קורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב

הרי מפורש שכאשר מדובר במלאכה שגדרה לתקן מקום למעשה שלאחריה אין כל חילוק בפרטי המניעה, וכל שיש כאן מניעה שלימה למעשה שלאחריה חל על זה גדר המלאכה.

## ח

וכן צריך ביאור ביסוד שיטת הראשונים הנ"ל שעל מנת הוא חלק מעצם המלאכה, ולומדים זה ממשכן שהיה קורע על מנת לתפור, דלכאורה איך באים למסקנא זו להכניס את העל מנת שהיה במשכן כחלק מעצם המלאכה, שהרי בפשטות עלינו להסתכל על העיקר, והוא עצם המעשה שעושה עכשיו, וזה מעשה קריעה שיש לה תוכן וענין בפ"ע כמעשה ופעולה וגדר מלאכה, ולקחת מהעל מנת שהיה בזה במשכן רק את התוכן, היינו ענין התיקון, שכאשר עושה מעשה קריעה למטרת תיקון יש בזה מעשה מלאכה, כשיטת הרמב"ם.

ומאיזה טעם וסברא לוקחים גם את המציאות – ההמשך בפועל שהיה במשכן, על מנת לתפור דוקא. ובפרט שכנ"ל אין זה מגדיר דבר בעצם המעשה שעושה עכשיו, שהיה מעשה קריעה ונשאר מעשה קריעה.

## ט

ועיין תפארת שמואל על הרא"ש ס"ו, שמקשה עד"ז על הרא"ש שכתב שאינו חייב במתיר אלא כשהוא על מנת לקשור, "דומיא דהואי במשכן מתיר קשר של קיימא על מנת לקשור קשר של קיימא כעין צייד חלזון".

ומקשה עליו, "דאפי" הוה במשכן על מנת לקשור, מכל מקום אין סברא לומר שלא על מנת לקשור דפטור, דבשלמא סותר וקורע ומוחק כולן מקלקלים הן, ומכח סברא אוקימנא אמלאכת המשכן דלא מחייב אלא כמו שמצינו לשם, על מנת לתקן. אבל מתיר מלאכה בפני עצמה היא, ותיקון הוא כמו שארי מלאכות, מאיזה טעם נצריך להיותה דוקא על מנת לקשור לפי דהוה במשכן כה"ג".

ומבואר בדבריו שאין סברא לקחת תמיד את העל מנת שהיה במשכן רק בגלל שכך היה במשכן, אלא כאשר יש חסרון בגוף המלאכה, אז יש לקחת את העל מנת שהיה במשכן בשביל להוריד חסרון זה. ועפ"ז הנה גם בקורע, שיש חסרון בגוף המלאכה וצריך לקחת את העל מנת שהיה במשכן, יש לקחת רק את תוכנו, כדי להוריד החסרון שיש במלאכת קורע שהוא מקלקל, כדי שיהיה בקריעה ענין של תיקון, ותו לא כנ"ל.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

### י

והנה הובא לעיל שיטת אדה"ז בשו"ע סי' ש"מ סי"ז במלאכת קורע, שאין קריעה בגוף אחד. ובלשונו "אבל משום קורע אין איסור אלא כשקורע גופים רבים שנתחברו, כגון קורע בגד הארוג מחוטים הרבה, אבל הנייר שהוא גוף אחד אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע. ומטעם זה מותר לקרוע עור שע"פ חבית של יין, כמ"ש בסי' שי"ד, מפני שהעור הוא גוף אחד ולא שייך בו איסור קריעה".

ולכאורה צריך ביאור מה טעם דין זה, שחייב קורע אינו אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו ולא בקורע גוף אחד, שהרי בפשטות בשניהם עושה אותה פעולה – לוקח דבר שהוא עכשיו גוף אחד וקורע לשניים וכו'. ומה משנה למהותה של קריעה אם זה גוף אחד בעצם או שהוא גוף אחד שנעשה ע"י התחברות גופים רבים לאחד.

### יא

והנה לפי השיטות שגדר על מנת הוא כדי שלא יהיה מקלקל, שעפ"ז גדר מלאכת קורע הוא גוף ועצם מעשה הקריעה כנ"ל, היה אפשר לבאר קצת טעם הדין שאין קורע בגוף אחד, דכיון שמעשה הקריעה שבמשכן נעשתה פעולה של הפרדת חוטים שנתחברו, ממילא גדר מלאכת קורע הוא ג"כ אך ורק מעשה פעולה של הפרדת חוטים, ויש לחלק קצת בין פעולה שתוכנה ביטול חיבור חוטים שנתחברו לפעולה של חידוש קריעת דבר לשניים.

אך לשיטת הראשונים שעל מנת הוא חלק מעצם המלאכה, ולפי זה אין המלאכה עצם מעשה הקריעה אלא מה שקריעה זו היא על מנת לתפור, מה נוגע לן אם במעשה הקריעה נעשה פעולה של ביטול חיבור חוטים או סתם קריעה לשניים, הרי בשניהם שייך כאן על מנת לתפור באותה מידה.

### יב

ובאמת שגם לשאר הראשונים, שהמלאכה היא עצם מעשה הקריעה, אינו מבואר כ"כ.

דהגם שיש לחלק בין פעולה שענינה ביטול חיבור חוטים לפעולה של חידוש קריעת דבר לשניים, אך לכאורה גם במעשה קריעה של חוטים שנתחברו אין בזה פעולה של ביטול חיבור החוטים שנארגו, שהרי במעשה קריעתו אינו מהפך הבגד בחזרה לחוטים (על דרך מלאכת בוצע לשיטת הרמב"ם), אלא קורע בגד שלם לשניים, וזה ישנו לכאורה גם בקורע גוף אחד.

## יג

ולהעיר כנ"ל, שאם מבארים שגדר על מנת לתפור הוא מעשה של הכנה לתפירה, אז ודאי שלא שייך לומר שצריך שיעשה במעשה הקריעה פעולה של הפרדת חוטים דוקא, דלענין מה שיש במעשה הקריעה שלו – פעולה של הכנה לתפירה – אינו משנה כלום אם מתעסק בביטול חיבור חוטים שנתחברו או בביטול חיבור גוף אחד בעצם כדי לאפשר תפירה.

## יד

ואפשר לבאר בזה בהקדם, דבעיקר הטעם שמלאכות אלו חלוקים משאר המלאכות, ולכן צריך שיהיה בהם על מנת, יש לומר בזה ב' אופנים: א) כי הם מעשה ופעולה של קלקול. ב) כי הם מעשה ופעולה של העדר וביטול, ולא בנין וקיום.

ועיין בספר מגן אבות על המשנה דף ע"ג ד"ה הקורע וכו', שכתב שם שמלאכות אלו – סותר, מוחק, קורע – אין להגדירם כמעשה קלקול בעצם, כי הדבר תלוי לאיזו מטרה עושה אותם, וגדר מלאכות אלו הוא שהם מעשים "שעיקרן העדר וסילוק". ועד"ז כתב שם דף ע"ד ע"ב ד"ה הקושר "דדוקא במלאכת סילוק והעדר כמו מוחק וכו' שייך לומר דאינו חייב כי אם בעל מנת לתקן ההעדר".

וולהעיר שעפ"ז יש לתרץ קושיית התפארת שמואל על הרא"ש סי' ו' הנ"ל, כי גם במתיר יש לומר שנחשב מעשה של סילוק והעדר, ולכן צריך בזה על מנת כמו שהיה במשכן. ואולי זה יסוד ספיקו של התוספות ע"ג ע"א ד"ה הקושר, שמסתפקים לגבי מתיר אם צריך על מנת לקשור, כי במתיר יש מקום לומר שאינו נחשב למעשה של העדר].

## טז

אשר לפ"ז אפשר לומר, שהשיטות שסוברים שגדר על מנת הוא שלא יהיה מקלקל, לומדים שהחסרון של מלאכות אלו הוא שהם מקלקלין, ולכן סוברים שמה שבמשכן היו על מנת לתפור וכו' יש לקחת מזה רק את התלוכן של העל מנת, שע"ז אין במעשה הקריעה שלו וכו' ענין של קלקול.

אבל השיטות שסוברים שעל מנת הוא חלק מעצם המלאכה לומדים שהחסרון במלאכות אלו הוא שהם ענין של העדר וסילוק, ולכן גם כשזה נעשה באופן שאין בזה קלקול כי עושה אותם על מנת וכו', אין כאן עדיין ענין ומעשה של בנין וקיום, שזה גדרם של מלאכות שבת כנ"ל. ולכן סוברים שעל מנת הוא חלק מעצם המלאכה, דאז יש לראות בגוף מעשה הקריעה שלו מעשה שגדרו בנין וקיום ולא העדר, וכדלקמן.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

### טז

והביאור בזה – דבמעשה של קורע על מנת לתפור שהיה במשכן, יש לראות את מעשה הקריעה שלו בב' אופנים: א) מעשה של ביטול והעדר שיועיל לו לתיקון אח"כ. ב) מעשה של עיבוד ותיקון המלאכה שנעשתה בכגד זה, שיהיה באופן טוב יותר.

ולפי אופן הא', עצם מעשה הקריעה נשאר פעולה של העדר (רק אין בזה חסרון של קלקול), ואין זה עדיין דומה לשאר המלאכות שענינם בנין וקיום. משא"כ לפי אופן הב', עצם מעשה הקריעה שלו היא חלק מהפעולה של עיבוד ותיקון המלאכה של תפירת בגד זה, חיבור ואיחוד הגופים.

ובסגנון אחר: אם כל ענין התיקון שבזה הוא בגלל מחשבתו לחדש תיקון וחיבור ע"י הקריעה – אז גוף מעשה הקריעה ומחשבתו לתפור הם בעצם ב' דברים נפרדים. אבל אם ענין התיקון שבזה הוא להעמיד ולתקן את ענינה של המלאכה שנעשתה כבר בחפץ זה – אז יש לומר שגוף מעשה הקריעה הוא כעין המשך וחלק בענין ובתוכן המלאכה שנעשתה בחפץ זה.

### יז

ויש ללמוד כסברא הנ"ל מדברי ר' משה קזיס בסוגיין, שכתב "האבות מלאכות השנויים במשנתנו יש מהן שאינה עשיית מלאכה, רק הן השחתת מלאכה עשויה על מנת לחזור ולתקן המלאכה ההיא, שמשחית ומקלקל באופן יותר שלם, והן הקורע על מנת לתפור וכו'", ומתאים עם הנ"ל.

[ולענין שצריך שהתיקון יהיה באופן טוב יותר – עיין תוס' צ"ד ע"א ד"ה ר"ש, ק"ו ע"א ד"ה חוץ מחובל, וש"ע אדה"ז רע"ח ס"ב, עיי"ש].

### יח

אשר לפי זה מבואר היטב למה נחשב על מנת כחלק מהמלאכה עצמה, כי אין הפירוש בזה שמכניסים את מחשבתו על תפירה לחלק מהמלאכה, וכן אין הפירוש בזה שזה מחשיב את הקריעה כפעולה של הכנה לתפירה, כמבואר לעיל הדוחק שבזה, אלא שהעל מנת מלמד ומגדיר שמתעסק עכשיו בפעולה של עיבוד ותיקון ענינה ותוכנה של המלאכה הנעשית בחפץ זה כנ"ל.

### יט

ולפי זה מבואר בפשטות שיטת אדה"ז שאין קריעה אלא בשני גופים שנתחברו, דיש לומר שאין זה דין וגדר בקריעה עצמה, אלא שזה פועל יוצא ומתחייב מעיקר דין קורע על מנת לתפור, שכיון שגדר מלאכה זו הוא עיבוד

## גדר קורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב

ותיקון תוכנה של מלאכה הנעשית בחפץ, ובלשונו של ר' משה קזיס "השחתת מלאכה העשויה על מנת לחזור ולתקן המלאכה ההיא, ממילא זה שייך רק בשני גופים שנתחברו ע"י מלאכת אריגה או תפירה, דרך אז שייך לומר שמתעסק לעבד ולתקן מלאכת חיבור שני הגופים שנעשה בכגד זה, שהוא ענינה ותוכנה של אריגה ותפירה.

## ב

ועפ"ז נמצא ששני הדינים בקורע על מנת לתפור – א) שעל מנת הוא חלק מהמלאכה, ב) שקריעה היא רק בגופים שנתחברו – נובעים מאותה נקודה, היינו מההגדרה מה עושה עכשיו במעשה הקריעה שלו, ולא שני דינים שונים, העתיד שבמחשבתו על מנת לתפור והעבר מה ביטל ע"י קריעתו, אלא ההווה מה עושה עכשיו במעשה שלו כנ"ל.

## כא

ויש להוסיף, שע"פ הנ"ל הא דבפותח בית הצוואר אינו חייב אלא משום מכה בפטיש ולא משום קורע, ומבואר הטעם ע"ז כי אינו קורע על מנת לתפור כנ"ל, אין הפירוש בזה שחסר כאן רק חלק מעצם המלאכה, אלא יתרה מזו, אין כאן כלל מהותה של המלאכה. כי מהותה של המלאכה הוא לעבד מחדש את מלאכתו שנעשתה, ובפותח בית הצוואר ענינו להיפך, לעשות תיקון פתח ע"י ביטול מלאכתו.

ועיין בר' משה קזיס שם: "ואם היה התיקון נגמר באותן מלאכות בלבד אין זה מעין האבות הללו... אין זה תולדת קורע... וכן כתב הב"י סי' שיי"ז גבי הפותח בית הצוואר".

## כב

אמנם לפי ביאור הנ"ל בגדר קורע על מנת לתפור, בכיבור הטעם שעל מנת הוא חלק מעצם המלאכה, יוקשה לכאורה מדין מוחק על מנת לכתוב, דמוחק ומבואר שם שאין זה הגדר והטעם.

דבשו"ע סי' ש"מ ס"ג, ובשו"ע אדה"ז שם ס"ד, בדין מוחק על מנת לכתוב, מובא להלכה שהמוחק טשטוש דיו שעל הקלף חייב, ואין צריך מחיקת אותיות דוקא, והוא מהרא"ש סי' ט' שמביא כן מהתוספתא. והרי במחיקת טשטוש דיו אין בזה כלל ענין זה של עיבוד ותיקון מעשה המלאכה מחדש, וטעם החיוב הוא כמפורש בשו"ע אדה"ז שם, מה שמתקן מקום לכתובה, ועד"ז ברא"ש שם. ואין זה מתאים כלל עם מה שנתבאר בגדר קורע על מנת לתפור, היינו שמכאן

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

מוכח שגדר על מנת הוא מתקן מקום למלאכה שבאה אח"כ, וא"כ עפ"ז גם בקורע צ"ל לכאורה גדרה מתקן מקום לתפירה.

### כג

אך הנה גם ללא ביאור הנ"ל יש להקשות מדין מוחק טשטוש דיו וכו' על דין קורע על מנת לתפור שאינו אלא בקורע שני גופים שנתחברו (כנ"ל בשו"ע אדה"ז) - למה במוחק לא חשוב מה מחק, אם אותיות או טשטוש דיו, והעיקר שמתקן עי"ז מקום לכתיבה, ובקורע חשוב מה קרע, גוף אחד או שני גופים, ולא אומרים שהעיקר שמתקן מקום לתפירה.

אלא ע"כ שגדר זה של מתקן מקום למלאכה שעושה אח"כ שייך רק במוחק על מנת לכתוב, שבזה יש לומר שגדרו מתקן מקום לכתיבה, משא"כ בקורע על מנת לתפור לא שייך לומר שמתקן מקום לתפירה, אלא גדרו כמו שנתבאר שמעמד ומתקן מלאכתו מחדש.

[היינו שזה הוכחה שגדר קורע על מנת לתפור אין ענינו מתקן מקום לתפירה או הכנה לתפירה, שא"כ למה במוחק חייב גם במוחק טשטוש כיון שנפעל עי"ז ענין זה של מתקן מקום לכתיבה, ובקורע צריך שיקרע שני גופים דוקא, הגם שלענין מתקן מקום לתפירה והכנה לתפירה ישנו גם בקורע גוף אחד].

אמנם צריך לבאר למה שונה מוחק מקורע.

### כד

והנראה בזה בהקדם, דהנה בביאור דין זה שחייב גם על מחיקת טשטוש דיו ואין צריך אותיות דוקא כמו במשכן שהיה אותיות, כתב הרא"ש סי' ט': "וי"ל דהיינו טעמא, דהאות שנכתב בטעות כמאן דליתא דמיא, ועיקר החיוב בשביל מחשבת הכתיבה, הלכך אפי' טשטוש דיו נמי".

ובפשטות הכוונה בדבריו, דכיון שתכלית מחיקת האות הוא כדי שיהיה לו מקום לכתיבה, כי האות הכתובה מונעת ממנו כתיבה זו, לכן רואים את מציאותה של האות הכתובה לא כמציאות אות, אלא כמציאות טשטוש דיו שמונח על הקלף ומונע כתיבה במקומו.

### כה

אמנם לכאורה צריך קצת ביאור בסברא זו, שהרי פשוט שלגבי מעשה המחיקה עצמה אינו דומה מעשה של מחיקת אות למעשה של מחיקת טשטוש, וא"כ הגם שבשביל הגברא תכלית המחיקה הוא בשביל מקום לכתיבה, ושייך לומר לגביו "האות שנכתב בטעות כמאן דליתא", אבל מ"מ במציאות יש כאן

## גדר קורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב

מעשה של מחיקה וביטול אותיות כתובות, ואיך מתעלמים לגמרי מן המציאות עמה ומתחשבים רק עם העל מנת והתכלית איך שזה לגבי הגברא.

ואם נאמר שסברא מוכרחת היא, שכאשר פועלים לבטל דבר בגלל שהוא מונע פעולה אחרת נחשב גדרו רק כדבר מונע ותו לא, יוקשה ביותר למה לגבי קורע אין אומרים כן, שחיבורו של הבגד הוא רק גדר של מונע לפעולת התפירה, וממילא לא משנה במה עושה הקריעה, בגוף אחד או בשני גופים, כי גם בשני גופים נמצא לפנינו רק דבר שמונע לתפירה, ע"ד האות שמונע לכתובה, שנחשב בגלל זה כטשטוש ולא כאות.

## כו

ולכן נראה לומר שסברא פשוטה היא, שישנו חילוק גדול בין שייכותו של מקום ראוי לכתובה עם גוף מעשה הכתיבה, ובין שייכותו של מקום ראוי לתפירה עם גוף מעשה התפירה. דמעשה כתיבה צריך ודורש מקום להניח עליו האותיות, ויתרה מזו, מקום הקלף הוא חלק מעצם מציאותם של האותיות ומהווה חלק מבנין וצורת האותיות, משא"כ בתפירה גוף מעשה תפירה אינו דורש דבר, אלא שכאשר ישנו מציאות של דברים נפרדים, אז מתרחשת וחלה מלאכת התפירה.

[ולהעיר מלקו"ת בחוקותי עמוד מ"ו: "כמשל אותיות הנכתבים בדיו... דבוק בהקף והקלף הוא הסובל ונושא עליו אותיות אלו, וגם תחת שחרורית הדיו יש לבנונית הקל, ובלעדי הקלף אינו שייך שום מציאות אותיות". וכן שם שיר השירים דף ה' עמוד א': "הדיו בעצמו אינו דבר ממשי... אלא שמשחיר את הקלף כדי שהקלף יגלה... ולכן אמרו רז"ל כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה פסולה, א"כ הדיו אינו אלא שמשחיר וכו' כדי שהקלף יגלה וכו'"]

ולכן נכון לומר שיש גדר מקום ראוי לכתובה, אך אינו נכון לומר שיש גדר מקום ראוי לתפירה, כי כתיבה והמקום שייכים וקשורים זה לזה, משא"כ תפירה והמקום – היינו מציאות ומצב של דברים נפרדים – אינם קשורים ושייכים זה לזה, והם במהותם ענינים הפוכים, פירוד וחיבור.

בסגנון אחר: כתיבה משתמשת במקום, ותפירה באה לבטל את המקום, היינו המצב של שני דברים נפרדים.

ולכן במוחק על מנת לכתוב שייך לומר שגדר מעשה המחיקה הוא מעשה של מתקן מקום לכתובה, מעשה של נתינת מקום להניח אותיות, אבל בקורע על מנת לתפור לא שייך לומר שגדר מעשה הקריעה הוא מתקן מקום לתפירה כנ"ל.

## כז

ועפ"ז מובן בפשטות הטעם שחלוק קורע ממוחק בגדרו ודינו, שבמוחק על מנת לכתוב שייך לומר שגדרו וענינו הוא מתקן מקום לכתובה, ולכן דינו שאף במחיקת טשטוש דיו חייב, כי גם בזה מתקן מקום לכתובה. אבל קורע על מנת לתפור, שלא שייך בו גדר מתקן מקום לתפירה כנ"ל, לכן גדרו וענינו מעשה של עיבוד ותיקון מלאכת החיבור שנעשתה בבגד זה, ולכן גם דינו רק בשני גופים שנתחברו, שרק אז שייך לומר שזה מונח במעשה הקריעה שלו כנ"ל.

[ולהעיר משינוי הלשון בשו"ע אדה"ז בין הפטור בקורע שלא על מנת לתפור ובין הפטור במוחק שלא על מנת לכתוב, דבסי' ש"מ ס"ד לגבי מוחק כתב "אבל למחוק שלא על מנת לכתוב לא היה במשכן ואין זו מעין מלאכה כלל", ולגבי קורע בסי' ש"ב ס"ד כתב "והקורע שלא על מנת לתפור פטור", ולא הוסיף הנ"ל].

## כח

ולפ"ז יש לבאר סברת הרא"ש "שהאות שנכתב בטעות כמאן דליתא", הגם שבמציאות היה במשכן מחיקת אותיות, כי בעצם המעשה של מחיקת אותיות יכולות להיות שתי מטרות: א) אינו רוצה שיראה הכתוב בהם, ב) רוצה מקומם, היינו הקלף. ומצד הסברא אין טעם לומר שענין הא' שייך יותר לגוף ועצם ענינו של מחיקת אותיות, אלא שניהם שייכים לה באותה מידה, כי כנ"ל שיש מושג של מקום לכתובה, ואינו תלוי אלא בכוונת האדם והתכלית שעבורה מוחק, מה מונח בעצם מעשה המחיקה הזאת. וכיון שבמשכן היה מוחק על מנת לכתוב, היינו לתקן מקום לכתובה, לכן מלאכת מוחק גדרה מעשה של מתקן מקום לכתובה.

ויש להוסיף שע"פ הנ"ל מובן שפשוט יותר לומר שגדר מלאכת מוחק הוא מתקן מקום לכתובה, דזה מה שהיה במשכן, מאשר לומר שגדרה הוא גוף המעשה של מחיקת אותיות, והעל מנת לכתוב שהיה במשכן בא רק לומר שצריך שיהיה בזה תיקון.

## כט

והנה ע"פ הנ"ל יש ליישב מה שקשה לכאורה בשיטת הרמב"ם בדין מוחק על מנת לכתוב, שבפי"א ה"ט הביא דין התוספתא שגם במוחק טשטוש דיו חייב, כהרא"ש ושו"ע הנ"ל.

ולכאורה לפי שיטתו בגדר על מנת שענינו שלא יהיה מקלקל, כמבואר בדבריו בפ"י ה"י לגבי קורע על מנת לתפור, וגוף המלאכה הוא עצם מעשה



## גדר קורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב

הקריעה, א"כ גם במעשה מחיקה לכאורה גוף מעשה המלאכה הוא המחיקה עצמה, והעל מנת הוא רק כדי שלא יהיה מקלקל, וא"כ מנ"ל לחייבו גם על מחיקת טשטוש דיו, הרי במשכן היה מחיקת אותיות, וא"כ גוף המלאכה הוא מחיקה וביטול אותיות הכתובות, ומנ"ל ללמוד מזה גם על מחיקת טשטוש דיו.

## ה

אך לפי הנ"ל, שיש טעם וסברא לחלק בגדר על מנת בין קורע למוחק, אפשר לומר שרק לגבי קורע סובר הרמב"ם שהעל מנת הוא רק כדי שלא יהיה מקלקל, כי כנ"ל בקורע על מנת לתפור לא שייך להגדיר את מעשה הקריעה כמעשה של מתקן מקום לתפירה ומכין לתפירה, וכדי שהעל מנת יהיה חלק מעצם המלאכה צריך לבאר מושג וגדר חדש שעושה מעשה של עיבוד ותיקון מלאכתו כנ"ל.

אבל במוחק על מנת לכתוב, שענין זה של מתקן מקום לכתובה מונח בעצם מעשה מחיקה, גם הרמב"ם סובר שגדר העל מנת בזה הוא מתקן מקום לכתובה, וכנ"ל שיותר מונח במחיקה שבמשכן מעשה של מתקן מקום לכתובה ממעשה של ביטול אותיות לשם תיקון.

ועיין בספר מי טל מלאכת מוחק סי' ט"ו שמביא מקרית ספר פי"א דשבת, דמוכח מדבריו שלמד בשיטת הרמב"ם שגדר מוחק על מנת לכתוב הוא מתקן מקום לכתובה, ולכן במוחק טשטוש דיו שבמעשה המחיקה שלו אין קלקול אלא תיקון, שהרי נעשה מקום מתוקן לכתובה, חייב גם בלי על מנת לכתוב. ולפי הנ"ל הדברים מבוארים, כי יש טעם וסברא לחלק מוחק מקורע.

ויש להוסיף, שעיקר ההוכחה שהרמב"ם סובר שגדר על מנת הוא כדי שלא יהיה מקלקל הוא מהמבואר בדבריו לגבי קורע על מנת לתפור בפ"י ה"י כנ"ל, משא"כ במוחק אין ראייה מוכת.

## לא

והנה בשו"ע אדה"ז סי' ש"מ ס"ד בדין מוחק על מנת לכתוב כותב "והוא הדין המסיר שעווה שנטפה על האותיות, דמה לי מתקן מקום לכתובה ומה לי מתקן אותיות הכתובות, ואדרבה זהו תיקון יותר", ומקורו בב"ח ובט"ז שם.

ולכאורה דין זה צריך ביאור, הרי גדר מלאכת מוחק על מנת לכתוב הוא מתקן מקום לכתובה, וכיון שבמקום זה כבר כתובות אותיות אין כאן מתקן מקום לכתובה. ומה הפירוש "מה לי מתקן מקום לכתובה ומה לי מתקן אותיות הכתובות", הרי בפשטות חילוק גדול ביניהם, כאשר מתקן מקום לכתובה עשה מקום שראוי לכתוב עליו, וכאשר מסיר שעווה מאותיות הכתובות לא נעשה מקום שיהיה ראוי לכתוב עליו.

## לב

אך לפי המבואר לעיל, שהקשר והשייכות במוחק על מנת לכתוב בין המחיקה לכתיבה הוא כי אותיות דורשות מקום שיונחו עליו, ומקום הקלף הוא חלק מעצם מציאותם של האותיות – יש לומר ששגדר החיוב במוחק על מנת לכתוב אינו רק מה שעושה מקום שראוי לכתוב עליו, אלא יתרה מזו, שנותן מקום שיהווה חלק מעצם בנין צורת האותיות ובליתם, וזה כעין חלק מענינו של כתיבה. ולכן גם במסיר שעושה שמכסה אותיות הכתובות, יש כאן מעשה המלאכה של עשיית מקום לבנין ובלית צורת האותיות.

בסגנון אחר קצת: ע"י שמסיר השעווה מעל האותיות פועל שה"מוקף גויל" יפעל פעולתו לגלות ולהבליט את האותיות, וממילא יש כאן אותו מעשה שישנו במחיקת אותיות, היינו מעשה של נתינת קלף לאותיות להיות חלק מהם.

ולכן שייך על זה לומר "מה לי מתקן מקום לכתיבה ומה לי מתקן אותיות הכתובות", וכן שייך לומר בזה "ואדרבה זהו תיקון יותר", כי מעשיו הועילו מיד.

## הרב מאיר צבי גרוזמן

מראשי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
כפר חב"ד, אה"ק ת"ו

# בשיטת הרמב"ם בדין מתעסק

## א

א. הרמב"ם בפרק א' מהלכות שבת ה"ח כתב, וז"ל: כל המתכוין לעשות מלאכה ונעשית לו מלאכה אחרת שלא נתכוין לה פטור עליה לפי שלא נעשית מחשבתו. כיצד, זרק אבן או חץ בחברו או בבהמה כדי להורגן והלך ועקר אילן בהליכתו ולא הרג, הרי זה פטור, הרי"ז קל וחומר אם נתכוין לאיסור קל ונעשה איסור חמור, כגון שנתכוין לזרוק בכרמלית ועבר האבן לרשות הרבים שהוא פטור, וכן כל כיוצא בזה. נתכוון לעשות דבר המותר ועשה דבר אחר, כגון שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אינו חייב כלום, וכן כל כיוצא בזה. עכ"ל.

והנה הא דכתב הרמב"ם נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר דפטור, הוא מהסוגיא דשבת דף ע"ב דאיתא שם, אתמר נתכוין להגבי את התלוש וחתך את המחובר פטור, לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, רבא אמר פטור אביי אמר חייב, רבא אמר פטור דהא לא נתכוין לחתיכה דאיסורא, אביי אמר חייב דהא קמכוין לחתיכה בעלמא ע"כ הגמ'.

ובטעם הדבר דנתכוין להגבי את התלוש וחתך את המחובר דפטור פירשו רש"י ותוס' שהוא מדין מתעסק, וז"ל רש"י: וחתך את המחובר פטור דכתיב אשר חטא בה ודרשינן בכריתות פרט למתעסק בדבר אחר ועשה דבר זה וכו', עכ"ל. וכן פירשו בתוס' כדלקמן.

ובגדר דמתעסק פליגי אביי ורבא, אביי סובר דרק כשנתכוין להגבי את התלוש וחתך את המחובר הוי זה גדר דמתעסק אבל כשנתכוין לחתוך את התלוש אי"ז גדר דמתעסק וחייב. ורבא סובר שגם כשנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר הוי זה בכלל מתעסק כיון דלא נתכוין לחתיכה דאיסורא.

ובפירוש נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר פרש"י כגון שנתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר. ועי' בתוס' שם, ור"ת פי' שנתכוין לחתוך תלוש זה ונמצא שהוא מחובר.

וז"ל התוס' בד"ה נתכוין: ונראה לר"ת דהכא מיירי בנתכוין לחתוך תלוש זה ונמצא שהוא מחובר וחתך מה שהי' מתכוין אלא שלא היה יודע שהיה מחובר,

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

ופליגי אביי ורבא בקרא דאשר חטא בה דמוקי ליה רבי אליעזר בכריתות (דף י"ט) פרט למתעסק, והכי איתא התם בהדיא דקאמר עלה, לרבא משכחת לה שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר לאביי שנתכוין להגבי את התלוש וחתך את המחובר, וכו' עכ"ל התוס'.

ובדעת הרמב"ם, נראה מדברי הרה"מ שמפרש כפי ר"ת, וז"ל: נתכוין לעשות דבר המותר וכו', זה מחלוקת אביי ורבא בפרק כלל גדול וכו' ופסק כרבא, ויש שפירשו נתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר זה, ועיקר הפירוש הוא נתכוין לחתוך איזה דבר כסבור שהוא תלוש ונמצא שהוא מחובר ואפילו הכי פטור, ולזה הסכים הרמב"ן, עכ"ל.

ב. ולפי הנ"ל צ"ע בדברי הרמב"ם, דבסוגיא מבואר שהפטור דנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר הוא מדין מתעסק, ומתעסק דפטור יליף ל' מקרא דאשר חטא בה פרט למתעסק, והוא פטור בכל התורה כולה, כמ"ש רש"י בפסחים דף ל"ג ד"ה תאמר, ותוס' בשבת דף ע"ג ד"ה אלא, וא"כ איך כתב הרמב"ם דין זה בהדי דינים - דטעם פטורם הוא משום "דלא נעשית מחשבתו" שהוא דין בשבת בלבד דבעינן מלאכת מחשבת.

ובפ"ז מהלכות שגגות הי"א קשה כן בדברי הרמב"ם עצמו. דכתב שם: המתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אף על פי שנתכוין לחתוך הואיל ולא עשה מחשבתו פטור מן החטאת שזה כמתעסק ולא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת כמו שביארנו כמה פעמים עכ"ל. וצ"ע, כיון דכתב שזה כמתעסק, א"כ אמאי נותן הוא טעם דפטור משום שאי"ז מלאכת מחשבת, הא פטור דמתעסק הוא בכל התורה כולה, וכנ"ל.

ויותר תמוהין דברי הרמב"ם בפ"ב מהלכות שגגות ה"ז, דשם מיירי הרמב"ם באופן דמתעסק שהוא מתעסק לכ"ע, כגון נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר שהוא מתעסק גם לאביי, ואעפ"כ כתב הרמב"ם דפטור ביה משום שאי"ז מלאכת מחשבת, וז"ל שם: נתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר בלא כוונה לחתיכתו פטור, מלאכת מחשבת אסרה תורה כמו שביארנו במקומו, עכ"ל. ושוב קשה כנ"ל, דבכריתות מוקי בהדיא קרא דאשר חטא בה פרט למתעסק, לרבא בנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, ולאביי להגבי את התלוש וחתך את המחובר, ואיך כתב הרמב"ם בשני אלו, בין בנתכוין לחתוך, ובין בנתכוין להגביה, דפטור בהם משום דאינם מלאכת מחשבת.

ג. ודרך אגב בולטת בזה הסתירה בדברי הרמב"ם, שבפ"ב כתב בגדר דמתעסק כאביי, "נתכוין להגביה את התלוש" וכו', ובפ"ז וכן בהלכות שבת כתב כרבא, "נתכוין לחתוך את התלוש" וכו', וכבר העיר ע"ז בכ"מ, ונעמוד על זה בעזה"ת בסוף דברנו.

## בשיטת הרמב"ם בדין מתעסק

### ב

ד. ותחילה נבא לתרץ את הקושיא החמורה שבדברי הרמב"ם במ"ש דפטור דמתעסק הוא משום שאי"ז מלאכת מחשבת.

ובהקדים, דלכאורה קושיא זו עצמה יש להקשות על סוגיית הגמ' גופא, דבסנהדרין דף ס"ב ע"ב איתא: דאמר רב נחמן אמר שמואל המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, המתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה. ומבואר לכאורה בדברי שמואל דפטור דמתעסק הוא משום חסרון במלאכת מחשבת.

אלא בדברי שמואל עצמם צ"ע טובא, דלכאורה סתרי דבריו אהדדי, דאם הפטור דמתעסק הוא משום חסרון במלאכת מחשבת, א"כ מאי קאמר שבחלבים ועריות חייב משום שנהנה, הרי גם בלי הטעם דנהנה חייב הוא מפני דלא שייך בהם הפטור דמלאכת מחשבת, ואמאי הוצרך בשבת למימר דפטור מטעם דאי"ז מלאכת מחשבת.

ה. וכבר הקשו קושיא זו התוס' שם ותירצו, וז"ל: להגביה את התלוש וחתך את המחובר פירש הקונטרס דכתיב אשר חטא בה פרט למתעסק, וקשה למה ליה לשמואל דמתעסק בשבת טעמא דמלאכת מחשבת אסרה תורה תפוק ליה מאשר חטא בה, וכו'. וי"ל דמתעסק דפטר הכתוב מבה התם, היינו כדמפרש התם, לרבא משכחת לה כגון שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, דהיינו ונמצא שהוא מחובר דנעשית מחשבתו, דאי מחובר אחר, אפילו היכא דנתכוין למחובר אחר פטור, דומיא דנתכוין לכבות זה וכבה זה דפטרין התם בההיא פירקא (דף כ'), ולאביי משכחת לה כגון דנתכוין להגבי' את התלוש וחתך את המחובר, כלומר ונמצא שהוא מחובר דכל כהאי גוונא מלאכת מחשבת היא ולא מיפטר אלא מבה, אבל מתעסק דשמואל דפטר משום מלאכת מחשבת היינו במתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר דלא נעשית מחשבתו, וכו' עכ"ל. ופירוש זה בדברי שמואל הביאו התוס' בשבת ובכריתות ובשבועות.

ומבואר בדבריהם, דפירשו שיש שני סוגי מתעסק, מתעסק דכל התורה כולה ומתעסק דשבת (דהיינו במלאכות שבת בלבד). מתעסק דכל התורה כולה דפטור, ילפינן ליה מאשר חטא בה פרט למתעסק, ומתעסק דשבת דפטור, הוא משום שאי"ז מלאכת מחשבת.

ועוד מבואר בדבריהם, דמתעסק דכל התורה, שהוא על דרך נתכוין להגביה (או לחתוך) את התלוש ונמצא שהוא מחובר, (דהיינו באותו הדבר גופא) אין לפוטרו בשבת משום הפטור המיוחד דמלאכת מחשבת, דהוי שפיר מלאכת מחשבת, שהרי חתך אותה השבולת עצמה שחשב עליה. ומתעסק דשבת, שהוא נתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר, אין לפטור מקרא דחטא בה פרט למתעסק, והיינו מפני שאי"ז ממש מתעסק, דאף שחתך מחובר אחר מ"מ

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

נתכוין לחתיכה דאיסורא. ורק לענין שבת דבעינן מלאכת מחשבת נחשב שפיר כמתעסק משום דנתכוין למחובר אחר.

ויוצא מדברי התוס', ששמואל מדבר בשני סוגים שונים דמתעסק, תחילה מדבר במתעסק דכל התורה כולה דילפינן מ"בה" דפטור, וקאמר שמ"מ בחלבים ועריות חייב מפני שנהנה, ואח"כ קאמר שיש עוד סוג מתעסק שהוא פטור בשבת בלבד משום חסרון ב"מלאכת מחשבת".

ובהמשך דברי התוס' בסנהדרין שם הקשו על דבריהם אלו, מהסוגי דכריתות דמשמע שם בדעת שמואל, דמתעסק דחלבים ומתעסק דשבת כחדא גוונא איירו, ותירצו שם בדוחק. עי"ש.

ו. אמנם אפילו נאמר כפירוש התוס' אפשר ליישב בהם רק את דברי שמואל, אבל דברי הרמב"ם אינם מתיישבים בפ"י זה, שהרי הרמב"ם מיירי באופן הא' דמתעסק, שהוא מתעסק דכל התורה כולה, כמ"ש נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר (דהיינו ונמצא שהוא מחובר) דיליף לה מ"בה" דפטור, א"כ אמאי כתב דפטור משום ד"מלאכת מחשבת אסרה תורה", (ומדברי הרמב"ם מוכח נמי שלא פ"י בדברי שמואל כפי' התוס').

ולפי מה שהבאנו מהתוס' קשה בדברי הרמב"ם יותר, דהרמב"ם מיירי בנתכוין לחתוך את התלוש ונמצא שהוא מחובר, שבאופן כזה הרי כתבו התוס' שאין בזה חסרון דמלאכת מחשבת כלל, וכמ"ש "דכל כהאי גוונא מלאכת מחשבת היא", א"כ מהו שכתב הרמב"ם "דלא נעשית מחשבתו".

ז. וכהקדמה לביאור בדברי הרמב"ם נקדים מה שצ"ע בדבריו עוד, וכן מה שצ"ע בגמ' בסוגי' דמתעסק.

א) הרמב"ם בפ"ב מהלכות שגגות ה"ז מביא את דברי שמואל דאמר, המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה, וז"ל: השוגג בלא כוונה בעריות או במאכלות אסורות חייב חטאת, בשבת פטור מחטאת. כיצד הי' מתעסק עם אשה ובעלה בלא כוונה לבעילה והרי היא ערוה עליו, דימה שזה שבפיו רוק היא ובלעו בלא כוונה לשם אכילה בעולם והרי הוא חלב, הרי זה חייב חטאת. להגבי' את התלוש וחתך את המחובר בלא כוונה לחתיכתו פטור, מלאכת מחשבת אסרה תורה, עכ"ל.

וצ"ע אמאי לא הביא הרמב"ם את הטעם בחלבים ועריות דחייב, ובשבת דפטור הביא את הטעם, דממ"נ, אם רצונו להביא גם את הטעמים דאמר שמואל, היה לו להביא גם את הטעם דחלבים ועריות דחייב בהם מפני שנהנה, ואם אין רצונו להביא את הטעמים, אמאי הביא את הטעם בשבת דפטור.

וביותר קשה, דהא עיקר חידוש הרמב"ם בפרק זה הוא בהחייב דחלבים ועריות (כמבואר לקמן באות י"ז), שהרי הפטור דשבת כבר כתב הרמב"ם בפ"א

## בשיטת הרמב"ם בדין מתעסק

מהלכות שבת ובפ"ז מהלכות שגגות כנ"ל, וא"כ כיון שהחידוש הוא בחלבים ועריות דחייב, יותר היה לו להביא את טעם החיוב "שכן נהנה".

(ב) על גוף דברי שמואל דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, הקשה הקו"ש (חלק ב' סי' כ"ז) דלא מובן, כיון דפטור מתעסק ילפינן מקרא, ובקרא לא מחלק בין נהנה לשאינו נהנה, א"כ מנ"ל לחדש שבמקום שנהנה חייב, הרי המעשה דמתעסק לא חשיב מעשה להתחייב עליו כדילפינן מקרא, וא"כ מנ"ל לחייב על הנאה בלבד.

(ג) בהא דמוקי בכריתות קרא דאשר חטא בה פרט למתעסק, בנתכוין להגביה (או לחתוך) את התלוש וחתך את המחובר, הקשה בפנ"י (שבת דף ע"ב ע"ב) אמאי מוקי קרא בשבת דוקא, לוקמי לי' בשאר מצוות, כמו בשחוטי חוץ, או במפטם קטורת וכדומה, שהרי הפטור ד"בה" הוא בכל התורה כולה. ונרחק ליישב דאולי אפ"ל דכיון דקרא דלעיל מיני' דכתיב בי' "מאחת מהנה" נדרש לענין שבת בלבד, מוקי גם קרא זה לענין שבת אף שקאי לשאר מצוות נמי.

והנה מלבד מה שמובן הדוחק בזה, אכתי יקשה דמ"מ כיון שפטור דמתעסק הוא בכל התורה כולה, אמאי לא מצינו בשום מקום בש"ס פטור דמתעסק בשאר מצוות אלא בשבת בלבד.

(ד) על המשנה בכריתות פ"ד מ"ב, כתב הרע"ב (בד"ה ורבי יהושע) וז"ל: ורבי אליעזר האי אשר חטא בה מבעי לי' פרט למתעסק במלאכת שבת, כגון נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר שהוא פטור כיון דלא נתכוין לחתיכה דאיסורא, ודוקא מתעסק במלאכת שבת הוא פטור, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל מתעסק בחלבים ועריות חייב וכו' עכ"ל.

ובתוס' יו"ט שם נתקשה בדבריו, כיון שבתחילה כתב דפטור דמתעסק ילפינן מאשר חטא בה שהוא פטור בכל התורה כולה, א"כ איך כתב לבסוף שפטור דמתעסק הוא בשבת דוקא דמלאכת מחשבת אסרה תורה.

אמנם תמיהת התוס' יו"ט אינה על הרע"ב בלבד, דכדבריו כתב מפורש הרמב"ם בפיה"מ שם וז"ל: ורבי אליעזר אומר בה פרט למתעסק, רוצה לומר שאין מגמתו וכוונתו לאותו מעשה על כל פנים וכו', והוא פטור בשבת בלבד, לפי שעיקר האמיתי המתעסק בחלבים ועריות חייב, בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה, עכ"ל.

## ג

ה. ונראה לומר בדעת הרמב"ם דס"ל דכל פטור דמתעסק הוא אך ורק בשבת בלבד (משום חסרון במלאכת מחשבת), כמ"ש כן מפורש בפיה"מ הנ"ל, אלא שלפ"ז קשה, א) אמאי צריך קרא ד"אשר חטא בה" למילף מיניה פטור

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

דמתעסק, (ב) מה יהיה הפירוש בדברי שמואל דאמר המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ולמה ליה לכ"ז אם הפטור דמתעסק הוא בשבת בלבד.

ט. ואפ"ל בזה, דהנה בגדר דמתעסק כתב רש"י ז"ל בסנהדרין (דף ס"ב ע"ב ד"ה המתעסק), "כל מתעסק קרי ליה שאינו מתכוין כלל", וצ"ע אם מתעסק הוי בכלל דבר שאינו מתכוין אמאי צריך קרא למיפטריה, הרי אינו מתכוין פטור בכ"מ מסברא.

וכעין זה הקשה בקו"ש ח"ב סי' כ"ג על דברי הר"ן בחולין דכתב שבמידי דאכילה ליכא הפטור דדבר שאינו מתכוין מדאמרינן מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, והקשה בקו"ש, מאי ראי' מביא הר"ן ממתעסק לדבר שאמת"כ שהם שני דינים חלוקים, דאינו מתכוין פטור מסברא, כמ"ש הרשב"א ביבמות דף ד' ע"א, ומתעסק דפטור ילפינן מקרא, ואם סובר הר"ן דמתעסק פטור משום דבר שאמת"כ, אמאי צריך קרא למתעסק דפטור.

ונראה לומר בדעת רש"י והר"ן, דאה"נ דס"ל דיסוד פטור דמתעסק הוא משום דשאמת"כ, ואעפ"כ צריך קרא למיפטריה ומסברא בלבד לא הוי פטרינן ליה.

והביאור בזה, דהנה בעצם הפטור דאינו מתכוין בכל איסורי התורה, דביסודו הוא משום שכיון שלא נתכוון למעשה זה אין אנו מייחסים את המעשה אליו (עי' מהר"ל תפארת ישראל פמ"א. אר"ש פ"א מהל' יו"ט ה"ז, ועוד), יש מקום לומר דאין זה רק מצד כוונתו בלבד, שכיון שלא נתכוון לזה אין המעשה מתייחס אליו, אלא שגם מצד העשייה מסתבר לומר כך, דכיון שמעשה האיסור נעשה כבדרך אגב עם מעשה ההיתר כשעיקר כוונתו היא מעשה ההיתר, מסתבר לומר שאין אנו מייחסים אל האדם אלא את עשייתו העיקרית שהיא מעשה ההיתר, ואילו את מעשה האיסור חשבינן ליה כנעשה מאליו (כיון שאינו מתכוון אליו, ונעשה כבדרך אגב), וכגון הגורר מטה או ספסל ונעשה חריץ, שכיון שעשיית החריץ אינו אלא תוך גרירת המטה, אמרינן דפעולה זו אינה מתייחסת אל האדם.

ולפ"ז הפטור דאינו מתכוון הוא משני פנים, הן מצד הכוונה שלא נתכוון למעשה זה, והן מצד העשייה עצמה שאינה נחשבת כעשייתו כיון שנעשה דרך אגב ותוך כדי עשייה אחרת.

והנה כל זה שייך גבי דשאמ"כ, משא"כ במתעסק שנתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר דאין כאן אלא מעשה אחד, על כרחך מתייחסת פעולה זו לאדם שעשאה, ולא שייך לכאורה לומר שאינה אלא תוצאה ממעשיו ואינה מתייחסת אליו.

ולפ"ז יוצא דאף שבכ"מ בדבר שאמת"כ פטור מסברא, מ"מ במתעסק לא הוי פטרינן ליה מסברא בלבד, דרק במקום שיש תרתי להתירא, דהיינו, א'



## בשיטת הרמב"ם בדין מתעסק

שאינו מכוון למעשה האיסור, ב' שמעשה האיסור נעשה אגב מעשה ההיתר, אז הוא סברא פשוטה לומר שאין מעשה זה מתייחס אליו, אבל במקום שרק מצד הכוונה אינו מכוין לה, אבל בפועל עשה את מעשה האיסור בלבד, אין הסברא פשוטה כ"כ להחשיב מעשה זה כנעשה מאליה ולמיפטריה, ולהכי איצטריך קרא ללמדינו שחסרון בכוונה בלבד, מספיק להחשיב למעשה דלא מכוין לה - כנעשית מאליה, ובכלל דשאמת"כ הוא. ולפ"ז יוצא, שאחרי הילפותא דקרא מיפטר שפיר גם מתעסק משום דשאמת"כ, והביא שפיר הר"ן ראייה ממתעסק לדשאמת"כ.

ולפ"ז למדים אנו מדברי רש"י והר"ן, דפטור דמתעסק דילפינן מקרא, אי"ז גדר פטור חדש שחידשה לנו התורה באיסורין, אלא שהתורה גילתה שמתעסק הוא בכלל דשאמת"כ דפטור.

י. ונראה לומר בדעת הרמב"ם, שגם הוא מפרש בפרט זה כרש"י והר"ן דמתעסק אי"ז גדר פטור חדש שחידשה לנו התורה, אלא שהתורה באה ללמדנו שמעשה דמתעסק נכלל בכלל פטור שכבר פטרה עליו התורה במקום אחר, אך לא כרש"י והר"ן שהתורה כללה מתעסק בכלל דשאמת"כ, אלא שהתורה כללה מתעסק בכלל גדר דמלאכה - שאינה מלאכת מחשבת, שלפי מש"כ התוס' אין במתעסק חסרון במלאכת מחשבת, וכך מסתבר לכאורה דהרי חתך אותה השיבולת עצמה שחשב עליה, ולזה באה התורה ללמדנו שכיון שלא נתכוין לחתיכה דאיסורא, אי"ז בכלל מלאכת מחשבת ופטור. ולפ"ז הפטור דמתעסק הוא במלאכת שבת בלבד.

ויסוד פ"י זה למד הרמב"ם מהסוגי' דכריתות הנ"ל, דפריך שם ורבי אליעזר האי בה מאי עביד ליה, (ומשני) מבעי ל"י פרט למתעסק, (ואמרין) מתעסק דמאי, אי דחלבים ועריות חייב, דאמר שמואל המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, אלא מתעסק דשבת, מאי טעמא, מלאכת מחשבת אסרה תורה, עכ"ל הגמ'.

ואין הסוגי' מובנת כלל, דמהא דקאמר בס"ד "אי דחלבים ועריות", משמע דס"ל דמתעסק הוא פטור בכל התורה כולה, ולכן היה ס"ד לאוקמי קרא בחלבים ועריות דפטור, אלא דקאמר שבחלבים ועריות לא מסתבר לפטור משום דנהנה, שלכן צריך לאוקמי בע"כ קרא בענין אחר דאינו נהנה, א"כ אינו מובן מאי מסיק "אלא בשבת, מאי טעמא מלאכת מחשבת אסרה תורה" דמסקנא זו משמע דס"ל דפטור דמתעסק הוא בשבת בלבד, ותמוה, אמאי חזר מסברתו הראשונה דסבר שפטור דמתעסק הוא בכל התורה כולה, דאף דלא מצי לאוקמי קרא בחלבים ועריות דחייב בהן שכן נהנה, מ"מ מצי שפיר לאוקמי קרא בשאר מצוות שאין בהם הנאה, כמו בשחוטי חוץ וכדומה (והיא קושית הפנ"י הנ"ל באות ז').

## מגד ירחים (ג) – תשס"ו

יעוד מהא דקאמר "מאי טעמא" משמע שבס"ד הי' לו טעם אחר בפטור דמתעסק, אלא שבמסקנא חזר בו וקאמר טעם זה, וצ"ע מה היה הטעם שבס"ד, ואמאי חזר בו כנ"ל<sup>א</sup>.

יא. ונראה דמכח קושיא סוגיא זו, למד הרמב"ם שיטתו בגדר הפטור דמתעסק, וכדלהלן.

דהנה לעיל הבאנו ב' אופנים דאפשר לפרש בדרשת הקרא דמתעסק, א' שהפסוק בא ללמדנו שמתעסק הוא בכלל דשאמת"כ, ב' שהפסוק מלמדנו שבמעשה דמתעסק חסר במלאכת מחשבת.

והנה אם נפרש כאופן הא' שמתעסק הוא בכלל דשאמת"כ, וקרא מלמדנו שמעשה דמתעסק אינו מתייחס אליו, סבירא ליה להרמב"ם דלפירושו זה יהיה פטור דמתעסק גם בחלבים ועריות, וכסברת הקו"ש לעיל באות ז', דכיון שהתורה לא מחלקת בין נהנה לשאינו נהנה מנ"ל לחלק. ואף שבסברא אי"ז מסתבר כ"כ לומר שבמקום שנהנה אין המעשה מתייחס אליו, מ"מ לא נוכל לדון מסברא נגד הילפותא דקרא, וכיון דהקרא לא חילק יהיה פטור גם בחלבים ועריות.

---

א. הנה בהא דאמר ר"נ אמר שמואל מתעסק בשבת פטור מאי טעמא מלאכת מחשבת אסרה תורה, הקשה ברש"י וז"ל (שם בד"ה מבעי ליה), ואי קשי' א"כ דר"א אית לי' דר"נ האי בה דדריש ר"א פרט למתעסק לא צריך דמלאכת מחשבת דמיייתי ר"נ מצי למילף, נראה לי דר"א לית לי' דר"נ דדריש מלאכת מחשבת אסרה תורה, דלא משמע לי' ההיא דרשה, ולא מיייתי דר"נ אלא משום דאמר בהדיא דמתעסק בשבת פטור, אבל לרבי יהושע דדריש אשר חטא בה עד שיוודע לו כמה חטא, איהו דדריש כר' נחמן מלאכת מחשבת אסרה תורה.

ולפרש"י יוצא שבפטור דמתעסק פליגי תנאי, ר"א יליף לה מ"בה" ור' יהושע פטור משום "מלאכת מחשבת", ויוצא שלר' יהושע יהיה הפטור דמתעסק בשבת בלבד, ולפ"ז הי' אפשר לכאורה ליישב בפשטות את שיטת הרמב"ם (בלי האריכות שבפנים) שפוטר מתעסק משום חסרון במלאכת מחשבת משום דפסק כר' יהושע.

אמנם אליבא דאמת א"א לומר כן בדעת הרמב"ם, דתי' רש"י אתי שפיר רק לשיטתו דפטור מתעסק הוא בשתי חתיכות דוקא כגון נתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר דחסר בזה במלאכת מחשבת, אבל לשיטת הרמב"ם דמתעסק הוא אפילו בחתיכה אחת, דהיינו שנמצא שהוא מחובר (כנ"ל בשם הרה"מ וכדמוכח כן בהדיא מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' שבת כדלקמן באות ט"ז), שאין בזה חסרון דמלאכת מחשבת מסברא (בלי הילפותא מקרא), א"א לתרץ כן.

ונוסף לזה עצם פי' רש"י בכריתות צע"ג, דכבר הקשה עליו בתוס' יו"ט שבמשנה הא אמרו, ורש"י עצמו מפרש כן להדיא במתני', דדרשה דאשר חטא בה פרט למתעסק ילפינן לכו"ע גם לר' יהושע.

וביותר מזה אין דברי רש"י מובנים, דמש"כ "ור"א לית לי' דר"נ דדריש מלאכת מחשבת אסרה תורה דלא משמע לי' ההיא דרשה וכו'" שבע"כ הביאור בזה דאם אית לי' לדר"נ אמאי צריך לדרשה ד"בה", ולא מובן כלל, דיתכן דס"ל שפיר כר"נ דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ומ"מ צריך הדרשה דבה פרט למתעסק לשאר מצות, וצע"ג. ויתכן שאין אלו דברי רש"י ז"ל, כידוע שיש שיבושים בדברי רש"י במסכת זו.

וכן אין תירוץ רש"י מיישב לא את הסתירה בדברי שמואל עצמו, וכן לא את קושיית הפנ"י בדברי הגמ' בכריתות. וכל הנ"ל הכריח את הרמב"ם לפרש את הסוגיא כפי משנת"ת בפנים.

## בשיטת הרמב"ם בדין מתעסק

אמנם לפ"ז יוצא, שאם נפרש כאופן הא' תהי' הילפותא דקרא נגד מה שמסתבר לן בסברא, משא"כ אם נפרש כאופן הב' דקרא מלמדנו שמתעסק לא הוי בגדר דמלאכת מחשבת, לא תהיה הילפותא דקרא נגד הסברא.

ולאשר על כן מפרש הרמב"ם את הסוגיא דכריתות דקמבעי ליה "מתעסק דמאי", כלומר, שבגמ' מסתפק לי' הפי' בדרשת הקרא דמתעסק בשני אופנים הנ"ל, וקאמר, אי "דחלבים ועריות", כלומר דקרא מלמדנו שמתעסק הוי בכלל דשאמת"כ, שלפ"ז יהיה פטור גם בחלבים ועריות, זה לא מסתבר לומר, לפי "שכן נהנה" ולא מסתבר לומר בזה שאין המעשה מתייחס אליו, "אלא בשבת", כלומר דבע"כ צ"ל כאופן הב' דקרא אשמעינן דמתעסק לא הוי בגדר דמלאכת מחשבת, וזה מה דקמסיק "מאי טעמא מלאכת מחשבת אסרה תורה". ולפירוש זה מובן שפיר הס"ד והמסקנא דגמ', ולמסקנא, הפטור דמתעסק הוא בשבת בלבד.

וזה גם הפי' בדברי שמואל דלא יסתרו דבריו אהדדי, דהא דקאמר "מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה" לא בא למימר דחייב בהו מפני שנהנה, אלא דאתי למימר כנ"ל, דלא יתכן לומר שהפטור דמתעסק הוא בכל התורה כולה, שא"כ יהי' פטור גם בחלבים ועריות כנ"ל, וזה לא מסתבר "שכן נהנה", אלא "מתעסק בשבת פטור (משום) דמלאכת מחשבת אסרה תורה".

יב. וראיה מוכחת לפירוש זה בדברי הרמב"ם הוא מזה שבפ"ב מהלכות שגגות כשהביא הרמב"ם את דברי שמואל, לא הביא את הטעם בחלבים ועריות דחייב מפני שהוא נהנה, ובע"כ צ"ל כנ"ל, שהרמב"ם מפרש שאי"ז טעם החיוב, אלא הסבר אמאי לא מוקמינן קרא דמתעסק בכל התורה כולה אלא בשבת בלבד, (ואי"ז דוחק כלל לאוקמי קרא דאשר חטא בה בשבת בלבד, דגם הקרא דלעיל מיניה "מאחת מהנה" מוקמינן לי' רק בשבת).<sup>3</sup>

---

ב. אחרי רבות בשנים שאמרתיו זה נודמנו לידי דברי הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות ומשם נסתרת לכאורה רא' זו, דכתב שם בפ"ד הי"ב וז"ל, האוכל מאכל ממאכלות האסורות דרך שחוק או כמתעסק אע"פ שלא נתכוין לגוף האכילה הואיל ונהנה חייב כמי שמתכוון לעצמה של אכילה וכו' עכ"ל, א"כ מפורש הטעם דחייב בחלבים מפני שנהנה.

אמנם אחר ההתבוננות אי"ז סותר כלל (ואדרבה כדלקמן) דהא דכתב הכא הרמב"ם "הואיל ונהנה" אינו בא לתת טעם אמאי חייב ולא פטרינן לי' מדין "מתעסק" דכל התורה כולה, שהרי הוכחנו מדברי הרמב"ם וכן מפורש בדבריו בפיה"מ דפטור דמתעסק אינו אלא בשבת בלבד, א"כ אמאי הוצרך כלל לתת טעם במאכלות אסורות דחייב, דמהיכא תיתי יהיה פטור, אלא מטעם אחר היה ליה למיפטר מתעסק באכילה משום דאינו חייב באכילה עד שיאכל דרך הנאה, והי' מקום לומר שמתעסק אי"ז (אכילה) דרך הנאה ופטור, ולכן קמ"ל "הואיל ונהנה חייב כמי שמתכוין לעצמה של אכילה".

ופירוש זה בדברי הרמב"ם מוכח מדבריו גופא, דקאי שם אדלעיל מיניה דכתב בהלכה י', כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהם עד "שיאכל אותם דרך הנאה" חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם לפי שלא נאמר בהם אכילה וכו', ואחר שביאר יסוד זה היה מקום לומר גם במתעסק דיהיה פטור משום שאי"ז אכילה דרך הנאה, לכן הדגיש הרמב"ם בזה "אע"פ שלא נתכוין לגוף

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

ועפ"ז נתיישב שפיר מה דהקשינו בדברי הרמב"ם (לעיל באות ח'), דאף דס"ל שפטור דמתעסק הוא בשבת בלבד, מ"מ איצטריך קרא דאשר חטא בה למילף מיניה דמתעסק לא הוי בכלל מלאכת מחשבת כנ"ל. וכמו כן מבואר מעתה הפי' בדברי שמואל המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, שאי"ז טעם על החיוב, אלא דאי' דלא מיירי קרא אלא בשבת בלבד, ולפי"ז מובן שפיר שאין מקום לכל הקושיות שבאות ז'.

ופשטות לשון הברייתא בשבת ובסנהדרין שם, מסייע לשיטת הרמב"ם: דתניא חומר שבת משאר מצות וכו', וחומר שאר מצות משבת, שבשאר מצות שוגג בלא מתכוין (שהוא מתעסק) חייב, משא"כ בשבת, ומשמע שפטור דמתעסק הוא בשבת בלבד ע"ש.

## ד

יג. והשתא נבא ליישב בעוזה"ת מה שנראה כסתירה בדברי הרמב"ם, שבפ"א מהלכות שבת ובפ"ז מהלכות שגגות כתב "נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר" כדברי רבא, ובפ"ב מהלכות שגגות כתב "נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר" כדברי אביי.

ובכ"מ (פ"ב משגגות) כתב ליישב וז"ל וצריך לומר דמאי דנקט הכא רבינו נתכוין להגבי' את התלוש לאו דוקא נקטי' אלא להיות דבר פשוט לפיטור, וסמך על מה שיכתוב בספ"ז (דה"ה לחתך), וזה שאמר (הרמב"ם) כמו שביארנו במקומו עכ"ל. ומובן הדוחק בזה.

---

האכילה הואיל ונהנה חייב כמי שמתכוין לעצמה של אכילה", כלומר דהוי שפיר אכילה דרך הנאה.

אלא שלפ"ז יש להקשות כיון שבחלבים יש סברא למיפטר מתעסק, לא מדין מתעסק דכל הש"ס, אלא מצד סברא שמתעסק אי"ז דרך אכילה כנ"ל, וצריך להשמיע דחייב מפני שנהנה, א"כ אמאי לא כתב הרמב"ם טעם זה לחייב גם בפ"ב מהל' שגגות, שהרי יתכן שזהו הפי' בדברי שמואל דאמר המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה (דהוי כמתכוין לעצמה של אכילה) בשבת פטור דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וא"כ כשהביא הרמב"ם את דברי שמואל הי' לו להביא גם את הטעם שבחלבים חייב שכן נהנה.

אמנם כד דייקנין נראה שבודאי אי"ז הפי' בדברי שמואל, שהרי שמואל לא איירי באכילה בלבד אלא גם בעריות, ובעריות לא שייך פטור זה שאי"ז כדרך הנאה, ובע"כ הפי' בדברי שמואל הוא כמ"ש בפנים, ולכן לא הביא הרמב"ם את הטעם בהל' שגגות.

וראי' ברורה לפירוש זה ברמב"ם (בהלכות מאכא"ס), הוא מדבריו בהל' איסורי ביאה פ"א הי"ב, וז"ל הבא על הערוה מן העריות כמתעסק אע"פ שאין כוונתו לכך חייב, עכ"ל, ולא הביא שם הטעם דחייב משום דנהנה כמו שהביא במאכלות אסורות, ובע"כ צ"ל כנ"ל דרק באכילה צריך טעם זה להחשיבה לאכילה כדרך הנאה.

ולפ"ז ברור שהא דאמר שמואל שכן נהנה אין כוונתו להחשיבה כאכילה דרך הנאה, שהרי קאמר חלבים ועריות בחדא מחתא, ובע"כ הפי' בדברי שמואל הוא כמו שנת' בפנים, ולפ"ז קיימא הוכחתנו מדברי הרמב"ם בהל' שגגות.

## בשיטת הרמב"ם בדין מתעסק

ובספר ראש יוסף (בסוגיא דשבת) כתב ליישב דברי הרמב"ם דמיירי בשני אופנים שונים ולכן אי"ז סתירה, דמש"כ בפ"ב נתכוין להגבי את התלוש וכו', הוא באופן אחר ממש"כ בפ"ז נתכוין לחתוך את התלוש.

והביאור בזה, דלעיל באות א' הבאנו מחלוקת רש"י ותוס' בפירוש מתעסק, דרש"י מפרש דמתעסק הוא כשנתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר, אבל אם נתכוין לחתוך את התלוש ונמצא שהוא מחובר אי"ז מתעסק אלא שוגג וחייב, והתוס' ס"ל דנתכוין לחתוך את התלוש ונמצא שהוא מחובר אי"ז שוגג אלא מתעסק, דשוגג הוי כשאינו יודע שקצירה היא מלאכה או ששכח שהיום שבת, אבל כשטעה בחתיכה דלא ידע שזה מחובר וחתך, הו"ל מתעסק ופטור.

יד. ובעת הרמב"ם מפרש הרה"מ כשיטת התוס' כנ"ל. אמנם הלח"מ ס"ל בדעת הרמב"ם כשיטת רש"י, וראיתו היא מהא דפסק בהלכות שבת פ"א ה"י וז"ל: היו לפניו שתי נרות וכו' נתכוין להדליק זו והדליק את זו חייב שהרי עשה מן המלאכה שחשב לעשותה, הא למה זה דומה למי שנתכוין ללקוט תאנה זו וליקט תאנה אחרת דחייב וכו', שהרי נעשית מלאכתו עכ"ל.

והנה לעיל הבאנו דהתוס' כתבו שבנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר הדין הוא דפטור, דכך אמר שמואל בכריתות, וקשה איך כתב הרמב"ם בזה דחייב.

והנה בהא דשמואל דאמר שם נתכוין ללקוט מחובר זה וחתך מחובר אחר דפטור כתב רש"י (בד"ה אפילו ר"י) וז"ל: אע"ג דאביי ורבא לא פטרי במתעסק אלא במתכוין להיתר, כגון לחתוך את התלוש, אבל שמואל אפילו במתעסק באיסור פטור, מדנקט למילתי' מלאכת מחשבת אסרה תורה משמע שיתכוין לה עכ"ל.

והנה הא דכתב רש"י דדברי אביי ורבא סתרי לדברי שמואל, הוא רק לפירושו בדברי אביי ורבא דאיירי באופן שנתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר, דלפ"ז מוכח דכשנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר יהיה חייב, וזה סותר לדברי שמואל דאמר פטור. אבל לפירוש התוס' בדברי אביי ורבא דמיירי באופן שנתכוין לחתוך את התלוש ונמצא שהוא מחובר, אין סתירה בין אביי ורבא לשמואל, דהא דאביי ורבא מצרכי שיתכוין לתלוש ולא למחובר, הוא רק במקום שחתך את מה שנתכוין לחתוך (שבאופן זה אם נתכוין למחובר וחתך אותו הו"ל מזיד גמור). אבל באופן שחתך דבר אחר, כגון שנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר, יודו אביי ורבא לשמואל דפטור.

ומעתה אם נפרש את הרמב"ם דס"ל כפי' רש"י בדברי אביי ורבא, שלפ"ז פליגי בע"כ אביי ורבא אדשמואל, מובן שפיר מה שפסק הרמב"ם בנתכוין ללקוט תאנה זו ולקט תאנה אחרת דחייב, דאף ששמואל פטר בזה, אעפ"כ פסק הרמב"ם כאביי ורבא דמחייבי. אבל אם נפרש ברמב"ם כפי' התוס', דלפירושם לא פליגי אביי ורבא אדשמואל, וכ"ע ס"ל דכשנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

מחובר אחר פטור, א"כ אמאי פסק הרמב"ם דחייב, ובע"כ צ"ל שהרמב"ם מפרש כפי' רש"י. זת"ד הלח"מ.

ומבואר שיש שתי שיטות בפירוש דברי הרמב"ם, הרה"מ מפרש דמש"כ הרמב"ם נתכוין לחתוך (או להגביה) את התלוש וחתך את המחובר היינו שנתכוין לחתוך תלוש זה ונמצא שהוא מחובר, והל"מ מפרש שהכוונה היא לנתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר, אבל אם נתכוין לחתוך או להגביה תלוש זה ונמצא שהוא מחובר חייב.

והראש יוסף מחדש בזה שיטה שלישית בדברי הרמב"ם, שהיא כשיטה ממוצעת בין הרה"מ להלח"מ, והוא שיש חילוק בין נתכוין לחתוך, לנתכוין להגבי', דבנתכוין לחתוך תלוש זה ונמצא שהוא מחובר, יהי' הדין כהלח"מ שאי"ז מתעסק אלא שוגג, אבל בנתכוין להגביה, שאינו מתכוין לחתוך כלל יהיה הדין כהרה"מ, שאפילו נתכוין להגביה תלוש זה ונמצא שהוא מחובר, הוי מתעסק ופטור.

טו. ועפ"ז מיישב הראש יוסף את הסתירה בדברי הרמב"ם, דמש"כ בפ"ב נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר מיירי בחתיכה אחת, שנתכוין להגביה את התלוש ונמצא שהוא מחובר, ולכן כתב להגביה דוקא, דרק בלהגביה הוי מתעסק בכעין זה, ופטור, דאילו אם נתכוין לחתוך ונמצא שהוא מחובר חייב, אבל בהל' שבת ובפ"ז דשגגות מיירי הרמב"ם בשתי חתיכות, דנתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר, ולכן כתב שם הרמב"ם נתכוין לחתוך, שאפילו בנתכוין לחתוך פטור בכעין זה.

אמנם נוסף על הדוחק בלשון הרמב"ם לפרש כדברי הראש יוסף, שהרי את שני הדינים כתב הרמב"ם בסגנון אחד, שבפ"ז כתב: "נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר", ובפ"ב כתב: "נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר" שהוא אותו לשון ממש, ואין זה מסתבר כלל לומר שבמקום אחד כוונתו היא שחתך חתיכה אחרת, ובמקום אחר כוונתו היא שנמצא חתיכה זו עצמה מחובר.

טז. ומלבד זאת עצם פי' הלח"מ (שעל דבריו מיוסד הראש יוסף) בדברי הרמב"ם צ"ע, דלפי מה שהוכח לעיל בארוכה בשיטת הרמב"ם דפטור דמתעסק הוא בשבת בלבד, ולפ"ז הי' קשה אמאי צריך קרא למיפטר מתעסק, ונתבאר שאעפ"כ צריך קרא לאשמעינן דמתעסק אי"ז מלאכת מחשבת, הנה כ"ז שפיר לשיטת הרה"מ שמפרש את הרמב"ם כפי' התוס', דמיירי שנתכוין לחתוך תלוש זה ונמצא שהוא מחובר, שלפ"ז היה מקום לומר דמלאכת מחשבת היא, ואיצטריך קרא לאשמעינן דאי"ז מלאכת מחשבת, אבל לפירוש הל"מ שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך מחובר אחר, לא יהי' מובן אמאי צריך קרא לאשמעינן שאי"ז מלאכת מחשבת, דכיון שחתך דבר אחר לגמרי ממה שחשב הרי פשוט הוא שאי"ז מלאכת מחשבת, ואמאי צריך קרא, וא"כ בע"כ לפרש כהרה"מ.

## בשיטת הרמב"ם בדין מתעסק

והנה גם מדיוק לשון הרמב"ם נראה להביא ראיה לפי' הרה"מ, דמלבד מה שמפשטות לשונו משמע כן, דלשון נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר לא משמע מחובר אחר כהלח"מ, הנה מדיוק לשונו בפ"א מהל' שבת מוכח בהדיא כהרה"מ, דקאזיל וחשיב שם דוגמאות בלא נעשית מחשבתו, וכתב: "כיצד זרק אבן בבהמה להורגה ועקר אילן בהליכתו ולא הרג הר"ז פטור, הרי זה קל וחומר אם נתכוין לאיסור קל ונעשה איסור חמור, כגון שנתכוין לזרוק בכרמלית ועברה האבן לרה"ר שהוא פטור וכל כיוצא בזה, נתכוין לעשות דבר המותר ועשה דבר אחר, כגון שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, אינו חייב כלום וכו', עכ"ל.

והנה בהסתכלות בדברי הרמב"ם רואים שבתחילה חשיב דלא נעשית מחשבתו מאיסור לאיסור, ואח"כ מאיסור קל לאיסור חמור, ואח"כ מהיתר לאיסור (והוא כעין זו ואין צריך לומר זו), והנה בין רישא למציעתא זו כתב הרמב"ם, הרי זה קל וחומר מאיסור קל לאיסור חמור דפטור, וצ"ע אמאי לא כתב נמי בין מציעתא לסיפא הר"ז ק"ו בן בנו של ק"ו מהיתר לאיסור דפטור.

ומהא דלא כתב כן מוכח שבסיפא אי"ז ק"ו כלל, והיינו משום דברישא ומציעתא נתכוין לחתיכה אחרת (להרוג את הבהמה ועקר אילן, לזרוק בכרמלית וזרק ברה"ר), שמצד הסברא אי"ז מלאכת מחשבת, אבל בסיפא שנתכוין לאותה חתיכה לחתוך תלוש זה ונמצא שהוא מחובר שמצד הסברא בלבד היינו אומרים דהוי שפיר מלאכת מחשבת, ורק הקרא מגלה לן שאי"ז מלאכת מחשבת, מובן דאין כאן ק"ו לפטור, ולכן לא כתב בזה הרמב"ם ק"ו, ועכ"פ מוכח דבסיפא מיירי הרמב"ם בחתיכה אחת כהרה"מ.

(להוכחת הלח"מ שהרמב"ם מפרש כרש"י מהא דפסק דלא כשמואל, אפ"ל שהרמב"ם סמך על הסוגיא דשבת (דף צ"ז ע"ב) דאמר שם רבינא: נתכוין לזרוק ארבע זזק שמונה (באומר כל מקום שתוצה תנוח) חייב, ואף שבפועל לא עשה את המעשה שנתכוין לעשותה שהרי נתכוין לזרוק ד', ואעפ"כ כיון שד' וח' שניהם אסורין הו"ל כנעשית מחשבתו וחייב, א"כ כ"ש כשנתכוין ללקוט תאנה זו ולקט תאנה אחרת דחייב, ומוכח מרבינא דפליג אדשמואל, ופסק הרמב"ם כרבינא).

וכיון שהוכח בדברי הרמב"ם כשיטת הרה"מ, נפל גם תי' הראש יוסף בסתירת דברי הרמב"ם, והדרא קושיא לדוכתה.

יז. ונראה לומר בישוב הסתירה, דהנה פלוגתא אביי ורבא בגדר דמתעסק הוא לא בשבת בלבד, דבחלבים ועריות נמי פליגי, וז"ל הגמ' בשבת דף ע"ג: ושגג בלא מתכוין בשאר מצות היכי דמי, דסבור דשומן הוא ואכלו משא"כ בשבת דפטור דנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר דפטור (דברי רבא), ואביי אמר בשוגג בלא מתכוין היכי דמי, דסובר רוק הוא ובלעו, משא"כ בשבת דפטור דנתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר פטור, אבל נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר חייב עכ"ל הגמ'.

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

והיוצא מסוגית הגמ' דבקסבר שומן הוא ואכל, פליגי אביי ורבא אם מתעסק הוא או לא (אלא שוגג), אבל בסובר רוק הוא ובלעו הוי מתעסק לד"ה, וכן בנתכוין לחתוך פליגי אביי ורבא אם מתעסק הוא או לא, אבל נתכוין להגביה, לד"ה הוי מתעסק.

ולפ"ז בחלבים ועריות דמתעסק חייב בהם הוי הרבותא בבליעה יותר מבאכילה, דאפילו לרבא הרבותא בסבור רוק הוא ובלעו דחייב גדולה יותר מסבור שומן הוא ואכלו דחייב, דבסבור רוק הוא הוי מתעסק לכו"ע ואפ"ה בחלבים חייב. משא"כ בשבת דמתעסק פטור בה, הוא להיפך, דהרבותא היא בחיתוך יותר מבהגבהה, דאפילו נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, אפ"ה מתעסק הוא ופטור.

ולפ"ז מיושבת שפיר הסתירה בדברי הרמב"ם, דפטור דמתעסק בשבת כבר השמיע הרמב"ם בפ"א מהל' שבת, וחוזר עליו בפ"ז מהל' שגגות, והרבותא בפטור הוא כנ"ל שאפילו בנתכוין לחתוך פטור, וכך כתב שם הרמב"ם נתכוין לחתוך וכו' פטור.

אבל בפ"ב מהל' שגגות בא הרמב"ם להשמיע שמתעסק בחלבים ועריות חייב, שהרבותא בזה היא בסבור רוק הוא ובלעו, הוצרך הרמב"ם להשמיע דין זה ברוק דוקא.

וכך כתב הרמב"ם: "השוגג בלא כוונה בעריות או במאכלות אסורות חייב חטאת בשבת פטור מחטאת, כיצד הי' מתעסק עם אשה ובעלה בלא כוונה לבעילה והרי היא ערוה עליו, דמה שזה שבפיו רוק הוא ובלעו בלא כוונה לשם אכילה בעולם והרי הוא חלב, הרי זה חייב חטאת, נתכוין להגבי' את התלוש וחתך את המחובר בלא כוונה לחתיכתו פטור עכ"ל.

וכיון שלענין חיוב מתעסק דחלבים ועריות הוצרך הרמב"ם להשמיע הרבותא דכסבור רוק הוא ובלעו, דלא נתכוון לאכילה כלל, כתב נמי לגבי שבת נתכוין להגביה, דלא נתכוין לחיתוך כלל, אבל להלכה פסק הרמב"ם כרבא כמ"ש בהל' שבת שם ובשגגות פ"ז, דנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר פטור, ואין שום סתירה בדבריו.



## הרב חיים שלום דייטש

ראש כולל צמח צדק  
ירושלים, אה"ק ת"ו

### דיני "פאקס" בשבת\*

שתי שאלות הוצגו בפנינו: הראשונה - אם מותר לשלוח "פאקס" בשעה שבמקום השולח אינו שבת, אבל במקום שבו מגיע ה"פאקס" הוא שבת; והשנייה - בנדון "פאקס" שהגיע בשבת, אם מותר להשתמש בו ולקרוא בו.

#### שאלה ראשונה: משלוח "פאקס" ממקום שהוא שבת למקום שאינו שבת



שאלה זו דומה לשאלה אחרת שהתעוררה בפנינו לפני שנים רבות. והיא:

בית עסק או מוסד ציבורי הנמצא בארץ-ישראל או במקומות הסמוכים לה, ויש לו סניף ובו פועלים העובדים עבורו בארה"ב (לדוגמא: ארגון "אור אבנר", שמרכזו ברוסיה ויש לו משרד בארה"ב שדואג להעברת כספים וכיו"ב) – האם מותר לעובדי סניפים אלו לעשות מלאכות (ומהן מלאכות דאורייתא – כתיבה וכיו"ב) בעש"ק בצהריים, בשעה שבא"י (או ברוסיה) כבר נכנסה השבת, מאחר שהם עובדים עבור מעסיקם ונחשבים לשלוחיו, והרי אצל המשלח כבר נכנסה ש"ק.

בשאלה זו קמו מיימינים ומשמאילים, מתירים ואוסרים (וחלקם כבר הופיע בדפוס): הרה"ג ר' אליהו לנדא פרסם בענין זה מאמרים באריכות גדולה, ומסקנתו היא לאיסור; ומאחרים שמעתי שדעתם להיתר, ויש מהם שפרסמו דעתם זו בדפוס.

אפתח במסקנא, שדעתי היא כדעת ר' אליהו לנדא שהדבר אסור. והיסוד לדבר הוא בדברי רבנו הזקן בקונטרס אחרון סי' רסג, שבהם מבוארת מהות ענין השליחות, שניתנת להתפרש בכמה אופנים, שבהם תלויה שאלה זו.

---

(\* נרשם ע"י המערכת.)

## ב

הקו"א מתייחס להלכה המבוארת בשו"ע שם (סקיף כה): "מי שקדם להתפלל ערבית של שבת קודם שהתפללו הקהל, אף על פי שכבר חל עליו קבלת שבת, יכול לומר אפילו לישראל חבירו שלא קיבל עדיין השבת שיעשה לו מלאכה. ומותר לו ליהנות מהמלאכה בשבת, דכיון שלחבירו מותר הוא אין באמירתו אליו איסור כלל". וזוהי הלכה מצויה בכל בית, שהאשה מבקשת מבעלה או מבנה לעשות מלאכה לאחר שכבר קיבלה שבת בהדלקת נרות.

מקור דין זה הוא בדברי הרשב"א (שבת קנא, א), שהובא בר"ן (שם). והרשב"א מביא ראיה לדבריו מדין יציאה חוץ לתחום, שמפורש בגמרא שם "מותר לאדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי", אף שהשמירה היא מחוץ לתחומי של בעל הפירות. ומזה מביא הרשב"א ראיה, שכשם שמותר לומר לאחרים ללכת במקום שהאומר עצמו אסור לו ללכת לשם, מאחר שלהם עצמם מותר הדבר – הוא הדין בנדו"ד, שמי שקיבל שבת, אף שאסור לו לעשות מלאכה, יכול לומר לאחרים לעשות זאת.

ובקו"א שם (סק"ח) מאריך רבנו הזקן להקשות על דברי הרשב"א, וז"ל: "ועוד קשה, דהיכי שרינן ליה למימר לחבירו, הא קי"ל שלוחו של אדם כמותו וידו כידו, והרי זה כעושה בעצמו... דהא מילתא דמיא ממש לאומר לאשה אקפי לי קטן, שחייב מלקות... אף שהיא אינה מוזהרת כלל מן התורה בכל תקיף, והיא מותרת לגמרי לעשות זה מדאורייתא משום לאו דבל תקיפו, ואפילו הכי סופג הוא ארבעים משום לאו זה, משום שעשתה בשליחותו ונעשה כעושה בעצמו, והכא נמי לא שנא".

ובהמשך דבריו מאריך לדחות את הראיה שהביא הרשב"א מהלכות תחומין: "ולא דמי לשמירת פירות, דהתם אין חבירו עושה שום מלאכה כלל, שהולך בתוך תחומי. ואף שהולך ע"י אמירתו של זה הרי זה כאלו זה הולך אותו שם... או נשאו אותו שם בתוך תחומי של חבירו, שלא היה עושה איסור בהולכה זו או במשא זו אלא משום עצמו, שלו אסור להלך שם, אבל עכשיו שהוא עצמו אינו מהלך שם, רק שחבירו מהלך שם ע"י אמירתו, לא נעשה שום מלאכה בשליחותו... אבל כאן, מה שחבירו מבעיר בשליחותו הרי זה כאילו אוזז ידו של חבירו ומבעיר בה, שנעשית כידו אריכתא".

ולכן מסיק רבנו הזקן, שטעם ההיתר לומר לחבירו לעשות מלאכה לאחר שקיבל שבת הוא לפי שקבלת שבת תלוי ברצונו של אדם, וביכולתו לקבל שבת למחצה, ו"לא קבל מסתמא אלא איסורים התלויים בגופו, אבל לא התלויים חוץ לגופו, כגון אחר העושה בשבילו שלא יצטרך למחות... שאיסור זה נולד בשעת עשיית מלאכה שעושה בשבילו, שנעשית ידו כידו, ואיסור הבא מאליו הוא והוא אינו עושה שום מעשה בזה, וזה ודאי לא קבל עליו, כמ"ש הלבוש".

## דיני "פאקס" בשבת

וכדי לבאר את הראיה שהביא הרשב"א משמירת פירות, מקדים רבנו הזקן ש"ב' מיני איסורים יש בעושה מלאכה ע"י אחר, א' משום שהאחר עושה בשבילו... משום דכשעושה בשביל ישראל נעשה שלוחו ושלוחו כמותו... אבל כשעושה בשביל עצמו אין בה משום שלוחו כמותו, אלא שהאמירה אסורה בשבת עצמה משום ממצוא חפצן. וזהו איסור ב', דהיינו כל שאסור לו לעשות בעצמו אסור לדבר מענינו".

והראיה שהביא הרשב"א משמירת פירות היא רק לגבי האיסור הב' (משום "ממצוא חפצן"), שמשם מוכח "דכיון שלחבירו מותר אין באמירתו כלום, ר"ל שאין מתעסק כלל בדבר האסור אלא בדבר המותר" (אבל האיסור הא' אינו שייך כאן בלאה"כ, משום שלענין זה לא קיבל שבת, כסברת הלבוש).

## ג

והנה, מדברי רבנו הזקן יש ללמוד את דעתו בנוגע לחקירה כללית שיש מקום לחקור בנוגע לאיסור מלאכה בשבת – מהו שם האיסור: האם שם האיסור הוא מלאכה, והשבת היא רק זמן האיסור (כלומר שכך נקבע איסור זה, שהוא חל רק בשבת ואילו במשך השבוע מותר); או ששם האיסור הוא מלאכה בשבת (כלומר שצירוף מעשה המלאכה והזמן דשבת הוא היוצר את האיסור).

חקירה דומה מצינו בענין חמץ בפסח: האם שם האיסור הוא חמץ, ושם זה ישנו כל השנה, אלא שכל השנה הוא מותר ובפסח אסור; או ששם האיסור הוא חמץ בפסח, ושם זה אינו חל אלא בפסח, אבל כל השנה אין שם האיסור קיים כלל.

ואמנם, בנוגע לחמץ בפסח מצינו שחקירה זו היא מחלוקת מפורשת בשו"ע:

ישנו דין בהלכות תערובות, שכלי שנבלע בו היתר ("התירא בלע"), כגון כלי שנבלע בו חלב או בשר, מקילים בו יותר מכלי שנבלע בו איסור בשעת איסורו ("איסורא בלע"), הן לגבי דין נ"ט בר נ"ט (שנ"ט בר נ"ט דהתירא מותר), והן לגבי הכשר הכלי (שאפילו אם נבלע ע"י אש אין צורך בליבון, אלא די בהגעלה).

ובנוגע לכלי שנבלע בו חמץ קודם הפסח נחלקו ראשונים אם נחשב "התירא בלע" או "איסורא בלע":

דעת הרמב"ן (ע"ז עה, ב) היא ש"חמץ שמו עליו" במשך כל השנה, ולכן נחשב "איסורא בלע", כי הדבר הנבלע הוא אותו מציאות שעליה חל האיסור. ואינו דומה לבשר בחלב, שבשר הוא שם בפ"ע, חלב הוא שם בפ"ע, ובשר בחלב הוא שם בפ"ע, ומכיון שבשעה שנבלע היה רק בשר (או חלב), חשיב "התירא בלע".

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

ויש מהראשונים שדעתם שאף חמץ שנבלע קודם הפסח יש לו דין "התירא בלע", ורבנו הזקן (בסי' תנא סעיף יג) פוסק שבצירוף סניף אפשר לסמוך על דעה זו.

ולכאורה צדדי מחלוקת זו הם שני צדדי החקירה הנ"ל: דעת הרמב"ן היא ששם האיסור הוא חמץ, אלא שבפסח הוא אסור וכל השנה כולה הוא מותר; ואילו דעת החולקים על הרמב"ן היא ששם האיסור הוא חמץ בפסח, ורק בהצטרפות שניהם חל שם האיסור, משא"כ כל השנה אין עליו שם האיסור כלל.

וכאמור – חקירה זו עצמה יש לחקור גם באיסור מלאכה בשבת: האם שם האיסור הוא מלאכה בשבת, כי מלאכה ושבת הם תרתי דסתרי (כמ"ש "כי בו שבת גו'"), או ששם האיסור הוא מלאכה, אלא שיש זמנים שאסרה תורה לעשות מלאכה, וישנם זמנים שהתירה.

## ד

ומעתה נראה מה דעת רבנו הזקן בענין חקירה זו:

הזכרנו לעיל את קושיית רבנו הזקן על הרשב"א, שדימה את מי שקיבל שבת ואמר לחברו שלא קיבל שבת לעשות מלאכה, לדין תחומין, שכששמעון מחוץ לתחומו של ראובן מותר לראובן לומר לשמעון ללכת בתחומו.

ועל כך הקשה רבינו הזקן, שאין דמיון בין שני המקרים: המקבל שבת ואומר לחבירו להבעיר – הרי חבירו הוא כידו אריכתא, וכאילו המשלח אוהו בידו של השליח ומבעיר; משא"כ בתחומין – הרי מותר לראובן להוליך את שמעון בתחומו של שמעון, והאיסור הוא רק על מי שמוליכים אותו.

ואם נאמר כפי הצד השני בחקירה האמורה (וכפי שהוא בהשקפה ראשונה), ששם האיסור הוא מלאכה בשבת, מאחר שמלאכה בשבת הם תרתי דסתרי (ולא ששם האיסור הוא מלאכה, והשבת היא רק זמן לאיסור המלאכה) – הרי קושייתו של רבנו הזקן אינה מובנת, שהרי שני המקרים דומים ממש זה לזה: כשם שבתחומין נחשב הדבר שהמשלח מוליך את השליח בתוך תחומו של השליח, כך בשבת נחשב הדבר כאילו המשלח אוהו בידו של השליח ועושה על-ידו מלאכה בחול, שהרי אצל השליח העושה את המלאכה עדיין חול הוא!

משל למה הדבר דומה? למלאכות שיש להם שיעור שתלוי באדם העושה את המלאכה, והמשלח מצווה על השליח לעשות מלאכה שיש בה כשיעור עבור המשלח (ששיעורו קטן יותר) ואין בה כשיעור עבור השליח (ששיעורו גדול יותר), שפשוט הדבר שהשיעור תלוי בעושה המלאכה בפועל. ועד"ז השולח קטן לעשות מעשה, במקום שאין מעשה קטן כלום, שבודאי שאין הדבר

## דיני "פאקס" בשבת

נחשב שהמשלח עשה את המעשה (אפילו אם היתה שליחות לקטן), מאחר שהמשלח לא עשה אלא מעשה קטן שאינו כלום.

ועד"ז בנדר"ד: אם שם האיסור הוא מלאכה בשבת, הרי איסור זה ישנו תמיד (גם במשך השבוע), ואין נפק"מ באיזה זמן האדם עושה את האיסור, ובלבד ששם המלאכה הנעשית הוא מלאכה בשבת (מאחר שבמקום עשייתה הוא שבת). והוא הדין לאידך גיסא, שאם שם המלאכה הנעשית הוא מלאכה בחול, מותר לעשותה גם בשבת, שהרי לא נאסרה אלא מלאכה ששמה מלאכה בשבת.

ולכן, אילו היה ס"ל לרבנו הזקן כצד זה, ששם האיסור הוא מלאכה בשבת – לא הי' צריך להידחק בביאור דברי הרשב"א, אלא היה יכול לפרש דברי הרשב"א בפשטות – שכיון שלגבי עושה המלאכה בפועל חול הוא, הרי פעולתו היא מלאכת חול, ומלאכת חול מותר לעשות גם בשבת.

ובהכרח לומר שדעת רבנו הזקן הוא כצד הראשון – ששם האיסור הוא מלאכה בלבד, אלא שזמן האיסור הוא בשבת.

## ה

והנה, לכאורה ישנה דוגמא נוספת התלויה בחקירה זו:

איתא בגמרא (שבת ק"ח, ב): "יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בציפורי". והיינו, שציפורי נמצאת במקום גבוה יותר מטבריא, ולכן כניסת השבת ויציאתה בציפורי הם מאוחרים יותר מבטבריא.

ומעתה, לוי יצויר – דבר אפשרי אפילו בזמן הגמרא – שאדם עומד בציפורי בשעה שעדיין לא נכנסה השבת, ומושך ברצועה, ועי"ז מבעיר אש בטבריא, ששם כבר נכנסה השבת; האם נחשבת מלאכה זו למלאכת שבת או למלאכת חול?

ולכאורה הדבר תלוי בחקירה הנ"ל:

אם הזמן אינו חלק משם האיסור, אלא שם האיסור הוא מלאכה בלבד, אלא שיש זמנים שהמלאכה אסורה ויש זמנים שהיא מותרת – אזי תלוי הדבר בזמן שבמקומו של עושה המלאכה, ואם אצלו חול הוא – המלאכה מותרת אף שהאש נדלקת במקום שהוא שבת, שהרי אצלו חול הוא, ובחול לא ציווהו הקב"ה שלא לעשות מלאכה.

אבל לפי הצד השני, שהדבר תלוי בשם המלאכה, ואם יש לה שם מלאכת שבת אסור לעשותה אפילו בימות החול – היה לכאורה מקום לומר שאסור הדבר, שהרי הבערת האש נעשית בטבריא, שבה כבר נכנסה השבת, וממילא חל עליה שם מלאכת שבת.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

אבל לאמיתו של דבר בדוגמא זו אין נפק"מ בין שני הצדדים, כי מאחר שאין אדם אחר שעושה את המלאכה בפועל, שם המלאכה תלוי בעושה המלאכה, ואם אצל העושה הוא חול – גם שם המלאכה הוא מלאכת חול.

משא"כ בנדו"ד, שהמלאכה נעשית ע"י שליח – תלוי שם המלאכה בשליח, כי אף ש"שלוחו של אדם כמותו", והמעשה מתייחס לשליח - אין הדבר מסלק את פעולתו של השליח (וכדמצינו בכ"מ בהלכה, שבמקרה שהמעשה אינו מתייחס למשלח – מאיזו סיבה שתהיה – הוא מתייחס לשליח). ולכן, אם אצל השליח הוא שבת – שם המלאכה הוא מלאכת שבת, ואם אצל השליח הוא חול – שם המלאכה הוא מלאכת חול.

## ו

והנה, מאז ומתמיד נתקשיתי מנין היה פשוט לרבנו הזקן לומר כצד אחד בחקירה זו (ששם האיסור הוא מלאכה, ורק זמן האיסור הוא שבת), עד שעל יסוד סברא זו מקשה על הרשב"א ומחדש חידוש וכו', והרי אפשר לומר באופן אחר (כנ"ל).

ולאחר זמן מצאתי בחלקת יואב ובאבני נזר, שבשניהם מובא הכרח לסברא זו, ואפשר שעל יסוד הכרח זה נקט כן רבנו הזקן:

ידועה מחלוקת רש"י ותוס' בענין מתעסק, שפירושו - "נתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר" (שבת עב, ב), שלפירוש רש"י מדובר התלוש והמחובר הם ב' חתיכות, ותוס' ס"ל שאפילו בחתיכה אחת, אלא שסבר שהוא תלוש ונתגלה שהוא מחובר, נחשב מתעסק. ובהמשך הסוגיא מבואר בתוס' (שם עג, א ד"ה אלא), שהשוחט בהמה וחשב שהיא חולין, ונתגלה שהיא בהמת קדשים – הרי זה מתעסק, ופטור מקרבן.

ומקשים על כך מדברי המשנה לגבי שבת, שהשוכח עיקר שבת מביא חטאת אחת על כל המלאכות שעשה בכל השבתות, והשוכח שהיום שבת מביא חטאת אחת על כל מלאכות היום - דלכאורה, העושה מלאכה בשבת וחשב שהוא חול דומה ממש לשוחט בהמת קדשים וחשב שהיא חולין, שהרי גם שבת קודש היא, ומדוע השוחט בשבת וחשב שהוא חול חייב קרבן, ואילו השוחט בהמת קדשים וחשב שהיא חולין מתעסק הוא ופטור מקרבן?

ובחלקת יואב (או"ח סי' ז) כתב לתרץ קושיא זו, שדין מתעסק הוא "רק בטעה בדבר שהוא שני שמות, כתלוש ומחובר... וכן בחולין וקדשים שהם שני שמות, כמבואר בש"ס מכות כ"ב ע"א דחולין וקדשים שני מינים הם לענין כלאים... וע"כ לא קשה מידי משגגת שבת, דבשבת האיסור הוא המלאכה, לא השבת, כמו שכ' הרמב"ן בחמץ דשמו עליו, דשם חמץ עליו כל השנה. וכיון דהאיסור היא רק על המלאכה, ע"כ לא נקרא מתעסק".

## דיני "פאקס" בשבת

קושיא זו הביא גם האבני נזר (בתשובה שבספר אגודת אזוב (לאביו), ח"ב ע' מת), ושם מתרץ כתירוץ החלקת יואב: "נראה דכיון שעשה המלאכה בשבת, ובשבת הרי המלאכה לבד אסורה, וכיון שידע שעשה המלאכה שוגג מקרי ולא מתעסק. וראיה לדברי, הא דכתב הרמב"ן דחמץ איסורא בלע מיקרי דשמו עליו, ואם איתא דשם האיסור חמץ בפסח, הרי שם זה לא היה עליו בשעה שבלע, דאז לא היה חמץ בפסח, אלא ודאי שבפסח אסרה תורה חמץ, וזה שם האיסור. וה"נ בשבת, שם האיסור מלאכה, והרי התעסק במלאכה, ולא התעסק בדבר היתר הוא".

ואם אמנם זהו התירוץ לקושיא על דברי התוס' – הרי מוכח מדברי התוס' ששם האיסור בשבת אינו מלאכה בשבת, אלא שם האיסור הוא מלאכה בלבד, ושבת היא רק הזמן שבו נצטוונו על איסור זה.

ולפי זה מובן היטב ההכרח לקושיית רבנו הזקן על הרשב"א, שאין לדמות מי שקיבל שבת ואומר לשלוחו שלא קיבל שבת לעשות מלאכה, למי שאומר לשלוחו ללכת במקום שהוא מחוץ לתחומו של המשלח:

באומר לחבירו לעשות מלאכה – מאחר ששם האיסור הוא מלאכה ולא מלאכת שבת, הרי מעשה השליח ומעשה המשלח שם אחד להם, אלא שהמשלח (שקיבל שבת) מצווה שלא לעשותה, והשליח אינו מצווה בכך; ומאחר שהוא עושה את המלאכה בשליחותו – עובר המשלח בכך על הציווי, שהרי הוא מצווה ועומד שלא לעשות מלאכה.

משא"כ בתחומין, שמוכן ששם האיסור הוא הליכה לתחום (ולא שהאיסור הוא הליכה בלבד, אלא שהאיסור חל על מי שמקום ההליכה אינו בתחום) – הרי כשהשליח הולך בתוך תחומו של השליח אין כאן מעשה איסור אלא מעשה היתר (הליכה בתוך התחום), ולכן אין הדבר אסור על המשלח.

## ז

והנה, ידועה דעת הנתיבות (בסי' שמח) שסובר שאיסור אמירה לנכרי בשבת אינו מטעם שליחות, אפילו אם יש שליחות לחומרא, דכיון שהשליח הוא גוי, שבשבילו המלאכה היא מותרת – הרי גם המעשה המתייחס למשלח הוא מלאכה מותרת. ומשמע מדבריו שמלאכת הגוי ומלאכת הישראל שני שמות הם.

ומ"מ מסתבר שהנתיבות אינו חולק על דעת רבנו הזקן והחלקת יואב והאבני נזר (ששם האיסור הוא מלאכה בלבד, ולא מלאכה בשבת), שהוכיחו דבריהם מדברי הרמב"ן בהלכות פסח ש"חמץ שמו עליו", שמזה משמע ששם האיסור הוא חמץ (ולא חמץ בפסח).

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

אלא נראה לומר, שלדעת הנתיבות החילוק הוא בין מעשה גוי למעשה ישראל, שהחילוק ביניהם אינו רק שזה נצטווה וזה לא נצטווה, אלא מעשה גוי נחשב כמעשה בהמה, שהוא שם אחר ממעשה ישראל. ובפרט בנוגע למלאכות שבת, כדמצינו ש"גוי ששבת חייב מיתה".

ובפרט ע"י מה שראיתי מבארים, שלכאורה יש מקום להקשות על דין זה (שגוי ששבת חייב מיתה): הרי שבת היא זכר למעשה בראשית, כלומר שתכליתה היא להזכיר על בריאת העולם ע"י הקב"ה, והרי באמונה זו מצווה גם הגוי, ומדוע אסור לו לשבות?

והביאור בזה – שאמנם גם הגוי צריך לזכור את בריאת העולם ע"י הקב"ה, אבל הדרך לזה אינה ע"י שינהג בעצמו כמו הקב"ה (שמאחר שהקב"ה שבת ישבות גם הוא), שהרי איזה "מחותן" הוא עם הקב"ה?... משא"כ בנוגע לבני ישראל – הרי השבת "אות היא ביני וביניכם", כדי להודיע שבני ישראל "אינהו בני מלכא" (כמ"ש בזוהר), וכאשר המלך שובת – צריכים גם בניו לשבות.

### ח

ועכ"פ מכאן יש ללמוד בנוגע לשאלתנו – אם מותר ליהודים העובדים בארה"ב, והם שלוחים של המרכז שלהם בארץ-ישראל או ברוסיה (כמו סניף "אור אבנר" בארה"ב), לעשות מלאכה ביום ועש"ק, בשעה שבמקום המרכז שלהם הוא שבת.

ולפי דברי רבנו הזקן כאן, שמפרש כדעת האבני נזר, ששם האיסור הוא מלאכה, אלא שהציווי שלא לעשות מלאכה חל על כל אדם בזמנו – נמצא שהדבר אסור מדאורייתא, שהרי הם עושים מלאכה עבור משלחיהם שבא"י או ברוסיה, והרי זה כאילו המשלח עצמו הוא העושה את המלאכה בזמן שאצלו הוא שבת, וכמסקנת ר' אליהו לנדא.

ומכאן יש ללמוד בנוגע למשלוח פאקס ממקום שהוא חול למקום שהוא שבת, אלא שכאן תהיה המסקנא להיפך – שמותר הדבר, אף שע"ז נעשית במקום קבלת הפאקס כתיבה בשבת, כיון ששם האיסור אינו כתיבה בשבת, אלא האיסור הוא כתיבה, אלא שבשבת נצטווה על איסור זה ובחול לא נצטווה, ומאחר שבמקומו אינו שבת – אין עליו ציווי שלא לעשות מלאכה.



## שאלה שניה: קריאת "פאקס" שהגיע בשבת



בנוגע לשאלה השניה העומדת בפנינו – קריאת "פאקס" שהגיע בשבת – נראה ששאלה זו תלויה במחלוקת אחרת:

יש שתי מלאכות שבהן מצינו בפירוש בגמרא שגם אם נעשו מאליהן אסור ליהנות מהן מדרבנן, והם משקים שזבו מאליהם בשבת ופירות הנושרים מן האילן בשבת. ויש מקום לשאול אם גזירה זו היא רק בשתי מלאכות אלו, או שישנה בכל המלאכות.

ובענין זה כותב רבנו הזקן במהדורא בתרא (לסי' רנט), על יסוד דברי התוס' בפרק כירה (לח, ב ד"ה מעשה), בענין אנשי טבריא שהעבירו סילון של מים דרך חמי טבריא, ש"לפירוש רש"י מים אלו נכנסו בשבת והוחמו מאליהן, ואסורים ברחיצה ושתיה ככל מלאכה הנעשית מאליה בשבת, כמו פירות הנושרין ומשקין שזבו דאסרו ליהנות שמא יעשה המלאכה בעצמו, וכנכרי שליקט בשבת ישראל, משא"כ לפירוש התוס' דהמים הובאו מבעוד יום".

ומביא ראיה לחילוק בין שיטת רש"י (שמפרש שהסילון היה פתוח והיו נכנסים מים חדשים במשך כל השבת) לשיטת תוס' (שהמים נכנסו כולם מבעוד יום): "וחילוק זה מצינו בהדיא בסנהדרין דף ע"ז, דכפתו בחמה חייב דסוף חמה לבא, ובבידקא דמיא בכח שני גרמא בעלמא הוא".

והיינו, שמשתי הלכות אלו מוכח שמעשה האדם מתייחס רק למצב שהיה בשעת המעשה, אבל אם לאחר-מכן ניתוסף עוד על מעשה האדם, אין זה מתייחס אליו. והוא הדין במעשה אנשי טבריא, שמעשה האדם מתייחס רק למים שכבר היו בסילון בערב שבת, אבל אותם מים שבאו לאחר-מכן נחשבים כנתבשלו מאליהם, וחלה עליהם גזירת פירות הנושרים ומשקין שזבו.

ומסיים רבנו הזקן, שלפי ביאור זה "לא קשה מידי מ"ש בפני יהושע על התוס' מראש ועד סוף".

ונמצא שלדעת אדה"ז גזירת פירות הנושרים ומשקין שזבו אינה רק בשתי מלאכות אלו, אלא ישנה בכל המלאכות. ומה שבגוי שעושה אדעתא דנפשיה מותר לישראל ליהנות ממלאכתו – אמנם יש מהראשונים שמתרצים שהאיסור הוא דוקא בשתי מלאכות אלו ולא בכל המלאכות, אבל יש בראשונים גם תירוץ נוסף, שדוקא במלאכה הנעשית ע"י גוי מותר הדבר, אבל במלאכה הנעשית מאליה אסור.

ב

והנה, פעם היה בדעתי – ואף הודפס כך בשמי בספרו של הרה"ג ר' יקותיאל פרקש – שדברי רבנו הזקן אלו אינם דעתו להלכה, אלא שהוא מפרש את דברי התוס' לפי שיטה זו בראשונים (שמפרשת כתירוץ הב' הנ"ל, שכל מלאכה הנעשית מאליה אסורה), אבל אנו פוסקים כתירוץ הראשון (שהאיסור הוא רק בשתי מלאכות אלו ולא בכל המלאכות).

אבל לאחר-מכן שלח לי א' מכתב, ובו ראיות מפורשות שרבנו הזקן אכן פוסק כשיטה הב' הנ"ל. ובתחילה דחיתי ראיות אלה, אבל לאחר שעיינתי בדברים נראה שאכן הצדק עמו, שכן הוא דעת רבנו הזקן להלכה, שאיסור פירות הנושרין ומשקין שזבו הוא בכל מלאכה הנעשית מאליה.

ונפקא מינה גדולה בזה למעשה – לגבי מלונות, שבהם אין אפשרות לשטוף כלים אלא במים חמים, ולכאורה העצה לכך היא פשוטה – להשאיר את ברז המים החמים פתוח במשך כל השבת ולשטוף בו את הכלים. אבל לפי דברי רבנו הזקן במהדורא בתרא הרי הדבר דומה ממש למעשה אנשי טבריא (לשיטת רש"י), ואסור כמשקין שזבו מאליהם.

ועכ"פ בנוגע לשאלה העומדת לפנינו נמצא, שאפילו אם מותר לשלוח "פאקס" שיגיע בשבת, מ"מ אפשר שאסור לקרוא את ה"פאקס" שהגיע בשבת, מטעם משקין שזבו. וע"ד פסק רבנו הזקן בסי' רנב (סעיף יא) בדין כלי שנגמר בשבת ע"י נכרי שעשאו לישראל בקבלנות, שאף שהדבר מותר, מ"מ "יש אוסרים להשתמש בכלי הנגמר בשבת ביד נכרי, וגם במוצאי שבת צריך להמתין בכדי שיעשו".

## הרב משה הבלין

רב העיר וראש ישיבת תומכי-תמימים  
קרית-גת, אה"ק ת"ו

# בענין מלאכת כותב בשבת

- א -

איתא במ"א או"ח הל' שבת סי' ש"מ ס"ק י' באמצע וז"ל: "כתב בהגהות מימוני פ"א מהל' ס"ת, הא דאיתא בסימן ש"ו ס"א כותבין בשבת פי' בכתב גלחות דאינו אלא שבות דגזרו על שלהם אטו שלנו, וכ"מ קצת מלשון רמ"א שם פי' שאומר לעכו"ם לכתוב דהוי שבות דשבות, ובספ"ז כתב דכתיבה דקה שאנו כותבין שטרי הדיוטות אינו חשוב כתב, דאפי' אם האות חסר זיון לא חשיב כ' לענין שבת החמורה כ"ש הכא, דקאמרינן בהבונה הא דבעי זיוני", עכ"ל.

ומקשה ע"ז המ"א בהמשך וז"ל: "ותמהני, דהרמב"ם כחב דהכותב בכל כ' ובכל לשון חייב ואפי' משני סמניות, ופי' המ"מ אפי' אינן אותיות ידועות רק סי' בעלמא כגון נונין הפוכין גבי ויהי בנסוע", עכ"ל. ומביא לבסוף שגם תוס' בגיטין ד' ח' וס"פ מרובה איתא בהדיא דהוי דאורייתא, ומסיים שאפשר שההג"מ פליג על הרמב"ם בהא.

נמצא שיש מחלוקת בין ההג"מ [וכ"מ קצת מהרמ"א סי' ש"ו ס"א<sup>1</sup>] ובין הרמב"ם [בפ"א מהל' שבת הל' י'] והתוס' בגיטין ד' ח' וס"פ מרובה, שההג"מ סובר שכתב שלהם אינו חייב מדאורייתא<sup>2</sup>, אבל הרמב"ם ודעימי' [וכן כתב בשו"ע אדה"ז בסי' ש"מ סעיף ח'] סוברים שבכתב שלהם חייבים מדאורייתא, וצ"ל סברת פלוגתתם.

ובנוסף לזה מקשה הצמח צדק בחי' על הש"ס בסוגיא [בשבת דף ק"ד ע"ב בד"ה נתכוין לכתוב חית וכו'] קושיא אלימתא על שיטת ההג"מ וז"ל:

---

1. ועיין במחצה"ש סי' ש"מ מק"י שמסביר איך משמע מהרמ"א בסי' ש"ו.  
2. ועיין באבנ"ז או"ח ח"א סי' ר' אות א' שגם דעת האור זרוע דאינו חייב מדאורייתא על שאר כתבים רק על לשון הקודש וכתב קודש או לשון יוני, וכן הרמ"א בסי' ש"ו סעיף י"א מביא בשם האור זרוע.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

"ותמיהני דהתנן הכותב בכל לשון חייב", עכ"ל. דהקושיא דהלא הוי משנה מפורשת דבכתב שלהם חייב מדאורייתא [בשבת ד' ק"ג ע"א]<sup>3</sup>.

ואולי אפ"ל בד"א שיש באן מחלוקת יסודית בענין מלאכת כותב בין ההג"מ ודעימי' ובין הרמב"ם והתוס' וכן המ"א והאדה"ז והצ"צ.

## - ב -

והנראה לומר דהנה במלאכת כותב אפשר לבאר בב' אופנים: (א) עיקר המלאכה היא יצירת האות, (ב) עיקר המלאכה היא הכתב, רק כתב שאינו פועל איזה ענין מסוים אינו מלאכה, והדבר שפעל כתב במשכן הם אותיות, ולכן צריך לכתוב דוקא אותיות. כלומר: עיקר המלאכה היא הכתב, והאותיות הם תנאי בחשיבות המלאכה<sup>4</sup>.

ואפ"ל דבזה פליגי ההג"מ ודעימי' והרמב"ם ודעימי'. דהג"מ ודעימי' סוברים דעיקר מלאכת כותב היא יצירת האות, וא"כ צ"ל דוקא אותיות בלה"ק, כי זה המלאכה יצירת אותיות כאלה, ורק לה"ק נקרא אותיות עפ"י התורה, משא"כ כתב שלהם<sup>5</sup>, ולכן כתב שלהם אינו חייב מדאורייתא. אבל הרמב"ם ודעימי' סוברים שעיקר מלאכת כותב היא הכתב, והאותיות הם רק תנאי בחשיבות המלאכה, וא"כ גם כתב שלהם הוי חשיבות מסוימת של אותיות.

בעומק יותר: אם המלאכה היא יצירת האות, לא נוגע כ"כ תוכן האות אלא עצם יצירת האות<sup>6</sup>, משא"כ אם המלאכה היא הכתב והאות הוא רק תנאי בחשיבות המלאכה, יותר נוגע התוכן של האות כי זה פועל חשיבות המלאכה, וגם כתב שלהם יש אותו תוכן של אות.

אך עדיין נשאר קשה קושית הצ"צ על ההג"מ ממשנה מפורשת ד' ק"ג ע"א הכותב בכל לשון חייב.

אך צ"ל דגם ההג"מ ודעימי' יודו שלדעת רבי יוסי במשנה ד' ק"ג ע"א, שסובר שלא חייבו אלא משום רושם שכך כותבין על קרשי המשכן לידע איזה

3. ומצאתי בשו"ת נודע ביהודה (מהדורת או"ח סל"ג) שתי' די"ל בדעת האו"ז (שזהו דעת ההג"מ) "דבכל לשון היינו לשון לעז אבל הכתב צריך להיות אשורית ולפי שהכותב שתי אותיות דחייב אינו חייב אלא א"כ השתי אותיות הללו הם בשום מקום תיבה אחת, ועל זה אמרה המשנה שאפי' אינם תיבה בלה"ק אם הם תיבה בשום לשון וכתבה בכתב אשורית חייב עי"ש.

4. ואינו שייך לחקירה הידועה אם האיסור בשבת הוא הפועל או הנפעל, הובא בלקו"ש ח"א עמוד 248, ושם משמע דבמלאכת כותב עיקר האיסור הוא הנפעל, עי"ש. דכאן מדובר בנפעל עצמו, האם המלאכה היא הכתב או יצירת האות.

5. ולפי האור זרוע שהובא לעיל בהע' 2 שגם כתב יוני חייב משום שגם הוא אותיות עפ"י תורה, שכנראה השתמשו בו במשכן, כמו שהובא כמה פעמים בפירוש"י עה"ת. וצ"ע.

6. ולפי השיטות שסוברים שהמלאכה היא יצירת מלה, הובא לקמן בהע' 16 בסוף, צ"ל שמאחר שמלאכה היא יצירת מלה שזה עצם המלאכה, וגם היה במשכן בלה"ק, לכן צ"ל רק בלה"ק.

## בענין מלאכת כותב בשבת

בן זוגו, שכל מלאכת כותב היא רק הכתב ולא יצירת האות, שבודאי גם בכתב שלהם חייב, דהלא לפי רבי יוסי א"צ אפי' אותיות רק מספיק שני שריטות.

וא"כ כשבגמ' ד' ק"ג ע"א מתרץ רב יעקב על מש"כ במשנה שהכותב בשמאל חייב הא מני רבי יוסי, וא"כ לפי"ז שהמשנה הולכת אליבי' דרבי יוסי מובן למה כתוב במשנה הכותב בכל לשון חייב, משום דלרבי יוסי עיקר מלאכת כותב היא הכתב, ועוד יותר לפי רבי יוסי א"צ אפי' אותיות כלל רק כתב שתפעול חשיבות מסויימת, משום דבמשכן לא היו דוקא אותיות אלא אפי' שני שריטות, ולכן גם בכתב שלהם יש חשיבות מסויימת וחייב<sup>7</sup>. אבל הת"ק ושאר התנאים בסוגיא כנראה סוברים לדעת ההג"מ שעיקר מלאכת כותב היא יצירת האות.

והנה הרמב"ם בהל' שבת פי"א הי"ז פוסק כמו רבי יוסי, שכותב שם שרושם תולדות כותב הוא עיי"ש [ועיין בצ"צ בחידושו על הש"ס ד"ה הכותב שני אותיות שמביא שהרמב"ם פוסק כמו רבי יוסי]. וא"כ מובן מה שהרמב"ם פוסק בפ"א ה"י שהכותב בכל לשון חייב<sup>8</sup>.

---

7. רק עדיין צ"ע דהלא בגמ' בסוגיא הובא גם תירוץ רב ירמיה, ואפ"ל דההג"מ יפסוק כמו רב יעקב.

8. והגהה הרמב"ם יסבור שגם רבי יוסי יורה שככותבין אותיות צ"ל דוקא שיהיה לזה משמעות, כמו שכתב בפ"א הל' י'. ועיין באבנ"ז ח"א סי' קצ"ט אות ב' מצד שככותב יש חשיבות של אותיות צ"ל כמו שהיה במשכן, וכך היה במשכן אותיות שיש להם משמעות כמש"כ האבנ"ז שם, וכשבכתב יש חשיבות של ציורים וכו' צ"ל גם כמו שהיה במשכן שני שריטות וכו', וצ"ל שגם ציורים היה במשכן ואולי מצד זה הו"ו רק תולדה.

ועיין בצ"פ על הרמב"ם בפ"א מהל' שבת ה"ט שמביא כעין החקירה דלעיל בצורה אחרת, ומביא שם שהרמב"ם סובר שבכותב יש שני חיובים אחד משום האותיות ואחד משום הנייר וכו', שהחיוב משום האותיות זה כותב, והחיוב משום הנייר זה רושם. וז"ל: "ויש נפ"מ, דמשום רושם יהיה חייב אף רק אם השלים לכתב, וכן אם נטל לתגא רדלית ועשאו ריש, ומשום כותב אינו חייב רק או שתי אותיות שאינם דומים זה לזה או אם הם דומים אם יש בהם איזה משמעות, ולכן דייק רש"י ז"ל ד' ק"ד ע"ב ד"ה ועשאו ב' זיינין והסופר היה צריך לכתב, דמשום כותב אינו חייב כאן דהו"ו ב' אותיות ואין בו תיבה בפ"ע כמו הני שכתב רבינו בהל' י', ולכן צריך שיהא הסופר צריך לכתב, עכ"ל.

וא"כ אפ"ל דגם הרמב"ם אולי סב"ל דמטעם כותב המלאכה הו"ו יצירת האות, וכמו שהצ"פ קורא לזה משום האותיות, ולכן צריך שיהיה איזה משמעות וכו', משא"כ משום רושם שעיקר המלאכה היא הכתב, וכמו שהצ"פ קורא לזה הנייר [משום דאי המלאכה היא הכתב עיקר המלאכה הוא שפועל בנייר] א"צ שיהיה לאותיות משמעות, ולכן גם שתי אותיות סתם מועיל. ולכן פסק הרמב"ם בה"א שנטל גגו של חית ועשו שתי זיינין חייב סתם בלי שהספר צריך לכתב, דהכוונה שהוא חייב משום רושם.

וזה אפ"ל רק ברמב"ם, אבל בשו"ע אדה"ז והצ"צ א"א לומר כך, דהם לומדים שכל מלאכת כותב הו"ו הכתב והנייר, וא"כ צ"ל מועיל גם שני אותיות סתם, ולכן בנטל גגו של חית ועשאו שני זיינין חייב [בסי' ש"מ ס"ה, ובחידושי הצ"צ שם ד"ה נתכוין לכתוב חית בסוף, וכן בד"ה על המשנה הכותב שתי אותיות שכתב שתי אותיות בסתם בלי משמעות שבת חייבים].

רק צ"ע איך ילמדו בדעת התנאים שלומדים שצריך שיהיה משמעות באותיות כדי לחייב [בסוגיא ד' ק"ג ע"א וע"ב]. ואולי סוברים מצד שגם ת"ק במשנה סובר שמשפיק שני אותיות בלי משמעות כמו שפי' רש"י [במשנה ד' ק"ג ע"א ד"ה בין משם א'] שתייהם אלפין, אבל מ"מ איך ילמדו בשאר התנאים.

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

אבל מ"מ צ"ע, דהלא הן בשו"ע אדה"ז סימן ש"מ סעיף ד' והן הצ"צ שם כ' שרק לחומרא פוסקים כמו רבי יוסי שהכותב חייב משום רושם, וא"כ איך פוסקים שהכותב בכל לשון חייב.

וצ"ל שאדה"ז והצ"צ סוברים שלא רק רבי יוסי סובר שעיקר מלאכת כותב היא הכתב, אלא גם שאר התנאים ת"ק ור"י ור"ש יסברו שעיקר מלאכת כותב היא הכתב והאותיות הם תנאי בחשיבות המלאכה. וכל המחלוקת בין רבי יוסי לשאר התנאים היא אם החשיבות שהכתב צריך לפעול הוא רק אותיות, או גם חשיבויות אחרות כמו סתם ציורין ושריטות מצד שכך הוי במשכן, דרבי יוסי סובר שלא צריך להיות רק חשיבות של אותיות אלא גם סתם ציורין, ושאר התנאים סוברים שצ"ל דוקא חשיבות של אותיות. אבל כל התנאים יסברו שעיקר המלאכה היא הכתב, ולכן לדעת כולם צ"ל שהכותב בכל לשון חייב. ולכן פסקו אדה"ז והצ"צ שהכותב בכל לשון חייב, משא"כ ברושם מסתפקים אי הלכה כרבי יוסי או כשאר התנאים, ולכן רק לחומרא פוסקים שהרושם חייב.

### – ג –

ולפי"ז, ששיטת הרמב"ם שבזה חולקין ת"ק ושאר התנאים ורבי יוסי, שרבי יוסי סובר שעיקר מלאכת כותב היא הכתב וכו', משא"כ ת"ק ושאר התנאים סוברים שמלאכת כותב הוי יצירת האות, יובן שיטת הרמב"ם שכתב בפי"א מהל' שבת הי"א דמתכוין לכתוב חית וכתב שני זיינין פטור, ומקשים האבנ"ז (ח"א סי' ר"ט אות ה') והש"ג בסוגיא: תימה דלא הביא שהוא רק בגוונא שהביא הש"ס ד' ק"ה ע"א הא דבעי זיוני, כלומר שרק באופן דצריך זיוני פטור, ואין לומר דהרמב"ם פירש דלעולם בזיינין פטור משום דבעי זיוני, ליתא שהרי הרמב"ם פסק בהל' ס"ת דתגין אינן מעכבין, עיי"ש.

ולפי מה שביארנו אפ"ל, שהרמב"ם לומד שמה שתירצה הגמ' הא דבעי זיוני הא דלא בעי זיוני הוי רק אליבא דת"ק ושאר התנאים, שסוברים שעיקר מלאכת כותב הוי יצירת האות, וא"כ יצירת האות צ"ל כמו שאות צריך ליראות עם זיון וכו', ויכול להיות שאליבא דשיטתם גם תנין מעכבים, אבל אליבא דרבי יוסי שסובר שעיקר מלאכת כותב היא הכתב, וא"כ גם אות בלי זיון הוי כבר אות ופועל חשיבות בכתב. ולכן הרמב"ם שפוסק כרבי יוסי לומד שגם בלי זיון הוי חייב משום כותב, אבל סוגית הגמ' היא לפי שאר התנאים ולכן מחלקים.

---

וכן צ"ע על הרמב"ם למה פסק בהל' י' שהכותב אות אחת כפולה רק אם יש משמעות חייב ובלי משמעות פטור, שיהיה חייב משום רושם. ואולי כוונת הרמב"ם שרק משום כותב אינו חייב אבל משום רושם חייב. ועדיין צ"ע בכ"ז.

## בענין מלאכת כותב בשבת

[ומדויק גם שיטת ההג"מ, כמו שביארנו לעיל שסובר שעיקר מלאכת כותב  
הוי יצירת האות, ולכן בכתב שלהם אסור רק מדרבנן, וסובר שאות בלי זיון אינו  
חייב מה"ת בפ"ז מהל' ס"ת, הובא גם בהמ"א שהבאנו לעיל].

אבל אדה"ז וכן הצ"צ וכו', שהם לומדים שגם ת"ק ושאר התנאים סוברים  
שעיקר מלאכת כותב היא הכתב והאות הוא רק תנאי בחשיבות המלאכה,  
יצטרכו לומר שאה"נ שזיון אינו מעכב, אבל אם רוצה לכתוב אות עם זיון וכתב  
בלי זיון, הואיל ורצה שכך יראה צורת המלאכה, לכן פטור משום דלא נעשית  
מחשבתו, אבל אם כתב סתם בלי כוונה מיוחדת הוי חייב גם בלי זיון [ועייין  
בשו"ע ארה"ז סי' ש"מ סעיף ח', שרק הכותב אשורית וחסר זיונין משעטנ"ז  
ג"ץ פטור, וכן בחי' הצ"צ ד"ה נתכוין לכתוב חית<sup>9</sup>].

- 7 -

ובענין מלאכת כותב, אם המלאכה היא בעיקר הכתב והאות הוא רק תנאי  
בחשיבות המלאכה, או שעיקר המלאכה היא יצירת האות, אפ"ל דפליגי בזה גם  
הר"ן והרשב"א בענין חק תוכות.

דהנה בר"ן במס' שבת פרק הבונה לבסוף הובא מחלוקת הר"ן והרשב"א  
בענין חק תוכות, וז"ל: "וכתב בחידושי הרשב"א, דמהא שמעינן (בענין שנטל  
גגו של חית ועשאו שני זיינין שחייב) דבכה"ג לא מיקרי חק תוכות, שאינו אלא  
כמפריד בין שני אותיות דבוקות, וכן כשנטלו לגגו של דלית ועשאו ריש אינו  
אלא כדיו שנפל ע"ג האות", עכ"ל. כלומר, ששיטת הרשב"א שבמלאכת כותב  
אי הוי חק תוכות אינו נק' מלאכה ופטור, וכאן אינו חק תוכות מצר שאינו אלא  
כמפריד בין שני אותיות דבוקות.

אבל הר"ן בעצמו סובר וז"ל: "ול"ג דאין מכאן ראי', דלגבי שבת ליכא  
קפידא בין חק תוכות לחק יריכות רכל היכא דהוי מלאכת מחשבת מיחייב,  
שהרי אפי' מוחק ע"מ לכתוב חייב. אבל במידי דבעינן כתיבה [דליחזי כתיבה]  
כי האי גוונא אין לנו", עכ"ל. היינו דשיטת הר"ן הוא דגם חק תוכות חייב  
בשבת (וכ"כ האו"ז סה"ת הובא באבנ"ז סי' ר"ו אות ט. וכ"כ המרדכי בגיטין  
אות שד"מ עיי"ש).

ואפ"ל דהרשב"א סובר דעיקר מלאכת כותב היא הכתב, וכל האות הוא רק  
תנאי בחשיבות המלאכה, ומאחר שצ"ל כתב א"כ יש לו כל הגדרים של כתב, כי

---

9. ואפ"ל שגם לחרמב"ם, שפוסק כמו רבי יוסי וא"כ א"צ זיון, מ"מ הכותב כתב אשורית אולי  
יצטרכו לזיון, וכמו שמשמע שכן סובר המ"א בסי' ש"מ ס"ק ו' שפוסק כמו הרמב"ם שרושם  
חייב, ובס"ק י' מביא שהכותב כתב אשורית יצטרכו לזיון, ובודאי הביאור כמו שכתב הצ"צ  
שהבאנו בפגים, שמאחר שמתכוין לאות עם זיון הוי לא נעשית מחשבתו ופטור.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

העיקר הדגש בשבת היא על הכתב<sup>10</sup>, ולכן חק תוכות אינו מועיל בשבת. אבל הר"ן (והמרדכי והאו"ז) סוברים שעיקר המלאכה היא יצירת האות, וא"כ לא איכפת לן דהוי חק תוכות דגם בחק תוכות הוא מייצר אות<sup>11</sup>.

## – ה –

ולפ"ז יובן גם מחלוקת רש"י והרמב"ם בענין דיו ע"ג סיקרא.

דהנה בגיטין ד' י"ט ע"א הובא: "איתמר, המעביר דיו ע"ג סיקרא בשבת, רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרווייהו חייב שתיים, אחת משום כותב ואחת משום מוחק. דיו ע"ג דיו סיקרא ע"ג סיקרא פטור וכו', בעא מיניה ר"ל מרבי יוחנן, עדים שאין יודעים לחתום מהו שיכתבו להם בסיקרא ויחתמו, כתב עליון כתב או אינו כתב, א"ל אינו כתב. א"ל והלא לימדתנו רבינו כתב עליון כתב, א"ל וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה", עכ"ל הגמ'.

ופי' רש"י ד"ה נעשה מעשה להקל: "אפי' לענין שבת, אם בא מעשה לידינו בזמן ביהמ"ק, לא הייתי סוגוף על דברי להביא חולין לעזרה", עכ"ל. מבואר ששיטת רש"י שהמעביר דיו ע"ג סיקרא אינו חייב מדאורייתא אלא מדרבנן, ולכן אינו מועיל גם לנבי גט.

אבל הרמב"ם פי"א מהל' שבת הל' ט"ו כותב: "המעביר דיו ע"ג סיקרא חייב שתיים, אחת משום כותב ואחת משום מוחק", והרמב"ם כותב בריש הל' שבת שחייב הכוונה חייב חטאת מדאורייתא. ובהל' גירושין פ"ג ה"ד כתב: "גט שכתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה אינו גט", ואינו מחלק שבדיו ע"ג סיקרא הוי גט. וכן בפ"א מהל' גירושין הכ"ג כתב: "העדים שחותמין על הגט וכו' רושמיין להם נייר ברוק וכיוצא בזה מדבר שאין רישומו מתקיים והן כותבין על הרושם" וכו', ולמה אינו מביא העצה שרושמים להם בסיקרא והם מעבירים בדיו, משמע שבגט ובחתימת עדים אינו מועיל העברת דיו ע"ג סיקרא.

[וכנראה שהרמב"ם למד שזה הביאור בסוגיית הגמ' וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, כלומר שאינו דומה חיוב שבת לכתובת גט וחתמת עדים].

וצ"ל החילוק, וכן במאי פליגי רש"י והרמב"ם.

10. ומה שמועיל הפרדת שתי אותיות בנטל גגו של חית ועשאו שני זיינין, משום שהמלאכה היא לאו דוקא לכתוב כתב, אלא גם לתקן כתב קיים שיהיה לו חשיבות של אותיות. ועיין בלקרש ח"א עמוד 248 הובא לעיל בהע' 4. אבל בחק תוכות אינו בכלל כתב.

11. ומדויק, דהאו"ז סובר שכתב שלהם פטור מדאורייתא, שעיקר המלאכה היא יצירת האות, ולכן סובר שגם חק תוכות חייב (אבל יש להעיר מהב"ש בשו"ע אהע"ז סי' קכ"ו שכתב שלהם חייב מדאורייתא, ובסי' קכ"ה שם סק"ב כתב שחק תוכות חייב מדאורייתא בשבת. וצ"ע).



## בענין מלאכת כותב בשבת

ואפ"ל דפליגי בשני האופנים במלאכת כותב כדלעיל, דרש"י סובר דעיקר מלאכת כותב הוי יצירת האות, ולכן אם א' כתב בסקרא והוא יצר את האות, מה מוסיף זה שהעביר עליו בדיו, והלא האות נוצר כבר, והוא אינו מוסיף כלום, לכן שיטת רש"י שהמעביר דיו ע"ג סיקרא הוי רק מדרבנן<sup>12</sup>.

אבל הרמב"ם סובר כמו שכתבנו לעיל, שכל מלאכת כותב היא הכתב, והאות הוא רק תנאי בחשיבות המלאכה. ולכן במעביר דיו ע"ג סיקרא, היות דנתוסף בזה שהעביר הדיו כתב אחר ועשה תיקון באות מצד כתב האחר, זה מספיק לפעול חשיבות מלאכה וחייב.

ולפ"ז יובן גם קושיית המהרש"א על תוס' בגיטין [י"ט ע"א ד"ה דיו ע"ג דיו וכן בשבת ד' ק"ד ע"ב ד"ה אמר רב חסדא], שתוס' סוברים דלרב חסדא אליבא דרבנן, ולרב אחא בר יעקב גם אליבא דר"י, בדיו ע"ג דיו אם הכתב השני מתקן, כגון גט שנכתב שלא לשמה ואח"כ העביר עליו דיו לשמה, מועיל בגט, ובאופן כזה אם יכתוב בגט בשבת דיו ע"ג דיו לשמה יהיה חייב, מפני שכתב השני מתקן ועושהו לשמה.

ומקשה המהרש"א שם, א"כ מה מיבעי ליה בגמ' ריש לקיש מר' יוחנן עדים שאין יודעים לחתום מהו שיכתבו להם בסיקרא ויחתמו, הלא הכתב השני מתקן ע"י שעושהו לשמה.

ואפשר לתרץ בד"א, דהנה הובא במורכי בגיטין אות שד"מ, שאם א' חק תוכות שפסול בגט ואם העביר על החק תוכות קולמוס אינו מועיל, דאם מועיל על האות לשוי' כלשמה, לשוי' אות לא יועיל.

והביאור, דחק תוכות הפסול הוא בעצם האות<sup>13</sup>, וע"ז אינו מועיל שיעביר עליו קולמוס, משא"כ לשמה סוברים תוס' וכו' דלא הוי פסול בעצם האות שהאות הוא פסול, אלא הוי חסרון במעשה כתיבה דלא הוי לשמה, והחסרון הוא רק בכתב שהמעשה כתיבה לא הוי לשמה, ולכן אם העביר עליו קולמוס לשמה הכתב השני הוי כתב. ולכן חייב גם בשבת, משום דתוס' סוברים שגם בשבת כל המלאכה היא הכתב, והאות הוא רק תנאי בחשיבות המלאכה, וא"כ אם מוסיף בכתב ע"י שהעביר לשמה, שזה רק דין בכתב, לכן חייב גם בשבת<sup>14</sup>.

12. ולפי מש"כ בהע' 7 יובן מש"כ רש"י ד' ק"ד ע"ב שנטל גגו של חית ועשאו שני זיינין שהספר צריך לכן, שמאחר שעיקר המלאכה היא יצירת האות צריך שיהא משמעות לשתי האותיות, כמש"כ בשם הצ"פ ע"ש. ומש"כ רש"י (הובא לעיל בהע' 8) שגם שני אלפין חייב, וא"כ משמע שעיקר המלאכה היא הכתב והאות הוא תנאי בחשיבות המלאכה, אולי מדבר רש"י לפי רב יעקב שאומר שהמשנה היא כרבי יוסי שגם רושם חייב, משא"כ כאן בגיטין מבאר רש"י לפי שאר התנאים, ולכן סוחר כאן שעיקר המלאכה היא יצירת האות. ועדיין צ"ע.

13. ואינו רומה למש"כ לעיל שבשבת חק תוכות חסרון בכתב, דכאן מדובר במושג אחר, ופשוט וברור.

14. וידויק, שגם הצ"צ בחידושו ד"ה וכתב ע"ג כתב מביא שיטת התוס', ומה שמביא שיטת הרשב"א שאינו מועיל, וכן ממה שמשמע מהרמב"ם בפ"א מהל' גירושין הכ"ג שאינו מועיל גבי גט שיעביר עליו לשמה, ובפשטות גם בשבת אינו מועיל, שפסק דיו ע"ג דיו פטור בכל

ואולי אפשר לבאר לפ"ז עוד מחלוקת בין הלבוש להט"ז.

דהנה הט"ז בסי' ש"מ סק"ב מביא בשם הלבוש וז"ל: "שאותן ספרים שכתבים עליהם בראש חודי הדפים למעלה או מצדיהן אותיות או תיבות כמו שנהגו קצת, שאותן הספרים אסור לפותחן בשבת משום מוחק, שהרי שובר ומוחק האותיות, וכן לחזור ולסגרו אסור משום כותב. ומסיים, וקרוב אני לומר שחייב עליו חטאת", עכ"ל.

ומקשה עליו הט"ז וז"ל: "וראי' ממ"ש פ' הבונה ד' ק"ד ע"ב ד"ה אמר רב אמי, כתב אות א' בטבריא ואות א' בצפורי כתיבה היא אלא שמחוסר קריבה, והתנן כתב על שני כותלי הבית ועל ב' דפי הפנקס ואין נהגין זה עם זה פטור, התם מחוסר מעשה דקריבה פ' אינו מקרבן אלא ע"י קציצה המפסיק ביניהם, וכי קאמר כגון כתב א' על שפת לוח זו בטבריא ואתה יכול לקרב שלא במעשה אלא קריבה בעלמא. והנה מחיוב דהתם נלמד פטור לנידון דידן, דכי היכא דהתם חייב משום כתיבה אע"פ שאין סמוכים אלא הויין כאילו הם סמוכין זה אצל זה וחייב חטאת, ממילא כאן דנתרחקה הכתיבה חשבי' לי כאילו עדיין סמוכים ואיהו לא עביד מידי הן לענין שלא עשה מחק, הן כשחוזר וסוגרם דלא עבד מעשה חדש, כי הכתיבה כבר היא קיימת וכו'". וממשיך שם בסיום: "ואין לחלק דרוקא בין אות שלם לאות שלם לא מהני הקירוב, אבל באות א' שנתפרק מחמת פתיחת הספר מהני מה שנתרחק ונתקרב, זה אינו, דכך לי אות א' שאין בו חיוב שבת כמו חצי אות, והקירוב הצריך לענין חיוב שבת בב' אותיות הוי כמו חצי אות דאין בו חיוב, כנלענ"ד", עכ"ל.

ובחי' הצ"צ על הש"ס על המשנה ד' ק"ג ע"א מוסיף ביאור וז"ל: "כיון דהקירבה לא נק' מחוסר מעשה אין לחלק, ועוד דלענין חיוב שבת ב' אותיות כאות א' דמי, ואילו חסרון הקירבה היה מיקרי מחוסר מעשה היה פטור".

ובפשטות צ"ל דשיטת הלבוש שאומר שזה קרוב לחיוב חטאת שמחלק בין אות שלם לחצי אות.

ואפ"ל דבזה פליגי, דהלבוש לומד שכל מלאכת כותב היא יצירת האות, ולכן אפשר לחלק בין חצי אות דהוי רק חצי מלאכה ואינו כלום, ולכן כשמחברים הוי קרוב לחיוב חטאת, ובין אות שלם דהוי מלאכה שלימה ורק חסר בשיעור. משא"כ הט"ז סובר, וכן הצ"צ [ואדה"ז שפסק כך בסי' ש"מ סעיף ד'] סוברים דעיקר מלאכת כותב היא הכתב, והאות הוא רק תנאי

---

האופנים בפ"א מהל' שבת ה' ט"ו, משום שסוברים דשלא לשמה הוי חסרון בעצם האות, והם פוסקים כרבנן אליבא דר"ח בגיטין שם. ועיין בחידוש ר"ח הלוי בסטנסיל אם לשמה הוי חסרון בגוף האות או רק במעשה כתיבה.

## בענין מלאכת כותב בשבת

בחשיבות המלאכה, ולכן אין לחלק בין אות שלם לחצי אות, ששניהם הוי כתב.<sup>15</sup>

---

15. וצ"ע אם חצי אות יהיה חצי שיעור שיהיה אסור מה"ת, לשיטת אדה"ז שכתב בסי' ש"מ סעיף ד' ראות א' הוי חצי שיעור ואסור מה"ת [ועיין ברש"י ד' ע"ד ע"א ד"ה וכי מותר לאפות, ועיין ברמב"ם בריש הל' שבת דכ"מ שכתוב פטור הוי אסור מדרבנן, וא"כ חצי שיעור בשבת אסור רק מדרבנן]. ועיין גם בלקו"ש ח"ד עמור 13 הע' 16.

והנה בכלל קשה לפ"ז, דהלא הרמ"א פסק בסי' ש"ו סי"א הובא לעיל שכתב שלהם הוי מדרבנן, וא"כ סובר שעיקר מלאכת כותב הוי יצירת האות, ומ"מ סובר כאן בענין פתיחת ספר שיש עליו אותיות כמו הט"ז, הובא בתשו' הרמ"א סי' קי"ט, שכתב כמו שהובא לשון הצ"צ דלענין חיוב שבת ב' חאותיות כאות א' דמיא, וא"כ סובר שעיקר מלאכת כותב היא הכתב והאות הוא רק תנאי בחשיבות המלאכה.

וצ"ל ששיטת הרמ"א היא שיטה חדשה, שמלאכת כותב היא לא יצירת אות אלא יצירת מלה, ולכן גם אות א' הוי רק חצי מלאכה ולא חצי שיעור [ועיין גם בספר נתיבי חיים חלק י"ר דאות א' הוי אסור מדרבנן, ועיין גם בספר מגן אבות הובא באבנ"ז ח"א סי' קפ"ז אות א' ובאות ח' שם. ועיין גם בספר מקור הלכה לר"ב זילבר סי' ג' ד' ח' שכ"כ שיש שיטה שאות א' הוי חצי מלאכה, וצ"ע שם שלא מביא שיטת אדה"ז בסי' ש"מ סעיף ד'].

אבל הצ"צ ע"כ א"א לפרש שמה שאינו מחלק בין אות א' לחצי אות הוא מצד שסובר שגם אות א' הף חצי מלאכה, דהמלאכה היא יצירת מלה [וכן בשו"ע אדה"ז], מצד שהצ"צ מביא שאות א' הוי חצי שיעור ואסור מה"ת כמו שיטת שו"ע אדה"ז [בד"ה כתב אות א' סמוך לכתב], וא"כ ע"כ שסובר שעיקר המלאכה היא הכתב והאות הוא רק תנאי בחשיבות המלאכה, ולכן גם חצי אות הוי חצי שיעור [ואלי צ"ל שאה"נ שאינו אסור מה"ת מצד שחסר בחשיבות אבל אינו נק' חצי מלאכה].

## הרב יעקב משה וואלבערג

מראשי ישיבת ליובאוויטש  
מנצ'סטר, אנגליא

### מסייע אין בו ממש\*

#### א

איתא בהמצניע (שבת צב, ב): "אמר רב יהודה אמר רב... זה יכול וזה יכול רבי מאיר מחייב ורבי יהודה ורבי שמעון פוטרים, זה אינו יכול וזה אינו יכול רבי יהודה ורבי מאיר מחייבים ורבי שמעון פוטר, זה יכול וזה אינו יכול דברי הכל חייב".

ובהמשך הסוגיא: "אמר מר זה יכול וזה אינו יכול דברי הכל חייב. הי מינייהו מחייב, אמר רב חסדא, זה שיכול, דאי זה שאינו יכול מאי קא עביד. אמר ליה רב המנונא, דקא מסייע בהדיה. אמר ליה, מסייע אין בו ממש. אמר רב זביד משמיה דרבא, אף אנן נמי תנינא, היה יושב על גבי המטה וארבע טליות תחת רגלי המטה טמאות מפני שאינה יכולה לעמוד על שלש, ורבי שמעון מטהר. היה רוכב על גבי בהמה וארבע טליות תחת רגלי הבהמה טהורות, מפני שיכולה לעמוד על שלש. ואמאי הא קמסייע בהדי הדדי, לאו משום דאמרינן מסייע אין בו ממש".

והקשו התוס' (בד"ה אמר רב זביד): "קשה לר"י, דהכא אית ליה לרב זביד דמסייע אין בו ממש, וכן רב אשי בסמוך, ובפ"ב דביצה (דף כב.) אמרינן, אמימר כחל עינא על יד נכרי בשבת, א"ל רב אשי מאי דעתך כו', ואמר רב כהנא חולה שאין בו סכנה אומר לנכרי ועושה, הא מסייע בהדיה דקא עמיץ ופתח, א"ל איכא רב זביד דקאי כוותך, ושני ליה מסייע אין בו ממש, משמע דרב זביד ורב אשי סוברים דיש בו ממש".

ותירצו בתירוץ ראשון: "ומיהו לרב אשי איכא למימר דבתר דשמעה מאמימר סברה, אלא לרב זביד קשה... ושמא בתר מעשה דאמימר שמעה רב זביד משמיה דרבא ולא מרבא עצמו". ובתירוץ שני תירצו: "ועוד אומר ר"י דהכי פריך התם, והא קא מסייע בהדיה דקא עמיץ ופתח, ואף על גב דמסייע אין בו ממש בעלמא, הא אית לן למימר דאסרו משום שחיקת סממנין, ומשני דאין בו ממש אפילו לענין זה".

(\* נרשם ע"י המערכת.)

## מסייע אין בו ממש

ולכאורה תירוצם השני דורש ביאור, דמאי שנא גזירת שחיקת סממנים משאר איסורים ושבותים, שדוקא בגזירה זו סבירא להו לרב זביד ורבא שאפילו מסייע אסור ולא אמרינן מסייע אין בו ממש.

## ב

וי"ל אחד האופנים בביאור דברי התוס':

בספר אגלי טל (לבעל אבני נזר) דן בענין איסור רפואה בשבת, ומקשה למה לא יהיה מותר להתרפאות ע"י נכרי, שהרי איסור רפואה בשבת הוא איסור דרבנן, ואמירה לעכו"ם שבות, והו"ל שבות דשבות דמותר במקום מצוה.

ומבאר שם שישנם שני סוגי איסורי שבות:

א) שבותים שבהם האיסור הוא בעצם המעשה, שהוא מלאכה דרבנן או עובדין דחול וכיו"ב. ומאחר שהאיסור הוא בעצם המעשה, וכשנעשה ע"י ישראל הוא שבות - ממילא כשנעשה ע"י נכרי הו"ל שבות דשבות.

ב) שבותים שבהם האיסור אינו בעצם המעשה, אלא האיסור הוא גזירה שמא יבוא עי"ז לעשות מלאכה. ובשבותים אלו אין נפק"מ אם העושה הוא ישראל או גוי, שהרי בין אם העושה הוא ישראל ובין אם העושה הוא גוי איכא למיחש שמא עי"ז יבוא הישראל לעשות מלאכה, ואין כאן אלא שבות אחת ולא שבות דשבות.

ובנדר"ד: איסור רפואה בשבת אינו משום שהרפואה בעצמה היא מעשה איסור, ואפילו לא עובדין דחול, אלא היא גזירת שחיקת סממנים. ולכן באיסור רפואה בשבת לא מהני אמירה לעכו"ם, כי בין אם עצמה נעשית ע"י ישראל ובין אם היא נעשית ע"י גוי שייכת הגזירה שמא ישחוק סממנים, ואין כאן שבות דשבות.

וראיתי שיש מבארים על יסוד סברא זו את דברי רבנו הזקן בשו"ע (סו"ח סי' שלח ס"ג): "יש מתירין לומר לנכרי לנגן בכלי שיר בחופות משום כבוד חתן וכלה, לפי שהוא צורך מצוה, שזהו עיקר שמחת חתן וכלה, ובמקום מצוה לא גזרו על אמירה לנכרי בדבר שאינו אסור לישראל אלא מדברי סופרים... ושלא במקום שמחת חתן וכלה אסור אפילו לומר לו לנגן בכלי שיר. ועכשיו נהגו להקל בזה, ואין למחות בידם".

ומשמע מסגנון לשונו שמן הדין היה ראוי לאסור, אלא שאין למחות ביד המקילים. וצריך ביאור בטעם הדבר, שהרי שבות דשבות מותר במקום מצוה.

וראיתי מבארים זאת על יסוד דברי האגלי טל הנ"ל, שכיון שאיסור נגינה אינו איסור בעצם המעשה, אלא משום שמא יתקן כלי שיר – שוב אין נפק"מ מי הוא המנגן, כי גם כשהמנגן נכרי שייכת הגזירה שמא יתקן כלי שיר, ואין כאן שבות דשבות.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

ועל יסוד זה אפשר לבאר גם את דברי התוס' שם, שסברת רב זביד ורב אשי היא דלא אמרינן מסייע אין בו ממש אלא כשהמעשה עצמו אסור, אבל כשהאיסור הוא גזירה שמא יבוא לעשות מלאכה (כמו ברפואה שהיא גזירה שמא ישחוק סממנים) אסור גם לסייע, כי גם בסיוע גרידא שייך לגזור שמא יבוא לשחוק סממנים.

ולפי זה נמצא שזהו רק דעת רב זביד ורב אשי, אבל למסקנת הגמרא אמרינן מסייע אין בו ממש גם בכה"ג.

### ג

ועוד יש לבאר את תירוץ התוס' בדרך אחרת:

הט"ז (ביו"ד סי' קצח סקכ"א ובאו"ח סי' שכח סק"א) מחדש, שדין מסייע אין בו ממש אינו אלא כשמסייע לחברו בדבר שאינו נוגע לו עצמו (כמו כשמסייע לו לשאת חפץ וכיו"ב), אבל כשמסייע לחברו לעשות פעולה בו עצמו – בכה"ג לא אמרינן בזה מסייע אין בו ממש.

[אמנם בסברא דבריו דורשים ביאור, דמה בכך שהפעולה היא בו עצמו, והרי בענין זה אינו אלא בבחינת "חפצא" בלבד, ולכאורה אין זה נוגע לחיוב הגברא. אבל עכ"פ כך מחדש הט"ז].

ומטעם זה חולק הט"ז (ביו"ד שם) על מי שהתיר לאשה ששכחה ליטול צפרניה בערב שבת ליטלם ע"י נכרית לצורך טבילת מצוה משום שבות דשבות במקום מצוה (נטילת צפרנים היא היא מלאכה שאינה צריכה לגופה שאינה אלא שבות, ואמירה לנכרי שבות), והט"ז נחלק עליו ואסר, דכיון שהיא מושיטה ידה ומסייעת לנטילת הצפרניים הרי זו כנוטלת בעצמה (אף שהנכרית היתה יכולה ליטלם ללא הסיוע, והסיוע שלה לחוד לא היה נוטל את צפרניה), ולא אמרינן מסייע אין בו ממש.

וכעין זה כתב הט"ז (באו"ח שם) בנוגע לעקירת שן בשבת ע"י נכרי, שהרמ"א כתב שמותר, והט"ז כתב לאסור, מאחר שמסייע לנכרי ומזמין לו שינוי כדי שיעקרה, ולא אמרינן בכה"ג מסייע אין בו ממש.

[וכסברא זו כתב הגרי"ז מבריסק בריש בכורות בדין "חי נושא את עצמו", שמתעם זה הנושא את החי פטור, והקשו התוס' (שבת צד, א ד"ה שהחי): "תימה לר"י למה פטור... ואי משום דשנים שעשאו פטורין, הא הוי זה יכול וזה אינו יכול, שאין הנישא יכול לישא עצמו בלא הנושא, והנושא יש בו כח לנושאו אפילו היה מת".

וכתב הגרי"ז מבריסק לבאר כדברי הט"ז הנ"ל, דלא אמרינן מסייע אין בו ממש אלא כשמסייע בענין הנוגע לחברו, אבל כשמסייע לעצמו אמרינן מסייע יש בו ממש, והוי כשנים שעשאוה דשניהם פטורין.

## מסייע אין בו ממש

ואיני מבין דבריו, שהרי דין מסייע אין בו ממש לא בא אלא לומר שאפילו למ"ד זה אינו יכול וזה אינו יכול פטור, מ"מ זה יכול וזה אינו יכול היכול חייב, כי מסייע אין בו ממש, אבל אם היה בו ממש היה סיועו של חברו פוטרו כדין אינו יכול. אבל כיון דקיי"ל זה אינו יכול וזה אינו יכול חייב, א"כ גם בלאו הכי היכול חייב, שהרי אפילו אם לא היה יכול היה חייב, ואפילו אי אמרין מסייע יש בו ממש לא עדיף מזה אינו יכול וזה אינו יכול דשניהם חייבים].

וע"פ סברא זו של הט"ז יש לבאר את תירוץ התוס' בסברת רב זביד רב אשי, שברפואה לא אמרין מסייע אין בו ממש, מאחר שהסיוע הוא לרפואת עצמו.

## ד

והנה הט"ז הביא ראייה לדבריו מהא דקיי"ל (מכות כ, ב) בענין הקפת פאת הראש "אחד המקיף ואחד הניקף לוקה", ומסקנת הגמרא שם "במסייע ודברי הכל", והקשו בזה הראשונים דהא קיי"ל מסייע אין בו ממש. ומשם מוכיח הט"ז דלא אמרין מסייע אין בו ממש כשמסייע לעצמו.

והש"ך (בנקה"כ ליו"ד שם) נחלק על הט"ז, וכתב שאין ראייה לדבריו מהא דאחד המקיף ואחד הניקף לוקה, כי הא דמקיף וניקף אינו דומה כלל לענינו:

במקיף וניקף - מה שהניקף עובר בלאו אינו משום סיועו להמקיף, אלא גם בלאה"כ הניקף עובר בלאו כדילפינן מקרא, אלא שאם לא היה מסייע - לא היה לוקה משום דהוי לאו שאין בו מעשה, וע"י סיועו נעשה לאו שיש בו מעשה שלוקין עליו (וכמפורש בתוס' ב"מ י, ב ד"ה אקפי). אבל במקום שאין כאן איסור בלאו הכי, אלא מפני הסיוע בלבד - אמרין מסייע אין בו ממש, ואין כאן מעשה איסור.

ומבאר בזה הגרי"ז מבריסק, שמחלוקת הש"ך והט"ז כאן היא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד:

במנין המצוות להרמב"ם מונה הרמב"ם (מל"ת מ"ג) "שלא להקיף פאת ראש ככומרי עבודת כוכבים, שנאמר ולא תקיפו פאת ראשכם", ולאח"ז (מל"ת מ"ד) "שלא להשחית כל הזקן כעובדי כוכבים, שנאמר ולא תשחית את פאת זקנך".

ובהשגת הראב"ד שם: "א"א, לאו למקיף ולא לניקף, לאו למשחית ולא לנשחת". והיינו, שהראב"ד מקשה למה כתב הרמב"ם רק שני לאוין, לאו אחד להקפה ולאו אחד להשחיתה, והיה לו למנות ארבעה לאוין - "לאף למקיף ולא לניקף, לאו למשחית ולא לנשחת" (אלא שצריך ביאור לדעת הראב"ד מהו הכלל בדבר, שהרי הלאוין דמקיף וניקף נלמדים מפסוק אחד - "לא תקיפו").

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

[ולהעיר, שלפני הכס"מ היתה הגירסא "לאו למקיף ולא לניקף, לאו למשחית ולא לנשחת", ועל יסוד זה תמה על הראב"ד. אבל לפנינו מתוקן כדלעיל].

ויסוד המחלוקת הוא - שהרמב"ם והראב"ד הלכו כאן לשיטתם בהלכות עכו"ם:

בהלכות עכו"ם (פי"ב ה"א) פסק הרמב"ם: "אחד המגלח הפאות בלבד ומניח שיער כל הראש, ואחד המגלח כל הראש כאחד, לוקה הואיל וגילח הפאות. במה דברים אמורים באיש המגלח, אבל איש המתגלח אינו לוקה אלא אם כן סייע למגלח. והמגלח את הקטן לוקה".

ובהשגת הראב"ד שם: "א"א, אע"פ שאינו לוקה, כיון שמדעתו עשה עובר בלאו".

ובפשטות היה מקום לומר שהראב"ד לא בא לחלוק על הרמב"ם (שהרי לא מצינו בדברי הרמב"ם שהמתגלח אינו עובר בלאו), אלא בא רק להוסיף על דבריו.

אבל הכס"מ מביא את דברי הראב"ד, וכותב: "ויותר נ"ל דלא שייך לומר שהוא עובר בלאו, כיון דלא עבד מעשה כלל, ואפילו אם אמר לו להקיף לו פאת ראשו אין שליח לדבר עבירה". ומשמע שלפי הבנת הכס"מ יש כאן מחלוקת בין הרמב"ם להראב"ד, שלהראב"ד הניקף לאו עובר בלאו גם אם לא סייע, ולהרמב"ם אינו עובר בלאו א"כ סייע.

ומחלוקתם תלויה בפשט דברי הגמרא בנזיר (נז, ב), שנחלקו שם אמוראים בדין המקיף את הקטן אם עובר בלאו או לא, מאחר שהקטן עצמו אינו בר חיובא.

ויסוד המחלוקת הוא בגדר חיוב המקיף פאת הראש של חבירו – האם חיובו הוא מפני עצם הקפת פאת הראש, שכל איש ישראל מוזהר שלא להקיף פאת ראש (אפילו של חבירו), או שחיובו הוא תוצאה מחיוב הניקף, דהיינו שהמקיף חייב לפי שגורם לחבירו לעבור על איסור ניקף (שבשאר איסורים שבתורה אין בזה אלא דין לפני עור וכיו"ב, ובאיסור זה חידשה תורה שגם המקיף עובר בלאו).

ובזה תלוי דין המקיף את הקטן: אם האיסור הוא לפי שגורם לחבירו לעבור על איסור ניקף – הרי מאחר שהקטן עצמו פטור, גם המקיף את הקטן פטור; אבל אם האיסור הוא בעצם הקפת פאת הראש – אף המקיף את הקטן חייב [ויתרה מזו הקשו התוס' (נזיר שם ד"ה ורב) דאפילו המקיף את העכו"ם ליחייב, ותירצו דאישראל קאי קרא ולא אעובד כוכבים].

והשתא דקיי"ל שהמקיף את הקטן חייב, והיינו דחיוב המקיף אינו לפי שגורם לחבירו לעבור על איסור ניקף, אלא מעשה ההקפה עצמו הוא האיסור –



## מסייע אין בו ממש

מעשה יש לרון מהו גדר חיוב הניקף ("אחד המקיף ואחד הניקף"): האם המקיף והניקף הם שני איסורים נפרדים, או שהאיסור הוא על מעשה ההקפה הנעשה ע"י המקיף, והניקף עובר רק אם סייע למעשה ההקפה.

ולפי האמור נמצא שזוהי מחלוקת הרמב"ם והראב"ד:

לדעת הרמב"ם (לפי הבנת הכס"מ) – השתא דקיי"ל שהמקיף את הקטן חייב, מוכח שהאיסור הוא בעצם מעשה הגילוח, הנעשה ע"י המקיף; ומה שהניקף אף הוא חייב – אין זה חיוב מיוחד לניקף, אלא חיובו הוא מצד הסיוע למקיף, כאילו היה גם הוא מקיף.

ואילו לדעת הראב"ד – גם לאחר דקיי"ל שהמקיף את הקטן חייב, מ"מ אכתי ישנו גם איסור ניקף, שהוא איסור בפ"ע שאינו תלוי באיסור המקיף, ולכן הניקף עובר בלאו אף אם אינו מסייע (אף שאינו לוקה משום דהו"ל שאין בו מעשה).

ולפי זה, הראב"ד בהשגתו במנין המצוות, שכתב שיש למנות ד' לאוין נפרדים, "לאו למקיף ולא לניקף, לאו למשחית ולא לנשחת" – קאי לשיטתו בהלכות עכו"ם, שהמקיף והניקף הם שני איסורים נפרדים; והראב"ד שאינו מונה אלא לאו אחד להקפה ולא אחד להשחתה – קאי לשיטתו בהלכות עכו"ם שהאיסור הוא רק על המקיף (והניקף עובר רק אם מסייע לו), וממילא אין כאן אלא לאו אחד.

ונמצא, שמחלוקת הש"ך והט"ז אם יש להוכיח מדין "אחד המקיף ואחד הניקף" דלא אמרינן מסייע אין בו ממש כשמסייע לעצמו (כחידוש הט"ז) – תלויה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד:

לדעת הרמב"ם שאיסור הניקף הוא רק מצד סיועו להמקיף – הרי סיוע זה הוא ככל סיוע דעלמא, ולכן יש מכאן הוכחה דבמסייע לעצמו לא אמרינן מסייע אין בו ממש (כהט"ז); אבל לדעת הראב"ד והתוס', שאיסור הניקף הוא לאו בפ"ע שאינו קשור עם מעשה המקיף, ומה שצריך לסייע הוא רק כדי שיהיה לאו שיש בו מעשה – אין ראייה משם למסייע דעלמא, וזוהי טענת הש"ך על הט"ז.

## בענין שתיים שהן ארבע

- א -

בריש מסכתא שבת: יציאות השבת, ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ד' בחוץ. ופרש"י ד"ה שתיים שהן ארבע בפנים: לאותם העומדים בפנים, שתיים מן התורה, הוצאה והכנסה דבעה"ב וכו', שהן ארבע, מדבריהם הוסיפו שתיים מאסור לכתחילה וכו'. ושתיים שהן ארבע בחוץ, שתיים מן התורה, הוצאה והכנסה דעני העומד בחוץ, ושתיים מדבריהם, כשהמלאכה נעשית ע"י שנים, זה עוקר וזה מניח וכו', עכ"ל.

ובתוס' שם ד"ה שתיים שהן ארבע בפנים: כן נראה כמו שמפרש רש"י כאן, דמבפנים הינו לבעה"ב העומד בפנים, ובחוץ היינו לעני העומד בחוץ, שתיים הוצאות והכנסות דחייב שהן ד' הוצאות והכנסות דפטור. ובשבועות פרש"י, בפנים היינו הכנסות פנים, שנים דחייב דעני ודעשיר, ושנים דפטור, ובחוץ היינו הוצאות חוץ. ואין נראה, מדפירש מילי דעני לחוד ומילי דעשיר לחוד משמע כש"פ כאן וכו', עכ"ל.

ובשבועות בתוס' (דף ה' עמוד א' ד"ה שתיים): וריב"א פירש, שתיים דהוצאה דחייב והוצאה דפטור, שהן ד', הכנסה דחייב ודפטור, לבעה"ב העומד בפנים וכן לעני העומד בחוץ, דהכי נמי מפרש לעיל מתני' דהכא, שתיים הוצאה דעני ודבעה"ב, שהן ד' הכנסה דעני ודבעה"ב. ובירושלמי בעיא אי איכא לפרושי מתני' כש"פ בקונטרס או בריב"א וכו'. ועו"ל, שתיים שהן ד' בפנים היינו חיוב, שחייב ומביא קרבן עליהם בפנים בעזרה, דהיינו ב' הוצאות וב' הכנסות, ושנים שהן ד' בחוץ היינו פטור, עכ"ל.

והנה הר"ן בשיטתו (דף ב' עמוד א' ד"ה יציאות) כתב: שתיים שהן ארבע בפנים וכו', יש מפרשים דהיינו הוצאה דבעה"ב ודעני, וקרי להוצאה בפנים משום דתחלת המלאכה נעשה בפנים. שהן ארבע, הוצאה דבעה"ב ודעני לפטור, כדמפרש במתני'. וב' שהן ד' בחוץ, הכנסה דבעה"ב ודעני, וקרי להו בחוץ דתחלת המלאכה נעשה בחוץ וכו'. ויש מפרשים דתנא בתר גמר מלאכה אזיל, וב' שהם ד' בפנים היינו הכנסה דבעה"ב ודעני, וקרי להו בפנים משום דגמר מלאכה נעשה בפנים וכו', ע"כ. וכן מובא פירוש זה בכמה ראשונים.

## בענין שתיים שהן ארבע

ולפי כל הנ"ל מצינו באופן כללי ג' פירושים בתיבות בפנים ובחוץ  
דמשנתנו:

(א) פנים – קאי על בעה"ב העומד בפנים, וחוץ – על העני, כפירוש רש"י  
דמשנתנו וכריב"א בשבועות.

(ב) פנים וחוץ – קאי על תחילת הפעולה או גמר הפעולה, כפרש"י בשבועות  
וכפי' הר"ן.

(ג) פנים היינו חיוב הקרבן, וחיוב היינו פטור, כתוס' בשבועות.

ואפ"ל שכל הפי' הנ"ל תלויין בפי' ב' שהן ד' שבמשנה בשבועות, שמצינו  
גם בזה כמה פירושים: לפי ההוה אמינא ופי' הראשון של הגמרא, הכא דעיקר  
שבת תני אבות ותני תולדות התם דלאו עיקר שבת הוא אבות קתני תולדות לא  
קתני, הביאור ב' שהן ד' בשבת הוא, ב' הוצאות דבעה"ב ועני דחיוב, שהן  
ארבע, ב' יציאות דפטור. ולפי מ"ש רב פפא, הכא דעיקר שבת הוא תני חיובי  
ופטורי התם דלאו עיקר שבת הוא חיובי תני ופטורי לא תני, יוצא שהפי' ב' שהן  
ד' היינו שנים הוצאות דבעה"ב ודעני דחיוב, שהן ד' הכנסה דבעה"ב ודעני  
דחיוב.

והנה אף שבגמ' הקשה על הפי' הא', והא דומיא דמראות נגעים קתני מה  
התם כולהו לחיובא אף הכא נמי כולהו לחיובא, אפ"ל שלא נדחה פי' זה  
ממקומו, ויכולים עוד לפרש המשנה באופן הא', שהיא עוסקת רק בהוצאות ולא  
בהכנסות, כדלהלן.

## - ב -

והנה הרמב"ן בחידושו אמ"ש רב פפא הכא דעיקר שבת תני חיוב ופטור  
כתב וז"ל: נ"ל דר"פ הדר ביה ממאי דאמר דאבות היינו יציאות, וסבר דהכנסות  
נמי אבות הן, וכדתנן התם ב' שהן ד', ב' הינו הוצאה והכנסה דעני שהן ד'  
הוצאה והכנסה דבעה"ב, ולא מפני שהן תולדות, אלא שתי שמות הוצאה  
והכנסה, שהן ד' מלאכות בעני ובעה"ב כדפ', וכולן אבות הן ויש עיקר גדול  
בתורה לארבע כמו לשתיים וכו', עכ"ל.

ולכאורה צ"ל מי דחקו לומר כן, והלא אפי' את"ל דהוצאה אב והכנסה  
תולדה צריך לאוקמי מתני' דשבועות בחיוב ולא בפטור, דומיא דמראות נגעים.

וצ"ל שיותר נראה להרמב"ן לאוקמי מתני' דשבועות באבות ולא בתולדות,  
וכמ"ש לפני כן וז"ל: והא דאמרינן התם דלאו עיקר שבת אבות תני תולדות לא  
תני, פי' ס"ל דאיכא אבות ותולדות, הוצאות אב הכנסה תולדות. והכא דעיקר  
שבת קתני הוצאה והכנסה, התם לא קתני אלא הוצאה, ולהאי טעמא הוא דקתני  
התם ב' שהן ד' באבות וכו' וכן שבועות שתי שמות וכו' שהן ארבע כו', וכולן  
אבות הן, עכ"ל.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

והיינו, דכמו שאנו אמרים שהמשנה שם צ"ל דומיא דמראות נגעים וב' שהן ד' לחיוב, צ"ל גם דומיא דשבועות דכולהו אבות הן. ולפי דעתו נראה, שיותר חשוב שיהיה דומיא דשבועות מאשר דמראות נגעים, שהיא הראשונה ברשימה של המשנה ועיקר המסכת. ולכן, כיון שרוב פפא ורב אשי ורבינא מסבירים המשנה שמדובר בהוצאות והכנסות דחיוב, צ"ל דסבירא להו שכולן אבות הנה דומיא דשבועות.

והנה מ"ש רבא רשויות קתני, כתב ע"ז הרמב"ן וז"ל: סבר דהוצאות אבות והכנסות לא נשנו בכלל גדול כדין שאר התולדות, עכ"ל. ולפ"ז צ"ל שרבא סובר כההוא אמינא דגמרא, שהמשנה דשבועות דלאו עיקר שבת אבות תני ותולדות לא תני, דומיא דשבועות ב' שהן ד', וקתני חיובי ופטורי.

## – ג –

והנה גם מפי' המהר"ל בחידושי ג"א משמע דלאו דוקא צ"ל דומיא דמראות נגעים, דכתב (בד"ה אבות מאי ניהו) וז"ל: וקשה דבלאו הכי הוי לי' להקשות על מתני' דשבועות (ב' ע"א) יציאות ב' שהן ד' לחיובא, דהא המקשה הוי בעי למימר דכולהו לחיובא. ונראה לומר דודאי הי' המקשה סבר דחשיב חיובא ופטורא ג"כ, ולא קשיא דלא הוי דומיא דמראות נגעים, כיון דלא מצינו בענין אחר ב' שהן ד' רק בענין זה, שפיר קתני חיובא ופטורא אע"ג דלא דמי, עכ"ל. וע"ש שהאריך בזה.

ועוד כתב המהר"ל שם וזה לשונו: חיובי קתני ופטורי לא קתני כו', נראה דהוצרך להך טעמא, ולא בעי למימר משום דבעי למיתני דומיא דמראות נגעים דהוי לחיובא, דמשום הך טעמא לא הוי למיתני חיובא בלבד, דיותר מסתבר למיתני דומיא דשבת דהכא, דהכל מילי דשבת, וכדמקשה מאי שנא הכא וכו', דמאי אלימא דקתני דומיא דמראות נגעים ולא קתני דומיא דיציאות השבת דהכא. ולכן צ"ל כיון דלא הוי בהם עיקר שבת לא צריך למיתני חיובא ופטורא, עכ"ל.

וכתב שם אחר כך, והאריך בזה, שאע"פ שהוצאה אב והכנסה תולדה הוי הכנסה מלאכה חשובה כמו ההוצאה, ולכן כתב מ' חסר א', ע"ש.

ולפ"ז, באם נאמר שהכנסה היא תולדה כשאר התולדות, יהי' טעם יותר לכתוב במשנה דשבועות הוצאות דחיוב ופטור דהוי אב ולא הכנסה דהוי תולדה, ואע"פ דאינו דומיא דמראות נגעים, אבל הוי דומיא דיציאות השבת דקתני חיובי ופטורי, וכפי' הר"ן. וכמ"ש המהר"ל שם, דהרי מפרש יציאות שתיים בפנים לחפץ שהוא בפנים, שתיים לחיוב, א' דעני וא' בעה"ב, וב' לפטור, וב' שהן ד' בחוץ, לחפץ שהוא בחוץ, ולא קאי איציאות אלא אהכנסה, עכ"ל. ולפ"ז המשנה בשבועות דקתני יציאות השבת ב' שהן ד' הוי ממש דומיא דהרישא דמשנתנו.

הנהגה מהירושלמי נמי משמע כהנ"ל, דאיתא בירושלמי בתחילת המס': מהו שתיים שהן ד', ב' לחיוב וב' לפטור או ד' לחיוב וד' לפטור, נשמעיניה מן הדא שבועות ב' שהן ד', אמר רבי בא תמן כולהון לחיוב, ברם הכא חיוב ופטור אתינן מתניתין, הדא אמרה ד' לחיוב וד' לפטור. אמר ר' יוסי מתניתא אמרה כן, שבועות ב' שהן ד', לא לחיוב, ודכוותה יציאות השבת בן שהן ד' לחיוב. והא תני דלתות ההיכל ב' שהן ד', אית לך למימר לא לחיוב ולא לפטור, ע"כ.

וכתב בקרבן העדה שם (ד"ה והא תני): פריך לר"י, דמתניתין גופא ליכא למידק, דהא תני נמי בברייתא בכלל ב' שהן ד' דלתות ההיכל ב' שהן ד', שאין בזה לא חיוב ולא פטור, ע"כ צ"ל דתני תנא כל הני דאית בהו למימר ב' שהן ד', א"כ אף יציאות השבת י"ל דתני חיובי ופטורי, עכ"ל.

ולפ"ז ישנם בירושלמי ב' פירושים על המשנה דשבועות, שלפי ר' בא ולפי ר' יוסי כולהו לחיובי ותני הוצאות והכנסות, ולפי המסקנא אפשר לומר דתני חיובי ופטורי.

וי"ל דהמסקנא דשם מתאים יותר לפי הגליון הש"ס דירושלמי, דאיתא התם בגמ' (בהמשך להנ"ל): ניתני י"ב פטור, לא אתינן מיתני אלא פטור שהוא כנגד חיוב. א"ר חייא בר אבא מהו ההן פטור דתנינן הכא מותר, א"ר יוסי עני ועשיר אחד הן ומנו אותן חכמים שנים, הכנסה והוצאה א' הן ומנו אותן חכמים שנים, יציאות אין הכנסה בכלל, המוציא מרשות לרשות אין המכניס בכלל וכו'.

ופי' בקרבן העדה שם (דבור המתחיל אמר רב חייא בר אבא כו'): לתרוצי קאתי הא דלא תני י"ב פטורים, דלא קחשיב מתני' אלא הני פטורים דפטור ומותר, והיינו הנך פטורי דמתני' ברישא גבי חיוב עני והבעה"ב פטור ומותר, אלב פטורי דבבא דסיפא לא קחשיב. ב' שהן ד' דמתני' היינו ד' לחיוב וד' לפטור. עני ועשיר א' הן, דמה לי עני ומה לי עשיר, ומנה אותן חכמים שנים וכו'. יציאת השבת אין הכנסה בכלל, בתמי', הא לא משכחת שמונה ביציאות ושיהי' ד' מהן לחיוב, אלא ודאי דא' הן וחכמים מנו אותן לשנים, עכ"ל.

וכתב ע"ז בגליון הש"ס שם וז"ל: בירושלמי שבועות הגירסא הכנסה והוצאה ב' הן ומנו אותן חכמים א', והיא גירסא נכונה, דר"י בא ליישב קושיית הירושלמי דניתני י"ב פטורים, והיינו אם פטור ומותר כמו שפי' הקה"ע כו', וע"ז משני ר"י דעני ועשיר אף שאחד הן דמה לי עני ומה לי עשיר מנו אותן חכמים ב' כדקתני מתני' ב' בפנים וב' בחוץ כו', אבל הוצאה והכנסה אף שב' הן מנו אותן חכ' א'. ובזה שפיר קתני במתני' ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ד' בחוץ, או בהכנסה או בהוצאה, היינו ב' חיוב חטאת ופטור דאתי לידו חיוב חטאת, שהן ד', פטור דלא אתי לידו חיוב חטאת ופטור ומותר.

ועיין תוס' שבת דף ב' ע"ה ד"ה והא יציאות קתני, שכתבו כן לשיטת ריב"א עיי"ש, והוא שיטת הירושלמי כאן, כמ"ש התוס' שבת דף ג'. ואף דבכה"ג

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

משכחת בין בהכנסה ובין בהוצאה בין בעני ובין בעשיר, מ"מ הוצאה והכנסה מנו אותן כא', ועל זה פסיק הירושלמי שפיר יציאות השבת אין הכנסה בכלל. וכל זה באמת כוונת הירושלמי, לא כמו שדחקו הק"ע ופ' בפירושם וכו', עכ"ל.

ולפ"ז, לפי שיטת הירושלמי במסקנא וכפי שפירש גליון הש"ס, משנתנו עוסקת רק בהוצאות ולא בהכנסות, ויהי' הפי' יציאות כפשוטו, ומוכרחים לפרש גם המשנה דשבועות רק בהוצאות בחיובי ופטורי כנ"ל.

### - ה -

והנה עד כאן ראינו ב' שיטות בביאור המשנה בשבועות יציאות השבת ב' שהן ד': א) ב' הוצאות דבעה"ב ודעני, שהן ד', ב' הכנסות דבעה"ב ודעני, וכולן דחיובי. ב) שני הוצאות דחיוב דבעה"ב ודעני, שהן ד', ב' הוצאות דפטור כשזה עוקר וזה מניח.

והנה קיימת עוד שיטה, שאפ"ל שהיא שיטת הרמב"ם, וכדלקמן. אבל לפני זה נקדים את דברי הפנ"י ע"ז.

דהנה, על התוס' ד"ה שבועות שתיים וכו' (שבת ב' ע"א) כתב הפנ"י וז"ל: וא"ת וגבי שבת אמאי קתני ב' שהן ד' ותו לא ליתני נמי מושיט ומעביר כו', עכ"ל. נראה דאמתני' דהכא לא מצי לאקשווי הכי, דודאי לא קתני אלא הוצאה והכנסה דמפרש להו בהדיא דשייך בהו שתיים שהן ד' בפנים וכן בחוץ בהאי גוונא גופא. וכ"ש אם נפרש כפי' רש"י בשבועות דבפנים היינו הכנסה ובחוץ היינו הוצאה, וא"כ לא שייך למיתני מושיט ומעביר דלא שייך בהו הני חלוקים. אלא דעיקר קושייתם אמתני' דשבועות דקתני ב' שהן ד' סתמא ולא מפרש להו, וא"כ קשיא להו שפיר דלא שייך כלל האי לישנא דב' שהן ד' כיון דאיכא נמי מושיט ומעביר, ואמאי סמך התנא לסתום דבריו, דאכתי לא ידעינן אותן ב' שהוסיפו מאי ניהו אי הכנסות או מושיט ומעביר, והו"ל למיתני בהדיא ב' שהן ו'. ועוד י"ל דבמתניתין דהכא איכא למימר דהנהו דפשיטא לן לא קחשיב כלל, כמו שכתבו התוס' לענין אזורק ולא אזורק, ולא קתני הכא אלא הנך הוצאות והכנסות דלא מפרשן כלל, ואשמעינן כמה חדושי דינים כמו שכתבו התוס' בד"ה יציאות. וכן נראה באמת לשון הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות שבת) [צ"ל בפ"ג ה"ה] דהנך פשט יד דמתני' לאו בעיקר הוצאה שהוא אב איירי אלא מושיט קרי להו והוי תולדה, ע"ש במגיד משנה, ובה נתיישב קושית הרמ"ך שם שהביא הכסף משנה ע"ש, והיינו דלמאי דפרישית לא איירי הרמב"ם ממושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר דריש פרק הזורק (דף צ"ו ע"א), אלא ממושיט דפשיטת יד דמתני' דהכא מרה"י לרה"ר או איפכא, נקטינן מיהא מלשון הרב המגיד דהנך דמתני' לאו אבות ניהו, וכיון דלא איירי מתני' מעיקר הוצאה כ"ש דלא שייך להקשות ליתני נמי מושיט ומעביר. אלא דעיקר קושיית התוס' אמתני' דשבועות דקתני אבות ותולדות דומיא דאינך, א"כ מקשה שפיר תולדות טובא ניהו דאיכא נמי מושיט ומעביר, כן נראה לי בכוונת התוס' ודו"ק, עכ"ל.

## בענין שתיים שהן ארבע

נראה מדבריו שכל הדינים דמשנתנו בהוצאות דעני ודבעה"ב שאינו אלא בפשיטת יד, אינם אלא תולדות, והאב דהוצאה אינו אלא כשיוצא בעצמו ביחד עם הכלי ועשה עקירה מרה"י והנחה ברה"ר. ומקורו הוא ברמב"ם כנ"ל.

אלא שכנראה נפל טעות בדפוס, וכתוב בכל הספרים של הפנ"י שראיתי בחצי עיגול (בפ"ג מהלכות שבת) ובחצאי ריבוע [צ"ל בפ"ג ה"ה], וזה אינו לא בפ"ג ולא בפ"ג, אלא בפרק י"ב הלכה י' כתב הרמב"ם וז"ל: הזורק מרשות לרשות או המושיט ה"ז תולדת מוצא וחייב, עכ"ל. וכתב שם במגיד משנה וז"ל: כבר הזכרתי למעלה, מכדי זריקה תולדה דהוצאה היא וכן הושטה מרה"ר לרה"י או להיפך, אם עקר כל החפץ מרשות זו והניח ברשות אחרת דרך הושטה פשוט הוא שהוא חייב וכו', עכ"ל. וע"י ביאורו יתורץ קושיית הרמ"ך שהביא שם הכסף משנה, וכמ"ש הפנ"י הנ"ל.

והנה בהמשך כתב הפנ"י על שאלת הגמ' מ"ש התם דקתני ב' שהן ד' ותו לא, וז"ל: ולכאורה יש לתמוה מעיקרא מאי קא קשיא להו, דהא בפשיטות מצינן למימר דהכא דעיקר שבת הוא איצטריך למיתני חיובי ופטורי אבל אסור, משא"כ התם הא לא קתני בכולהו בבא אלא חיובי לחוד, וכדמסקינן התם לענין שבועות וידיעות דבכולהו בעינן דומיא דמראות נגעים, ואפי' בלא דומיא נראה סברא גדולה דלא שייך למיתני התם אלא מילי דחיובא מדאורייתא דפטורי טובא איכא. וכ"ש דקשיא יותר בסוגיא דשבועות, דלבתר דדייק הש"ס טובא במילי דשבועות וידיעות דמתוקמי דוקא כולהו לחיובא, ואפ"ה פריך בתר הכי ביציאות השבת מ"ש. ולכאורה היה נראה לי בזה, דודאי מעיקרא הוי ס"ד דהכי נמי במתני' דידן לא שייך למיחשב פטורי, דטובא איכא כגון בכרמלית וחצי שיעור ומלאכה שאינה צריכה לגופה והרבה כיוצא באלו, וכמו שאבאר עוד לקמן בשמעתין, ועוד דאפי' בהנהו דקתני הא מקשה בסמוך תרתי סרי הויין. מכל זה סבר המקשה דהכא נמי לא תני אלא כולהו לחיובא, והכי קאמר דשתיים כתיבי להדיא בפנים והיינו הוצאה והכנסה גמורה שיוצא האדם עם הכלי, והן ארבע דעני ודעשיר, או להיפך ב' הוצאות דעני ודעשיר שהן ד' עם הכנסות, ועוד ב' שהן ד' בהוצאה והכנסה דע"י פשיטת יד, שהן נמי ארבע דעני ודעשיר, וכנ"ל בסברת ר"י, וכסברת התוס' דשבועות. ובהכי הוי שפיר נמי לישנא דמתני' דשייך עיקר הוצאות והכנסות גמורים דלא איצטריך למיתנייהו בפרטות, ולא פרט התנא אלא אותן שהוסיפו לחיוב ויש בהן חידוש, והיינו דע"י פשיטות יד.

(וממשיך: ) נמצא דלפ"ז דבהני תרי בבי דרישא דקתני חייב של כל עניני ב' שהן ד' דפנים ודחוץ כולהו לחיובא, ואינך בבי דקתני בתר הכי דשניהם פטורין לאו אשתיים שהן ד' קאי, אלא דיני שבת דפטורי אבל אסור נקיטי ואזיל. וא"כ לפי"ז מקשה שפיר, דהתם בשבועות אדרבא טפי שייך למיתני כל ב' שהן ד' דמשכחת לחיובא, וא"כ הו"ל למיתני ב' שהן ארבע ד' דהכנסה וב' שהן ד' בהוצאה, ועל זה משני שפיר דהתם לא קתני וב' שהן ד' בהכנסה כיון דב' נמי תולדות נינהו, ולא קתני שתיים אלא אותן שהן אבות דומיא דאינך. ובזה נתיישבה ג"כ קושיית התוס' (ב' ע"ב ד"ה מראות) לענין מראות נגעים, דנהי

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

דקתני תולדות היינו בשהן ד' אבל בב' לעולם לא תני אלא אבות. ועל זה מקשה הש"ס מאי ניהו יציאות תרי הוויין, והיינו דמקשה ממה נפשך, אי קחשיב הנך הוצאות דע"י פשיטת יד אע"ג דהוי תולדות, א"כ הכנסה נמי הו"ל למתני ולא שייך שהן ארבע הא טפי הוויין, דאע"ג דס"ד דהכנסה לאו הוצאה מיקרי, מ"מ לא שייך למיתני כהאי לישראל דיציאות ולומר שהן ארבע, כיון דלקושטא דמלתא טפי הוויין, ואי הנך דע"י פשיטת יד חשיבי כמו אבות כיון דמסברא דמיינן להוצאות, א"כ הכנסות נמי אבות מיקרי, דהא דמי לגמרי להוצאה כדאמרי בר"פ הזורק (צ"ו ע"ב) מה לי עיולי מה לי אפוקי וכו', דאתא שפיר טפי לפי מה שכתבתי בשם הרמב"ם ז"ל דהנך דמתני' נמי לאו יציאות מיקרי אלא מושיט, וא"כ כל כמה דלא ס"ד דעקירת חפץ הוצאה קרי ליה נמי לא הוי בכלל יציאות, ועוד דעכ"פ הוצאות הו"ל למיתני, דיציאות משמע שהאדם יוצא עם הכלי כמו שכתבו התוס' לעיל. ועל זה מסיק ואזיל, וכי תימא מהן לחיוב מהן לפטור, והיינו יציאות גמורים דעני ודעשיר, שהן ארבע, שאינו עושה אלא עקירה או הנחה, כגון שיצא מרה"ר לרה"ר עם הכלי ובא אחד ונטלו ממנו או שלא עמד לפוש או שלא הניחו על גבי מקום ד' וכן בעקירות. כן נראה לי נכון ליישב סוגיית הש"ס, אלא דמלשון רש"י ותוס' לא משמע כן, עכ"ל.

והיינו, שאפשר לפרש המשנה דשבועות בהוצאות ולא בהכנסות, וכולם לחיוב, רק שמכיון שהוצאה שע"י פשיטת יד ההוצאה היא תולדה, לכן מביא המשנה גם התולדה דהכנסה שדומה להוצאה.

### – 6 –

אבל כד דייקת שפיר בלשון הרמב"ם בפירושו על המשניות נראה שלפי פירושו אין המשנה דשבועות עוסקת במושיט ובפשיטת יד דוקא.

דהנה בפ"י המשניות (שבת פרק א' משנה א') כתב הרמב"ם ז"ל: ודע שכל יציאה היא גם הכנסה ביחס למקום שהוצא ממנו אותו הדבר, וכל הכנסה היא גם יציאה ביחס למקום שהוצא ממנו אותו הדבר, אלא שמנהג המשנה לקרוא להעברת חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים הוצאה, והעברתו מרשות הרבים לרשות היחיד הכנסה, ועל פי הנחה זו אומרים מכניס ומוציא בכל הענין הזה. ודע שכל מקום שיאמר במסכתא זו פנים וחוץ, רוצה לומר רה"ר, עכ"ל.

וכתב אח"כ: והטעם שהצריכו לומר יציאות השבת ולא אמר הכנסות כיון שכל יציאה היא גם הכנסה כמו שביארנו, מפני שנמשך אחר הכתוב, לפי שלמדנו המוציא מרשות לרשות ממה שאמר ה' איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלה העם מהביא, למדנו שהבאת מה שהיו מביאים נקרא מלאכה, והיו מביאים מאהליהם למחנה לוי', והוא מרשות היחיד לרשות הרבים, והיא הוצאה כמו שביארנו, ולפיכך אמר יציאות. ואם תקשה ותאמר למה תיאסר ההכנסה כיון שלא למדנו מן הכתוב אלא ההוצאה, קושיא זו כבר הקשו בתלמוד ואמרו מכדי גמ' הוא מה לי הכנסה מה לי הוצאה, וענין גמרא



## בענין שתיים שהן ארבע

הוא דבר שהסברא מחייבתו לפי שענין ההוצאה וההכנסה א' כמו שביארנו וכו'. ואומר כי אמרו ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ד' בחוץ, ר"ל שהן ב' סוגין, הכנסה מרה"ר לרה"י והוצאה מרה"י לרה"ר, וב' סוגין אלו לח' חלוקים, ד' תלויים באיש שברה"י, וד' תלויים באיש שברה"ר, וזהו ענין אמרו ד' בפנים וד' בחוץ. ארבעת החלוקים כבעה"ב חייב בב' מהן ופטור בב' מהן, וכן הד' התלויים בעני, כמו שמפורש במשנה זו, עכ"ל.

ובפרק א' דשבועות כתב הרמב"ם וז"ל: ואמרו יציאות השבת, כוונתו כאן רשויות השבת, שהן ב' רה"י ורה"ר, ובכל א' מהן הכנסה והוצאה. וכבר נתבאר דיני היציאות בשלימות בתחילת שבת, ולא הזכיר מהן כאן אלא מה שיש בו חיוב סקילה בלבד, אבל בתחלת שבת הזכיר חיובי ופטורי כמו שביארנו שם, עכ"ל.

ובפי' דבריו י"ל, שלגבי רה"י הוא קורא להוצאה הוצאה ולהכנסה הכנסה, אבל לגבי רה"ר יהיה ההיפך, והוא יקרא להוצאה הכנסה (אל רה"ר) ולהכנסה הוצאה (מרה"ר), כנ"ל במשנה א' דשבת.

ולפי"ז יהיה הפי' בשבועות: יציאות השבת והיינו רשויות השבת (כפי' רבא) ב', רה"י ורה"ר, שבהן ד' מלאכות, הוצאה דרה"י שהוא הוצאה דרה"ר, והכנסה דרה"ר והכנסה דרה"י, ובפועל ישנם כאן רק ב' פעולות של הוצאה והכנסה, כפי שנראה משתי הרשויות.

## — ז —

ועכשיו נבוא להציע סוגיית הגמ' ע"פ שיטת הרמב"ם הנ"ל בעז"ה:

"מ"ש הכא ומ"ש התם וכו' הכא דעיקר שבת תני אבות ותני תולדות התם דלאו עיקר שבת הוא אבות תני ותולדות לא תני". והכוונה כנ"ל, שאבות הוא יציאה והכנסה ברגל והתולדות הוא ההושטה מבעה"ב לעני ולהיפך.

וע"ז שואל הגמ' "יציאות תרי הוויין", ואפ"ל דהמקשה לא הבין איך יש באפשרות שיהו יציאות ב' שהן ד' כולן לחיוב באבות, ושאל שיציאות הן רק ב', דהיינו שלפי סברתו הכל ההוצאות דבעה"ב ודעני הן אבות וההכנסות הן תולדות, ולכן יצטרכו לומר שהד' הן דפטור ג"כ. וע"ז מתרץ רב פפא הכא וכו', והתם חיובי תני ופטורי לא תני, דהיינו ששם מדבר בין בהוצאות ובין בהכנסות ובהושטה כהמשך הגמ' שם, ור"א מפרש שכולן הן אבות מדתנן המוציא מרשות לרשות.

וע"ז מתרץ רבא את שיטת ההוה אמינה דגמ': רשויות קתני, דהיינו שהגמ' בשבועות עוסקת רק באבות ובחיובי, ולא במושטי. והיכי תימצי? רשויות קתני, דהיינו ברשות היחיד ישנם יציאות והכנסות (ברגל ולא ע"י מושיט), וכנגדם ישנם ברה"ר הכנסות ויציאות כנ"ל לפי הרמב"ם.

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

והנה עי"ז יתורץ קושיית הערוך לנר על הרמב"ם מדוע אינן מפרש בהלכותיו יציאה והכנסה דעני ודבעה"ב וכולל כולם יחד, משום שהוא מפרש המשנה דשבועות בסתם בהוצאה ברגל, שאין כאן לא עני ולא בעה"ב, ומה שהמשנה דשבת הביאן אינו אלא ללמד הדין של מישוט שאינו אלא תולדה, ואין נפק"מ אם זה מעני לבעה"ב או להיפך, וכפי מה שכו' הירושלמי הנ"ל: עני ועשיר א' הן, מנו אותן חכמים שנים.

## הרב ישראל פרידמאן

ראש ישיבת אהלי-תורה  
ברוקלין, נ.י.

# הערה בדברי הצ"צ בהלכות פסח סי' תמב בענין לאו דבל יראה ובל ימצא

### א.

אדמוה"ז בשולחנו (הל' פסח סי' תמ"ב סעי' ה) כתב וז"ל: "אבל לכתחלה אסור לבטל חמץ בששים קודם הפסח במתכוין כדי לאכלו בתוך הפסח מפני שהוא כמבטל איסור בידים. ואע"פ שקודם הפסח עדיין שעת היתר, מכל מקום כיון שהוא עושה כן כדי לאכלו בשעת איסורו דהיינו בתוך הפסח הרי זה כמבטל איסור. אבל מותר לבטל החמץ בס' קודם הפסח כדי להשהותו עד אחר הפסח, דכיון שהוא מבטלו בשעת היתר כדי לאכלו בשעת היתר אין כאן מבטל איסור".

והנה הצ"צ (בפסקי דינים סי' תמ"ב) הרבה לתמוה ע"ז, וז"ל: "גם מש"ש סעי' ה' דשרי לבטל לשהותו כיון שמבטלו לאוכלו בעת ההיתר צל"ע, דבאמת משום אכילת חמץ שעצה"פ אין כאן ביטול איסור, אבל איסור שהיה" (ב"י וב"י) שהוא לאו בפני עצמו מי נטלו מכאן, הרי מבטל על דעת לשהות דבר האסור מן התורה (היינו אפילו לפי השיטות דאין דין מבטל איסור לכתחילה באיסור מדבריהם – עי' ברמב"ם פט"ו מהלכות מאכלות אסורות הלכה כ"ה ובכ"מ שם), ומה לי שהי' ומה לי אכילה, ומה לי בכך שכוונתו לאוכלו בזמן היתר, מ"מ איסור שהי' המוטל על חמץ זה הוא נוטלו, וכ"מ מתשו' רשב"א סי' תפ"ה. וגם אילו לא הי' ר"ש קונס אכילת חמץ שעצה"פ, שלא הי' נצרך לטעם שמבטלו לאוכלו בזמן היתר, אעפ"כ איסור שהי' בפסח שמוטל על חמץ זה מבטלו כו", עיי"ש שמאריך ומסיים "וצריך להבין זה היטב דעתו דעת תורה", עכ"ל (עיי"ש שרוצה ליישב דעת אדמוה"ז, ומסיים שם "וכי' דחוק", ונראה מלשונו שדעתו לאסור בזה).

והנה נראה מלשונו הק' שמדגיש "שהוא לאו בפני עצמו", שאז בדוקא קשה למה אין כאן דין מבטל איסור לכתחילה מצד איסור שהי', אבל באם הי' סברא לומר שאיסור שהי' אינו לאו בפ"ע אלא כחלק מאיסור אכילה, אז הי' אפשר לומר דבחלק מהאיסור אין כאן דין מבטל איסור לכתחילה.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

ולכאורה צ"ע בזה, דהנה גם במבטל חצי שיעור יש בזה ג"כ דין דמבטל איסור לכתחילה, עיי"ש בכ"מ מה שמביא בזה מהגהות מרדכי בפרק כל הבשר.

והרי גם חצי שיעור הוא רק חלק מהאיסור, וכמבואר מהמ"מ מזה שמבאר בשיטת הרמב"ם שסובר שאין לוקין באיסורי הנאה על הנאה לבד, שהוא כדין חצי שיעור (עיי"ש בפ"ח מהל' מאכלות אסורות הט"ז) דהיינו שבחצי שיעור ג"כ הפי' שמכיון שחסר בהכמות של השיעור חסר ג"כ בהאיכות של האיסור (ואכ"מ להאריך), וכמו"כ בדבר מאכל, כל הנאתו של הדבר הוא באכילתו, שזהו עיקר ותוקף הנאתו, אבל הנאה לבד כמו מכירה ונתינה וכו' אי"ז עיקר התועלת וההנאה ממנו, וחסר באיכות איסורו כמו חצי שיעור, וכיון שאין בזה תוקפו וגמרו של האיסור לכן אין לוקין ע"ז.

ונמצא לפ"ז, דהגם שחצי שיעור אין זה איסור בפ"ע, בכ"ז יש בזה דין דאין מבטלין איסור לכתחילה. וא"כ למה הוא מדגיש על איסור שהיה "שהוא לאו בפ"ע", והרי אפילו אם נאמר שהוא איסור כמו הנאה וכמו חצי שיעור, ג"כ לכאור' הי' צ"ל בזה דין דאין מבטלין וכו'.

## ב.

גם צריך ביאור, דמה שתפס לדבר פשוט דאיסור שהי' הוא לאו בפ"ע, הרי לכאור' אי"ז פשוט כ"כ, דהרי הר"ן בחידושו על הרי"ף (בתחלתו דף א', בפסקא המתחלת "ומה שהצריכו וכו'") בסופו) כתב וז"ל: "ואפשר עוד שמפני טעם זה החמירה התורה בו לעבור עליו בכל יראה וכל ימצא", עכ"ל. היינו שמפני דחמץ לא בדיל מיני' כולי שתא – דמטעם זה הצריכו חכמים בדיקה בחמץ יותר מבשאר איסורים, משום דשמא יבוא לאכלו – מפני טעם זה גופא החמירה תורה בב"י וב"י. נמצא לפ"ז דלכאור' הלאו דב"י אינו לאו בפ"ע, אלא כעין גדר וסייג להאיסור אכילה שבו.

[ואינו דומה ללאו דלא תבשל דבשר בחלב, שהוא איסור מצד עצמו להמציא התערובת דבשר בחלב, ולא רק משום שלא יבוא לאכלו, היינו כעין גדר וסייג לאיסור אכילתו, דהרי לא מצינו מפורש בתורה איסור אכילתו, ולא מיבעי' לדעת התנאים שלמדו איסור אכילתו והנאתו בבנין אב או מק"ו משאר איסורים, אלא אפילו כמו שתופסים להלכה שהוא מהלימוד דג' פעמים "לא תבשל", הרי זה רק מהיתור דלא תבשל. והרי מצינו בשאר איסורי תערובת כמו כלאי זרעים וכו' שהאיסור הוא רק לגרום התערובת לבד, ואין בזה איסור אכילה והנאה כלל, שמשום זה מסתבר לומר דגם בבשר בחלב, הגם שיש בו איסור אכילה והנאה, אבל האיסור דלא תבשל הוא איסור בפ"ע ואין זה רק כחלק וגורם להאיסור דאכילה וכו'].

וכן משמע לכאור' מדברי התוס' (בריש פסחים), שכתבו ב' טעמים ע"ז שהחמירו חכמים באיסור חמץ שמא יבוא לאכלו יותר משאר איסורים: א.

הערה בדברי הצ"צ בהלכות פסח סי' תמב בענין לאו דבל יראה ובל ימצא

משום דלא בדילי מיני' (כדלעיל בדברי הר"ן), ב. משום שהחמירה תורה בכ"י וב"י, ולכן החמירו חכמים ג"כ משום שמא יבוא לאכלו להצריך בדיקה.

ובביאור דבריהם, הגם שהקשו לעיל ג"כ מבשר בחלב, והרי גם שם החמירה תורה בלאו דלא תבשל (וכנ"ל). אלא ודאי כוונתם דהלאו דלא תבשל הוא לאו בפ"ע ולא רק כחלק מהאיסור דאכילה והנאה (וכנ"ל), והיינו דבזה שיש לאו דלא תבשל בב"ח אי"ז מורה על חומר איסורו דאכילה והנאה, והיינו שהאיסור דאכילה והנאה בבשר בחלב הוא כמו שאר איסורי הנאה כמו ערלה וכו', וכמו שביארנו לעיל, שהרי מצינו בשאר איסורי תערוכת שאין בהם איסור אכילה וכו', כלל, וא"כ אנו רואים שאין האיסורים שייכים זה לזה. משא"כ באיסור חמץ, הנה הלאו דב"י וב"י מורה על איכות דהאיסור חמץ בכללו וחומרת אכילתו והנאתו ג"כ.

ומקרא מלא דבר הכתוב "תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה וגו'", "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת וגו'".

[וכן מפורש ברמב"ם (ריש פ"ב מהל' חו"מ): "מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו וכו'", והיינו לשיטתו שסובר שתשביתו פירושו ביטול. וגם לשיטת התוס' שתשביתו פי' ביעור ושריפה, הרי יותר מפור' "ולא צוה הכתוב לשורפו אלא לאחר זמן איסורו", עי' בדף ד' ע"ב ד"ה וכתוב אך ביום הראשון תשביתו, דהיינו שדין הביעור ואיסור שהייתו תלוי באיסור אכילתו והנאתו.

ועי' בשו"ע אדמוה"ז בריש סי' תל"א, איך שמבאר שתשביתו הוא המשך להאיסור דב"י וב"י דשבעת ימים עיי"ש. ויותר מפורש בסי' תמ"ו סעיף ב' בסופו, שכתב "ולא צוה תורה לבער החמץ בע"פ מחצות היום ולמעלה אלא כדי שלא יעבור עליו בכ"י וב"י בתוה"פ וכו'", ואכ"מ להאריך].

## ג.

ולכאורה הי' אפשר לבאר סברת הצ"צ – שתפס בפשיטות דב"י וב"י הוא לאו בפ"ע – ובהקדם, דהנה מצינו מחלוקת ר"י ור"ש, דר"י ס"ל דג' פעמים כתיב לאו דאכילה, חד לתוך זמנו וחד אלפני זמנו וחד לאחר זמנו, ור"ש סובר דלאו דאכילה הוא רק בתוך זמנו, והג' כתובים דריש לי' לשאר ענינים (וכמבואר כ"ז בהסוגיא דכ"ש בדף כ"ח ע"ב עיי"ש בארוכה).

והנה התוס' שם (ד"ה ר' שמעון) דייקו, דהגם דאין לר' שמעון לאו על לפ"ז מודה הוא דאסור באכילה, וכמו שהביאו ראי' מפ"ק, וגם מהסוגיא דכ"ש. וביארו דנפקא לי' איסור אכילה מתשביתו, דתשביתו משמע שלא כדרך הנאה דהיינו אכילה וכו'.

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

ובביאור דבריהם אפשר לומר בב' אופנים: א. דכיון דתשביתו שלא כדרך הנאה משמע, ממילא זה מגלה לנו שיש איסור אכילה בחמץ משש שעות ולמעלה. ב. דאין בזה איסור אכילה מחמת עצמו, אלא דהפי' הוא דאם אוכל את החמץ הרי מבטל בזה המ"ע דתשביתו – דשלא כדרך הנאה משמע – ולא יקיים המ"ע דתשביתו, וזה כל איסורו, אבל אין בזה איסור חיובי באכילתו מחמת איסור אכילה הנובע מצד המ"ע דתשביתו (וכאופן הא' הנ"ל).

והנ"מ, דלפי אופן הא' הרי יש מקום לומר דהאיסור אכילה הוא סיבה להמ"ע דתשביתו (וכמו שכתבו התוס' (הובא לעיל) ולא צוה הכתוב לשורפו אלא לאחר זמן איסורו), ובאם ימכרנו לנכרי או יאכילנו לכלבים אפשר שלא ביטל בזה מ"ע דתשביתו (וכמו שמוכרים לנכרי ומאכיל לכלבים קודם חצות).

אבל לפי אופן הב' דאין בזה איסור אכילה מצ"ע, ואין התשביתו נובע מהאיסור אכילה, רק אדרבה כל איסור אכילתו הוא רק בזה דמבטל התשביתו, א"כ אפשר לומר דגם במכירה לנכרי ואכילת כלבים מבטל בזה מ"ע דתשביתו.

[וכעין דוגמא כמו שמצינו בטבל לפי דעת התוס', עי' ריש דף ט' ע"א ד"ה כדי שתהא וכו', שהגם שטבל מותר בהנאה, מ"מ הנאה של כליון ס"ל להתוס' דאסור מצד דין נתינה לכהן עיי"ש, ואכ"מ להאריך].

ובזה יובן מה שמסיים בתוס' שם "אבל להסיקו תחת תבשילו מותר לר' שמעון" (וכן לר' יוסי הגלילי דסובר דחמץ מותר בהנאה כל שבעה מסיק שם בתוס' דשרי להסיקו תחת תבשילו), ומה"ת מותר להסיקו מעט מעט, רק מדרבנן כדי שלא יבוא לידי תקלה צריך לשורפו כולו ביחד (ועי' בתוס' בדף כ"א ד"ה עבר זמנו) שכתבו דלר' יוסי הגלילי א"צ לשרפו "אלא יריצנו לפני כלבו או ימכרנו לנכרי", דמזה משמע דכל דין תשביתו נובע רק מהאיסור אכילה, ואכ"מ להאריך).

וגדולה מזו מצינו, דידוע דעת בעל המאור שמה"ת אליבא דר' שמעון אין איסור אכילה כלל, ואדרבה אין לך השבתה גדולה מזו, היינו שסובר היפך סברת התוס' הנ"ל דתשביתו שלא כדרך הנאה משמע (ועיי"ש במלחמות בהשגותיו שמשמע מלשונו דיש איסור אכילה מצ"ע, וז"ל: "שיש בכלל השבתה שבתורה איסור אכילה", ויותר מזה משמע בהשגות הראב"ד על הבהמ"א שם עיי"ש היטב).

וא"כ נמצא לפ"ז, לפי דעת התוס', דאין התשביתו חלק מהאיסור אכילה והנאה כלל.

וא"כ ע"פ דברי אדמוה"ז הנ"ל מסי' תמ"ו דהתשביתו הוא כעין הכנה להאיסור דב"י וב"י דמבערב, א"כ יש מקום לומר דגם הב"י וב"י הוא ג"כ לאו בפ"ע. וכמו אליבא דר' יוסי הגלילי דמותר בהנאה כל שבעה, ומ"מ ישנו הב"י וב"י והמ"ע דתשביתו בשריפה (כנ"ל, ודלא כדעת התוס' בדף כ"א), שמזה משמע לכאור' שא"ז רק בהסתעפות מהאיסור אכילה, רק לאו בפ"ע.

הערה בדברי הצ"צ בהלכות פסח סי' תמב בענין לאו דבל יראה ובל ימצא

[והא דמשמע מדברי התוס' בריש מכילתין דהחמירה תורה בב"י וב"י שהחומרא הוא על האיסור אכילה, אפשר לומר בכוונתם דההסבר הוא רק על החומרא דרבנן בבדיקה, לא שמבארים בזה הטעם שחששו שמא יבוא לאכלו, אלא למה החמירו – משום שמא יבוא לאכלו – לבערו, יותר מבשאר איסורים שלא החמירו משום שמא יבוא לאכלם לבערם ולבדקם וכו'].

## ד.

ועפ"ז אפשר ליישב גם הצ"ע הראשון – דמה נוגע לדין מבטל איסור לכתחילה אם האיסור דשהי' הוא לאו בפ"ע או לא, ומאי שנא מחצי שיעור ואיסור הנאה וכו' :

אם נאמר דחמץ שאין בו איסור אכילה וכו' אין שייך לומר שיעבור עליו על מ"ע דתשבתו וב"י וב"י (וכאופן הא' הנ"ל סעי' ג') – ממילא כשהמדובר כאן הוא בזמן היתר עדיין, שאין כאן איסור החמץ בפועל, אלא שאם הי' מבטלו לאכלו בתוה"פ הרי היינו דנים בזה כאילו עכשיו כבר – בזמן ביטולו – שם האיסור עליו, אבל מכיון שמבטלו לאכלו לאחה"פ שהוא ג"כ זמן היתר, הרי א"א לדין בזה שהוא מבטל איסור, מכיון שהוא בזמן היתר על זמן היתר.

אלא שנדון בזה שהוא כאילו מבטל איסור מחמת איסור השהי' דב"י וב"י – הרי א"א לומר כן, שיהי' עליו רק שם האיסור רק מחמת איסור השהי', כיון שאינו אסור בפ"ע. והרי עכשיו הוא זמן היתר גמור מחמת זמן אכילת חמץ, ואין שם איסור כזה בחמץ רק מחמת דין השהי'.

אבל מכיון שתופס שהאיסור בב"י וב"י הוא לאו בפ"ע, וכנ"ל כמו קודם הפסח אליבא דר"ש דחמץ דאין בו איסור אכילה מצ"ע חל עליו דין דתשבתו – א"כ, אף שמצד האיסור דאכילה אין שייך לומר כעת שהוא זמן היתר שיחול עליו דין דמבטל איסור, אבל מ"מ מצד הלאו דב"י, שהוא לאו בפ"ע, שייך לומר דכיון שהוא מבטלו לשהות אותו בזמן איסורו, דיחול עליו דין דאין מבטלין איסור לכתחילה, וכאילו עכשיו הוא זמן איסורו דב"י וב"י.

## ה.

ועפ"פ הנ"ל יש להסביר דבר תמוה בדברי הצ"צ הנ"ל, שבאמצע דבריו כתב וז"ל: "משום דבאכילה איכא כרת משא"כ בשהי' אין לחלק", עכ"ל.

ופשוט שאין כוונתו לומר שהי' אפשר לבאר בדעת אדמוה"ז שכללות הדין דאין מבטלין וכו' הוא רק באיסור כרת – דהרי מלא בכל הפוסקים הדין דאין מבטלין כו' באיסורי לאוין.

[ובזה יישבתי הדיוק בלשון הרמב"ם, כשמביא הדין דאין מבטלין איסור (פ"ט"ו מהל' מאכלות אסורות הכ"ו) שמצייר הדין שסאה של ערלה שנפלה

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

למאה סאה של היתר, ולכאור' הנה כשמובא בגמרא הדין דאין מבטלין (ביצה דף ד' ע"ב), הנה ברש"י ותוס' מציינים למס' תרומות פ"ה מ"ו שמדובר שם בסאה של תרומה, וכן מציינים הרדב"ז והכ"מ על הרמב"ם לאותה משנה, ולמה שינה הרמב"ם וצייר הדין באיסור ערלה (ועיין באור"ש על הרמב"ם שעמד על זה, עיי"ש בביאורו).

אלא שכוונת הרמב"ם ללמד שלא נאמר דדין אין מבטלין הוא רק באיסורי מיתה מטעם חומרתם, ועי' ברמב"ם הל' ביכורים פ"ח ה"ט וברדב"ז שם, והדברים עתיקים, ולכן שינה ללמד דין אין מבטלין באיסורי לאורן לחוד.

אלא כוונת הצ"צ (לכאור') דדין אין מבטלין באופן כזה, שעדיין הוא בהיתרו רק שכוונתו הוא לאכול – עיי' ביטולו – באיסורו, ובזה כוונתו שיש קס"ד שאולי יש לחלק שזה רק באיסור כרת, שמפני חומרתו אנו דנים אפילו באופן כזה שנקרא מבטל איסור, אבל באיסור לאו לחודי' אין דנים בזה שנק' מבטל איסור, כיון שהוא בזמן היתרו. ועי' מסיק שאין לחלק, וכסתימת סוגיית הש"ס, מה לי איסור כרת מה לי איסור לאו וכו'.

אבל גם זה תמוה לכאור'. דהנה אדמוה"ז בסי' תמ"ב בקו"א סעי"ק ג', באמצע דבריו שמביא המקור לדבריו בדין זה, כתב וז"ל: "וכן מסתבר באמת, דאל"כ יהא מותר לערב חלב בתוך קדירה שמרתיחין בה מים לבשל שם בשר במים אלו עם מעט החלב שנתבטל בסי' במים קודם שנתן שם הבשר כיון שאין כאן איסור עדיין, וחי' ישתקע הדבר ולא יאמר", עכ"ל.

הרי כל ראייתו הוא מבשר בחלב שהוא איסור לאו, וא"כ איך אפשר להעלות על הדעת שכוונתו לחלק בין איסור כרת לאיסור לאו בדין זה, שכל יסודו הוא מאיסור לאו. והוא פלאי לכאורה. ובפרט לפמש"כ לעיל, דהלאו דב"י וכו' הוא לאו בפ"ע (כנ"ל).

אבל אפשר לומר שכוונתו, דהנה זה שאנו אומרים מה לי איסור כרת מה לי איסור לאו וכדומה, הוא בשני איסורים, וכמו איסור חלב שהוא איסור כרת, ונבלה וכיו"ב שהוא איסור לאו. והיינו שאין לחלק בשני איסורים שונים בחומרתם מפני שכאן העונש חמור וכאן העונש קל, דעצם האיסור הוא שווה בחומרתו, הגם שמחולק בעונשו.

משא"כ באיסור אחד גופא, שבפרט א' עונשו כרת ולגבי פרט שני עונשו לאו, הרי ודאי שזה מורה על קולת האיסור בפעולה זו, דכיון דהאיסור במציאותו הוא אותו האיסור, למה לגבי פעולה זו עונשו חמור ולגבי פעולה זו עונשו קל יותר (עי' בתוס' פסחים דף ה', שנשארו בקושיא בשם הרשב"א למה אין חייבים כרת על השבתת חמץ מחמת ההיקש, עיי"ש במפרשים).

וכמו שאנו רואים באכילת חמץ גופא לפני זמנו ולאחר זמנו אליבא דר"י, שהוא רק באיסור לאו (ולכן אין חומרתו בזה במשהו וכו'). וכמובן שאז איסורו קל מכמו שהוא בתוך זמנו (בתוה"פ). ועי' כותב שאין לחלק, שגם בזה הנה



הערה בדברי הצ"צ בהלכות פסח סי' תמב בענין לאו דבל יראה ובל ימצא  
האיסור דשהי' הוא לאו בפ"ע ואין תלוי באיסור אכילתו, ולכן אין לחלק בו  
מצד שאין בו כרת (וכמו בב"ח כנ"ל).  
ועדיין צ"ע היטב בזה, והמשך יבוא.

## הרב יקותיאל פרקש

רב ומו"צ לאנ"ש  
ירושלים, אה"ק ת"ו

# משא התעוררות ללימוד הלכה למעשה בקרב תלמידי הישיבות

א) פותחים בדבר מלכות, דברי הרבי נשיא דורנו. כנודע הרבי מעורר ומתריע בעשרות אגרות, אודות החשיבות והנחיצות של לימוד הלכה. ובפתח דברינו נסתפק במספר ציטוטים קצרים.

אגרות קודש [חלק ח' עמ' רצ"ה] "...מה שמפליאני ביותר... הוא שאינו מזכיר דבר אודות שיעור לימוד בהלכות הצריכות שברובם נמצאים בשו"ע אורח חיים, וכיון שנזקקים לדעת אותם ביותר הרי הכרח ללמוד לכל לראש עכ"פ הקיצור מהם... והלואי שאפילו הלומדים, ואותם שהשי"ת שם חלקם להיות יושבי אהל, היו לומדים דינים אלו של ברכות הנהנין הפסק בתפלה וכו', וכו' – אשר לדאבונו חסרה במדה גדולה ומבהילה. ויזכהו השי"ת אשר על ידו יתייסד לימוד זה גם במחנה הט' ובהתפשטות גדולה... וה"ה בנוגע לנשים בדני טהרת המשפחה וכיו"ב".

ובאגרת נוספת שם [עמ' של"ב] כותב הרבי, שהרי המעשה הוא העיקר – אבל בכדי שיהיה המעשה כדבעי הרי זהו על ידי תלמוד שקדם למעשה. ולכן, מעורר אודות לימוד ההלכות הנצרכות. ובחלק ט [עמ' ש"ה] כותב הרבי: "בטח למותר לעוררם אשר בהשיעורים שלומדים צריך להיות גם כן שיעור בהלכות הצריכות מאורח חיים, ובפרט שהזנח לימוד זה בכ"כ חוגים – עד כדי כך, שכשבא מעשה ליד, אין יודעים אים יעשו ואת אשר יעשו ואשר לא יעשו, וכפי שמעיד החוש. וכבר ידוע עד כמה רבותינו הק' הזהירו על לימוד זה, וכנראה גם כן בהקדמת שו"ע דרבינו הזקן".

ב) בנוסף למה שמצטט הרבי – כותב אדמו"ר הזקן בספר התניא קדישא, אשר הוא הרי התורה שבכתב של כל חסיד וחסיד באשר הוא. והוא באגרת הקודש [כ"ג], לאחר שכותב אודות כללות נחיצות לימוד "בשו"ע או"ח הלכות הצריכות לכל אדם, וע"ז ארז"ל כל השונה הלכות בכל יום כו' שהן הלכות ברורות ופסוקות הלכה למעשה – ממשיך וכותב במיוחד אודות לימוד וידיעת הלכות שבת, בזה הלשון: "יעסקו בהל' שבת כי הלכתא רבתא לשבתא ובקל יכול האדם ליכשל בה ח"ו אפילו באיסור כרת וסקילה מחסרון ידיעה ושגגת

משא התעוררות ללימוד הלכה למעשה בקרב תלמידי הישיבות

תלמוד עולה זרון ח"ו, ואצ"ל באיסורי דברי סופרים שרבו כמו רבו למעלה - ובפרט באיסורי מוקצה דשכיחי טובא וחמורים ד"ס יותר מד"ת".

ובסגולת לימוד הלכות שבת כותב אדה"ז שם, בקונטרס אחרון: "ולהיות מחמת חלישות הדור אין כח בכל אחד ואחד להתענות כראוי לו, לזאת עצה היעוזה כמאמר חז"ל כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עוונותיו כהלכתו דייקא. לכן מוטל על כל אחד ואחד להיות בקי בהלכתא רבנא לשבתא".

ג) אמנם מי אני ומה אני לעורר ולדבר על כך, אבל מה אעשה והרבי נשיא דורנו הטיל עלי את השליחות וברכני במלוא הטנא ברכות בנושא זה של הפצת פסקי דינים בהלכות הנצרכות, כנודע.

ומה אומר ומה אדבר – העדר הידיעה בהלכות בכלל הוא במצב ממש מבהיל ביותר, ו"אני הגבר ראה עני" וכו' – שהנני נתקל כמעט מידי יום בשאלות שאני נשאל ואני תמה – היתכן?! עד כדי כך שלא ידעו את הדברים הכי ברורים בהלכה פסוקה בשולחן ערוך מפורש, וכיוצא בזה! ולא יאומן כי יסופר, שאני אומר לאיש או לאשה דבר הלכה ברורה ופשוטה ללא שום חולק – והם פותחים עינים כלא מאמינים, ושואלים "האם אכן כך ההלכה"? מעולם לא שמענו ולא ידענו על כך! ולפועל כמוכן שלא נהגנו כך, ה' ישמור.

כפי שפורסם, אשתדל לתת במהלך ההרצאה הנוכחית – כמין שיעור בהבהרת פרטי האיסורים שאפשר להכשל בהם בכנת הסלטים בשבת, וכיצד יש אכן לנהוג לעשותם באופן המותר – ומדהים לראות שאפשר חס ושלום להכשל רק בעבודה הזו ב-12 חילולי שבת ה"י!!

ואם יותיר הזמן, וירשו לי הממונים על כך... אתן עוד דוגמא לפעולה שבעשייתה ניתן להכשל בחמשה איסורי שבת, מחוסר ידיעה ח"ו.

## **הכנת סלטים בשבת**

א. כשמעורבים יחד דברים הרצויים לנו עתה, עם כאלו שאינם רצויים – אסור לברור בשום אופן את מה שאינו רצוי מתוך הרצוי. ועל אחת כמה וכמה שאסור לברור את הפסולת מהאוכל שעמה היא מעורבת. לאידך גיסא, ברירת האוכל מן הפסולת, וברירת הרצוי לנו עתה מתוך מה שאינו רצוי – מותרת בתנאים: 1) שנעשית שלא באמצעות מכשיר המיועד לברירה. 2) הברירה חייבת להתבצע בסמוך לסעודה, ולא לפני כן.

ב. קילוף פירות וירקות, וכן הוצאת הגרעין או הגלעין – נחשבים לברירת אוכל מפסולת, ומותרים רק בסמוך לסעודה. ויש להיזהר בזה גם בנוגע לקילוף ביצים, בצל, ירקות וכיו"ב. ולפי שאסור לברור באמצעות מכשיר המיועד לכך,

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

אסור לקלף באמצעות מקלף ירקות, וכן אסור להוציא הגלעין מזיתים במכשיר המיועד לכך. אבל לקלף בסכין, מותר בסמוך לסעודה. וגם פרי או ירק שדרך רוב העולם לאכלם בקליפתם, אם לאחר הקילוף אין הקליפה נאכלת – אין לקלפם באמצעות כלי המיוחד לכך, או על מנת לאכלם לאחר זמן.

ג. כשקולף לצורך אורחים, ואין מכובד לקלוף כמות קטנה, מותר לקלוף גם כמות גדולה מזו שאכן תאכל עתה.

ד. קילוף השום: לפרק שיני שום מתוך הקליפה הכללית המקיפתם, יש להיזהר ולעשות זאת מלפני השבת – מחשש למלאכת מפרק [תולדת ה"דש"]. ובמידה ושכח ונזכר בשבת, יבקענו ואז יוציא את שיני השום מתוך הקליפה בסמוך לסעודה. וקילוף השינים עצמם מהקליפה שעליהן, דינו כשאר קילוף.

ה. אסור לרסק שום דבר – גם אם אינו מגידולי קרקע – באמצעות מגרדת, פומפיה [גריידער" באנגלית], וכיוצא בהם מהמכשירים המיועדים לכך, משום מלאכת טוחן.

ו. לחתוך ירקות ופירות לסלט, מותר רק כשחותך חתיכות גדולות קצת, ולא יחתוך דק דק – משום "טוחן". אמנם גם המקילים בזה יש להם על מי שיסמכו, ובתנאי שנעשה בסמוך לסעודה. ולרסק שיני שום, מותר רק בשינוי גדול – כגון בידית הסכין וכיו"ב.

ז. כשמערבים תפוח אדמה חם או ביצה חמה וכיו"ב, בתוך סלט חי, יש ליזהר שלא יהיו חמים ממש [יד סולדת בהם] – לפי שבאופנים מסוימים יכול לגרום לבישול הפריטים הלא מבושלים שבסלט. וכן יש להזהר בזה, כשמניחים סלטים שונים [מלפפון חמוץ, חריין, וכיו"ב] ליד קוגל או בשר חם!

ח. מליחת ירקות: מכיון שטבעם "להזיע" ולהתקשות כששוהים במלחם, מותרת רק כשמולח אחד אחד ואוכל מיד. אך אין למלוח שנים כאחד, שעד שאוכל האחד שוהה השני במלחו, וגורם למלאכת עיבוד האוכל. לכן אין למלוח הסלט עד ממש לשעת אכילתו בפועל. אמנם במידה ותיכף ומיד למליחה שמים גם שמן או חומץ, הרי שהדבר מותר, בתנאי שהדבר נעשה בסמוך לסעודה. ומה טוב, שיניח השמן והחומץ עוד לפני שמולח את הסלט [קצוה"ש].

ט. דברים שאין המלח פועל בהם לשנות טבעם [להזיע, להקשות וכו'] כגון ביצה ובשר וכיוצא בזה – מותר למלחם לצורך סעודה זו, אך לא לסעודה אחרת. ובמידה וקימת עדיפות במליחתם עכשיו, כגון שעתה הם חמים קצת [אבל לא יס"ב – מחשש בישול!] ויקלטו המלח טוב יותר, מותר גם לצורך סעודה אחרת – כל עוד נעשה לצורך שבת זו.

משא התעוררות ללימוד הלכה למעשה בקרב תלמידי הישיבות

ט. אסור לדבק ולהפוך למקשה אחת חומר מפורר עם חומר נוזלי, משום מלאכת לישה [מלבד למצבים ותנאים מסוימים, שאין כאן המקום להרחיב בזה]. ולפיכך, הבא להוסיף שמן או חומץ וכיו"ב לצנון או חריין מרוסקים היטב, חייב לעשותו בלילה רכה, ולשנות באופן ההכנה. כלומר, לשים קודם השמן או החומץ ורק לאחר מכן להוסיף החומר המרוסק. אבל מותר להוסיף שמן לסלט חתוך בחתיכות רגילות, לפי שאין השמן מגבלם למקשה אחת, אלא משמנם ותו לא. למרות האמור נהגו להוסיף שמן לסלט הביצים הנהוג בסעודת שבת (אייצער מיט ציבעלע), ולערבב ללא חשש.

י. סלט מיוזו: בחתיכות גדולות שאינן הופכות למקשה אחת ע"י המיוזו, מותר. אמנם בחתיכות קטנות שהמיוזו מדבקם והופכם לגוש אחד, אסור משום לישה.

יא. הוספת מים וערבוב "טחינה": היות והוא כבר נילוש ונדבקו הגרגירים בשמנו מלפני כן, ובהוספת המים וערבובו אינו מוסיף בלישתו [ואדרבה, מדללו וכו'] – אין בכך אסור [סי' שכ"א מ"ב ס"ק נ"ח בשם הפמ"ג, שאף שמקודם נילוש "רק בתמצית לחותה, אפילו הכי שרי עכשיו לערב בה המשקה]. אלא שיש לשים לב, שאסור "לטרוף ולערבו בכח, אלא מערבנו מעט מעט" [לשון השו"ע סי' שכ"א סט"ו בנוגע לחרדל שנילוש מערב שבת, ומוסיף לו דבש בשבת וכו'], כלומר "בנחת" [מ"ב שם]. וכן יש לשנות באופן הערבוב, וכמבאר בנוגע לערבוב בלילה רכה בשבת [רמ"א שם סעיף ט"ז, ובמ"ב ס"ק ס"ב בשם המג"א דקאי גם על חרדל וכו', עיי"ש]. אמנם אם הוסיף המים מבעוד יום, ובשבת רק מערבב – אין צריך לשנות באופן הערבוב, אלא די בכך שמערבב בנחת [מ"ב שם].

וכל זה דלא כמו שמשמע בשמירת שבת כהלכתה, שאסר בכלל לערבבו בשבת [סוף פרק ח' – ואולי בכוונה נקט בסגנון "להקציף" טחינה, שמדובר בפעולת טריפה בכח. ואכמ"ל].

[תוספת ביאור בענין ה"טחינה": המ"ב בבה"ל סי' שכ"א [סט"ו ד"ה בחרדל וכו'] תו"ד הוא – שאחר שנילוש, מותר להוסיף מים לרככו [למרות שיש לישה אחר לישה לשיטתו] שהרי "אין עושה מעשה לישה כלל, דהא כבר נילוש.. אלא על ידי המיחוי... עושה החרדל רכה מאד, שיהא ראוי לשתיה, ואין דבר זה מיקרי לישה אלא כשהוא טורף יפה בכף.. דדמי ללישה" וכו'. עוד כותב שם: "...דכל עשייתו בשבת הוא רק לעשותו רכה שיהא ראוי לשתיה, לכן אין זה בכלל לישה כלל". ועוד שם: ד"על ידי המיחוי במים הוא מפריד את החלקים שנדבקו על ידי הלישה, ולכן אין אסור בזה כלל. אם לא כשהוא טורף בכח, דמי קצת ללישה".

ואכן בספר אור לציון [הגר"ב צ"א אבא שאול – פרק ל"ג] מתיר בפשטות הוספת מים לטחינה, מהטעם שאין לישה אלא כשמדבק גרגירים זה לזה [כנותן

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

מים על קמח וכיו"ב], אבל לערב טחינה במים כיון שאינו מדבק החלקים אלא נותן מים לדלל יותר את הטחינה, אין בזה משום לש[!].

יב. מותר למעך תפוח אדמה מבושל או בננה ואבוקדו שהם בשלים היטב, כך שאינו מפררם אלא מרדדם באמצעות שיני המזלג. שהאיסור הוא רק לפורר או לדבק, ובזה אינו עושה מאומה אלא משנה את צורתם ותו לא. אלא שברור שזה תלוי במציאות הדבר, ואם סוג תפוח האדמה הוא כזה שמתפורר במיעוכו יש בכך משום חשש טחינה.

יג. ייפוי המאכלים: אסור להחליק את סלט הביצים – וכל מאכל שדרכו בכך – במטרה לשוות לו צורה יפה וחלקה, אלא יניחה כמות שהיא. וכן אסור להחליק ממרח על גבי הפרוסה – מעבר לנדרש בכדי שיגיע הממרח לכל פינה – בכדי להחליקו וליפותו, כנהוג לכבוד אורחים.

יד. אסור לדבק אוכלין ומיני פירות זה בזה, בכדי ליצור צורה מיוחדת, משום איסור בונה.

טו. אסור ליצור במאכלים צורות מיוחדות [משולשים וכיו"ב], הן על ידי חיתוכם והן על ידי נקיבתם בצורות שונות. ובודאי שאסור לצייר על מיני אוכלים, ע"י ממרחים או סידור סוכריות בצורות שונות, וכיוצא בזה.

הנה נוכחנו לדעת, שבפעולה פשוטה שמתבצעת מידי שבת כמעט בכל בית יהודי – קיימת אפשרות שחם ושלום נכשל ביותר מעשרה חילולי שבת רח"ל!! מחוסר ידיעה.

ואספר מה שבדידי הווה עובדא, שהתארחנו מספר אברכים בביתו של אחד מאנ"ש, שזוגתו תחי' באה מבית חסידי ביותר. ואביה יהודי שידוע ספר, וקובע עתים לתורה. ואמה באה מבית ממש חסידי ביותר, מה שמכונה "גזע"... וכו'. וכאשר הלכנו למטבח ליטול ידיים לסעודת השבת, ראיתי שהבעלכת'טע מרסקת עבורנו כרוב או חסה לכבוד הסעודה, באמצעות מגרדת... ואני בחופזי אמרתי לשאר האורחים שיתכן בהחלט שיש לנו בעיה לאכול את הסלט הלזה, שהרי מבואר בשולחן ערוך אדה"ז [סי' שי"ח סעיף א'] שאם נעשה חילול שבת בשוגג, "אסור בו ביום גם לאחריהם... אבל לערב מותר גם לו מיד...". ואף שכאן מנמק אדה"ז את טעם האיסור בסגנון "שכיון שעשה איסור של תורה, החמירו לקנוס בו ביום". מכל מקום לעיל בסי' רנ"ג – באיסור השהיה מבעוד יום באופנים האסורים – כותב ש"כל מקום שנתבאר שאסור להשהות תבשיל שלא נתבשל כמאכל בן דרוסאי, אם עבר ושהה אפילו בשוגג ששכחה שם או שהיה סבור שהוא מור – אסור בין לו בין לאחריהם...". וכבר עמדו על החילוקים בלשונות אדה"ז בזה בסי' רנ"ג וסי' שי"ח וסי' של"ט [סעיף ז'] וכמוכן שאין כאן המקום להאריך בזה.

משא התעוררות ללימוד הלכה למעשה בקרב תלמידי הישיבות

## הוספת מים חמים לחמין [=טשאלנ"ט] בשבת

עקרונית הדבר מותר – בתנאים דלהלן – וזאת גם כשמתכוין לא רק למנוע את הצטמקותו, אלא שהמים יהפכו לרוטב על מנת לאכלו. וגם אם החמין הצטמקו ביותר עד שנעשו ממש קשים, מותר כל שנוזהר לעשותו כמתבאר להלן.

א) ראשית יש לוודא, שהן המים שמוסיף והן ה"חמין" לתוכם מוסיף המים הינם מבושלים כבר כל צרכם. ובמידה וכל הנמצא בחמין כבר נתבשל כל צרכו, אלא שעצמות העוף עדיין לא נתרככו דיים, הדבר תלוי: אם דרכם של הרבה מבני עיר זו ללעוס את עצמות העוף כשהן מתרככות, או שדרכו של אדם זה לעשות כן – גם שאין דרכם של תושבי המקום – יש להקפיד שאף הן תהיינה מבושלות כל צרכן, ורק אז נחשב למבושל לגמרי. וכשמסופק אם כבר נתרככו לגמרי, אם הוא עצמו דרכו לאכלן, אסור. אבל אם הוא עצמו אינו אוכלן, אלא שאנשי העיר דרכם בכך, ניתן להקל בזה.

ב) כמו כן יש להזהר בכל המתבאר מ"תנאי החזרה" בשבת – ובקצרה: עודנו בידו, דעתו להחזיר, הכירה גרופה וקטומה כדין.

ג) מצד דיני ה"חזרה", הרוצה להוסיף מים חמים לחמין [טשאלנ"ט] חייב הדבר להעשות ישירות ממיחם שנוטל מעל האש, לתוך הקדירה שעל האש, או שנטלה ומחזיק בה עדיין בידו. אבל כל שהעביר המים לכלי אחר כגון לכוס וכיוצא בזה, אסור לערום לקדירה שעל האש. וכמובן שלא ישפוך לקדירה מתוך טרמוס שבתוכו מים חמים, לפי שבנוסף לכך שכבר הונח מידו, הרי שפשוט שגם זה מוגדר כ"פינה ממיחם למיחם" שאסור.

ד) לשאוב בכף או במצקת מהמיחם, ולהעביר המים לקדירת החמין: אם המים שבכף עדיין חמים, ובטרם שהוציא המים מהמיחם השהה הכף בתוכו מעט, הדבר מותר – במידה ונתקיימו שאר כל תנאי החזרה [שכאשר הוציא המים מהמיחם היה בדעתו להחזיר מה שישאר בכף, וכיוצא בזה מהתנאים שנתבארו בזה]. אבל אם לא השהה הכף והמצקת כלל בתוך המיחם, אלא מיד שתחבו הוציא בו המים – לכתחילה עדיף שלא להקל, אלא לנהוג בו ככל "פינה ממיחם למיחם" שאסור. אלא שכאשר יש בכך צורך שבו תלוי העונג שבת, יש מקום להקל גם בזה.

ה) קדירת החמין חייבת להיות על גבי אש "גרופה וקטומה" [=מכוסה בבלעך, או פלטה חשמלית שאין בה מספר אפשרויות חום]. אבל אם עומדת על אש שאינה "גרופה וקטומה" – אסור לשפוך לתוכה מהקומקום בשום אופן.

ו) אם אינו מסיר את קדירת החמין מהאש [ואוחזה בידו] אלא שופך מהקומקום לקדירה בעודה על האש – יש החוששים שאם זרם המים יערבל את הנמצא בקדירת החמין, יש בכך משום איסור "מגיס" בשבת. לפיכך מן הראוי

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

שיזהר לערות בנחת, ובוודאי שמן המובחר – אם הדבר אפשרי – שיסיר הקדירה ויאחזנה בידו, ורק אז יערה המים לתוכה.

ז) יש להזהר בדיני בשר וחלב [אם ירצה להשתמש במים לעשיית קפה עם חלב, וכיו"ב]: ולכן מן הראוי להרחיק את המיחם או הקומקום שמערה מתוכם, מקדירת החמין וכיו"ב שבתוכה בשר, לבל ינתז מהתבשיל הבשרי על המיחם כו'. וגם יזהר שלא יעלו אידי התבשיל הבשרי החם ישירות אל המיחם, ולכן לא יקרב המיחם אל הקדירה מיד כשפותחה, אלא ימתין מעט בכדי שהאדים יתפזרו אנה ואנה. ובנוסף לכך, ירחיק מעט את המיחם מקדירת תבשיל. וכאשר נזהר בכל האמור, אין כל חשש שזרם המים החמים מהווה מעין חיבור בין התבשיל הבשרי למי המיחם.



הרב גבריאל ציננער

רב דק"ק ומח"ס "נטעי גבריאל"  
ברוקלין, נ.י.

## אם מותר בשבת לקרוא עזר לאשה בשעת הלירה (couch) לסייע לה למעט היסורין והצער

לאחרונה נתפשט בין הנשים העומדת ללדת עצה האיך להתגבר על חבלי הלידה, שקורין לאשה מומחית לעשות פעולות בשעת החבלים למעט היסורים, ונקרא קאוטשינג, והשאלה אם רשאיות לקרוא בטלפון להמומחית לבוא בשבת ע"י חילול שבת, וכן האם מותר להמומחית לנסוע בשבת ליולדת.

### חילול שבת מפני ישוב דעת החולה

הנה מבואר בשו"ע סי' ש"ל ס"א ושו"ע הרב ס"א שהתירו ליולדת להדליק לה נר בשבת אפי' היא סומא ואין הנשים המתעסקות עמה צריכות לנר, אפי' מדליקין שאע"פ שאינה רואה מתיישב לבה יותר כשיודעת שיש כאן נר וכו', משא"כ כשתדע שאין כאן נר יש לחוש שתסתכן מפחד לבבה אשר תפחד אשר אין עושין לה יפה מה שהם צריכים.

ומקורו מתוס' שבת קכ"ח ע"ב ד"ה קמ"ל וז"ל: אע"ג דבפרק בתרא דיומא (דף פ"ג ע"א) אמר חולה אין מאכילין אותו ביוהכ"פ אלא ע"פ מומחה והכא שריא משום יתובי דעתא, היינו שיותר יכולה היולדת להסתכן על ידי פחד שתתפחד שמא אין עושין יפה מה שהיא צריכה ממה שיסתכן החולה ברעב. וכ"כ המאירי שם שמתוך פחדה יכולה להסתכן וצריך ליישב דעתה.

וכ"כ שו"ת תשב"ץ ח"א סי' נ"ד וז"ל: ואין צריך לומר טלטול הנר שהוא מותר לעשות שהוא אינו אסור אלא מדרבנן, אלא אפילו הדלקה והבערה שהיא מלאכה גמורה וחייבים עליה סקילה וכת עושין אותה בשביל חולה שיש בו סכנה, אעפ"י שאין עיקר רפואתו בהדלקת הנר אלא שצריכין אותו לצרכי רפואתו, והכי תניא במס' שבת (דף קכ"ח ע"ב) ת"ר אם היתה צריכה לנר חברתה מדלקת לה את הנר, והקשו ע"ז ואמרו פשיטא, ותירצו לא נצרכה אלא לסומא, מהו דתימא כיון דלא חזיא אסור, קמ"ל איתובי מיתבא דעתה סברה אי איכא מידי חזיין חבירותאי ועבדין לי, מכאן נראה שאפי' מפני ישוב דעתו של חולה ואפילו אינו צריך לרפואתו אלא שישב דעתו מדליקין את הנר, אעפ"י

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

שהוא סומא ואינו נהנה מן האור, וה"ה לשאר מלאכות שהחולה מתיישבת דעתו בהן שעושיין אותן בשבת, עכ"ד.

וכ"כ גדולי האחרונים להחזיר לבעל לנסוע עמה לבית החולים, וכמו שכתב חזו"א מכתבים סי' קמ"א, קצות השלחן סי' ק"מ סק"ו, שו"ת אגרות משה או"ח סי' קל"ח, שות באר משה ח"ו עוד רכ"ב, שו"ת שבט הלוי ח"ג סי' ל"ו, ושו"ת אז נדברו ח"א סי' כ"ט, שהתירו משום שילדת פוחדת ליסע בעצמה.

מבואר דהא דמותר לחלל שבת כדי ליישב דעתו של החולה דוקא היכא שמפחד שלא יעשו לו כהוגן צרכי הרפואה, ומה"ט התירו לחלל שבת לנסוע עם החולה כדי להפיס דעתו שמפחד לנסוע לבדו שאין יודע מה יקרה, אבל דבר שאין צורך לרפואתו אף שרצונו בו לא הוי בכלל יתובא דעתא ולא התירו. א"כ דוקא לסלק הפחד שמא אין עושיין לה כדבעי ואולי שמסתכן התירו לחלל שבת, אבל באופן שאין החשש זה רק לסלק הצער והיסורים שאינו נוגע לעצם הפיקוח נפש אין רשאי לחלל שבת.

## חילול שבת כשאינו נצרך לעצם סכנת החולי

ובנ"ד אין לומר ההיתר משום יתובא דעתא, דדוקא כשהישוב דעת נצרך ליישב דעתו של החולה מהסכנה, משא"כ בנידון דידן אין נצרך לעצם הסכנה רק להשקיט ולהרגיע נפש רוחה למעט היסורים, ואינו בשביל שמא לא יעשו צרכי הרפואה, בזה לא התירו. וכי נאמר שאם האשה ניידה דעתה לדבר עם אמה באמצע הלידה וכי מותר לצלצל בשבת, ולפ"ז אין שיעור לדבר לומר שבכל פעולה שמרגיעה לה שיהא מותר לחלל שבת, וכי נאמר שמותר לאמה כשיודעת שבתה בבית החולים לנסוע אצלה בשבת להרגיעה בודאי דלא, וכן אם רצתה לפתוח טעף לשמוע כלי זמר כדי להסיח דעתה מיסורים וכי מותר זה, ואין שיעור ליישוב דעת. וכן כשתבקש שרוצה שיביאו לה ספר רוזיאל המלאך שהוא סגולה למקשה לילד, וכי נאמר שמותר לחלל שבת למלאות בקשתה בזה ליתובי דעתה. א"ו דוקא להרגיע פחד שמא לא יעשו לה יפה מה שצריכה לצרכי הלידה, בזה התירו, אבל סתם לנייחא דעתה לא התירו.

וחכ"א העיר שמצינו במס' גיטין דף ע' ע"א שלשה דברים מכחישים כחו ואלו הן פחד וכו', ופרש"י דאגה שדואג על דבר העתיד כגון טירוד מזונות או פחד אויב, וכן איתא במס' ב"ב דף ו' ע"ב גוף קשה פחד שוכרו עיי"ש, מוכח דמשכחת פחד אף שאינו צורך לרפואתו ע"כ.

אך יש לחלק דדוקא בפחד שדואג על העתיד כגון שיאן לו פרנסה או פחד מאויב נחשב לצרכי גופו של האדם וגורם סחולשת כח, אבל דברים אחרים לא מצינו זה, כמ"ש בשו"ת ח"ס או"ח סי' קמ"ה שאין להחזיר להחזיר כתיבת גט ביו"ט שני לשכיב מרע כדי שלא תטרף דעתו, שכדי שלא לעגן אשתו אין הדבר נוגע כ"כ

אם מותר בשבת לקרוא עזר לאשה בשעת הלידה לסייע לה למעט הייסורין  
לגופו של החולה לכן לא התירו שבות חמור, וא"כ כ"ש בנ"ד שאין זה נוגע  
כלל לעצם היולדת והולד אלא כדי למעט הצער ויסורים לא התירו שום איסור.

### הפסת דעת החולה אי הוי בגדר פקוח נפש

וכ"כ בספר מעשה בצלאל בפירושו על ריקאנטי אות ק"ג בכוונת הח"ס  
או"ח סי' קמ"ה ד"ה האמת, שהביא מהרמב"ם פ"ח מזכיה ה"ג דאין קונין  
לשכיב מרע בשבת, אלא היכי שאין צריך קנין מקנין להפיס דעתו, אבל היכא  
שצריך קנין אין קונין בשבת, וכתב החת"ס דצריך לומר דס"ל דלא התירו  
לשכיב מרע אלא דיבורא בעלמא ואע"פ שממילא מקנה מ"מ אינו ניכר כל כך,  
ועוד איהו הוא דעביד איסורא כדי להפיס דעת עצמו, אבל אחרים לא יעשו  
איסורא דקנין עבורו, עיי"ש.

ובס' מעשה בצלאל למד מזה דהפסת דעת החולה אינו בגדר פקוח נפש,  
דלא ימות בהעדרו ולא יבריא אותו כשיפייסו דעתו, ואינו רק משום נחת רוח  
לחולה בלי נפ"מ לבריאותו. והנ"ל דהוכיח הרמב"ם זה מיומא דף פ"ג בהא דמי  
שנשכו כלב שוטה אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו ור' מתיא בן חרש מתיר,  
וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה דאין הלכה כר' מתיא בן חרש, דחכמים סוברים  
שאין עוברים על המצוות אלא בדברים המרפאין בטבע והוא דבר אמיתי  
הוציאו הדעת והנסיון הקרוב לאמת, ובדברים שמרפאין בסגולתן אסור, דכחם  
חלש אינו מצד הדעת ונסיונו רחוק והיא טענה חלושה מן הטועים עיי"ש  
ובתוס' יוה"כ"פ שם. והרי כיון שנתפרסם זה לסגולה, לו יהא שכזב הוא, עכ"פ  
החולה בדמיונו הכוזב כשיודע שיעשו לו סגולה זו יפיס דעתו, וכשלא נעשה לו  
זה ניחוש לטירוף דעתו. וע"כ דמזה אין נפ"מ, ולא התירו איסורין בשביל ניח  
נפשיה שאין נפ"מ לבריאותו. והכי נמי יש לומר לענין לקנות מאתו או לענין  
שיחלל הישראל שבת באיסור גמור בשביל ניח נפשיה דהבאת קרוביו רק  
להפיס נחת רוח וצ"ע, עכ"ד.

מבואר שעיקר הטעם שהתירו רק באופן שמפחד שמא לא יעשה לה צרכי  
רפואה, אבל בנידון הח"ס שחילול השבת אינו נצרך לרפואת החולה רק להפיס  
דעתו שרוצה לקנות נכסיו כרצונו, באופן זה לא התירו שום מלאכה.

וראה בספר העמק שאלה על השאלות פרשת שמות סי' ל"ח אות ח',  
שכתב ליישב דברי השאלות שביולדת תוך שלשה ימים אע"פ שאמרה א"צ  
רשאי לחלל עליה את השבת, דביולדת איכא חששא יתירא שלא מענין גוף  
החולי, והיינו חלישת הדעת מזיק לה ומסכן, כדאי' בשבת דף קכ"ח לא צריכא  
בסומא מ"ד כיון דלא חזיא אסור קמ"ל איתובי מיתבי דעתה כו', הרי אע"ג  
דמצד הלידה ברור להמילדת שא"צ לנר, מ"מ מחמת חלישת הדעת תוכל  
להסתכן. וה"נ ודאי מצי הרופא להבין עצם בריאותה שא"צ לחמין, אבל קלות  
דעתה לא מצי להבטיח, ואולי מיחוש היא ותסתכן, ואע"ג שהיא עצמה אמרה  
שא"צ, דעתה קלה ולשעה ישתנה שיקול דעתה, להכי עבדין לה כדעבדין

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

בחול. מיהו במקום דבחול ג"כ איכא נשי שאינן זהירין בחמין כ"כ, שוב ליכא חלישת הדעת ואין מחללין שבת אלא לפי אומדנא, והיינו דדייק רבינו כד עבדין לה בחול עיי"ש. מוכח שביולדת הקילו בדברים הנעשים לייתובי דעתה.

אכן אינו דומה כלל לנ"ד, דשם תוך ג' יום קבעו חז"ל דהרי היא בחזקת סכנה, לכן דעת השאלות דלא אזלינן בתר דעתה ואמרינן שמפני חלישות דעתה אמרה שא"צ, משא"כ בנ"ד שדבר זה שעושה האשה הקאט"ש אינו נוגע כלל לעצם הלידה, ולא התירו חז"ל בזה, ואין להקל מעצמנו מסברות ודמיונות, והא ראייה דלאו כו"ע עושין זה.

והנה בשו"ע סי' ש"ו ס"ט כתב בחולה מסוכן וירא פן ימות מותר לשלח נכרי לנסוע לקרות קרובו אפי' חוץ לתחום שיבוא במוצאי שבת כדי שלא תטרף דעתו עליו אם לא יעשו רצונו. ובפשטות ממג"א סקי"ח ושו"ע הרב סכ"ב שהתירו רק ע"י נכרי, אולם בא"ר סקי"י ופמ"ג א"א סקי"ח ולבושי שרד כתבו דהוי בכלל פקוח נפש שהותר שבת, והאריכו בזה בשו"ת שו"מ תליתאה ח"ב סי' ק"ד, שו"ת הרי בשמים ח"ב סי' קפ"ט, שו"ת מצפה אריה סי' ד' ושו"ת מנח"י ח"ד סי' ס"ח, שהתירו איסור מה"ת מחשש שלא תטרף דעתו.

אכן בערוך השלחן ס"כ כתב פשר דבר, דישראל בעצמו לא הותרה שהרי אין זה רפואה אלא חששא בעלמא, אבל אם הרופא אומר שיש סכנה אם לא יקיימו דבריו הרי הוא ככל חולה שיש בו סכנה, עכ"ד. ולפ"ז אין מחלוקת בין הפוסקים, שהפוסקים שאסרו לקרוא לקרובים מיירי באופן שאין חשש פיקוח נפש רק הפסת דעת החולה, אבל באופן שע"י מניעת הדבר תגרום לסכנה מחללין את השבת, וכ"כ שו"ת מהרש"ם ח"ד סי' נ"ד עיי"ש. וא"כ בנ"ד אין הקוט"ש הזאת של מניעת החבלים תגרום לסכנה, לכן אין לחלל שבת ע"י ישראל.

וכ"כ קצות השלחן סי' קל"ה סקי"א, שלא מצינו משום חשש טירוף הדעת של החולה יתירו איסור מה"ת אלא איסור דרבנן כגון קנין בשבת, ומה דהתירו ביולדת להדליק הנר אפי' היא סומא, התם י"ל שע"י טירוף דעתה תבוא לידי חולשת הגוף ולא יהי' בכחה להמליט הולד. ומ"מ נראה כמ"ש המשנ"ב להתיר לחלל שבת בשביל התרופה שהחולה מבקש, דשאני התם גבי צואת שכיב מרע וגט אשתו דסו"ס אין הענין נוגע לרפואת הולה, ואין לחוש לטירוף דעתו שיסתכן מזה, אלא עושין שלא יצטער ולהפיס דעתו, אבל בענין רפואה לעצמו, אם הוא בדעתו שהתרופה הזאת תועיל לו ולא יעשו לו, בודאי יצטער הרבה מזה ותגבר מחלתו ע"ז ויסתכל יותר, אם לא שהוא ת"ח ומסבירים לו שמן הדין אסור לחלל השבת בשביל התרופה אחרי שרופא מומחה אומר שאינה מועלת, והוא סבור וקבל עליו הדין, ורואים שדעתו מיושבת עליו אין לחלל השבת. שו"מ בביאור זר זהב על או"ח הנ"ל סקס"ז שהביא תשובת הרשב"א שכותבין כל קמיע בשבת לחולה שיב"ס או ליולדת היכא דאינהו תבעי ליתובי דעתייהו אע"פ שאין אנו יודעין אם הוא מומחה או לאו, אבל אם אינם תובעים אלא שאמר חכם א' יש לי קמיע שמועיל לאותו חולי אפשר שאין כותבין אותו

אם מותר בשבת לקרוא עזר לאשה בשעת הלידה לסייע לה למעט הייסורין

בשבת מספק א"כ נודע דאתמחי קמיע בשבת. ומ"מ אינו דומה לנדון המשנ"ב דהרופא אומר שאין התרופה מועלת, שהרי הרשב"א מיירי מקמיע שאינה ידוע למומחה, ואז כותבין עפ"י תביעת החולה, ואם אין החולה תובע, ולא נודע דאתמחי קמיע או אתמחי גברא, כ' הרשב"א דאפשר שאין כותבין בשבת, ולא החליט לאיסור, לפי שסו"ס יש להסתפק אולי תועיל הקמיע, משא"כ כשהרופא אומר שאין התרופה מועלת. אבל כיון שיש לנו עסק עם סכנת נפשות ורואים שהחולה עומד על דעתו דוקא לעשות לו התרופה, וכל שיש לנו חשש ספק שמא תגבר מחלתו מותר לחלל השבת כמ"ש המשנ"ב עיי"ש.

וראה בשו"ת בית יהודה (עייאש) סי' נ"ט שמתיר לחולה מסוכן להדליק לו נר משום יתובי דעתא, וכתב: ומה שהקשה במג"א סי' ש"ל סק"ב וז"ל, ומ"מ צ"ע למה ליה טעמא דמייבתא דעתא הלא צריכין להדלקת הנר לראות מה שצריכה, לדידי לא קשיא דפשיטא דאם הם צריכין לאור כדי לראות מה היא צריכה ודאי מדדליקין דהוי בכלל פקוח נפש דדוחה שבת, והרי כתבנו דאפי' בשביל ראיית העין דיש לה הנאה בראיה הוי בכלל פקוח נפש, ולא קאמר תנא דברייתא אלא במקום דליכא הנאה בראיה, ואעפ"כ מותר משום יתובי דעתא, דהשתא מתירין בכל ענין ואפי' ידענו ודאי שאינה צריכה לכלום, משא"כ לפום הך טעמא שכתב הרב וזה ברור. ומשום דהוכחנו דהדלקת הנר מן הסתם לעולם מדליקין, כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ב דין י"ח וז"ל, ואם היתה צריכה לנר בשבת שהיא צועקת בחבליה מדליקין לה את הנר ואפילו היתה סומא מפני שדעתה מתיישבת עליה בנר ואע"פ שאינה רואה עכ"ל, ולא התנה שום דבר של תנאי לצורך היתר ההדלקה, משום דבכל ענין מדליקין. והנה מדין היולדת שהתירו לגבה הדלקת הנר למד רבינו לשאר חולה שיש בו סכנה, שהרי כתב ריש פ' הנד' וז"ל, ומדליקין לו את הנר ומכבין מלפניו את הנר כו', כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן עכ"ל, וכתב הרב המגיד וז"ל ופרטי המלאכות שהזכיר הדלקת הנר פרק מפנין גבי חיה, מכבין הנר וכו', והיתר ההדלקה לחולה גם היא בכל ענין מותרת, לא מיבעיא אם צריכין להשתמש לאור הנר כדי לעשות צורכי החולה דפשיטא דמותר, אלא אפי' אם אין עושין לו כלום מדליקין, משום דיש הנאה גדולה לחולה המסוכן כשיראה סביבו קרוביו ואוהביו ולא תיטרף דעתו עליו, ואפילו בחולה שלא היה מרגיש ולא היה מבחין אין לחלק. וגם צריכין היושבים לידע כשיהיה סמוך ליציאת הנפש אם קרבה פקודתו כדי לסייעו בוידוי וק"ש ולא תצא נפשו כרוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ, עכ"ד.

מוכח דבכל מידי שגורם לה נחת רוח רשאי לחלל את השבת, וא"כ לכאורה גם בני"ד.

אמנם אין לקיים דבריו כפשוטו, ובודאי מיירי שידעינן באופן ברור שחולה צריך לזה ואם לא יעשו כן יסתכן. אך מש"כ בסוף להתיר לקרובים היושבים סביבו לידע שיהי' אצלו סמוך ליציאת הנפש כדי לסייע לו בוידוי וקר"ש ולא

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

תצא נפשו ביחידות עיי"ש, היכן מצינו להתיר לחלל שבת בשביל זה, הא אפי' לצורך מצוה אין להתיר, וכ"ש זה שאין זה מצוה אלא ענין זכיה להיות אצלו אנשים בשעת יציאת נפש, ואין זה מתיר שום איסור. ולהלכה קיי"ל שאין מתירין לקרובים כלל לחלל שום איסור כדי להיות אצל קרובו המסוכן ביציאת נפש.

### בשיטת המ"מ דחולה שיש בו סכנה עושיין לו אפילו דברים שאין במניעתו סכנה

אולם יש להעיר עפ"י שיטת המ"מ, הובא במג"א סי' שכ"ח סק"ד, דחולה שיש בו סכנה עושיין כל מה שרגילין לעשות בחול, אפי' דברים שאין במניעתו סכנה. וא"כ ה"נ, כיון שבחול דרך של כמה נשים לקרוא מומחיות כאלה לעשות להם להקל חבלי הלידה, א"כ לכאורה יהא מותר לעשות כן גם בשבת.

אולם בספרי נטעי גבריא יו"כ בתשובה סי' ב' כתבתי, שיסוד דברי המגיד משנה הוא בפ"ב דשבת ה"ד גבי אין עושיין מדורה לחולה, דלחולה שיש בו סכנה מחללין שבת אע"פ שאין במניעת הדבר שעושיין לו סכנה, דאין הכוונה דליכא סכנה כלל אם לא יעשו המדורה, דודאי איכא סכנה שצריכים לסלק לו את הצינה, אלא שאין במניעת המדורה סכנה הואיל ואפשר לסלק הצינה בדבר אחר שאפשר לכסותו ולחממו בבגדים, ע"ז כתב המ"מ שאם צריכין לסלק הצינה בשביל סכנה אע"פ שיכול לעשות באופן היתר כגון ע"י כסוי בגדים וכדומה מ"מ מותר לעשות דרך חילול שבת. משא"כ בחולה שיש בו סכנה אף גם דבעצם הצינה ליכא סכנה אפי' לא יחממוהו כלל, אז ודאי שאין רשאים לחלל שבת.

וכ"כ מג"א סי' שכ"ח סקי"ז ושו"ע הרב סכ"ד, בהקיד דם ונצטנן סכנה היא ועושיין מדורה בשבת, אבל לחולה אחר אע"פ שיש בו סכנה מ"מ אין בצינה סכנה לו שאפשר לחמם בבגדים, לכן אין עושיין לו מדורה אלא ע"י נכרי, עיי"ש.

ויסוד זה למדתי מספר מנורה הטהורה לשו"ע סי' שכ"ח סק"ו, שו"ת מהרח"ש ח"ג סי' ז', ושו"ת שו"מ מהדורא ד' ח"א סי' מ"ב, שכתבו כן בכוונת המ"מ, דהיכא שהמלאכות שוות לתועלת החולה אסור לו לחלל את השבת, ורק היכא שיש יותר תועלת ונחת רוח להחולה כגון במדורה, אע"ג דאפשר לחמם בבגדים ולא יסתכן מ"מ החולה מקבל נחת רוח טפי במדורה, רשאי לחלל שבת במדורה, עיי"ש.

ובזה יש ליישב קושיית המחנה אפרים בחידושו על הרמב"ם הל' שבת פ"ב הי"ד, שכתב להשיג על המ"מ שהוא נגד הגמ' שבת הנ"ל, דאיתא שם ואם היתה צריכה לנר מדליקין לה, ופריך פשיטא דהוי פיקוח נפש, ואם איתא כדברי המ"מ לימא דקמ"ל שמדליקין לה אפי' אין במניעת הדבר סכנה עיי"ש. ולפי

אם מותר בשבת לקרוא עזר לאשה בשעת הלידה לסייע לה למעט הייסורין  
דברינו א"ש, דאם הדלקה אינו לרפואה וגם אין במניעת הדלקה סכנה אסור גם  
לשיטת המ"מ.

[אכן לפי שיטת הפוסקים בשיטתו דמותר לעשות בחולה שיש בו סכנה  
דברים אפי' אין במניעתו סכ"נ, יש לומר שזה נכלל בתי' הגמ' לא צריכה  
דסברה דאיתובי מיתבא דעתה, היינו כיון שהיא חולה שיש בו סכנה כל דבר  
שעושה לנחת רוחה מותר לעשותו].

וכ"כ המג"א סק"ד שהביא דברי הרמב"ם שכתב דס"ל כהמ"מ (יש ט"ס,  
שכתב ח"א ס"ל וצ"ל ח"ד סי' ק"ל), וז"ל: שאלה שאלת אם מותר לעשות  
לחולה שיש בו סכנה בשבת דברים שאין בהם צורך כל כך. תשובה דבר זה  
מחלוקת בין הפוסקים, ואני מן המקילין מדקאמרינן דחוויה היא שבת אצל סכנת  
נפשות. ואם כן יהיה מותר לעשות לו אפי' דברים שאין בהם צורך, הא ליתא  
ודאי דאין כאן צד סכנת נפשות, אבל בדברים שיש בהם קצת צורך, אפשר שאם  
לא תעשה לו הדברים שיש בהם קצת צורך יבוא לדברים שיש בהם צורך הרבה,  
והדבר ידוע דאפילו ספק ספקא דוחה את השבת. תדע שהרי שוחטין לחולה  
בשבת אעפ"י שאפשר להאכילו נבלה דאין בו אלא איסור לאו, משום דילמא  
ידע שהיה נבלה ויקוץ בה ויסתכן, עכ"ל.

הרי מבואר בדבר דליכא צד סכנת נפשות אסור לחלל שבת, ולא התיר אלא  
בדבר שאם לא יעשונו אפשר שיבוא לידי סכנה בדרך רחוקה וכענין ספק ספיקא,  
וכגוונא דנקט שעל ידי שיאכילנו נבלה יקוץ בה ויסתכן, ואף שהוא חששא  
רחוקה שבשביל שיקוץ יסתכן, מ"מ מותר. אבל בדבר שאין במניעתו צורך כלל  
לפיקוח נפש ודאי דאסור.

וכ"כ בשו"ת אבנ"ז סי' תנ"ג בכוונת הרדב"ז, דמותר לחלל שבת אף בחשש  
רחוק, דחששו כיון שהוא חולה שיש בו סכנה גם חסרון קצת יצטרף לסכנה  
ויסתכן עיי"ש. וראה בשו"ת מנחת שלמה סי' ז' שכוון מדנפשיה לדברי הרדב"ז  
הנ"ל.

וא"כ בנ"ד שכל הפעולה היא רק לסלק היסורים אינו בכלל פיקוח נפש, וגם  
לשיטת המ"מ לא התירו בשבת.

## התירו סופן משום תחילתן בחולה

והנה כפי הנהוג, אותה אשה שנוסעת ליולדת להיות עמה בשעת לידה באה  
במכונית שלה הפרטי, וא"כ איכא איסור דאורייתא, והאיך מתירין לה לנסוע  
בחזרה. ואם תאמר שתסע עם נהג נכרי, עוד יש חשש איסור יחוד.

ועוד הרי ראינו כמה עקולי ופשורי בין גדולי דורנו שדנו האיך מותר לחברי  
הצלה לנסוע הביתה, הלא לא התירו חזרה משום חשש שלא להכשילן לעתיד  
לבוא רק לעבור על איסור דרבנן, וכמ"ש ב"ח סי' תצ"ז ומג"א סק"ח שם,

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

והאריך בזה בשו"ת צי"א ח"ח סי' ט"ו פ"ז שכן מתבאר מדברי הרמב"ם פ"ב מהל' שבת ומנ"ח מצוה כ"ד.

אך בשאלת יעב"ץ ח"א סי' ק"ל ובשו"ת ח"ס או"ח סי' ר"ג בהשמטות סי' קצ"ד ובח"ו סי' צ"ט כתב דבחולה התירו סופן משום תחלתן אפי' איסור תורה עיי"ש, וכבר העיר עליו הגהות מהרש"ם במס' ר"ה דף כ"א שמבואר בב"ח ומג"א דעתם לאסור באיסור דאורייתא.

ולמעשה נקטו האחרונים בשו"ת ובחרת בחיים סי' צ"ט, שו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' י', קצות השלחן סי' ק"מ סק"ג, שו"ת מנחת שלמה סי' ו', שו"ת צי"א ח"א סי' לט, שו"ת בית אבי ח"ד סי' י', שו"ת שבט הלוי ח"ו סי' כ"ב ושש"כ פ"ט סק"ט, דאסור לחזור הביתה עם נהג ישראל א"כ צריכין לו שיטפל עם חולה אחר המסוכן. וא"כ כ"ש בזה שאין להתיר לאשה הקאטש לחלל את השבת לחזור הביתה עם מכונית.

ועוד, שע"י שמתירין לאשה לנסוע בשבת ליולדת מוכרח לה גם לשאת ביער כל השבת שאולי יצלצל לה איזה אשה יולדת, וגם זה קולא גדולה להתיר לטלטל ולעבור על איסור הוצאה כל היום במקום שאין עירוב, ואשה ודאי לא תשגיח להיות כלואה בבית כל שבתות השנה.

## חילול שבת ע"י גוי לקרוא נכרית לסייע להקל צער החבלים

ויש לעיין אם רשאי לחלל שבת ע"י נכרי לקרוא אשה נכרית לבוא לסייע לה להקל צער החבלים.

דהנה הפמ"ג סי' שכ"ח א"א סק"ד כתב דלשטת הרב המגיד משמע דאע"פ שאין כלל סכנה במניעת הדבר ההוא ואף אם לא יחממו כלל, אפ"ה הואיל וצריך לו קצת עושין. וכן כתב שם סקי"ז דלהמגיד משנה אף שאין סכנה כלל ואף אם לא יחממו בבגדים לית סכנה אפילו הכי שרי עיי"ש.

וכ"כ שו"ת צ"צ או"ח סי' ל"ז בטעמו של הרב המגיד דמותר לחלל שבת אף בדבר שאין במניעתו סכנת נפשות, משום דסבירא ליה דשבת הותרה אצל פקוח נפש, ולכן עושין אף דבר שאין בו אלא צורך קצת, ועל דרך שאמרו ביצה דף ו' ע"א יו"ט שני לגבי מת כחול שויוה רבנן, ואפילו למיגז ליה אסא התירו מהאי טעמא עיי"ש. וכעיי"ז כתב בס' תורת שבת סי' שכ"ח סק"ה דסברת המ"מ תליא אי אמרינן הותרה.

וכ"כ בביאור הלכה שם בשם כמה פוסקים בדעת הרב המגיד דמותר לעשות מלאכה אף יותר מן הצורך לסלק את הסכנה, וכ"כ בביאור הלכה סי' רע"ח ס"א.



אם מותר בשבת לקרוא עזר לאשה בשעת הלידה לסייע לה למעט הייסורין

וכ"כ הבגדי ישע סי' שכ"ח ס"ב על דברי המג"א שהביא דברי המ"מ שעושים לחולה אף דברים שאין במניעתם סכנה, וכתב וז"ל: פירש התוספת שבת כגון שצריך חימום יכול לעשות לו מדורה אע"ג דיכול לחממו בבגדיו. ולי נראה שא"צ לזה, דלדבריו ממ"נ אם חימום בגדים מהני כמו מדורה למה לי לחלל שבת, ואי לא מהני כל כך פשיטא שיכול לעשות מדורה. ולי נראה לפרש, אם חימום הוא טובה לחולאת, אע"פ שאם אינו עושה חימום אינו בסכנה משום קירור, מ"מ מאחר שהוא חולה שיב"ס לא ידענו כמה יכבד, ע"כ צריך לעשות כל מה שיש טובה לחולאת להשקטו וק"ל. וכ"מ לשון הרה"מ וכו' וכן משמע לשון הרמב"ן בתורת האדם וז"ל, עושין כל מה שרגילין לעשות בחול ממאכלים ורפואות שהם יפים לחולי, עכ"ל.

ולפ"ז מותר לעשות כל פעולות הרגילין בחול אפי' אין במניעתם סכנה כלל.

ולמעשה בשו"ע הרב בסעיף ד' הביא מחלוקת הפוסקים, וכתב וז"ל: וכן יש לנהוג במדינות אלו, שנוהגים להחמיר אפילו בדבר שיש סכנה במניעתו שלא לעשותו ע"י ישראל כל שאפשר לעשותו ע"י נכרי בלא דיחוי ועיכוב כלל כמו שיתבאר, א"כ בדבר שאין במניעתו שום סכנה כלל יש לעשותו ע"י נכרי אף אם יש לחוש שיתעצל קצת, אבל אם אין שם נכרי כלל יש לסמוך על סברא הראשונה. ומכל מקום כל בעל נפש יחוש לעצמו באיסור של תורה, עכ"ל.

ובחיי"א כלל ס"ח אות ט' הביא מחלוקת הפוסקים בזה ללא הכרע, אך מסיק: ומ"מ נ"ל דאם הדבר ברור יש לסמוך על המקילין, עכ"ל. ומשמע דס"ל דכשאינן בהול צריך להחמיר. וכ"כ ערוה"ש סכ"ד וביאור הלכה ס"ד. אבל לחלל שבת ע"י איסור דרבנן מודי דיש להקל כשיטת המ"מ.

וכ"כ בשו"ת אבני נזר סי' קי"ח אות ד' דבאיסור דרבנן לכו"ע אמרינן דהותרה, דבאופן המותר לא גזרו כלל, ולכן באיסורים דרבנן כו"ע מודו לסברת המ"מ דאפי' באפשר לעשות הדבר בהיתר לא בעינן לאהדורי בתר היתר כיון דשרו רבנן במקום חולי, עיי"ש. וכ"כ שו"ת דברי יציב סי' ק"ע.

וראה בספר מאורי אש להגרש"ז עמוד י"ח וז"ל: ולענ"ד נראה פשוט, דהנה יש לחקור לשיטת הרמב"ם דכל איסורי דרבנן אסורים הם מן התורה משום לא תסור, א"כ אמאי שרי שבות במקום חולי, והא לדעת הרמב"ם איסור דאורייתא הוא, ולא שרי כי אם במקום חולי של סכנה. ועכצ"ל כמ"ש כמ"ש השב שמעתתא שמעתא א' פ"ג בשם זהר הרקיע ליישב קושיית הרמב"ן על הרמב"ם, שכיון דכל איסורי דרבנן בכלל לא תסור הוא א"כ איך הקילו באיסורי דרבנן לומר ספיקא דרבנן לקולא, כיון דכל מה שאסרו חכמים הוא אסור מן התורה, וכ' בספר זהר הרקיע ליישב שכך הורשה מאת מתקני התקנות ללכת בהם לקולא כדי להפריש ביניהם לדברי תורה, הם אמרו והם אמרו. ולפי"ז ה"נ כאן ע"כ צ"ל דמעיקרא בשעת הגזירה לא גזרו כלל על השבות במקום חולי, ולגבי חולה לא היתה שום גזירה, והרי הוא היתר גמור ולא דחיה, והוי כמו מלאכת אוכל נפש דחשיב היתר גמור וה"נ כאן, עכ"ד.

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

וא"כ בנ"ד למנוע החבלים אפשר שיש להתיר במקום צורך ע"י נכרית. ובפרט שהביאור הלכה בס"ד מסיים, ולפי דברי המאירי ביומא משמע שאם ע"י פעולת ישראל מחזקת אבריו ג"כ אין למנוע דבר זה מאתו כיון שהוא חולה שיש בו סכנה, עיי"ש.

וראה בשו"ת חתן סופר סי' ל"ד וז"ל: והנה אע"ג שהמג"א בסקי"ד הביא דעת רש"י ומשמע קצת דדעתו להחמיר, מ"מ מדברי המחבר בס"ד וכפי פירושו של המג"א סק"ד משמע דקיי"ל כהמ"מ, דכל שצריך החולה שיש בו סכנה מותר אפילו אין במניעת אותו דבר סכנה, מ"מ צריך להיות דבר שרגילין לעשות בחולי זה כמבואר בש"ע. והנה נ"ל לפי הנ"ל, אע"ג דפשטות לשון המחבר ומג"א סק"ד נראה לפסוק כדעת הה"מ דבחולה שיש בו סכנה בכל ענין מחללין אע"ג שהי' אפשר בלאו הכי, מ"מ נ"ל בכה"ג ודאי עדיף לעשות ע"י עכו"ם אם אפשר, ולית כאן מצוה לעשות דוקא ע"י גדולי ישראל כדקיי"ל בש"ע סי' י"ב כדי שילמדו ממנו ויעשו כן ולא יבוא ח"ו במקום אחר ליד יסכנה, ועיי"ש בטו"ז סק"ד, מ"מ בכה"ג דהחולי זה אינו צריך דוקא חילול שבת, כגון בחולה שהקיז דם ונצטנן דאפשר לחממו בבגדים, נהי דמותר לעשות לדעת הה"מ, אבל אין לחוש כ"כ כשיתעצל שיטעו במקום אחר, דהא רש"י באמת אוסר. ודוחק לומר דיטעו בחולי אחר שא"א אלא בחילול שבת, דמנ"ל גזירה זו, וגם הלא ידעו לחלק בין הדבר ההוא יש בו צורך דוקא או אפשר בענין אחר, ומכש"כ דיש לת"ח להורות ולהודיע חילוק זה כנ"ל, עכ"ד.

וא"כ בנ"ד שאין מעשה הקאטש בכלל פיקוח נפש אין להתיר ע"י ישראל, רק ע"י נכרית.

מבואר מכל הנ"ל דחשש טירוף הוא דוקא היכא שאם אין ממלאים רצונה יכולה לבוא לידי סכנה, אבל אם אין במילוי רצונה חשש סכנה, רק יכול לגרום רעה בצב רוחה או צלילות הדעת, לא התירו איסור דאורייתא.

וא"כ בנ"ד, שאין נחת רוח וישוב דעתה במיעוט חבלי לידה צורך להלידה וגם לרפואתה, אין להתיר לחלל שבת ע"ז, ובפרט שדרכן של נשים לבחור רופא מומחה שסמכה דעתה עליו שבודאי יטפל ולעשות הכל כראוי, א"כ לא צריכה עוד לעזר של אשה אחרת, כי אין מצוי כ"כ שתסמוך על העוזרת יותר מעל המיילדת. אא"כ היא מפחדת להיות לבדה בלא האשה הקאטש ולבה אין עמה משום הפחד של הלידה, אז הוי בכלל יתובא דעתא דרשאי לחלל את השבת שלא לדכאות רוחה, אבל אם מפחדת רק מיסורין וכדומה אין להתיר. ולמעשה יש לשאול את הרופא מצב ותכונת הנפש של האשה.

וגם מכיון שקיי"ל בשו"ע סי' ש"ל שהחמירו חכמים בכאב היולדת, כיון שהוא חולי שבדרך הטבע כל מה דאפשר לשנות, ה"נ כיון שיש עוד עצות אחרות באופן היתר לסלק היסורים יש להחמיר, דהיינו שיש שמלמדין את הנשים במשך הריון לעשות פעולות שונות ע"י טלטול גופה בשעת החבלים ועי"ז למנוע היסורין.

אם מותר בשבת לקרוא עזר לאשה בשעת הלידה לסייע לה למעט הייסורין  
לכן אין להתיר לקרוא את האשה בטלפון שתבוא בשבת עם מכוננית, וכ"ש  
שאינן להאשה העושה הקוטשינג לחזור לביתה אחר הלידה עם מכוננית.

ועוד עצה, שכדאי להסביר לה במשך ימי הריון שאין לפחד, שזה טבע  
הבריאה שהטביע הקב"ה לכל אשה, ותתפלל להשי"ת, ובזכות שמירת השבת  
יעזור השי"ת שהכל יעבור בלי שום מכשול. והאמת אגיד, שכמה פעמים באו  
לפני נשים בשאלה הנ"ל, ואמרתי להם שודאי זכות שמירת השבת שימעט  
בחילול שבת הלידה יהי' בניקל, וקבלו הדברים.

וכ"כ שו"ת חמדת הנפש (פערלמוטער) סי' א' בדין אי החולה דורש ומבקש  
שיבואו קרוביו אליו, שנוטה להתיר לחלל שבת שלא תטרף דעתו, אכן מסיים  
דיש להודיע לחולה כמה גודל איסור שבת בזה אשר יבואו קרוביו, ולפייסו  
בדברים להפיג צער, וכדומה לזה מצינו באכילה ביו"כ עיי"ש. ודון מיניה  
להפיס ולהרגיע האשה גודל הזכות שימנע חילול שבת מנפש אחת, וזה יועיל  
לרפואתה.

והעירני הגאון רבי חיים לייב כ"ץ שליט"א אב"ד סערדאהעלי מתרגום יונתן  
ע"פ כי לא כנשים המצריות העבריות כי חיות הנה, תרגום בלשון הקודש,  
ותאמרנה המילדות לפרעה כי לא כנשים המצריות העבריות, כי זריזות ופקחות  
הן ובקיאות בידיעת טבעי הנשים כמילדות, ובטרם תבוא אליהן המילדת הן  
תולין עיניהן בתפלה, מתפללות ומבקשות רחמים מלפני אביהן שבשמים, והוא  
שומע בקול תפלתן, ותיכף נענות ויולדת ומריקות ילדיהן בשלום, ע"כ. ומבואר  
מזה בחולה או ביולדת שלא יסמכו רק על הרופא או על המילדת, אלא מיד  
ישפכו לבם בתפלה, וזוהי החכמה.

וכ"ש שאין לעשות הקאטשינג ליולדת נכרית בשבת, ואין רשאיות להתלמד  
מקצוע זה אם יודעות שתצטרך לעשות כן בשבת ליולדת, וכ"ש וק"ו לנכרי,  
דהנה כמה עקולי ופשוטי האיך רשעים ליילד לנכרית בשבת, הלא מפורש  
בשו"ע סי' ש"ל ס"ב, כאשר העיד על כן במ"ב שם סק"ח ושו"ת רמ"ץ או"ח  
סי' י"ח עיי"ש.

אכן בשו"ת ח"ס יו"ד סי' קל"א וח"מ סי' קצ"ד, שו"ת עבודת הגרשוני סי'  
קכ"ג, שו"ת רעק"א סי' ס', תפארת ישראל ע"ז פ"ב מ"א סק"ו ושו"ת דברי  
חיים ח"ב או"ח סי' כ"ה, כתבו להתיר אפי' לעשות מלאכה דאורייתא. וכ"כ  
שו"ת מהרנ"ש (שידלוב מבית דינו של הנוב"י) סי' י"א להתיר ליילד לנכרית  
בשבת מחשש סכנת נפשות.

וכ"כ בשו"ת דברי יציב או"ח סי' קס"ג שתקנת ארבע ארצות שבודאי  
מקילים לעשות לנכרית גם מלאכות דאורייתא מחמת סכנה שיתפרסם הדבר  
ועלול לבוא ח"ו לידי סכנת נפשות שלא יטפלו בחולי ישראל, ועוד שיתקוממו  
ח"ו על ישראל וכו', וכ"ש בדורנו שיש כלי התקשרות לשמוע בכל העולם.

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

וכ"כ שו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' ע"ט שבזמננו יש לחוש לסכנה כמדומני בכל העולם, וגם מצד פרסום הידיעות ע"י העתונים תיכף מה שנעשה בכל העולם, איכא המכשול למילף ממקום למקום, וגם הסתה להגדיל השנאה עד לרציחה גדול עי"ז, לכן פשוט דבזמננו יש לדון זה כסכנה ממש ויש להתיר כשנזדמן זה, עכ"ד. ועי' בשו"ת חלק"י ח"ב סי' נ"ד. וכ"כ שו"ת ברכת משה סי' כ', שו"ת באר משה ח"ה סי' קס"ד ושו"ת מנח"י ח"ג סי' ס'.

וראה בשו"ת תרומת הדשן ח"ב סי' קנ"ו שיש להתיר לכבודת דליקה בשבת אפי' בבית נכרי, מטעם דכשיש דליקה הנכרי הולכין והורגין ח"ו הישראל אם לא יכבו כמותו וסכנת נפשות הוא, ואפי' במקום שאין הורגין מ"מ שוללין ובוזזין והוי סכנת ממוץ עיי"ש, ודון מינה לנ"ד.

וראה בטהרת המים אות ז' עוד טעם להתיר, כיון שכל כוונת הרופא בחילול שבת על חולה זו מפני חוק המדינות הוי כמלאכה שאין צריכה לגופה, עיי"ש, וכ"כ שו"ת שמלת בנימין דף פ"ז ע"א ושו"ת צי"א ח"ח סי' ט"ו פ"ו.

ולפ"ז בנ"ד להתעסק במקצוע זה שאין צורך כ"כ, שהרי ראינו שבמשך כל השנים היו מיילדים ילדים בלי זה, מוכח שאין זה נוגע להצלת נפשות, לכן אין ללמוד מקצוע זה כשבדעתה לעסוק כן בשבת, ומוטל עליה להשתדל לעשות פעולות שלא יגרמו ח"ו חילול שבת.

ומה גם להנשים הרוצים להתעסק במקצוע זה ע"מ שלא לקבל פרס רק לעשות טובה וחסד ליולדת, שחמיר ביותר, שהרי אחד מן היתרים שהתירו לרפאות נכרי בשבת כיון שעושה זה רק בשביל חוק המדינות ואם לא יעסוק לרפאות נכרי ענוש יענש, וכ"כ שו"ת יד שלום סי' נ"ז, ועוד דאיכא חשש סכנה כהנ"ל דומה לעושה מלאכה שא"צ לגופה וכמ"ש מהרי"ק שורש קל"ז, וכעיי"ז כתב מהרש"א ב"ב דף קי"ט ע"ב ד"ה אפי' וראש יוסף ופנ"י שבת דף ע"ב ע"ב, וקדושת לוי פרשת שלח, דמקושש כיון שמתכוין לש"ש מלאכתו מלאכה שאין צריכה לגופה, והאריכו בזה בשו"ת בית יצחק או"ח סי' ל"ד אות ט', שו"ת מי יהודה סי' ל"ב, דע"ת או"ח סי' רע"ו, שו"ת מהר"ם בריסק ח"ג סי' ה' ושו"ת דובב מישרים ח"א סי' ע"ח, עיי"ש.

ועכפ העושה זאת רק לעשות חסד ליולדת יש למנוע מללמוד מקצוע זה אם ידעה שתצטרך לעשות כן בשבת, רק תתנה מעיקרו שאין תפקידה כלל ביום השבת, לכן האשה זאת יקבל שכר על הרישה.

אולם אם יודעים שמפחדת כ"כ מהיסורים שיגרם לה קצת טירוף הדעת ויהי' חשש סכנה, אז יש להתיר כמ"ש בשו"ע סי' ש"ו ס"ט ולבוש ס"ג ופמ"ג הנ"ל שהתירו אם החולה ביקש לקרובים לבוא אצלו.

## הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש ישיבת ליובאוויטש  
ניו הייווען, קאנג.

### בענין לבוד

א. סוכה דף י"ט ע"ב במשנה: "העושה סוכתו כמין צריף או שסמכה לכותל ר"א פוסל מפני שאין לה גג וכו', ובגמר' שם תנא ומודה ר"א שאם הגביהה מן הקרקע טפח או שהפליגה מן הכותל טפח שהיא כשרה".

וברש"י שם בד"ה שאם הגביהה וכו': "...דאמרינן לבוד בזקיפה ויש שם טפח זקוף וניכר הצריף שהוא גג וכיון שיש בו שיעור אהל בזקיפה הוי אהל", ובד"ה או אם הרחיבה וכו': "... אם הרחיק ראש הסמוך לכותל מכותל טפח והיתה סמוכה על יתדות אמרינן לבוד ממנה ולכותל בשוה ולא בשיפוע והוא הגג", יעו"ש ברש"י.

ובתוס' שם בד"ה שאם הגביהה מן הקרקע טפח כתבו "ועשה בנין זקוף טפח והשיב עליו ראשו של שיפוע למטה וכן הרחיק מן הכותל טפח שעשה בסמוך לכותל סכך רחב טפח וסמך עליו ראש השיפוע העליון ומתוך לשון הקונטרס משמע דאותו טפח שהגביה או הרחיק אפי' הוא הוא אור כשרה דנחשבו כסתום מטעם לבוד וכו' וקצת משמע כן בירושלמי דגרסינן מודה ר"א לחכמים שאם היתה נתונה על ארבעה אבנים וכו' גבוה מן הארץ פותח טפח כשרה" יעו"ש בתוס'.

ויעו"ש בר"ן שהביא שיטת רש"י ז"ל דמהני לבוד לאותו טפח להחשיבו בדין דופן או גג וכתב "זו היא שיטת רש"י ז"ל אבל בתוס' אומר שימלאנו שאין אור חשוב גג" יעו"ש בר"ן.

ומתבאר דהוא מחלוקת בין התוס' לרש"י, דלהתוס' לא מהני בזה דין לבוד אלא צריך שימלאנו בבנין או בסכך כשר, וכ"מ בדברי שאה"ר דהוא מחלוקת בין התוס' ורש"י יעו"ש ברא"ש ובספר המכתם, וכן מתבאר בדברי הפוסקים ז"ל, בב"י על הטור סו"ס תרל"א, ובהגהת הרמ"א בשו"ע שם ובביאורי הגר"א שם ובדברי שאר הפוסקים שם יעו"ש, וצ"ב במאי מחולקים בזה רש"י והתוס' אי מהני לבוד לאשווי' להטפח בדין דופן או גג, ומהו סברת התוס' דלא מהני.

ב. והנה בר"ן כתב בטעמייהו דס"ל "שאיין אור חשוב גג" [וכן צ"ל דאין אור חשוב מחיצה, וכמו"ש בלבוש סו"ס תרל"א שם "שאיין אור חשוב כמחיצה או כגג וכו' במשנ"ב שם אור"ק ל"א על הי"א שהטפח לא יהי אור

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

וכו', "דאע"ג דקיי"ל לבוד אין שם גג על מקום שהוא אויר וכן למטה ע"י אויר לא חשוב מחיצה בגובהה".

וצ"ב דהרי קיי"ל דאויר פחות משלשה אינו פוסל בסוכה משום דאמרינן לבוד, וכדמתבאר בהמשנה דף י"ז דהרחיק את הסיכוך מן הדפנות בפחות משלשה כשרה, וכן מבואר לעיל בדף י"ט ע"א דאויר פחות מג' אינו פוסל בסוכה קטנה ומצטרף להשלים שיעורא דהסוכה, ולשיטת התוס' שם גם ישנים תחתיו משום דכל מקום חשבינן אויר פחות משלשה כסתום ע"י לבוד יעוי"ש בתוס', הרי דמהני דין לבוד על האויר בגג לאשווי' בדין גג להכשיר הסוכה וגם לישן תחתיו. וכן קשה לגבי דין המחיצה, דמבואר בדף ט"ז ע"ב דמהני דופן דו' ומשהו להכשיר הסוכה משום דאמרינן לבוד על הפחות מג' יעוי"ש, דמבואר דמהני דין לבוד על האויר לאשווי' בדין דופן ומחיצה.

וא"כ קשה טובא מ"ט ס"ל להתוס' דלא מהני דין הלבוד על הטפח דהאויר למטה לאשווי' בדין מחיצה [וכן על האויר למעלה לאשווי' בדין גג] וצ"ע.

כן צ"ב מ"ט לא חשו התוס' לדברי הירושלמי דמתבאר להדיא כשיטת רש"י דמהני לבוד על הטפח וכמו שהביאו התוס' וצ"ב.

ג. והנראה לומר בזה דרש"י והתוס' מחולקים ביסוד הדין דאמרינן לבוד על האויר דפחות מג' [דהו"ל כסתום משום דינא דלבוד], אי הוא דחשיב כסתום בסתימה מחודשת, או דהו"ל כסתום מהמין שבצדדין דרואין כאילו שהצדדין נמשכו ונתארכו על מקום האויר [וע"ד ההלכה דגוד אסיק וגוד אחית דרואין כאילו שהמחיצה עצמה נמשכה ליותר]. ואזלי בזה רש"י והתוס' לשיטתייהו וכמו שנבאר בע"ה.

דהנה שיטת רש"י בדף י"ט ע"א דאויר פחות מג' מצטרף להכשר שיעורא דהסוכה אבל אין ישנים תחתיו, והתוס' שם נחלקו עליו וכתבו דהעיקר כהגירסא בגמר' שם, התם אויר מצטרף וישנים תחתיו וכתבו דכן מסתבר דהרי בכל מקום חשבינן אויר פחות משלשה כסתום ע"י לבוד יעוי"ש.

והנה סברת התוס' מבואר דס"ל דע"י לבוד חשוב כסתום בסכך כשר, וכמו"ש בר"ן שם "ואיכא מ"ד דהכי פירושא דאויר כיון שהוא כלבוד וכסתום מסכך כשר שבצדדין ישנין תחתיו", יעוי"ש. וכ"ה בחי' הריטב"א שם וכ"ה בתוס' הרא"ש שם "...פחות מג' אויר ע"י לבוד נראה כאילו מלא אויר בסכך כשר".

והיינו דס"ל דגדר לבוד הוא דרואין כאילו דנסתם האויר ע"י המשכה מהצדדין דלכן חשוב כנסתם בסכך כשר כהמין שבצדדין ולכן ישנין תחתיו דהו"ל כישן תחת סכך כשר משום דינא דלבוד.

## בענין לבוד

ד. אכן בשיטת רש"י נראה דס"ל דהסתימה בלבוד לא הוי מהמין דבצדדים אלא דין סתימה מחודשת מכח ההלכה דלבוד, דלכן מהניא לדין מחיצה שאין בה דינים מיוחדים ממה צ"ל המחיצה, משא"כ להכשר הסכך דצ"ל ממין מיוחד דפסולת גורן וכו' לזה לא מהני לבוד לאשווי' בדין סכך כשר אלא דחשיב כסתום בסתימה מחודשת דלכן ס"ל דאין ישנים תחתיו דצריך לישן תחת סכך כשר דוקא [ומהני הלבוד רק לאשווי' כסתום ולא כפרוץ דלכן מצטרף לשיעורי דהסוכה משא"כ לענין לישן תחתיו לא מהני דצריך לישן תחת סכך כשר דוקא] וכמו שביאר במרחשת [וכ"כ בשפ"א בסוגיין].

ה. ולפי"ז נראה דיבואר היטב פלוגתת רש"י והתוס' אי מהני דין לבוד על הטפח לאשווי' בדין מחיצה או גג, והוא דהתוס' לשיטתייהו דדין הלבוד אינו מחדש דין סתימה מחודשת אלא דממשיך מהצדדים על האויר וכנ"ל. דלכן ס"ל דבנדוד דשיפועי אהלים דלא הוי על הך שיפוע לא דין דמחיצה ולא דין דגג, וכמו"ש רש"י בהמשנה "שאינו ניכר מהו גג ומהו כותל דאהל משופע לאו אהל הוא", והיינו דכיון דאינו ניכר בזה מהו גג ומהו כותל לא הוי בדין דכותל ולא בדין דגג<sup>1</sup> וכדמתבאר בלבוש סי' תרל"א ס"י דכתב שם: "... שאין כאן לא דופן ולא גג" [וכ"כ במשנ"ב שם באו"ק כ"ח יעווי"ש], לכן לא מהני הלבוד בזה לחדש על הך טפח דהאויר דין דמחיצה ולא דגג, דכל דינא דלבוד הוא רק דממשיך מה דישנו, ובנדוד הרי השיפוע לא הוי בגדר דמחיצה או בגדר דגג כלל. דלכן אין הלבוד יכול לחדש בזה דין המחיצה או דגג.

ולא דמי להא דאויר פחות מג' מצטרף בסוכה קטנה וישנין תחתיו משום דינא דלבוד דמשווהו כסתום בסכך כשר שמהצדדין וכנ"ל, דשאני התם דעל הסכך שמהצדדין ישנו דין גג וסכך אלא דחסר בשיעורא דהכשר הסוכה [דגג טפח הוי כבר בהשם דגג אלא דלהכשר הסוכה בעינן שיעורא דזע"ז], דלזה מהני שפיר דין הלבוד להמשיך על האויר גדר הסכך שמהצדדין דהוי בגדר ושם דגג וסכך משא"כ בנדוד דשיפוע אהלים דליכא כאן כלל דין ושם דגג על השיפוע אלא דבעינן לחדש השם דגג על הטפח מדין לבוד זה לא מהני לשיטת התוס' דס"ל דכל דינא דלבוד הוא רק להמשיך וכו' ולא לחדש דין בסתימה וכנ"ל.

ו. וכן לא קשה מהא דלגבי מחיצה מהני לבוד כשיש מחיצה דז' ומשהו, והיינו משום דהשם דמחיצה חיילא כבר בטפח [וכדחזינן בסוגיין דמחיצה

---

1. וראה ברש"י דף ז' ע"ב בד"ה או שסמכה לכותל וכו' במש"כ "... שאין לה גג ואין נאה לדירה" דמשמע דהחסרון הוא משום לתא דגג, וי"ל דשאני בהסוגיא התם דאתינן עלה משום לתא דדירת קבע דלכן כתב רש"י שם "אין נאה לדירה" ובזה הוי החסרון משום לתא דהגג דאין נראה נאה לדירה בלא גג ביושר, משא"כ בסוגיין דהחסרון הוא משום דין שיפועי אהלים דלאו כאהלים דמי [וכמו"ש בראשונים בדף ז' שם] י"ל דהחסרון הוא בתרווייהו דלא הוי בדין מחיצה ולא בדין גג.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

דטפח מהני כיון שיש בו שיעור דאהל בזקיפה וכמבואר בפירש"י וכן מתבאר בהסוגיא דחוטט בגדיש וכו' יעווי"ש]. אלא דבעינן עשרה לשיעורא דהכשר הסוכה, דלכן מהני לזה שפיר הלבוד דממשיך החפצא דמחיצה ליותר<sup>2</sup> משא"כ בנדו"ד דשיפוע אהלים דלא הוי השיפוע כלל בדין דמחיצה וכו"ל.

זו"ל הלבוש בסוס"י שם "...אין אויר חשוב כמחיצה או בגג אם אין שם כבר מחיצה או גג אחר" יעווי"ש [ובמשנ"ב שם בשעה"צ או"ק כ"ג]. וכפה"נ הן הדברים שביארנו דהלבוד לא מהני לשיטת התוס' אלא כשיש שם כבר גדר ושם דמחיצה או גג דאז הלבוד ממשיך המחיצה וכו' משא"כ בנדו"ד דשיפוע אהלים דליכא על השיפוע דין דמחיצה או גג כלל וכמושנ"ת.

ז. אכן רש"י אזיל בזה לשיטתו דמפרש הסתימה דלבוד דאי"ז דממשיך וכו' אלא דמחדש דין סתימה מחודשת, דלכן ס"ל דמהני הלבוד על הטפח דהאור לאשווי' בגדר סתום וממילא חייל עלי' דין דמחיצה, או בגג דיש כאן טפח סתום דזקיפה או ביושר מן השיפוע להכותל וכמבואר בפירש"י.

ומבואר לפי"ז היטב פלוגתת רש"י והתוס' אי מהני הלבוד לאשווי' על הטפח דהאור דין דמחיצה או דגג דאזלי בזה לשיטתיהו בפלוגתתם אי ישנים תחת האור דפחות מג' בסוכה דפליגי אי הלבוד מהני לאשווי' בדין סתימה מחודשת או דממשיך מהצדדים וכו' וכמושנ"ת<sup>3</sup>.

ח. ולמש"כ יש לבאר ג"כ הא דלא חשו התוס' לדברי הירושלמי בזה, והוא משום דהירושלמי אזיל בזה לשיטתו דס"ל דאין ישנין תחת האור דפחות מג' בסוכה וכמו שהביאו התוס' בדף י"ט ע"א שם, דבהירושלמי מבואר כשיטת רש"י יעווי"ש בתוס'. ולכן הירושלמי לשיטתו בזה ס"ל ג"כ דמהני הלבוד על הטפח וכו' וכשיטת רש"י.

אכן לשיטת הבבלי דחולק בזה על הירושלמי וס"ל דאין ישנין תחת האור וכו', וכמו"ש התוס' שם דהעיקר הוא כהך גירסא דהבבלי, והיינו דס"ל להבבלי דגדר לבוד אינו דמשווה לי' כסתימה מחודשת אלא דממשיך וכו', דלכן מותר לישן תחתיו דהו"ל כסתום בסכך כשר וכו"ל, הנה להבבלי צריך שיהי' בנין על מקום הטפח וסכך כשר בסמוך להכותל וכו' דלא מהני בזה לבוד לאשווי' בדין מחיצה או גג וכמושנ"ת.

2. ושאני בדין גו"א דלא אמרינן לי' אלא על מחיצה דעשרה, וכמבואר בדברי הראשונים בדף ט"ז דבדינא דגו"א צריך שיהי' דין והכשר דמחיצה דהיינו בעשרה דוקא, ולא סגי' לזה בהגדר והשם דמחיצה לחוד אלא צריך דין והכשר דמחיצה דכשרה וכו', דרק בכה"ג הוא דנאמרה ההלכה דגו"א דממשיכין המחיצה הכשרה. משא"כ לדין לבוד אי"צ דין דמחיצה כשרה אלא בהשם והגדר דמחיצה וכמושנ"ת בפנים [ולהעיר מדברי הפרמ"ג דהסתימה משום דינא דלבוד אלים מהדין מחיצה דגו"א יעווי"ש].

3. למש"כ בפנים מבואר הא דהטור פסק בזה בפשיטות כשיטת רש"י דמהני הלבוד על הטפח אויר, דאזיל לשיטתו דפסק כשיטת רש"י דאסור לישן תחת האור וכו'.



## בענין לבוד

ט. והנה ברמב"ם פ"ד מהל' סוכה הל"ז כתב: "סוכה שאין לה גג פסולה כיצד כגון שהיו ראשי הדפנות דבוקות זו בזו כמין צריף או שסמך ראש דופן הסוכה לכותל, ואם היה לה גג אפי' טפח או שהגביה הדופן הסמוך לכותל מן הקרקע טפח הרי"ז כשרה" יעוי"ש.

ויעוי"ש בהרהמ"ג דמפרש בדברי הרמב"ם דס"ל כשיטת התוס' דלא מהני לבוד בזה אלא צריך שיהי' סכך במקום הטפח [וכן מבואר בב"ח על הטור שם] וכפה"נ הוא מדיוק דברי הרמב"ם דכתב "ואם הי' לה גג אפי' טפח" דמשמע דצריך שיהי' שם גג וכו'.

אכן מדברי הרמ"א בסי' תרל"א שם משמע דפי' בדברי הרמב"ם דס"ל כשיטת רש"י, דעל דברי השו"ע שם דכתב כדברי הרמב"ם הוסיף הרמ"א וי"א שהטפח לא תהי' אויר וכו', דמתבאר דפי' בדברי הרמב"ם כשיטת רש"י דמהני גם בטפח אוי' מדינא דלבוד.

וכ"כ בביאורי הגר"א שם באו"ק ט"ו על דברי הרמ"א "ומשמע מדבריו שהרמב"ם הנ"ל לא ס"ל כן דלא כב"י", ובאו"ק ס"ד שם על דברי השו"ע ואם היה כו' או שהגביה כו' כתב "כפירוש רש"י וכמ"ש בירושלמי שם וכו' אלא שתחלת דבריו היה לה גג צ"ע" יעוי"ש בבאורי הגר"א, והיינו דהגר"א מדייק מדברי הרמב"ם והשו"ע או שהגביה כו' כשיטת רש"י דמהני בזה האויר דטפח [והוא כשיטת הרמ"א בדברי הרמב"ם וכפה"נ דיוק הרמ"א בזה הוא מלישנא או שהגביה כו'].<sup>4</sup>

אלא דקשה מתחלת דברי הרמב"ם שכתב ואם היה לה גג טפח וכו' דמשמע דצריך שיהי' בזה סכך דוקא ולא מהני אויר טפח [דמזה דייקו הרהמ"ג והב"י דשיטת הרמב"ם היא כשיטת התוס'], וצ"ב לפי"ז דברי הרמב"ם ז"ל דלכאורה סתראי נינהו, דממש"כ ואם הי' לה גג וכו' משמע כשיטת התוס', וממש"כ או שהגביה וכו' משמע כשיטת רש"י וכנ"ל וצ"ע.

י. ונראה דיתכן לומר בשיטת הרמב"ם שמחלק בזה בין הטפח שבגג למעלה לבין הטפח שבמחיצה למטה<sup>4</sup>, דלגבי הגג ס"ל דלא מהני לבוד אלא צריך שיהי' שם טפח סכך וכשיטת התוס', ולגבי המחיצה למטה ס"ל דמהני לזה גם האויר מדינא דלבוד.

וטעמא דמילתא, דלגבי דינא דלבוד ס"ל להרמב"ם כשיטת התוס', וכדמשמע מסתימת דבריו בפ"ה הל' י"ט וכ' דמותר לישן תחת האויר דפחות מג', וכמו"ש בחי' הגר"ח שם. והיינו דס"ל להרמב"ם דלבוד משווהו כסתום

---

4. וכבר נתעורר בזה במשנ"ב שם בשעה"צ או"ק כ"א דכתב "ואפשר דמחלק בין גג לשלמטה דמהירושלמי אין מוכח רק למטה וצ"ע, יעוי"ש.

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

בסכך כשר שמהצדדין דגדר לבוד הוא דממשיך וכו', דלכך ס"ל דלא מהני הלבוד לגבי הגג כיון דלא הוי דין גג על השיפוע אהלים וכמש"ל.

י"א. והא דס"ל להרמב"ם דלגבי המחיצה למטה כן מהני הלבוד, הוא משום דס"ל להרמב"ם דשיפוע אהלים לא הוי בדין גג אבל הוי שפיר בדין מחיצה ודופן.

וכדמתבאר מדברי הראב"ד בהשגות על המאירי דף ז' דכתב שם "...לא הוי שיפוע אהלים כאהלים כלומר לית להו תורת גג אלא תורת דפנות עקומות ואין להם גג", דמבואר דבשיפועי אהלים דלאו כאהלים דמו הוא דאין להם תורת גג, אבל תורת דפנות יש להם דהו"ל בדין דפנות עקומות.

וכן מתבאר במלחמות שם דכתב "אלא שיפועי אהלים כדופן עקומה הוי ולית בהו סכך ואהלים כלל" יעוי"ש [והוא דלא כדמשמע מרהיטת דברי רש"י דהחסרון בשיפועי אהלים הוא שאינו ניכר מהו גג ומהו כותל דלפי"ז משמע דאין להם גם תורת כותל וכמו"ש הלבוש והמשנ"ב כנ"ל].

וכן משמע מדברי הרמב"ם בהל' ז' שם דכתב "סוכה שאין לה גג פסולה כיצד כגון שהיו ראש הדפנות דבוקות זב"ז כמין צריף" וכו', דמתבאר דהפסול בזה הוא משום חסרון שם "גג" אבל משום חסרון דפנות ליב בה, דשיפועי אהלים הוו שפיר בדין דופן עקומה וכמו"ש הראב"ד והרמב"ן במלחמות כנ"ל<sup>5</sup>.

י"ב. ולפי"ז יבואר הא דלגבי למטה ס"ל להרמב"ם דמהני הלבוד, והיינו משום דהשיפועי אהלים הרי הוי שפיר בגדר ודין המחיצה ודופן, דלכך מהני בזה הלבוד דממשיך הגדר ושם דמחיצה על הטפח דהאור וממילא יש כאן מחיצה דטפח ביושר, ושוב ניכר כאן הגג מהמחיצה דכשרה וכו'.

משא"כ לגבי למעלה דצריך לאשווי' דין גג לזה לא מהני הלבוד, כיון דהשיפועי אהלים לא הוו בשם וגדר דגג, לא שייך שהלבוד יחדש שם דגג דהלבוד רק ממשיך וכו' וכנ"ל.

ומבואר לפי"ז היטב שיטת הרמב"ם דמחלק בזה בין למעלה בהגג ללמטה בהמחיצה, דאזיל לשיטתו בגדר הלבוד, דס"ל כשיטת התוס' דמותר לישן תחת האויר דהו"ל כסתום בסכך כשר שמהצדדין דהלבוד ממשיך וכו', דלכך ס"ל דלמעלה בהגג לא מהני הלבוד כיון דאין שם דגג על השיפועי אהלים, ולמטה לגבי המחיצה ס"ל דמהני הלבוד, דס"ל להרמב"ם דהשיפועי אהלים הוו שפיר בגדר ושם דמחיצה אלא דלא הוי בשם דגג וכנ"ל.

5. וכן משמע מדברי ר"א בהמשנה "ר"א פוסל מפני שאין לה גג".

### בענין לבוד

והתוס' דלא חילקו בזה, הוא משום דס"ל דשיפועי אהלים לא הוו גם בגדר ושם דמחיצה, וכדמשמע מרהיטת דברי רש"י וכמו"ש הלבוש והמשנ"ב, דלפי"ז לא מהני הלבוד גם למטה לגבי המחיצה כיון דלא הוי שם דמחיצה על השיפוע אהלים וכו' וכמוש"נ.

## הרב יחיאל מנחם מענדל קלמנסון

ראש ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש  
ברינא, צרפת

### בענין קדושת שבת

- א -

בשבת דף ס"ז ע"ב מבואר בהמשנה ג' דינים לגבי חיובא דחטאת בשבת. הא' השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה מביא חטאת אחת על כל המלאכות ועל כל השבתות, והב' השוכח שהיום שבת מביא חטאת על כל שבת ושבת [ולא על כל מלאכה ומלאכה], והג' היודע עיקר שבת ויודע שהיום שבת אלא ששכח שהמלאכה אסורה מביא חטאת על כל מלאכה ומלאכה [ולא על כל שבת עי' פירש"י ז"ל].

ויסוד הני ג' דינים מבואר בסוגיין בדף ס"ט ע"ב ודף ע' ע"א דילפינן להו מקראי דמצד אחד כתיב את שבתותי תשמורו שמירה אחת לכל השבתות ומצד שני כתיב ושמרו בניי את השבת שמירה לכל שבת ושבת בפ"ע ומקרא דלא תבערו אש וגו' ילפינן חילוק מלאכות דכל מלאכה ומלאכה הוי חיוב בפ"ע.

ומוקמינן להו להני ג' קראי בהני ג' אופנים דהשוכח עיקר שבת חייב חטאת אחת על כל השבתות "שמירה אחת לכל השבתות" והשוכח שהיום שבת מביא על כל שבת ושבת "שמירה אחת לכל שבת ושבת" והשוכח שהמלאכה אסורה חייב על כל מלאכה ומלאכה.

ויסוד הני ג' דינים הוא משום דחיוב חטאת תלוי בהשגגה ולכן הר"ז תלוי במספר השגגות דבשוכח עיקר שבת יש כאן שגגה אחת ולכן חייב חטאת אחת והשוכח שהיום שבת הוי מספר השגגות כפי מספר השבתות דכל שבת ושבת הוי שגגה בפ"ע [דא"א שלא שמע בינתיים ששבת הוי כפירש"י ז"ל] והשוכח שהמלאכה אסורה מביא כפי מספר המלאכות כיון שכל מלאכה הוי שגגה בפ"ע [ועי' בכ"ז בשו"ת אבני נזר חו"מ סימן קפ"ט סק"ה יסוד הדברים יעו"ש].

- ב -

האומנם דיסוד הדברים צ"ע וביאור טובא, דהוי בכל איסורי תורה הנה חיוב החטאת אינו תלוי במספר השגגות אלא בעצם החטא, דאם הם ב' עבירות נפרדים כמו חלב ודם עד"מ חייב שתים אפילו אם הוי שגגה אחת ואם הוי

## בענין קדושת שבת

עבירה אחת כגון חלב וחלב חייב אחת גם אם זה בכ' שגגות [וכמבואר בשו"ת אבני נזר שם יעו"ש ועי' ג"כ בשו"ת מרחשת ח"א סימן י"ג בזה ודו"ק].

ולפ"ז תמוה טובא בנדו"ד, דלכאו' ממנ"פ אם מלאכות שבת כגון זורע וחורש הוי כמו חלב ודם א"כ בכל אופן צ"ל חייב שתים כפי מספר המלאכות, ואם זורע וחורש הוי כמו חלב וחלב א"כ גם באופן ששגג בהמלאכות לא יתחייב אלא אחת ומה משנה אם הוי שגגה אחת או כמה שגגות.

ועד"ז יקשה לגבי שוכח שהיום שבת דממנ"פ אם ב' שבתות נחשב כב' עבירות דכל שבת ושבת הוי חפצא אחרת והוי כעין חלב ודם א"כ בכל אופן יתחייב כפי מספר השבתות ואם כל השבתות הוי חפצא דעבירה אחת והוי כמו חלב וחלב א"כ בכל אופן יתחייב חטאת אחת על כל השבתות.

ועי' בתוצאות חיים סימן ה' ס"ק ב' שהביא מהתו' רי"ד ז"ל בשבת דף קל"ח ע"א דמפורש בדבריו ז"ל דמלאכות שבת הוי כמו חלב ודם יעו"ש. ולפ"ז יקשה טובא כנ"ל דלכאורה בכל אופן צ"ל חייב על כל מלאכה ומלאכה כמו בחלב ודם וצ"ע.

## - ג -

והנה עוד יש להקשות בזה מהא דמבואר בסוגיין דדף ס"ח ע"ב גבי תינוק שנשבה לבין העכו"ם שחייב על כל חילול השבתות ועל כל המלאכות רק חייב אחת, ואילו לגבי חלב ודם חייב חטאת על הדם וחטאת אחת על החלב עיי"ש.

והדבר צ"ע וביאור, דהרי זורע וחורש הוי ג"כ כמו חלב ודם כנ"ל מהתו' רי"ד ז"ל, וקשה דמ"ש גבי חלב ודם שחייב חטאת על החלב וחטאת על הדם ואילו גבי זורע וחורש וכו' חייב חטאת אחת [ואף שבשבת הוי הכל שגגה אחת שלא ידע עיקר שבת הרי גם גבי חלב ודם הוי הכל שגגה אחת שלא ידע שהוא ישראל ותורת ישראל כלל ודו"ק]. וצ"ע.

והנה עוד יש להקשות בזה, דלפי המבואר בדברי המפרשים ז"ל הרי החילוק בין שוכח עיקר שבת לשוכח שהיום שבת הוא דכאן הוי שגגה אחת וכאן הוי שגגות הרבה כנ"ל, ותמוה לפ"ז הא דבהקראי הרי משמע דהחילוק הוא דכאן הוי שמירה לכל שבת בפ"ע וכאן הוי שמירה אחת לכל השבתות, והיינו דהר"ז דין בעצם החפצא דשמירה שבת דכאן הוי כל השבתות חפצא אחת וכאן הוי כל שבת חפצא בפ"ע, ולכאורה לפי דברי המפרשים הרי אין החילוק בהחפצא דשבת אלא כל החילוק הוא בענין השגגות דהוי דבר צדדי, ולכאו' מהקראי משמע דהיסוד המחלק הוא החפצא דהשבת וצ"ע.

– ד –

הנה עוד יש להקשות בזה, דהנה יעויין בסוגיא דדף ע"א ע"א, בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא קצר וטחן חצי גרוגרת בשגגת שבת וזדון מלאכות וחזר וקצר וטחן חצי גרוגרת בזדון שבת ושגגת מלאכות מהו שיצטרפו אמר ליה חלוקין לחטאות ולא מצטרפין וכו'.

ועיי"ש בפיר"ח ז"ל שבת וז"ל ואמרו לו חלוקין לחטאות הן דזדון מלאכות ושגגת שבת חייב אחת על כולן וזדון שבת ושגגת מלאכות חייב על כל אחת ואחת וכיון שחלוקין לחטאות שהעושה מלאכות הרבה אינו חייב אלא אחת וזה חייב על כל מלאכה ומלאכה חטאת לא מצטרפי דהא שגגת שבת וזדון מלאכות פטור הוא דהא אינו חייב אלא אחת בכולן וכו'. יעו"ש.

ומתבאר בדברי הר"ח ז"ל, שלכן לא מצטרפי ח"ש מזדון שבת ושגגת מלאכה עם ח"ש מזדון מלאכה ושגגת שבת משום דחלוקין לחטאת, דכיון שהמלאכות בשגגת שבת וזדון מלאכות יש להם דין אחר מהמלאכות בשגגת מלאכות וזדון שבת שכאן חייב אחת על כולן וכאן חייב על כל אחת ואחת, וחזינן מזה דהם ב' דינים נפרדים ולכן לא מצטרפי [וזה דלא כפירש"י ז"ל שם בהסוגיא עיי"ש ודו"ק].

והדבר צ"ע ובירור לפי דברי המפרשים ז"ל, שכל החילוק בין שגגת שבת וזדון מלאכות וזדון שבת ושגגת מלאכות הוא רק במספר השגגות, אבל אין כאן חילוק בעצם המלאכות עצמן, וא"כ תמוה דברי הר"ח ז"ל דמפרש ז"ל דהא דלא מצטרפי הוא משום דחלוקין לחטאות דמשמע מזה דחלוקין בעצם יסוד חיובם, והוי המלאכות בשגגת שבת וכו' חפצא אחרת מהמלאכות בשגגת מלאכות וכו' שלכן לא מצטרפי. ולכאורה החילוק אינו בהחפצא דמלאכות אלא בהחפצא דהשגגות דהוי דבר צדדי, והר"ז דין בהגברא כמה שגגות עשה ומה משנה זה לענין צירוף המלאכות וצ"ע.

– ה –

ויתכן לומר בזה ובהקדים, דהנה יעויין בסוגיין דף ס"ט ע"ב בה"י מהלך במדבר ושכח איזה יום שבת דקיי"ל דמונה ו' ומקדש שביעי ואסור במלאכה בכל הימים משום ספק שבת אלא עושה רק כדי פרנסתו משום פקו"נ יעו"ש.

ויעויין בשו"ת הרדב"ז סימן ע"ו דהק' דמונה ו' ומקדש שביעי הנה יש ע"ז חלות גדר שבת מדאורייתא וכמו שמבאר שם דמצות השבת ניתנה לכל אחד ואחד בפ"ע כמו שהוא יום השביעי שלו וכדכתיב כי אות היא ביני וביניכם וגו' בין הקב"ה לכל אחד ואחד מבנ"י.

## בענין קדושת שבת

ועיי"ש שהוקשה להרדב"ז ז"ל דא"כ יהי' מותר לעשות מלאכה בשאר הימים כיון שאצלו הוי יום השביעי ביום הז' שלו, וכתב ע"ז הרדב"ז ז"ל דמ"מ כיון דלשאר העולם הוי יום השבת יום אחר לכן אסור בכל יום ביום הז' שלו וביום השבת בשאר העולם, יעו"ש דמשמעות לשונו שכל זה הוי מן התורה יעו"ש.

והדבר צ"ע וביאור, דלכאורה ממנ"פ אם השבת ניתנה לכל אחד בפ"ע א"כ יום השבת הוא יום השביעי שלו ומ"ט צריך לשמור ג"כ יום השבת בשאר העולם, ואם תאמר שהשבת ניתנה לכלל ישראל באופן שכל אחד צריך לשמור שבת של הכלל א"כ איך חל דין שבת על המנין דיום השביעי שלו, ואיך מצינו ב' שבתות ביחד דמצד אחד יש לו השבת שלו ומצד שני צריך לשמור ג"כ השבת דשאר העולם וכל זה מדאורייתא וצ"ע.

## – 6 –

והנראה לומר בזה, והוא ע"פ מה שהשריש לנו בלקו"ש חלק ל"א תשא ב' ס"ד בהא דמצינו ב' פרשיות לענין שבת, הא' בעשה"ד דכתיב כי ששת ימים עשה וגו' על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו, והב' בפרשת כי תשא ושמו בנ"י את השבת וגו' אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם וגו'.

ומבאר בזה דהני ב' פרשיות הם ב' דינים נפרדים, דבפרשת עשה"ד מבואר חלות הקדושה דשבת שחלה בעצם יום השבת על כן ברך וגו' את יום השבת וגו', והיינו שבשבת הוי הזמן [והעולם] באופן אחר מימות החול, משא"כ בפרשת תשא דמבואר דין נוסף ביום השבת, והוא שבשבת חל קדושה מיוחדת על הגברא דבנ"י [וכמו שמביא שם מב"ר שאינו דומה פניו של אדם בימות החול כמו שהוא ביום השבת, ובמכילתא שהשבת מוספת קדושה על ישראל יעו"ש בהערה 28 והערה 36, שבמנוחת שבת ישנה השראת קדושה בישראל עיי"ש].

ונמצינו למדים מזה דיש ב' דיני קדושה בשבת, הא' חלות קדושת השבת בהחפצא דהזמן והעולם, והב' חלות קדושת השבת [מיוחדת] שחל על גוף הישראל ביום השבת. ודין הא' מבואר בפרשת יתרו בעשה"ד, ודין הב' מבואר בפרשת תשא וכמו שנתבאר.

## – 7 –

ובדרך זה יתכן לבאר דברי הרדב"ז ז"ל, והוא דזה שהולך במדבר ומונה ו' ומקדש ז' הנה חל אצלו מן התורה קדושת השבת ביום הז' שלו, אכן זהו רק בנוגע לגבי הך קדושה שחלה על הגברא ביום השבת המבוארת בקרא דפרשת תשא, שזה הוי דין על כל אחד ואחד בפ"ע, וכמפורש בקרא דפרשת תשא כי

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

אות היא ביני וביניכם [וכמו שהביא הרדב"ז ז"ל האי קרא בתשובתו שם יעו"ש].

משא"כ הך קדושה שחלה על הזמן והמקום והעולם ביום השבת הנלמד מקרא דעשה"ד, הנה זה חל בהחפצא והעולם כפי סדר הימים דבריאת העולם, שבכל יום השביעי חל הך קדושה בהזמן והעולם ביום השביעי לפי החשבון האמיתי כמו שהוא יום השביעי מבריאת העולם [ולא שייך בזה חילוקים בין אחד לחבירו כיון שהוי קדושה בהחפצא "דהעולם והזמן" ורק לגבי הקדושה שחל על "הגברא" שייך לומר שחל על כל "גברא" בפ"ע לפי חשבון שלו ודו"ק].

ויתורין שפיר הא דחייב לשמור מן התורה בין השבת דשביעי שלו ובין השבת העולם, והיינו משום שהם ב' דיני שבת, והשבת שלו היינו חלות הקדושה שעל הגברא, והשבת העולם היינו חלות הקדושה "דהזמן והעולם". ותרווייהו איתנהו, השבת שמצד קדושת הגברא שחל ביום הז' שלו, והשבת שמצד הקדושה "דהזמן והעולם" שחלה ביום הז' האמיתי כפי שהוא החשבון מששת ימי בראשית וכמו שנתבאר.

### - ה -

והנה נראה דהני ב' דיני שבת חלוקים הם ביסודם והוא דקדושת השבת שחלה "בהזמן ובעולם" מקרא דעשה"ד הנה מצד זה הוי כל השבתות ציור וגדר אחד ואין שום חילוק בין שבת אחד לשבת שני שכולם נקודה ויסוד אחד שחל בתחילת הבריאה מקרא דעל כן ברך וגו' ויקדשהו.

משא"כ דין הב' דקדושת השבת שחלה על הגברא מקרא דפרשת תשא הנה זה הוי קדושה נפרד תבכל שבת ושבת בפ"ע שחלה בכל שבת באופן מחודש והוי תלויה במנין הימים של כל אחד בפ"ע [ואם נמצא כמדובר ושכח המנין הרי מונה מנין חדש ואז תחול קדושה זו ביום הז' החדש כפי מניינו ודו"ק].

והנראה דזהו הלימוד דהני ב' פסוקים דשמירה אחת לכל השבתות ושמירה אחת לכל שבת ושבת. והיינו דהר"ז תלוי בהני ב' קדושות דמצד הקדושה שחלה על הגברא הנלמדת מפרשת תשא הנה כל שבת הוי מציאות נפרדת ולכן כתיב ושמרו בנ"י את השבת בהאי פרשה דכי תשא ללמדנו הך יסוד דקדושת השבת שעל הגברא המפורשת בפרשה זו הנה לגבי זה הוי כל שבת חפצא בפ"ע "שמירה אחת לכל שבת ושבת" בפ"ע.

משא"כ לגבי הקדושה שחלה על הזמן והעולם שבפרשת עשה"ד הנה לגבי זה אמרינן שמירה אחת לכל השבתות כולן וכדילפינן מקרא דאת שבתותי תשמורו [והיינו דהקב"ה אומר את שבתותי כלומר השבת שלי היינו דעשה"ד על ברך ה' את יום השבת ויקדשהו] הנה מצד קדושה זו דיום השבת שחלה על הזמן והעולם הנה כל השבתות הוי חפצא ושמירה אחת וכמו שנתבאר [ועי']



## בענין קדושת שבת

בדף ס"ט ע"ב ב' אופנים איך ללמוד הילפותא דשמירה אחת וכו' יעו"ש ולאופן הב' צ"ל דהוי בגדר אם אינו ענין לגופו תנהו ענין וכו' ודו"ק].

### - ט -

והנה עד עכשיו נתבאר ב' דינים בשבת, האומנם דנראה דיש בזה ג' דינים. והוא דהנה בהא דאסור לעשות מלאכה בשבת חקרו האחרונים ז"ל האם הגדר בזה דהחפצא דהאיסור הוא "המלאכה" והשבת הוי רק "זמן" האיסור, והיינו שבזמן הזה דיום השביעי אסרה התורה חפצא דמלאכה, או שנאמר דהזמן דשבת הוי חפצא דהאיסור והיינו, שהתורה אסרה לעשות מלאכה בהחפצא דזמן זה דיום השבת כי ע"י המלאכה מחלל את החפצא דזמן דשבת.

והנפק"מ מב' אופנים אלו הוא לענין חילוק מלאכות, דאם נאמר דהחפצא דהאיסור הוא המלאכה והזמן הוי רק סימן ותנאי שבזמן זה נאסר עצם המלאכה [דהוי דבר מאוס ע"ד חזיר וכיו"ב ודו"ק], הנה לפ"ז הוי כל מלאכה איסור נפרד בפ"ע והוי כמו חלב ודם עד"מ.

משא"כ אם נאמר דהחפצא דהאיסור הוא הזמן דשבת והמלאכה הוי היכי תימצא איך שמחלל קדושת יום השבת, הנה לפ"ז הוי כל המלאכות ענין וציור אחד שע"י כל המלאכות מחלל קדושה אחת והיא קדושת יום השבת.

והנה בתוצאות חיים סימן ה' הביא דברי התו' רי"ד ז"ל בדף קל"ח, שגדר חילוק מלאכות הנלמד מקרא דלא תבערו היינו שהמלאכות חלוקות ע"ד חלב ודם, והוי כאילו כתיב לאו מיוחד על כל מלאכה ומלאכה בפ"ע עיי"ש.

ואסברה לה התוצאות חיים שם, דהאיסור הוי החפצא דהמלאכה, ויום השבת הוי רק הזמן דהאיסור שבזמן זה אסרה תורה לעשות המלאכה, אבל הא מיהת שהחפצא דהאיסור היא המלאכה עיי"ש.

וגם שיטת רש"י ז"ל היא כן דזורע וחורש הוי כמו חלב ודם, וע"י בתוצאות חיים שם מה שר"ל בדעת רש"י ז"ל בזה. וכבר כתבו המפרשים שכוונת רש"י ז"ל ג"כ דזורע וחורש הם כמו "גופים" מחולקים דחלב ודם ואכ"מ ודו"ק.

### - י -

האומנם דנראה דתרווייהו איתנהו באיסור המלאכות, דאיסור המלאכה בשבת הנלמד מקרא דלא תבערו דפרשת ויקהל אה"נ דיסודו דין בהמלאכה, ובזה הוי החפצא דהאיסור המלאכה, שלכך מפורש בהאי קרא חילוק המלאכות דלא תבערו וגו' שכל מלאכה הוי חפצא בפ"ע כנ"ל.

משא"כ איסור המלאכות בשבת המפורש בקראי דפרשת תשא ופרשת עשה"ד, הנה זה הוי דין בהקדושה דיום השבת, וכמפורש שם בקרא שאסור

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

לעשות מלאכה בשבת כיון שיום השבת הוא יום קדוש [בפרשת יתרו בעשה"ד], והיינו שהמלאכה היא פגם וחילול בהקדושה דיום השבת. ועד"ז איסור המלאכה דפרשת תשא, דהוי דין בהקדושה שחל על הגברא ביום השבת, שלכן אסור לעשות מלאכה כי עי"ז מחלל קדושה זו, וכמפורש שם בהקרא "מחלליה" וגו' [משא"כ בפרשת ויקהל דלא כתיב מחלליה וגו' אלא כתיב כל העושה בו מלאכה וגו', והיינו דהאיסור הוא החפצא דהמלאכה, אלא שיש כאן זמן האיסור והוא יום השבת, העושה בו בזמן דשבת ודו"ק].

### – יא –

ונמצינו למדים מכל זה דבאיסור מלאכה בשבת ישנם ג' דינים נפרדים, הא' איסור המלאכה המפורש בפרשת יתרו בעשה"ד ויסודו משום חילול הקדושה שחלה בהזמן והעולם ביום השבת המפורש בקרא דעשה"ד, והב' איסור המלאכה המפורש בפרשת תשא ויסודו משום חילול הקדושה שחל על הגברא ביום השבת, והג' איסור המלאכה המפורש בקרא דפרשת ויקהל דיסודו [לא דין בהקדושה דשבת שזה החפצא דהאיסור אלא] דין בעצם החפצא דהמלאכה עצמה שאסורה [והזמן הוא רק סימן ותנאי בהאיסור ודו"ק].

והנפק"מ בין הני ג' דינים שבאיסור המלאכה בשבת הוא, שדין הא' שבאיסור המלאכה מצד חילול הקדושה דעצם יום השבת כפי שחלה בהזמן והמקום [המבוארת בעשה"ד] הנה מצד זה הוא כל המלאכות וכל השבתות ענין וגדר אחד, שאין חילוק בין מלאכה למלאכה ובין שבת לשבת אלא הכל ענין אחד, שע"י כל מלאכה מחלל קדושת השבת באותו אופן, ועד"ז כל שבת ושבת היא חפצא וקדושה אחת כנ"ל.

משא"כ דין איסור המלאכה שבפרשת תשא שיסודו דין בחילול הקדושה שעל הגברא, הנה מצד זה אה"נ דכל המלאכות היא גדר וענין אחד אבל הא' מיהת שכל שבת ושבת היא מציאות וענין בפ"ע, כיון שבכל שבת חלה קדושה נפרדת ומסוימת על הגברא כנ"ל.

אכן דין איסור המלאכה דקרא דפרשת ויקהל דהוי דין בעצם החפצא דהמלאכה, הנה מצד זה הוא כל מלאכה ומלאכה חפצא נפרדת כמו חלב ודם, וכמ"ש התו' רי"ד ז"ל דהוי כאילו כתיב לאו מפורש על כל מלאכה ומלאכה בפ"ע וכמו שנתבאר.

### – יב –

וביסוד הדברים יבואר שפיר יסוד כל הני ג' דינים דהשוכח עיקר שבת מביא חטאת אחת והשוכח שהיום שבת מביא על כל שבת ושבת והשוכח שהמלאכה אסורה מביא על כל מלאכה ומלאכה, והיינו משום שבעצם הרי בכל עשיית

## בענין קדושת שבת

מלאכה וחילול שבת ישנם הני ג' דינים, הא' שמחלל הקדושה דהזמן והעולם, והב' שמחלל הקדושה דהגברא, והג' שעובר על החפצא דהמלאכה.

ומעתה כשבאנו לדון לגבי חיוב החטאת הרי ז"ל בזה בג' אופנים, הא' שיביא חטאת אחת מצד דין הא' דהקדושה דהזמן ומקום שמצד זה הנה כל השבתות והמלאכות הוי ענין אחד, והב' שיביא חטאת על כל שבת ושבת מצד דין הב' שמחלל קדושת הגברא שמצד זה הוי כל שבת ושבת גדר וענין בפ"ע, והג' שיביא חטאת על כל מלאכה ומלאכה מצד דין הג' דאיסור החפצא שבכל מלאכה ומלאכה דהוי חפצא נפרדת [ע"ד חלב ודם כנ"ל].

ולזה קאמרה הגמרא דדבר זה תלוי בהשגגות [ועי' ברש"י ז"ל בדף ס"ט ע"ב דמסר הכתוב לחכמים וכו' עיי"ש].

והיינו דהיכא דהוי שגגה אחת ששכח עיקר שבת, אז מביא חטאת אחת על הנקודה דדין הא' שמצד זה סגי בחטאת אחת [וממילא מתכפר לו גם דין הב' ודין הג' כיון שנתכפר לו על עשיית המלאכות, ועדיפא היא מדין גרירה המבואר בדף ע"א ע"ב וע"ב ע"א, שלכן גם מאן דפליג על דין גרירה כמבואר בסוגיא שם מ"מ מודה דבנדו"ד מתכפר על הכל, והיינו משום דהתם גבי גרירה הרי מביא החטאת על קצירה אחת וזה גורר עוד מלאכה, משא"כ בנדו"ד דהמשנה דריש כלל גדול הרי מתכפר לו על אותה מלאכה עצמה דין הא' שבחילול שבת כנ"ל, ושוב נתכפר לו על הפרטים שבמלאכה זו עצמה ודו"ק].

והיכא דהוי ב' שגגות ששגג בכל שבת בפ"ע, אז מביא על כל שבת בפ"ע מצד דין הב' הנ"ל שבזה הנה כל שבת הוי מציאות בפ"ע [ושוב מתכפר לו דין הא' ודין הג' ג"כ כנ"ל].

והיכא ששגג בהמלאכות, אז מביא על כל מלאכה ומלאכה כפי מספר השגגות מצד דין הג' הנ"ל וכמו שנתבאר.

## – יג –

[ועי' בדף ע' ע"א פלוגתת רב ספרא ור"נ, דר"נ אזיל בתר מספר השגגות ורב ספרא אזל בתר ענין השגגות, כפי המתבאר בפ"י ר"ח ז"ל שם ובדברי רש"י ז"ל. והיינו דר"נ אזיל בתר כמות השגגות ורב ספרא אזיל בתר איכות השגגות, והיינו דבשגגת מלאכות השגגה היא בהמלאכה, ובשגגת שבת השגגה היא כיום השבת [ועד"ז בשכח עיקר השבת השגגה היא בעיקר וכללות יום השבת ולא בהיום הפרטי ודו"ק]. ועיי"ש בתו' רי"ד ז"ל שמפרש באופן אחר סברת רב ספרא, והארכנו בכל זה במקום אחר ודו"ק].

[והנה יסוד דברינו הוא לפי המתבאר בשו"ת אבני נזר חלק חו"מ סימן קפ"ט סק"ה ועיי"ש סקי"ג, דבסוגיין דשבת בפרק כלל גדול ס"ל לכו"ע דשבתות הויין כגופין מחולקין והיינו כמו זורע וחורש, וכמ"ש רש"י ז"ל

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

בסוגיא דכריתות והכל תלוי בשגגות יעו"ש, ולפ"ז שפיר שייך כל דברינו הנ"ל. והיינו לשיטת רש"י ז"ל בהך דימים שבינתיים הוויין ידיעה לחלק דהכוונה דהוי ב' שגגות, משא"כ לשיטת התו' ז"ל בדף ס"ז ע"ב דהוי גזיה"כ יעו"ש ובדברי הראשונים ז"ל שם, וכל דברינו הם רק בשיטת רש"י ז"ל וע"פ יסוד דברי האבני נזר שם בשיטת רש"י ז"ל ודו"ק. משא"כ בכריתות ס"ל להש"ס שיטה אחרת בכל זה עיי"ש ודו"ק ואכמ"ל בזה].

### – יד –

וביסוד הדברים יבואר ג"כ יסוד דברי הר"ח ז"ל שבדף ע"א ע"א, דח"ש מלאכה בשגגת שבת וכו' לא מצטרף לח"ש מלאכה בשגגת מלאכה משום דהם חלוקים לחטאת, דהדבר תמוה וכמו שהקשינו בתחילת דברינו דלכאורה הר"ז אותה מלאכה אלא החילוק הוא רק בהשגגה דהגברא.

ולהמבואר אתי שפיר, והיינו משום דמלאכת זורע בשגגת שבת וכו' הוי חפצא אחרת ממלאכת זורע בשגגת מלאכות, דבשגגת מלאכות הרי אזלינן בתר דין הג' שבזה כל מלאכה הוי ציור וענין בפ"ע כמו חלב ודם, משא"כ בשגגת שבת דין הב' הנ"ל דאזלינן בתר חילול קדושת השבת שבזה הוי כל המלאכות ציור אחד כנ"ל, ולכן לא מצטרפי כיון שהם ב' גדרים וב' ציורים נפרדים. וזהו כוונת עומק דברי הר"ח ז"ל וכמו שנתבאר.

### – טו –

ובדרך זה יתורץ ג"כ מה שהקשינו לעיל בהא דאמרין בדף ס"ח ע"ב גבי תינוק שנשבה שחייב חטאת אחת על הדם וחטאת אחת על החלב ואילו לגבי מלאכות שבת חייב חטאת אחת על כל המלאכות כולן, ולכאורה הרי זורע וחורש וכו' הוי ג"כ כמו חלב ודם [וכמ"ש התו' רי"ד ז"ל בדף קל"ח ע"א כנ"ל], ומאי שנא בחורש וזורע וכו' שחייב אחת על כולן.

אכן להמבואר אתי שפיר, והיינו משום דשאני גבי חלב ודם שאי אפשר שיתכפרו בחטאת אחת, דהרי חלב ודם הוו ב' עבירות נפרדות שאין שום שייכות ביניהם ואי אפשר שהחלב יתכפר ע"י החטאת שעל הדם, ולכן חייב חטאת אחת על החלב וחטאת אחת על הדם.

משא"כ בזורע וחורש וכו' דאה"נ הם כמו חלב ודם כנ"ל, אכן כל זה מצד דין הג' דאיסור המלאכה דפרשת ויקהל שהוא דין בעצם החפצא דהמלאכה כנ"ל, אבל הא מיהת דמצד דין הא' דאיסור המלאכות דעשה"ד ועד"ז דין הב' דאיסור המלאכות דפרשת תשא שהם דין בחילול קדושת הזמן והעולם וקדושת הגברא כנ"ל אשר מצד זה הרי חורש וזורע וכו' כולם הם ענין וגדר אחד כנ"ל.

## בענין קדושת שבת

ולכן שפיר מתכפרים בחטאת אחת, כיון שכולם ענין אחד, ואינם כמו חלב ודם [בדין הא' ודין הב' כנ"ל, וממילא דמתכפר ג"כ דין הג' כנ"ל ועדיפא מדין גרירה כנ"ל ודו"ק]. ומיושב שפיר החילוק בין חילול שבת שמביא חטאת אחת על הכל משא"כ בחלב ודם ממש שמביא חטאת על החלב בפ"ע ועל הדם בפ"ע וכמו שנתבאר.

## – טז –

[והנה יש להוסיף בהמשך להנ"ל, דיעויין בלקו"ת פרשת בהר ע"פ את שבתותי תשמורו, שהביא סוגיא דשבת דף קי"ח אלמלא שמרו בני"ב שבתות וכו', ומבאר שם דאין הכוונה לב' שבתות ממש אלא שבכל שבת גופא ב' בחינות בהשבת, ועיי"ש שמביא מהירושלמי דתענית דמפורש במאמר חז"ל הנ"ל שבת אחת עיי"ש.

ולהמבואר יתכן לומר דהני ב' שבתות שבכל שבת הר"ז הני ב' דינים שבשבת, הדין דקדושת שבת והעולם המבואר בעשה"ד והדין דקדושת שבת החל על הגברא המבואר בפרשת כי תשא כנ"ל, והיינו ב' הבחי' שבכל שבת.

ומה שהירושלמי קרי לזה שבת אחת ודלא כהבבלי דקרי לזה ב' שבתות י"ל דתלוי במה שיש לפרש בב' אופנים הני ב' דינים שבשבת הנ"ל, הא' דהם ב' דינים נפרדים לגמרי ומשכחת לה חד בלא השני [וכמו שנתבאר לעיל בשיטת הרדב"ז ז"ל דמשכחת לה הני ב' גדרי השבת כל אחד בפ"ע בלי השני בזה שהלך במדבר ושכח יום השבת דמונה ו' ומקדש שביעי כנ"ל], והב' דהני ב' דינים מישך שייכי אהדדי ואי אפשר להפריד ביניהם אלא הם ב' נקודות בקדושת השבת דשייכי אהדדי ואי אפשר שיחול אחד בלי השני.

וי"ל דזה יסוד החילוק בין הירושלמי להבבלי, דהירושלמי ס"ל שהם ב' דינים דשייכי אהדדי ואי אפשר לאחד לחול בלי השני ולכן קרי לזה שבת אחת, משא"כ הבבלי ס"ל דהם ב' דינים דלא שייכי אהדדי ומשכחת לה לחד בלא הב' כנ"ל בדברי הרדב"ז, ולכן קרי לזה ב' שבתות כיון שהם ב' דינים נפרדים בקדושת השבת וכמו שנתבאר].

הרב יצחק אייזיק קעניג

ראש ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
לוד, אה"ק ת"ו

## ביאור שיטת אדמוה"ז בענין כבוד שבת ומצוה בו יותר מבשלוcho

### א

איתא בגמ' שבת (קיט, א): "רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה רב ינאי לביש מאני' מעלי שבת ואמר בואי כלה בואי כלה... רב ספרא מחריך רישא רבה מלח שיבוטא ר"ה מדליק שרגי ר"פ גדיל פתילתא ר"ח פרים סילקא רבה ור"י מצלחי ציבי וכו' רב נחמן בר יצחק מכתף ועייל מכתף ונפיק אמר אילו מיקלעין לי רב אמי ורב אסי מי לא מכתפינא קמייהו".

ובפי' ר"ח כתב וז"ל: "ורבנן הני דעבדי צרכי שבת בנפשייהו... כולהו כדמפרש בגמ' בריש האיש מקדש שקיום המצוה באדם עצמו טפי עדיף יותר מבשלוcho".

וכן הוא בר"ן על הרי"ף (מד, א מדפי הרי"ף) בד"ה מצתת צתותי וז"ל: "וכל הני רבנן עבידי צרכי שבת בנפשייהו משום דאמרינן בריש פרק האיש מקדש דקיום מצוה באדם עצמו טפי עדיף מבשלוcho".

וכוונתם להא דתני במתני' האיש מקדש בו ובשלוcho, ובגמ': "השתא בשלוcho מקדש בו מיבעיא אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוcho כי הא דרב ספרא מחריך רישא רבא מלח שיבוטא".

ומבואר בגמ' דהא דרבא ורב ספרא – ובפשטות כן הוא גם בשאר האמוראים – הכינו בעצמם את צרכי שבת הוא משום דין מצוה בו יותר מבשלוcho.

### ב

וברמב"ם הלכות שבת (פ"ל ה"ו) כתב וז"ל: "אע"פ שהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת

ביאור שיטת אדמוה"ז בדין כבוד שבת ומצוה בו יותר מבשלוחו

בגופו שזה הוא כבודו חכמים הראשונים מהם מי שהיה מפצל עצים לבשל בהן וכו' מבשל או מולח בשר, גודל פתילות מדליק נרות יוצא וקונה וכו' אע"פ שאין דרכו בכך, וכל המרבה בדבר הרי זה משובח".

ולכאור' דברי הרמב"ם דורשים ביאור, דכתב שחייב לעשות וכו' בגופו וכו', דלכאור' מבואר בגמ' קידושין שהוא מדין מצוה בו יותר מבשלוחו, דזה אינו חיוב אלא מצוה בעלמא.

וביותר קשה, דאם יש בזה חיוב איך מוכיחה הגמ' מרבא ורב ספרא דישנו דין מצוה בו יותר מבשלוחו, וילפינן מהם גם לגבי קידושין.

## ג

והנה אדמוה"ז בשולחנו (סי' ר"נ סעי' ד') כתב וז"ל: "אפי' מי שיש לו כמה עבדים יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת שכן הוא בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו ואפי' מי שהוא אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית חייב להשתדל ולעשות שום דבר מצרכי השבת בעצמו שזהו כבודו של שבת וגדולי החכמים היו עושים בעצמם מלאכות שאינן לפי כבודם כדי להרבות בכבוד השבת יש מהם שהי' מחתך הירק דק דק בעצמו... להראות כבוד השבת שהוא חשוב עליו וחרד לכבודו כאדם שמקבל את רבו בביתו שהוא מראה לו שהוא חשוב עליו וחרד לכבודו לטרוח ולהרבות בשבילו ומהם ילמוד כל אדם לטרוח בעצמו ואל יאמר איך אפגום בכבודי כי זהו כבודו שמכבד השבת".

ובקונטרס אחרון (ס"ק ב'): אפילו מי כו'. עיי' ברפ"ב דקידושין דלגבי קידושי אשה מצוה בו יותר מבשלוחו מהא דרבא ורב ספרא, ומשמע דליכא חיובא במילתא אלא יתרון מצוה בעלמא דומיא דקידושי אשה, ועיי' סי' רמ"ט דמצוה בעלמא משכחת לה אף בדבר שמותר גמור מן הדין. והרמב"ם בפ"ל שכתב חייב כו' וכ"מ מלשון הטוש"ע (דלא כמ"א), ולא הזכירו הא דרבא ור"ס כלל, אלא למדו חיוב זה משאר אמוראי שזלזלו א"ע כ"כ בקביעות בכל שבת ושבת מכלל דחיובא איכא במילתא כמ"ש לקמן בסמוך, ולכן הוזקק לטעם אחר שזהו כבוד השבת ולא משום יתרון מצוה בעלמא, מדלא הזכירו בגמרא היאך היו נזהרים כן בשאר מצות אלא בשבת בלבד שנצטוינו לכבדה במאד, והיו מחבבין אותה כ"כ עד שקורין אותה כלה ומלכתא שלא מצינו כן בשאר מצות, וכבוד שבת הוא מצוה בפ"ע למר מן התורה ולמר מדברי קבלה. אבל בשאר מצות לא נצטוינו אלא שלא יהיו בזויות עלינו, וגם זה אינו נחשב למצוה בפ"ע. ועוד דכל מי שתורתו אומנתו וגריס בה יממא ולילי כהני אמוראי א"א לו לקיים כלל יתרון מצוה זו דמצוה בו יותר מבשלוחו, שהרי אסור לו להתבטל מתורתו לעשות מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים כמ"ש בי"ד סי' ר"מ, ואפ"ה כולוהו הני אמוראי ביטלו תורתן בכל שבת ושבת, מכלל דחובת הגוף היא להתעסק דוקא בעצמו משום שזהו כבודו של שבת כמ"ש הרמב"ם. וכיון שהטעם הוא

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

משום כבוד שבת די בדבר א' לבד כמ"ש הטוש"ע שבוה ניכר כבודו. ורבה ורב ספרא בכל שבת ושבת בודאי היו נזהרין לעשות דבר א' כיון שהוא חיוב גמור, אלא שכשנודמן רישא לרבא ושיבוטא לר"ס כדפרש"י, מתוך שמין זה היה חביב עליהם והיה להם ענג ממנו כיון שבו הם מקיימין מצות ענג שבת לכן בו היו מתעסקין בעצמן, ולא היה די להם בתיקון דבר אחר שהיו מתעסקין בו בשאר שבתות, אף על פי שבעסק ההוא היו ג"כ יכולין לצאת י"ח, מ"מ בחרו העסק במין שמקיימין בו מצות ענג, לפי שרצו לקיים עוד יתרון מצוה דהיינו מצוה בו יותר מבשלוחו, ואותו יתרון מצוה בודאי שראוי לעשותו ביתרון גוף המצוה דהיינו תיקון המין שמתענג בו יותר. ושפיר דייק תלמודא מינייהו דמצוה בו כו', דאי משום חיובא להתעסק בעצמן כמ"ש הרמב"ם עבדו הכי, וכשלא נודמן להם רישא ושיבוטא נתעסקו בדבר אחר, א"כ גם כשנודמן להם למה בחרו דוקא בהם ולא באותו דבר שהיו רגילין להתעסק בשאר שבתות. ומכאן יצא להטוש"ע בדבר א' סגי, דאל"כ לא דייק מידי ודו"ק".

והנה מבואר בדברי אדמוה"ז:

א. דדעת הרמב"ם וכן משמע מהטור והשו"ע דיש חיוב להכין בעצמו צרכי שבת.

ב. מהו המקור וההכרח ללמוד שיש חיוב מדין כבוד שבת להכין בעצמו צרכי שבת.

ג. מהו הביאור בגמ' קידושין דמוכחה מרבא ורב ספרא דין דמצוה בו יותר מבשלוחו.

ונבאר אותם בהמשך דברינו.

## ד

והנה בנוגע לנקודה הא' דדעת הרמב"ם והטור ושו"ע היא שישנו חיוב, הנה דעת הרמב"ם הרי היא מפורשת כמובא לשונו לעיל (אות ב') שכתב "חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו" וכו'.

והנה מה שכתב שכן "משמע מלשון הטור ושו"ע" הנה ז"ל הטור (סי' ר"נ): "וישכים בבוקר ביום ו' להכין צרכי שבת וכו', ואף אם יש לו כמה עבדים לשמשו ישתדל בעצמו להכין שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו, כדאיתא בפרק כל כתבי (ק"ט, ב) רב חסדא פרים סילקי פי' היה מחתך הירק לצורך סעודת שבת רבה ורב יוסף מצלחי ציבי היו מבקעין העצים ר' זעירא מצתת צתותי היה מדליק האש רב נחמן בר יצחק מכתף ועייל מכתף ונפיק אמר אי מקלעי רבי אמי ורבי אסי מי לא מכתפינא קמייהו, פי' היה מתקן הבית מכניס הכלים הצריכין לשבת ומפנה כלי החול, ומהם ילמוד כל אדם ולא יאמר לא אפגום כבודי כי זה כבודו שמכבד השבת".



ביאור שיטת אדמוה"ז בדין כבוד שבת ומצוה בו יותר מבשלוחו

ועד"ז הוא לשון המחבר בשו"ע, יעווי"ש.

וצ"ב היכן משמע בדבריהם שישנו חיוב להכין בעצמו, דלכאור' מפשטות לשונם שכתבו ישתדל משמע לכאור' להיפך שאין זה חיוב אלא צריך להשתדל. ובאמת אדמוה"ז בעצמו כתב בתחילת הסעי' בנוגע להכנת כל צרכי שבת בעצמו מדין מצוה בו יותר מבשלוחו בלשון "יש לו להשתדל" ובהמשך הסעי' בנוגע לחיוב להכין בעצמו שום דבר הוסיף וכתב "חייב להשתדל".

ונראה דאולי אפשר לומר דראייתו היא מגוף הדין דכתבו שישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת, דמשמע מזה שההשתדלות צריכה להיות להכין לכל הפחות דבר אחד לצורך השבת. ואם נלמד שהוא מדין "מצוה בו יותר מבשלוחו" לכאור' אין מקום לחלק בזה בין דבר אחד לכל צרכי שבת, דמצד מצוה בו יותר מבשלוחו ישנו ענין להשתדל לעשות מה שיותר דברים לצורך שבת.

ולכאור' יש להוכיח כן מדעת הטור.

דהנה, בנוגע לבדיקת חמץ שיכול להעמיד מבני ביתו אצלו שיבדוקו עמו כתב במ"א (סי' תל"ב סק"ה) שיעמיד מב"ב, "ועכ"פ גם הוא יבדוק דמצוה בו יותר מבשלוחו וכו'". והנה מלשונו שכתב "ועכ"פ גם הוא יבדוק" משמע דמשום מצוה בו יש רק ענין שיעשה בעצמו חלק מן המצוה אבל לא שיעשה בעצמו את כל המצוה.

אבל מלשונו של אדמוה"ז (סי' תל"ב ס"ח) "חובת הבדיקה היא על בעה"ב אבל בני ביתו האוכלים משלו אין חיוב הבדיקה חל עליהם כלל וכו', אבל אם בעה"ב רוצה לעשות בני ביתו שלוחים לדבר מצוה שיבדוקו הם הרשות בידו ויברכו הם על ביעור חמץ, ומ"מ נכון הדבר שיבדוק הוא בעצמו שכן הוא בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו, ואם אינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק בכל החדרים ובכל המקומות יבדוק הוא חדר אחד או זוית אחת וכו'".

ומפורש בדברי אדמוה"ז דמצד מצוה בו יותר מבשלוחו יש ענין שיבדוק בעצמו בכל החדרים וכו', היינו שאת כל המצוה יעשה בעצמו, כמו שכתב "ומ"מ נכון הדבר שיבדוק הוא בעצמו", משמע שמדבר על כל הבדיקה. ובפרט מהמשך לשונו שכתב "ואם אינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק בכל החדרים וכו' יבדוק הוא חדר אחד וכו'".

ונמצא דנחלקו המג"א ואדמוה"ז האם משום מצוה בו יש ענין לקיים בעצמו את כל המצוה או שמספיק חלק מן המצוה, דדעת המג"א דמספיק חלק מן המצוה, ודעת אדמוה"ז דצריך לקיים כל המצוה.

והנה דעת הטור נראה מפורש כדעת אדמוה"ז, שכתב (סי' תל"ב) "ואם בעה"ב אינו יכול לטרוח ולבדוק בכל המקומות שבבית יעמיד כל בני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך וכו'". ומשמע בדבריו שלכתחילה צריך שיבדוק הוא

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

בעצמו את כל המקומות. וא"כ מוכח דדעת הטור היא שמצד מצוה בו יותר מבשלוcho יש ענין לקיים את כל המצוה בעצמו, וא"כ ממה שכתב בשבת להשתדל להכין בעצמו שום דבר משמע שאין זה משום מצוה בו אלא חיוב מעיקר הדין.

[אלא שיש להעיר דאם זוהי כוונת אדמוה"ז א"כ מהו שכתב "וכן משמע לשון הטוש"ע", דלכאור' הוא מגוף הדין ולא משמעות לשון בעלמא].

## ה

ונראה לבאר את סברת מחלוקתם, דהנה בטעם דמצוה זו יותר מבשלוcho נראה דאפשר ללמוד בב' אופנים:

א. דין בגברא, דישנו ענין שגופו של האדם יתעסק בעשיית המצוה, וכן כתב הט"ז (ריש סי' ל"ה) "משום שראוי שיעשה בעצמו מצוה". ואולי יש לדייק כן גם בלשון הרמב"ם בפיהמ"ש (מהדורת קאפח) שכתב לפי שהתעסקות האדם במצוה בעצמו יותר שלם מאשר יטיל על זולתו לעשות לו.

ב. דין בחפצא (המצוה), וכן כתב בתבואות שור (סי' כ"ח ס"ק יד) הובא בלקו"ש (חכ"ג ע' 17) שהוא משום כבוד המצוה, שכאשר שולח שליח לעשות את המצוה הרי זה אינו כבוד המצוה וכו', יעו"ש.

[ובלקו"ש מביא נפק"מ באופן שאם יעשה השליח המצוה תהי' מכובדת יותר, וכגון בכתיבת ס"ת שנותן לסופר אומן לכתוב, דאז אין הענין דמצוה בו יותר מבשלוcho, דאדרבה על ידי השליח מכבד יותר את המצוה, ולפי אופן הא' ודאי שישנה עדיין המעלה דמצוה בו יותר מבשלוcho, אלא שיש לדון מה מכריע האם הידור המצוה או המצוה בו וכו'].

ונראה דבזה נחלקו המג"א ואדמוה"ז, דהנה לפי אופן הא' הרי פשוט שכל מה שגופו מתעסק יותר במצוה עדיף, ואם כן פשוט שישנו ענין שיעשה לכתחילה את כל המצוה בעצמו, וזוהי דעת אדמוה"ז. משא"כ לדעת המג"א אפשר לומר שסובר כאופן הב', וממילא בזה יש לומר שכאשר השתתף במצוה בעצמו כבר כיבד את המצוה, שהרי בזה כבר גילה שהמצוה חשובה בעיניו, שעל כן התעסק בה בעצמו.

ונראה דאזלי לשיטתם גם בנוגע לכבוד שבת, וכמו שיתבאר לקמן.

## ו

ואולי יש לומר בעוד אופן, דראיתו היא מלשון הטור והשו"ע, שכתבו כנתינת טעם על הדין דישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת "כדי לכבדו", ואם הוא משום מצוה בו היו צריכים לכתוב משום מצוה בו, ומהו

ביאור שיטת אדמוה"ז בדין כבוד שבת ומצוה בו יותר מבשלוחו

הטעם שכתבו כדי לכבדו. ומשמע שישנו דין מיוחד בשבת שצריך להכין בעצמו, והוא מדין כבוד שבת.

אבל אינו מוכרח, כי אפשר לומר שנתנית הטעם שאינו רק על הפרט של בעצמו אלא על עצם החיוב להכין צרכי שבת. אבל משמעות הלשון הוא שזה מתייחס על הדין דלהכין בעמו.

ובפשטות יש לומר שראייתו היא מהלשון ישתדל, דבנוגע לקידושין כתבו דמצוה לקדש בעצמו, ומשינוי הלשון משמע שהוא דין אחר והוא חיוב.

## ז

ונמצא לפי דברי אדמוה"ז שיש ב' דינים: א. חיוב להכין בעצמו שום דבר, והוא מדין כבוד שבת. ב. להכין בעצמו כל צרכי שבת, והוא מדין מצוה בו יותר מבשלוחו. וכך הוא דיוק לשונו בפנים הסעיף, דבתחילה כתב בלשון רבים להכין צרכי שבת, ועל זה כתב משום מצוה כו', ואח"כ כתב שאפי' אם הוא אדם חשוב וכו' חייב להשתדל להכין בעצמו שום דבר לכבוד שבת.

והנה הרמב"ם כתב בסוף ההלכה "וכל המרבה בדבר הרי זה משובח", ובפשטות כוונתו היא שכל מה שמוסיף יותר בכבוד שבת בעצמו הרי זה משובח, כי בזה מכבד יותר את השבת.

אבל לפי זה נמצא שלא הזכיר הרמב"ם כלל את הדין דמצוה בו יותר מבשלוחו, ולאידך בדברי אדמוה"ז שכתב "יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת" כתב רק משום מצוה בו יותר מבשלוחו, ולכאור' ישנו ענין מצד כבוד שבת עצמו להכין מה שיותר שבזה מוסיף בכבוד שבת.

ואולי יש לומר ע"פ מה שנתבאר לעיל בענין מצוה בו יותר מבשלוחו, שאם הוא משום כבוד המצוה אין ענין שיעשה את כולה דוקא אלא מספיק שעושה חלק בעצמו שבזה מכבד את המצוה, כמו"כ אפשר לומר ג' שבמצות כבוד שבת, דכאשר עושה בעצמו שום דבר לכבוד שבת, הנה מצד מצות כבוד שבת אין כבר ענין שיוסיף ויעשה בעצמו. וכך משמע קצת מלשונו בקונט"א שכתב "וכיון שהטעם הוא משום כבוד שבת די בדבר אחד לבד שבזה ניכר כבודו". והא דצריך לעשות בעצמו גם שאר צרכי שבת הוא רק משום מצוה בו יותר מבשלוחו, שלשיטת אדמוה"ז הוא משום שיעסוק גופו במצוה, הנה מצד זה ישנו ענין שיעשה מה שיותר צרכי שבת בעצמו.

ואולי יש לומר שזוהי גם כן כוונת הרמב"ם שכתב "וכל המרבה בדבר זה הרי זה משובח, שכוונתו היא לדין מצוה בו יותר מבשלוחו, ויש לעיין בזה.

ח

והנה בנוגע לנקודה הב', מהו המקור וההכרח לומר שישנו חיוב להכין בעצמו, הנה הראי' העיקרית של אדמוה"ז היא דמהא דכל האמוראים ביטלו ת"ת בקביעות בכל שבת ושבת מוכח שיש חיוב להכין בגופו, דאם לא הרי אסור לבטל ת"ת במצוה שאפשר לקיימה על ידי אחרים<sup>1</sup>, והרי בכל מצוה ישנו הענין דמצוה בו יותר מבשלוהו, ומ"מ אמרינן שאם אפשר לקיימה על ידי אחרים אסור לבטל ת"ת, ומוכח דיתרון זה דמצוה בו יותר מבשלוהו אינו דוחה ת"ת.

והנה מלשון אדמוה"ז נראה שמוכיח כן גם מעצם זה שהאמוראים זלזלו בעצמם בקביעות בכל שבת ושבת, ומשמע דס"ל לאדמוה"ז דמשום מצוה בו יותר מבשלוהו אינו צריך לזלזל בעצמו<sup>2</sup>.

וכתב שלכן הוצרך הרמב"ם לטעם אחר דכבוד שבת, ומשמע שהראי' שהוא משום כבוד שבת היא מזה שלא מצאנו כן בשאר מצוות אלא רק בשבת שנצטוונו לכבדה במאד וכו'. ומסיים שכבוד שבת הוא מצוה בפני עצמה, למר מן התורה ולמר מדברי קבלה.

---

1. והנה במשנ"ב כתב על לשון השו"ע ישתדל להכין וכו' דהוא משום מצוה בו יותר מבשלוהו כמו בשאר מצוות. ובביאור הלכה הביא את לשון הרמב"ם שכותב חייב, ומקשה עליו מהגמ' בקידושין, ומפרש שאין כוונת הרמב"ם לחיוב ממש אלא כעין חובה, וסברת הרמב"ם היא משום ביטול תורה וכו'.

ובשער הציון (אות ט') כתב שלא שייך לומר כאן דמצוה שיכול לעשות על ידי אחרים אין מבטלין ת"ת: א. די"ל שהוא דוקא במצוה שאין מוטלת על גופו כגון שיפסיק באמצע הלימוד לילך לגמול חסד וכו', משא"כ בכבוד שבת המצוה מוטלת על גופו, וממילא מצוה בו יותר מבשלוהו. ב. דדוקא לענין כבוד שבת אמרינן כן דחמירא משא"כ לענין שאר מצוות אם הוא ת"ח ונוגע לביטול תורה, וצ"ע. ע"כ.

והנה מה שכתב לחלק בין מצוה המוטלת עליו למצוה שאינה מוטלת עליו בנוגע לביטול ת"ת לכאן מפורש בשו"ע שאינו כן, דבשו"ע (יו"ד סי' ר"מ סי"ג) מבואר שגם לענין כיבוד אב אין מבטלין ת"ת, ופשוט שמות כיבוד אב מוטלת עליו, ויעווי"ש סעי' י"ב. ובעיקר צ"ע בדבריו, דלפי ב' הביאורים, בין אם משום ששבת היא המצוה המוטלת עליו, ובין אם הוא משום חומרא דשבת, תישאר קושייתו על הרמב"ם מהגמ' בקידושין, דאיך אפשר ללמוד משבת על קידושין דמצוה בו יותר מבשלוהו, וצ"ע.

2. בערוך השולחן מביא את דברי אדמוה"ז שלומד שיש חיוב, וחולק עליו ולומד שאין זה חיוב, ומביא הוכחה לזה מהא דהגמ' בשבת הביאה כמה אמוראים שהכינו בעצמם צרכי שבת וכו', ואם נאמר שהוא חיוב אם כן מהי ההפלאה בזה הרי הוא חיוב וכו'.

אבל נראה דלפי המבואר בפנים א"ש, שההפלאה היא בזה שזלזלו בעצמם בקביעות וכו'. וכמו שכותב בפנים הסעי' "וגדולי החכמים היו עושים בעצמם מלאכות שאינן לפי כבודם כדי להרבות בכבוד שבת. ודוק.

ביאור שיטת אדמוה"ז בדין כבוד שבת ומצוה בו יותר מבשלוחו

## ט

והנה אדמוה"ז מוסיף: "אבל בשאר מצוות לא נצטוונו אלא שלא יהיו בזויות עלינו, וגם זה אינו נחשב למצוה בפני עצמה".

ודורש ביאור: א. מהי כוונת אדמוה"ז בב' הפרטים הנ"ל. ב. מה כוונתו לבאר בזה.

והנה ב' הפרטים נראה, דלאחר שמבאר שבשבת ישנה א. מצוה דכבוד שבת, ב. ומוסיף שהיא מצוה בפני עצמה, כותב דלעומת זה בשאר מצוות א. אין כלל מצוה לכבדם, אלא רק שלא יהיו בזויות עלינו. ב. וכן אין זה מצוה בפני עצמה.

וכוונתו לבאר בזה, דבשבת א. הא גופא שיש ענין לכבד את השבת הוא סיבה שיהי' ענין לעשותו בעצמו. ב. וזה שהוא מצוה בפני עצמה הוא ביאור על זה שהוא חיוב ולא רק הידור מצוה, דכבוד שבת אין זה הידור במצות שבת, אלא מצוה וחיוב בפני עצמו. משא"כ בשאר המצוות א. לא נצטוונו לכבדם כלל, על כן אין לומר שיש ענין לעשות את המצוה בעצמו משום כבוד המצוה. ב. אפי' הציווי שלא לבזות את המצוות אינו מצוה וחיוב בפני עצמו, אלא דין במצוה עצמה שאסור לבזותה.

[ואולי יש לבאר באופן אחר, דמה שכותב "וגם זה אינו נחשב למצוה בפני עצמה" אין כוונתו הא דנצטוונו שלא יהיו בזויות עלינו, אלא כוונתו דלכבד את המצוות אינו נחשב גם במצוה בפני עצמה, דהיינו שבא לשלול לא רק שאין חיוב מצד המצוה עצמה לכבד אותה, אלא שגם אין בזה מצוה בפני עצמה].

וי"ל דבזה שאדמוה"ז מבאר שבשאר מצוות לא נצטוונו כלל לכבדם, כוונתו לשלול את אופן הב' שהבאנו לעיל בהא דמצוה בו יותר מבשלוחו שהוא משום כבוד המצוה.

דהנה באחרונים<sup>3</sup> כתבו לבאר את דברי הגמ' בקידושין לפי דעת הרמב"ם שלומד שיש חיוב להכין בעצמו צרכי שבת, דקשה אין לומרם מהחיוב דהכנת צרכי שבת דמצוה בו יותר מבשלוחו.

וכתבו לבאר דהלימוד אינו על עצם הדין דמצוה בו יותר מבשלוחו, אלא רוצים להוכיח דכמו דבשבת חזינן דמצד כבוד שבת ישנו חיוב שיעשה בעצמו, כיון שעל ידי זה מוסיף בכבוד שבת, כמו"כ בשאר מצות היום, הואיל ויש ענין לכבד את המצוות על כן מצוה בו יותר מבשלוחו, כיון שעיי"ז מכבד את המצוה. והיינו שלומדים משבת רק את הענין שעשי' בעצמו מוסיפה כבוד, ולא את עצם החיוב.

3. יעויין בספר מעשה חייא בשם הגרי"ז. ויעויי"ש שהביא עוד ביאור בדעת הרמב"ם.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

ונראה דזה שולל אדמוה"ז בזה שכותב שבשאר מצוות לא נצטוונו לכבד את המצוות.

משא"כ לדעת המג"א דהגדר דמצוה בו יותר מבשלוחו הוא אותו הגדר דכבוד שבת, והיינו לכבד את המצוה, י"ל שלדעת הרמב"ם הפשט בגמ' הוא כנ"ל, ונמצא דאזלי לשיטתייהו, כמו שנתבאר לעיל אות ד'.

9

והנה בנוגע לנקודה הג', ביאור דברי הגמ' בקידושין דמוכחה מהא דרבא ור"ס שיש דין מצוה בו יותר מבשלוחו, מבאר אדמוה"ז בהקדים דיוק נפלא בדברי רש"י בגמ' שבת (שם) "מחריך רישא. אם היה שם ראש בהמה לחרוך מחרכו הוא בעצמו", דמשמע שהי' רק כאשר הי' נזדמן לו ראש בהמה. ומזה מדייק אדמוה"ז דודאי בכל שבת ושבת גם כן היו מכינים דבר מסויים לכבוד שבת, אלא שכאשר נזדמן להם מין שחביב עליהם והיה להם ממנו עונג, אז שינו מה שהיו עושים בכל שבת והיו מכינים את המין החביב דוקא.

ומבאר, שהטעם ששינו להכין דוקא את המין החביב עליהם ביותר הוא כדי להכין את המין שמקיימים בו מצות עונג שבת בעצמם, והוא מדין מצוה בו יותר מבשלוחו.

והיינו, שבכל שבת ושבת היו מכינים בעצמם שום דבר לכבוד שבת, ובזה קיימו את המצוה דכבוד שבת, שיש חיוב להכין בעצמו שום דבר לכבוד שבת, אלא שבשבת שנזדמן להם מין חביב שבו קיימו בשבת מצות עונג שבת, היו משנים ומכינים את אותו המין בכדי לקיים את יתרון המצוה דמצוה בו יותר מבשלוחו במצות עונג שבת.

ובזה מבואר הפשט בגמ' קידושין שלומדת מרבא ורב ספרא דין מצוה בו יותר מבשלוחו, דהלימוד הוא מהא דשינו ממה שהכינו בכל שבת והכינו דוקא את המין שיש להם בו עונג שבת כדי לקיים בו מצוה בו יותר מבשלוחו. ואדרבה, לפ"ז מדוייק מדוע הביאה הגמ' בקידושין דוקא את רבא ורב ספרא ולא את שאר האמוראים, ודוק.

והנה אדמוה"ז מוסיף שם: "ואותו יתרון מצוה בודאי שראוי לעשותו ביתרון גוף המצוה דהיינו תיקון המין שמתענג בו יותר". ובפשטות כוונתו לבאר, דלפי דבריו ששינו כדי לקיים יתרון המצוה דמצוה בו יותר מבשלוחו במין שיש בו גם מצות עונג שבת, א"כ קשה דבכל שבת היו יכולים להכין בעצמם את המאכל שמקיימים בו גם מצות עונג שבת, ומסתמא עשו כן, וא"כ מדוע הוצרכו לשנות, הנה על זה מוסיף דוקאי שיתרון זה ראוי לעשותו ביתרון גוף המצוה, היינו באותו המין שיש להם תענוג יותר.

ביאור שיטת אדמוה"ז בדין כבוד שבת ומצוה בו יותר מבשלוחו

## י

והנה לפי דברי אדמוה"ז הנ"ל מבואר מה דקשה לכאור' בגמ' קידושין, דאיך מוכיחה הגמ' מהא דרבא ורב ספרא על קידושין דמצוה בו יותר מבשלוחו, הרי בזה שמכין צרכי שבת מקיים מצות כבוד שבת<sup>4</sup>, משא"כ קידושין אינה מצוה אלא רק הכשר מצוה למצות פו"ר, וכמו שכתב הרא"ש בכתובות (פ"א סי' י"ב) בנוגע להא דאין מברכין על אירוסין ברכה, ומבאר משום דאינה מצוה.

ואפי' לדעת הרמב"ם ריש הלכות אישות שכתב שליקוחין אלו מצות עשה, ג"כ יש חילוק גדול, שהרי אין זה מצוה חיובית אלא מצוה קיומית, וכמו שכתב שם "שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים", דמלשונו משמע שאין זה חיוב אלא רשות שאם רוצה וכו' צריך לקדש ואז מקיים בזה מצוה, וא"כ איך אפשר ללמוד מכבוד שבת על קידושין.

אבל לפי שיטת אדמוה"ז א"ש, דלפי דבריו אין הראי' ממצות כבוד שבת, אלא מההכנה למצות עונג שבת, וא"כ שפיר מוכיחה הגמ' מרבא ורב ספרא על קידושין, כיון שבשניהם הוא דין מצוה בו יותר מבשלוחו בנוגע להכשר מצוה.

---

4. ויעויין בחידושי הגר"ח והגר"ז על הש"ס (סי' י"א) שמדייק שם מלשון הרמב"ם שישנם ב' דינים בהדלקת נרות שבת: א. מדין כבוד שבת. ב. מדין עונג שבת. ומדויק ברמב"ם שמשום כבוד שבת המצוה היא כבר בע"ש ומשום עונג שבת המצוה היא בשבת עצמה.

## הרב מנחם מענדל קפלן

חבר ועד הנחות בלה"ק

# שיטות רש"י ותוספות בגדר מתעסק

### א

שבת עב, סע"א: "איתמר, נתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר פטור. לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, רבא אמר פטור, אביי אמר חייב. רבא אמר פטור, דהא לא נתכוון לחתיכה דאיסורא. אביי אמר חייב, דהא קמיכוין לחתיכה בעלמא".

ופירש"י: "נתכוון להגביה את התלוש – כגון דנפל סכין בערוגת הירק ונתכוון להגביהו. וחתך את המחובר פטור – דכתיב אשר חטא בה, ודרשינן בכריתות (יט). פרט למתעסק בדבר אחר ועשה דבר זה. ושוגג היכי דמי, כגון שנתכוון לכך, אבל שגג, דסבר שאין היום שבת, או סבר שמלאכה זו מותרת. וזה מתעסק בהגבהה היה ולא בחתיכה", עכ"ל.

וכתבו התוס' בד"ה נתכוון: "פירש בקונטרס, כגון סכין מוטל בערוגת ירק, ונתכוון להגביה, וחתך את המחובר. אם כן, הא דפליגי בנתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, היינו לחתוך תלוש וחתך מחובר אחר, אבל לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר משמע דחייב לכ"ע. וקשה לר"ת, דבסוף פ' ספק אכל (כריתות יט:) אמר שמואל המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, בשבת פטור דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ומוכח התם דאפילו בנתכוון ללקוט תאנה זו וליקט תאנה אחרת פטר שמואל (...). ונראה לר"ת, דהכא מיירי בנתכוון לחתוך תלוש ונמצא שהוא מחובר, וחותך מה שהיה מתכוון, אלא שלא היה יודע שהיה מחובר. ופליגי אביי ורבא בקרא דאשר חטא בה, דמוקי ליה רבי אליעזר בפרק ספק אכל פרט למתעסק. והכי איתא התם בהדיא, דקאמר עלה, לרבא משכחת לה שנתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, לאביי שנתכוון להגביה את התלוש כו'. ושמואל דפטר מטעם מלאכת מחשבת, היינו בנתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר, דלא נעשה מחשבתו", עכ"ל.

והעיר המהרש"א: "וה"מ נמי להקשות לפי' הקונטרס דאיירי בחתך מחובר אחר, דל"ל דרשה דבה פרט למתעסק כפירוש הקונטרס, דתיפוק ליה דפטור בשבת משום מלאכת מחשבת אסרה תורה. וכן הקשו בפרק ד' מיתות (סנהדרין סב:) ע"ש, וק"ל".

וז"ל התוס' בסנהדרין שם: "להגביה את התלוש וחתך את המחובר – פ"ה דכתיב אשר חטא בה, כדרשינן בפרק ספק אכל פרט למתעסק. וקשה, למה



## שיטות רש"י ותוספות בגדר מתעסק

ליה לשמואל במתעסק בשבת טעמא דמלאכת מחשבת, תיפוק ליה מבה (...)  
ועי"ל, מתעסק דפטר הכתוב מבה התם, היינו כדמפרש התם, לרבא משכחת לה  
כגון שנתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, דהיינו ונמצא שהוא  
מחובר, דנעשית מחשבתו (...). אבל מתעסק דשמואל דפטר משום מלאכת  
מחשבת, היינו במתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר, דלא נעשית  
מחשבתו, עכ"ל. ועד"ז הקשו התוס' בשבועות (יט. ד"ה פרט למתעסק).

## ב

אמנם, בסוגיא דכריתות הנ"ל מיישב רש"י בעצמו את הקושיות שהקשו  
עליו בתוס'.

וז"ל המשנה שם: "חלב ונותר לפניו ואכל אחד מהן ואינו יודע איזה מהן  
אכל, אשתו נדה ואחותו עמו בבית שגג באחת מהן ואינו יודע באיזה מהן שגג,  
שבת ויום הכפורים ועשה מלאכה בין השמשות ואינו יודע באיזה מהן עשה,  
רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר (...). ר' שמעון ור' שמעון שזורי  
אומרים, לא נחלקו על דבר שהוא משם אחד שהוא חייב. על מה נחלקו, על  
דבר שהוא משום ב' שמות, שרבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר. א"ר  
יהודה, אפילו נתכוון ללקוט תאנים וליקט ענבים, ענבים וליקט תאנים, שחורות  
וליקט לבנות, לבנות וליקט שחורות, ר"א מחייב חטאת ור' יהושע פוטר. אמר  
ר"ש תמיהני אם פטר בה ר' יהושע. אם כן למה נאמר אשר חטא בה, פרט  
למתעסק".

ובגמרא שם (ע"פ הנוסח בהגהות הב"ח): "ורבי אליעזר האי בה מאי עביד  
ליה, מיבעי ליה פרט למתעסק. מתעסק דמאי, אי דחלבים ועריות חייב שכן  
נהנה, אלא מתעסק בשבת פטור, דאמר רב נחמן אמר שמואל, המתעסק  
בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, המתעסק בשבת פטור, מאי טעמא מלאכת  
מחשבת אסרה תורה. לרבא משכחת לה כגון שנתכוון לחתוך את התלוש וחתך  
את המחובר, לאביי משכחת לה כגון דנתכוון להגביה את התלוש וחתך את  
המחובר. דאיתמר, נתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר פטור, מאי  
טעמא, דהא לא איכוון לשום חתיכה. לחתוך את התלוש וחתך את המחובר,  
אביי אמר חייב, דהא איכוון לשום חתיכה, רבא אמר פטור, דהא לא איכוון  
לחתיכה דאיסורא".

ופירש"י: "מיבעי ליה פרט למתעסק – כגון נתכוון לזו ועשה אחרת. ואי  
קשיא, אם כן דר"א אית ליה דרב נחמן, האי בה דדריש ר' אליעזר פרט למתעסק  
לא צריך, דממלאכת מחשבת דמייתי רב נחמן מצי למילף, נראה לי דר"א לית  
ליה דרב נחמן דדריש מלאכת מחשבת אסרה תורה, דלא משמע ליה ההיא  
דרשא, ולא מייתי דרב נחמן אלא משום דאמר בהדיא דמתעסק בשבת פטור.  
אבל לרבי יהושע דדריש אשר חטא בה עד שיוודע לו במה חטא, איהו דריש  
כרב נחמן מלאכת מחשבת אסרה תורה, עכ"ל רש"י.

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

ונמצא, שאמנם לשיטת רש"י הלימודים דבה ודמלאכת מחשבת לא אצטריכו תרווייהו, אלא תליא בפלוגתא דתנאי, דר"א דריש בה פרט למתעסק, ור' יהושע יליף לה ממלאכת מחשבת (וכן מפורש בתויו"ט לכריתות שם).

ועפ"ז נמצא לדעת רש"י, שאביי ורבא פליגי אדשמואל בפלוגתא דר"א ור' יהושע: אביי ורבא דילפי מבה – קיימי אליבא דר"א, ולא משמע להו הא דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ולא פטרי בנתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר; ושמואל דפטר בנתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר – קאי אליבא דר' יהושע דיליף ממלאכת מחשבת, ואצטריך ליה בה לדרשה אחרינא (עד שיוודע לו במה חטא). וכן צריך לפרש בדברי רש"י בכריתות שם (יט: ד"ה אפילו רב יהושע) דאביי ורבא פליגי בהא אדשמואל, שכוונתו דפליגי בפלוגתא דר"א ור' יהושע.

ונמצא שלדברי רש"י בכריתות מיושבות היטב קושיות התוס': מה שהקשו התוס' בשבת משמואל דפטר אפילו בנתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר – לפרש"י גברא אגברא קרמית, שהרי אביי ורבא פליגי אדשמואל; ומה שהקשו בסנהדרין ובשבועות דתיפוק ליה ממלאכת מחשבת – הרי אביי ורבא קיימי אליבא דר"א דלא משמע ליה ההיא דרשה.

ולשיטת רש"י מתבאר היטב גם לשון המימרא דר"נ אמר שמואל "המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה" – שנתקשו בה כל המפרשים:

(א) קושיית התוס' בשבועות שם – "אמילתא דשמואל גופיה קשה, דאי טעמא דנהנה עיקר לחייב בחלבים ועריות למה לי למיפטריה בשבת משום מלאכת מחשבת, ואי טעמא דמלאכת מחשבת עיקר, למה לי למחייביה בחלבים ועריות משום דנהנה".

(ב) דצ"ע לפ"ז בשאר חייבי חטאות דכל התורה כולה, שאינו נהנה וגם אין בהם הטעם דמלאכת מחשבת, דמרישא איכא למידק דפטורים – שהרי אין בהם הטעם דשכן נהנה, ומסיפר איכא למידק דחייבים – שהרי אין בהם הטעם דמלאכת מחשבת.

ומשום קושיות אלו הוכרחו התוס' לדחוק ולפרש דאיכא תרי גווני מתעסק, וברישא קאי אמתעסק בחתיכה אחת, ובסיפא קאי אמתעסק בב' חתיכות.

אמנם לרש"י הכל אתי שפיר, דר"נ קאי אליבא דכו"ע, וזה שיעור דבריו: המתעסק בחלבים ועריות – הכל מודים שחייב, ואפילו ר"א דדריש בה פרט למתעסק מחייב בחלבים ועריות שכן נהנה (וכ"ש לר' יהושע דלא דריש בה פרט למתעסק); והמתעסק בשבת – הכל מודים שפטור, ואפילו ר' יהושע דלא דריש בה פרט למתעסק פטר בשבת מטעמא דמלאכת מחשבת אסרה תורה (וכ"ש לר"א דפטר מבה פרט למתעסק).

## שיטות רש"י ותוספות בגדר מתעסק

ואמנם במתעסק בשאר איסורין שבתורה תהי' פלוגתא בין ר"א לר' יהושע, שלר"א פטור מבה פרט למתעסק, ולר' יהושע חייב, דלא דרשינן מלאכת מחשבת אסרה תורה אלא בשבת.

### ג

וע"פ כל הנ"ל לכאורה צ"ע מה שהקשו התוס' קושיות אלו על שיטת רש"י, בה בשעה שרש"י עצמו מיישב היטב את כל הקושיות בדבריו.

אמנם, כד דייקת שפיר בלשון קושיות התוס' בסנהדרין ובשבועות, נראה ברור שהתוס' לא הקשו קושיות אלו על שיטת רש"י, אלא על סוגיית הש"ס גופא. ואדרבה – ממשמעות לשונם נראה שאין להקשות קושיות אלו על שיטת רש"י, ומה שמיאנו בשיטת רש"י הוא מסברא אחרת (שאינם מביאים אותה בפירושו).

דהנה, בסנהדרין לא הזכירו התוס' כלל את שיטת רש"י שמתעסק היינו דוקא בב' חתיכות (אף שהיא מפורשת ברש"י במקומו), אלא הביאו מדבריו רק את הילפותא דבה פרט למתעסק, ומיד הקשו "למה ליה לשמואל במתעסק בשבת טעמא דמלאכת מחשבת, תיפוק ליה מבה". ומשמע שקושייתם היא על שיטת הש"ס גופא, ולא על שיטת רש"י (שלא הובאה כלל בתוס' שם).

ומפורש יותר בתוס' בשבועות, שאינם מביאים כלל מדברי רש"י בתחילת הדיבור (מלבד מה ש"בקונטרס לא דק, דהזכיר נמי מתעסק דעירות"), אלא מיד הקשו "אמאי איצטריך בה פרט למתעסק דשבת". ורק בסוף הדיבור, לאחר שהאריכו בביאור שיטתם בענין תרי גווי מתעסק, הזכירו את שיטת רש"י, וכתבו שפירושו "אין נראה לפרש, אלא נראה כדפרישית".

ומשמע ברור שהקושיות שהקשו בתחילת הדיבור אינם לשיטת רש"י, אלא ש"אין נראה לפרש כדבריו" מטעם אחר. וכן בכריתות כתבו "ובקונטרס לא פירש כן", ותו לא מידי.

ובזה מיושבת קושיית המהרש"א מה טעם לא הקשו התוס' בשבת על פירש"י מה שהקשו בסנהדרין – שהרי קושיא זו אינה קשה על שיטת רש"י כלל (כנ"ל), ומה שהקשו בסנהדרין הוא על שיטת הש"ס גופא ולא על שיטת רש"י.

ומה שהקשו לפרש"י מדשמואל אדאביי ורבא (אף שלשיטת רש"י אביי ורבא פליגי אדשמואל וגברא אגברא קרמית, כנ"ל) – י"ל שכוונתם להקשות מהא דמשמע בהמשך הסוגיא דכריתות שגם רבא מודה דשמואל (עיי"ש), ונראה להם דוחק לומר שרבא יחלוק עם אביי בשיטת ר"א, ובמקום אחר יפרש כשיטת ר' יהושע.

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

ובדרך זו יש לפרש את קושייתם השניה "ולקמן בפרק הזורק פטר רבא נתכוון לזרוק ארבע זורק שמונה" – שהקושיא היא דוקא משום שלגירסתם רבא גופיה הוא הפוטר שם (משא"כ לפי הגירסא שלפנינו בגמרא שם).

אמנם רש"י יוכרח לפרש שממחלוקת אב"י ורבא אליבא דר"א אין להוכיח דס"ל כוותיה, ושפיר מצי למיקם בשיטת ר' יהושע במקום אחר.

אלא שעדיין יש מקום לעיין למה מיאנו התוס' בשיטת רש"י, עד שנרחקו לומר דיש ב' מיני מתעסק – והרי כמעט מפורש בש"ס כריתות כדבריו, דר"א דריש בה פרט למתעסק, ור"י איצטריכא ליה למילתא אחריתי, וא"כ, כשמצינו ילפותא אחריתי דמלאכת מחשבת – למה לא נאמר שילפותא זו היא אליבא דר' יהושע ולא דריש בה פרט למתעסק (כפרש"י), אלא נצטרך לדחוק שב' הדרשות הם אליבא דכו"ע, ונצטרך לומר שיש ב' מיני מתעסק, ולדחוק בלשון ר"נ ובגמרא דכריתות שעירבו ב' המינים יחד?

ודוחק לומר שהטעם היחיד לזה הוא משום קושיות התוס' בשבת, דלכאורה הדוחק בשיטת התוס' דשמואל קאי בב' מיני מתעסק הוא גדול יותר.

### ד

והנה, האחרונים דנו בענין החילוק בין מתעסק לדבר שאינו מתכוון, שמתעסק צריך קרא לפוטרו מחטאת, ואילו דבר שאינו מתכוון קיי"ל כר"ש דמותר לכתחילה (כשאינו פסיק רישיה) ולא בעי קרא. וכתבו לבאר בכמה אופנים (ראה בארוכה בס' מגיני שלמה שבת עה. ועוד):

(א) דבר שאינו מתכוון היינו כשנעשית הפעולה שנתכוון לעשותה ויחד עמה נעשית גם פעולה אחרת, דאז נחשב שלא עשה אלא את הפעולה שנתכוון לעשותה, והפעולה האחרת כאילו נעשית מאליה. משא"כ מתעסק היינו שלא נעשית הפעולה שנתכוון לעשותה, אלא נעשית פעולה אחרת במקומה, דהשתא יש מקום לומר שפעולה זו באה במקום הפעולה שהיתה בדעתו ומתייחסת אליו, ולהכי צריך קרא למיפטריה.

(ב) הא דאיצטרך לן קרא במתעסק היינו להיכא דפסיק רישיה ולא ימות, שבזה מודה ר"ש דאסור לכתחילה, וקמ"ל קרא דבה פרט למתעסק דאפ"ה פטור מקרבן.

אבל צ"ע איך אפשר לפרש כן בדעת רש"י, שהרי בדברי אב"י דס"ל דמתעסק היינו נתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר, פירש"י דהיינו "כגון דנפל סכין בערוגת הירק ונתכוון להגביהו וחתך את המחובר", דמשמע שע"י הגבהת הסכין חתך את המחובר בסכין שבידו, ונמצא שנעשית גם הפעולה שנתכוון לעשותה (הגבהת הסכין), וגם לכאורה לא היתה חתיכת המחובר בגדר פסיק רישיה.

## שיטות רש"י ותוספות בגדר מתעסק

וא"כ לשיטת רש"י הדרא קושיא לדוכתה – דמאי איכא בין הגבהת סכין שלא ע"מ לחתוך וחתך לגרירת מטה שלא ע"מ לעשות חריץ ועשה חריץ, שהוא דבר שאינו מתכוון ולא צריך קרא למיפטריה?

ונדחקו בזה באחרונים בכמה אופנים:

יש שפירשו (כוונת הלב סי' יז אות ג) דמיירי שרק נתכוון להגביה את הסכין ולא עלה בידו להגביה, כגון שהיה הסכין תחת הרבה דלועין מחוברים, ורצה להגביה הסכין, וע"י המשא הכבד של הדלועין נשמט הסכין מידו וחתך את המחובר בירידתו. ולהכי חשוב מתעסק ולא דבר שאינו מתכוון, כיון שלא נעשית הפעולה שנתכוון לעשותה (כאופן הא' הנ"ל).

ויש שפירשו (באורי סוגיות סי' עה) דמיירי בפסיק רישיה, כגון שהירק היה כרוך היטב סביב הסכין עד שא"א להגביהו מבלי לחתוך את הירק, ולהכי לא הוי דבר שאינו מתכוון, ואינו פטור אלא משום קרא דמתעסק (כאופן הב' הנ"ל).

והדוחק בפירושים אלו מבואר, שהרי אין שום משמעות לכל זה בדברי רש"י, וגם קשה לצייר מקרים אלו – שתהיה ערוגה מלאה דלועין והסכין מתחתיהן, וירצה האדם להגביה הסכין תחת הדלועין כאילו לא ראה הדלועין ותישמט מידו, או שהירק שבערוגה יהיה כרוך מאליו סביב הסכין שנפלה לשם עד שא"א להגביהו מבלי לחתוך את הירק.

ועוד, שהרי בפירוש מצינו בכ"מ בדברי רש"י שכרך מתעסק ואינו מתכוון יחד:

(א) בסנהדרין (סב: ד"ה המתעסק בחלבים ועריות) פירש"י "כל מתעסק קרי ליה שאינו מתכוון בדבר זה כלל".

(ב) בשבת (עה. ד"ה מתעסק הוא אצל נטילת נשמה) פירש"י "כלומר לגבי נטילת נשמה הוי מתעסק בדבר אחר, ולא הויא מלאכת מחשבת שאינו מתכוון שימות (... וכיון שכל עצמו מתכוון וטורח לשומרו ושלא ימות בידו, אפילו מת אין כאן אלא מתעסק, וכי מודה ר' שמעון במידי דלא איכפת ליה אי מתרמי, ומיהו איכווני לא מיכוון". הרי שכרך רש"י את כל ג' הגדרים יחד – מתעסק, מלאכת מחשבת ודבר שאינו מתכוון.

## ה

ומכל הנ"ל נראה, שעל כרחנו צריכים אנו לפרש שלדעת רש"י מתעסק ודבר שאינו מתכוון הם שני שמות לפעולה אחת, אלא שדין דבר שאינו מתכוון מיירי כשיודע שאפשר שפעולה זו תגרור עמה מעשה איסור (ולכן בא לישאל אם מותר לו לעשותה לכתחילה), ודין מתעסק מיירי כשלא ידע שאפשר שפעולתו

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

תגרור עמה מעשה איסור (ולכן בא לישראל לאחר מעשה אם חייב חטאת או לא).

אלא שלפי זה הדרא קושיין לדוכתה – למה לן קרא דבה לפטור מתעסק, והרי אפילו לכתחילה היה מותר לו לעשות פעולה זו משום דבר שאינו מתכוון, וכ"ש שאינו חייב עליה חטאת אם עשאה?

ובהכרח לומר, שאף שאם היה יודע שאפשר שפעולה זו תגרור עמה מעשה איסור היה מותר לו לעשותה לכתחילה, מ"מ כשלא ידע שפעולה זו תגרור עמה מעשה איסור היה מקום לומר שחייב עליה חטאת (אי לאו קרא דמתעסק).

ויש לומר בביאור הדבר:

יסוד ההיתר דדבר שאינו מתכוון הוא, שכל שלא נתכוון לעשות מעשה האיסור אלא מעשה אחר, אין מעשה האיסור מתייחס אליו, והרי הוא כאילו נעשה מאליו. ולכן מותר לו לעשות פעולת ההיתר, אף שאפשר שפעולה זו תגרור עמה מעשה איסור.

וי"ל שסברא זו שייכת דוקא כשידע מתחילה שאפשר שייעשה מעשה האיסור, שכיון שיודע שאפשר שייעשה האיסור ואעפ"כ אינו מתכוון לכך – הרי יש במחשבתו כוונה שלילית לגבי האיסור (דהיינו שיודע במחשבתו שאינו מתכוון לעשותו), וע"י כוונה שלילית זו מסלק הוא את עצמו ממעשה זה, ולכן נחשב כנעשה מאליו.

משא"כ כשאינו יודע מתחילה שאפשר שייעשה מעשה האיסור – הרי אין בדעתו שום יחס למעשה זה, ואין לו שום כוונה שלילית לגביו (שהרי מעשה זה אינו עולה בדעתו כלל), ולכן אינו מסלק את עצמו ממנו, וכיון שלא סילק עצמו ממעשה האיסור – הרי המעשה מתייחס אליו, ואינו נחשב כנעשה מאליו. ולהכי איצטריך קרא דבה, ללמדנו שאעפ"כ פטור מחטאת משום מתעסק.

### ו

ועפ"ז יש לבאר את יסוד מחלוקת רש"י ותוס' בסוגיין:

האחרונים (ראה משאת משה פסחים ס"י קב, ועוד) חקרו בענין חיוב שוגג, האם יסוד החיוב הוא מפני עצם מעשה האיסור שנעשה על ידו ומתייחס אליו (אלא שמפני שגגתו הקילה בו תורה ולא חייבתו כמזיד), או שיסוד החיוב הוא מפני שגגתו שהביאתו לידי מעשה איסור זה.

וי"ל שבצדדי חקירה זו נחלקו רש"י ותוס':

לדעת רש"י יסוד חיוב שוגג הוא מפני עצם מעשה האיסור שנעשה על ידו ומתייחס אליו. ולכן לדעתו שפיר איכא למימר כסברא הנ"ל, שאם ידע מתחילה שאפשר שייעשה מעשה האיסור ולא נתכוון אליו - הרי סילק עצמו ממעשה זה

## שיטות רש"י ותוספות בגדר מתעסק

ושוב אין המעשה מתייחס אליו (ולהכי דבר שאינו מתכוון מותר), משא"כ כשלא ידע מתחילה שאפשר שייעשה מעשה האיסור – לא סילק עצמו ממעשה זה, והמעשה מתייחס אליו (ולהכי איצטריך קרא דבה פרט למתעסק).

משא"כ לדעת התוס' יסוד חיוב שוגג הוא מפני השגגה עצמה, דהיינו שהחיוב הוא על שלא נזהר כראוי עד שבא לידי איסור. ולפי סברא זו אין מקום לומר שאם ידע מתחילה שאפשר שייעשה מעשה האיסור סילק עצמו ממעשה זה, שהרי החיוב אינו על עצם התייחסות המעשה אליו, אלא על השגגה שהביאתו לידי מעשה, ומאחר ששגגתו הביאתו לידי מעשה איסור – הרי הוא אשם במעשה האיסור ואינו יכול לסלק עצמו ממנו.

ולפי זה עכצ"ל דהא דדבר שאינו מתכוון מותר אינו מפני שסילק עצמו ממעשה האיסור, אלא מפני שאופן זה (שאינו מתכוון למעשה איסור ואינו יודע אם ייעשה אם לאו) לא חשיב שגגה. ואם כשיודע שאפשר שייעשה מעשה איסור, אלא שלא נתכוון אליו ואינו יודע אם ייעשה אם לאו, אמרינן דלא חשיב שגגה – כ"ש שכשאינו יודע כלל שאפשר שייעשה מעשה איסור אין זו שגגה, וא"כ לא איצטריך לן קרא דבה פרט למתעסק.

ולכן הוכרחו התוס' לומר שמתעסק הוא בחתיכה אחת (תלוש ונמצא שהוא מחובר), דבכה"ג לא חשיב דבר שאינו מתכוון (שהרי פשיטא דאסור לחתוך דבר שאינו יודע אם הוא תלוש או מחובר). אלא שבאופן זה גם אינו שייך הטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה, שהרי נתקיימה מחשבתו, ולכן הוצרכו לומר שישנם ב' מיני מתעסק – בחתיכה אחת (חתך תלוש ונמצא שהוא מחובר) ובשתי חתיכות (נתכוון לחתוך מחובר ונמצא שהוא מחובר אחר). אבל נתכוון לחתוך תלוש וחתך מחובר אחר – פשיטא להו דפטור, שהרי אפילו לכתחילה מותר מדין דבר שאינו מתכוון.

## ז

והשתא דאתינן להכי, יש לבאר לפי סברא זו עצמה גם את עצם סברת החילוק בין רש"י לתוס' בכוונת הדרשה דבה פרט למתעסק, אם קאי בחתיכה אחת או בב' חתיכות (ולא רק מצד ההכרח דדבר שאינו מתכוון):

במשמעות הדרשה דבה פרט למתעסק יש לפרש, דממ"ש "אשר חטא בה" משמע שהחטא שחטא בפועל היה כבר במחשבתו ("אשר חטא בה" – באותו דבר שהיה בדעתו לעשות), אבל כשהחטא שחטא בפועל לא היה במחשבתו פטור מחטאת.

ולכן לדעת רש"י – שיסוד חיוב שוגג הוא מפני עצם מעשה האיסור – אין פטור זה שייך אלא בשתי חתיכות, שהרי בחתיכה אחת (חתך תלוש ונמצא שהוא מחובר) נתקיימה מחשבתו, ונמצא שמעשה החטא שעשה בפועל היה כבר במחשבתו, ולכן אינו בגדר מתעסק.

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

משא"כ לשיטת התוס', שיסוד חיוב שוגג הוא מפני שגגתו – לא איכפת לך אם מעשה החטא היה כבר במחשבתו, אלא צריך שהשגגה ששגג בה תהיה כבר במחשבתו. ולכן אפילו בחתיכה אחת פטור, דכיון שבמחשבתו לא נתכוון אלא לחתיכת תלוש, הרי שבמחשבתו לא היתה שגגת איסור כלל, ולא חשיב "אשר חטא בה".

ונמצא שלפי סברא זו נתבארו היטב חילוקי השיטות בין רש"י לתוס' - הן מצד עצם הסברא המחייבת את חילוקי השיטות ביניהם (אם דרשת בה פרט למתעסק קאי בחתיכה אחת או בשתי חתיכות), והן מצד ההכרח של כאו"א לפרש כשיטתו (כדי שנצטרך לדרשה זו ולא תיפוק ליה מדין דבר שאינו מתכוון).

ועוד יש לבאר על יסוד סברא זו מחלוקות נוספות בין רש"י לתוס', ועוד חזון למועד אי"ה.



## הרב לוי יצחק ראסקין

רב ומר"צ לאנ"ש  
לונדון, אנגלי'

# האם יש בהשתמשות בריסוס (spray) משום מלאכת זורה

שאלה: האם רשאי אני להשתמש בריסוס ביום השבת-קודש.

דוגמא מעשית: לצורך הטיפול עם תינוקות, שכימות החול נפוץ היום לקנחם על ידי wipes, שהן מטליות-נייר רטובים. ברם בשבת יש בזה חשש דאורייתא משום סחיטה.<sup>1</sup> ולאחרונה נתחדש לצורך זה ריסוס של סבון נוזלי (ואחרי שנרטב העור אפשר לקנח בסמרטוט-נייר יבש), ותע"ב. אלא שבמקום חשש סחיטה בה-wipe יש לדון אודות השימוש בריסוס זה, וכלפנינו.

[לא נתייחס בדיון זה אודות מטרת הריסוס - אם להעניק ריח טוב (אם יש בזה חשש מוליד);<sup>2</sup> אם לקטול זכובים (אם יש בזה איסור נטילת נשמה)<sup>3</sup> - כי אם אל עצם פעולת הריסוס].

תשובה:

## א. דברי הירושלמי בזה; שקו"ט בדעת הבבלי

איתא בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב):

רקק והפריחתו הרוח - חייב משום זורה. וכל דבר שהוא מחוסר לרוח חייב משום זורה.

כמה ראשונים הביאו הדברים להלכה,<sup>4</sup> והביאם הרמ"א<sup>5</sup> ואדה"ז (סו"ס שיט), וז"ל אדה"ז שם:

---

1. ראה שוע"ר סי' שכ סכ"א.

2. ראה שוע"ר סו"ס תקיא.

3. ראה שוע"ר סי' שטז.

4. אור זרוע (סי' נט - ע' קעד), וש"נ.

5. בביאור הלכה (שם) הביא מס' אלפי מנשה (ווילנא תקפ"ב) שחייב הרוקק הוא משום מעביר ד' אמות ברשות הרבים, וקמ"ל הירושלמי שהוא חייב אע"פ שהעברה זו נעשתה על ידי הרוח,

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

הרוקק ברוח והרוח מפזרו<sup>6</sup> חייב משום זורה. ולהאומרים שכל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עלי, אף כאן פטור - אבל אסור מדברי סופרים, אפילו אינו מתכוין לכך אלא שהוא פסיק רישי ולא ימות.

אך בניגוד לפשטות דברי אדה"ז כאן, הרי בהלכות פסח שלו<sup>7</sup> – בדין המוצא חמץ ברשותו בימי החג - נסתייג רבינו טובא בהלכה זו של הירושלמי. וזה לשונו (סי' תמו ק"א ג בסופו):

ועיין במ"ש בסי' שי"ט<sup>8</sup> דמפרר וזורה לרוח אינו חייב מן התורה לפום גמרא דילן בשבת (דף ע"ג) "היינו זורה היינו בורר כו",<sup>9</sup> וכן כתב הרמב"ם בפרק כ"ה<sup>10</sup> מהלכות שבת.

וכן כותב שם עוד (בפנים השו"ע ס"ה):

ולא אמרו שהזורה הוא מאבות מלאכות אלא בזורה תבואה כדי להפריש ממנה את המוץ, שהוא בורר (אוכל מתוך הפסולת) (פסולת מתוך האוכל), אבל כשזורה כל האוכל לרוח, אין כאן איסור מן התורה.

ומקורו הוא בבעל המאור (פסחים פ"ג - טו ב), הובא בב"ח (סי' תמד).

ברם להלן שם בהג"ה לסעיף ו כתוב:

אבל לא יאמר לנכרי לפרר ולזרות לרוח אפילו ביו"ט, כיון שיש אומרים שיש בזרייה זו מלאכה גמורה מן התורה כמ"ש בסי' שי"ט. . ולא התיירו לומר לנכרי לעשות מלאכה גמורה לצורך שום מצוה ממצות התורה חוץ ממצות מילה..

לא ברירא לן מי כתב הגהה זו,<sup>11</sup> אך מקורה נאמנה במגן אברהם (שם סק"ב) שכתב:

---

ומביא רא"י ממלאכת זורה, שגם בה הוא מתחייב אע"פ שהמלאכה נעשתה בכח הרוח. ומסיים הביאור הלכה: "והוא נכון".

ולהעיר ממסקנת רב אשי בב"ק (ס א) דהא דמתחייב במלאכת זורה, אף שהרוח מסייעו בזה, הוא לפי שבמלאכת שבת אזלינן בתר מחשבתו.

ביאור דומה כתב הערוך השלחן (שם סמ"ב): "ויותר נראה שטעות הדפוס הוא, וצ"ל 'משום זורק', כלומר שהרוח הפריחתו ד' אמות". [ובאשל אברהם (בוטשאטש) מרמז על מלאכת 'זורע'].

ואני תמה איך יבאר המשך לשון הירושלמי: "כל דבר שהוא מחוסר לרוח".

6. בקצות השלחן (סי' קמו הע' יג – ע' טז) מדייק שלפירוש הפני משה בירושלמי שם, החיוב אינו משום הפיזור אלא משום הפרחה לחד, ואילו לפי הקרבן העדה החיוב הוא משום הפיזור ברוח. והכי נקטי הרמ"א ורבינו כאן.

7. בקצות השלחן (שם) מעיר, שהלכות פסח חיבר רבינו לפני שחיבר הלכות שבת.

8. כנראה כוונת רבינו לקו"א שלו לסי' שי"ט שלא הגיע לידנו (קצות השלחן שם).

9. וכן הוכיח בשו"ת רעק"א (סי' כ) דלקמן בפנים.

10. בהערת המו"ל שם: אולי צ"ל "פ"ח [היי"א]".

אם יש בהשתמשות בריסוס (spray) משום מלאכת זורה

אבל לזרות לרוח אפשר יהי מלאכה דאורייתא, כמ"ש סוף סי' שי"ט.

ולדעת ה"ש אמרים' צריכים אנו לומר שראו דרך לתווך בין הלכה זו שבירושלמי לבין דעת הבבלי הנ"ל בקו"א.<sup>12</sup>

## ב. תשובת הר"ר עקיבא איגר בנידון

ועל חששא זו של המגן אברהם, לומר בפירור החמץ לרוח שיש בזה משום זורה, הוקשה לי, דכשם שלענין מלאכת 'טוחן' לא חשש בזה, משום דקים לן בה ש"אין טחינה אחר טחינה" (שוע"ר סי' שכא סי' וש"נ), א"כ מכיון שבתהליך עשיית הפת נעשתה כבר פעולת הזריי', נימא "אין זורה אחר זורה".

תינח היכא שנתבטלה תועלת המלאכה הראשונה לגמרי, יהוי דומיא לדעת הראשונים שיש בישול אחר בישול בדבר לח כשנצטנן לגמרי (ראה סי' שיח). אבל בלחם החמץ, הפעולה של זריית החטים לראשונה לא נתבטלה, וא"כ אמאי חייש המגן אברהם לזורה שנית?

ובשו"ת ר' עקיבא איגר (סי' כ) דן במי ששפך שירי כוס מים מן החלון, אם יש בזה איסור זורה. וכתב שאף לדעת הרמ"א שהחמיר כדברי הירושלמי, יש לצדד ולומר שהדברים אמורים רק בגידולי קרקע, כדמצינו<sup>13</sup> בדישה ועוד. ובשו"ת תרומת הדשן (סי' נו) כתב שאין טחינה אלא בגידולי קרקע. "ולפי זה יש לומר הכא נמי, אין זורה אלא בגידולי קרקע, דמהיכא תיתי לחלק בזה".<sup>14</sup>

ולדברי רעק"א מתחזקת קושייתנו על המגן אברהם<sup>15</sup> ביתר שאת: אם באנו לדון מלאכת זורה ממלאכות דישה עימור וטחינה, שאינן שייכות אלא בגידולי קרקע, אם כן גם נימא ביה הכלל "אין זורה אחר זורה", ואם כן לא הי' לנו לחשוש לאיסור זורה בפירור זוריית החמץ לרוח.

ועל כרחין לדעת המגן אברהם צ"ל שחושש לדעת הירושלמי שיש איסור זורה בכל דבר המתפזר לרוח, אף שאינו מגידולי קרקע,<sup>16</sup> ואף כשכבר עבר תהליך של זריי'. וכסתימות לשון הירושלמי: "כל דבר שהוא מחוסר לרוח".<sup>17</sup>

---

11. אף כי בקצות השלחן (שם) נקיט שהיא של רבינו. ובכל אופן צ"ע מהא דקי"ל (שוע"ר סי' שיד סי"ז, וש"נ) שבמקום שיש מחלוקת הפוסקים, מקילינן לצורך מצוה באמירה לנכרי אף כאשר לדעת המחמירים הוא איסור דאורייתא.

12. וראה ס' מי טל (ח"א ע' קפו הע' 1).

13. שבת עה, א לדעת חכמים.

14. ומה שגם ברוק אמרו דשייך ב"י זורה, כתב שם או שהוא כדעת ר"י הסובר שיש דישה גם בשאינו גידולי קרקע, או דהיינו כדעת המחשבים גם אדם ובהמה כגידולי קרקע.

15. ולהעיר שרעק"א שם אינו מזכיר דברי מגן אברהם הללו.

16. דומיא דבורר דשייך אף בשאינו גידולי קרקע (שבת עד ב; שוע"ר סי' שיט ס"ח).

## ג. מתייחס לדברי מו"ר הרב אייזיק שוויי ע"ה

וראיתי שהאריך בשאלתנו זו מו"ה הרה"ג ר' אייזיק שוויי ע"ה<sup>18</sup>, וכן בביאור מה שבהלכות פסח סתם רבינו להתיר ובהלכות שבת סתם להחמיר. אך לא נחה דעתי ממסקנותיו, ואבוא בזה על סדר דבריו:

(א) מחלק לענין מלאכת זורה, בין המפזר רוק לבין המפרר חמץ לרוח. דאף ששניהם אינם דומים לגמרי למלאכת זורה, דבתרווייהו אינו מפריד הפסולת מהאוכל, בכל זאת מכיון שמטרת מלאכת זורה היא דחיית המוץ [פסולת], לכן פעולה הנעשית עם רוק [גם הוא פסולת] דומה יותר למלאכת זורה, שלכך מתחייב בפיזורו לרוח. משא"כ פעולה הנעשית עם חמץ [אוכל], אינה דומה כל כך למלאכת זורה. שלכך ברירא ל' לבעל המאור שאין בפירור החמץ לרוח משום זורה, ולכך נקט רבינו לעיקר כוותי'.

ולפי שיטה זו (של בעל המאור) אפשר להתיר ההשתמשות בריסוס במישרין – אף לדברי הירושלמי<sup>19</sup>, שהרי כל תכולת כלי הריסוס הוא נרצה לו [אוכל], דומיא דזריית החמץ.

ומ"מ משום הא לחוד עדיין אי אפשר להתיר הריסוס למעשה, שהרי לפי המג"א וההגהה שבשוע"ר הנ"ל עלינו לחוש לה'יש אומרים' שגם בזריית חמץ ישנו איסור זורה מן התורה.

(ב) ולכך מוסיף לחלק ולומר שדין הריסוס קיל אף מדין מפרר חמץ לרוח, משום ג' טעמים:

(1) הרוח הדוחה שבהריסוס אינו רוח טבעי, מהרוחות הנושבות בעולם, כי אם מהלחץ הנצבר בהקנקן של הריסוס.<sup>20</sup>

(2) פיזור החמץ לרוח משתווה לפיזור המוץ, שבשניהם ברצונו להרחיק הדבר מעליו. ואילו בהריסוס רוצה הוא שיתפזר דוקא בתוך השטח בו הוא מרססו.

17. אכן בשו"ת רעק"א שם דייק טובא ממה שהשמיטו הפוסקים והרמ"א סיוס דברי הירושלמי, משום דלא ס"ל למעשה כהתירושים שבהע' 14.

18. כתבי ר' אייזיק (ח"א ע' קנד ואילך).

19. הרב שוויי לא נחית למאי דדייק בקצות השלחן שם שגם לדעת בעל המאור יש איסור דרבנן – כי בלא"ה דוחיי קמדהי, להקל בריסוס יותר מבחמץ וכה"ג.

20. כעין זה מתיר בנדו"ד בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' כו) משום דהוי "הכל מעשה ידיו", ע"פ שו"ת רעק"א הנ"ל, שכאשר פיזור זה היה נעשה ביד גם בלא בהרוח, אין בזה משום זורה. ואע"פ שכעת הרוח מסייע – אין בסיוע זה ממש.

### אם יש בהשתמשות בריסוס (spray) משום מלאכת זורה

3) דרך הזורה שהוא ממציא החומר להרוח באופן ישר, וכן בחמץ. ואילו בהריסוס הוא רק גורם לשחרר הנוזל המתפזר, שעל ידי לחיצתו בהכפתור משחרר הלחץ שבהקנקן והוא הממציא את הנוזל אל האויר.

ומסיק: "כיון שכל כך שונה דבר זה מזורה, הרי פשוט שאין בזה איסור זורה, וד"ל". ומ"מ מסיים, דמידי חששות לא יצאנו, ע"ש.

ואחרי בקשת מחילה מכבוד הרה"ג ז"ל, הנה לענ"ד מכיון שהירושלמי בהמשך לשונו כלל קא כ"ל "כל דבר שמחסרו לרוח חייב משום זורה", תו לא נראה לחלק בין היכא שכולו פסולת או שכולו אוכל (תירוץ הא'), וכן לא נראה לחלק בין רצונו לרחק או לקרב (תירוץ 1), כי לדעת הירושלמי משמע שעצם הפיזור לרוח אסור משום זורה.<sup>21</sup>

ולענין מה שמחלק (תירוץ 3) בין ממציא לרוח לבין הלוחץ על הכפתור של קנקן הריסוס, שהוא רק גורם – הנה, אי משום גרמא קאתי עלה, הרי בידקא קמא נחשבת ככחו;<sup>22</sup> ואי משום כלאחר-יד קאתי עלה – הרי זוהי דרך זריית חומר זה.<sup>23</sup>

ואף מה שמחלק (תירוץ 1) בין זורה לרוח טבעי לבין רוח מלאכותי – הרי אחרי שנסכים שבעצם פעולת הפיזור לרוח חייב משום זורה, ואין משנה בזה אם המתפזר הוא אוכל, פסולת, או תערובת משניהם, א"כ מהי הבטחתו להבחין בסוג הרוח המפזר, כל שאינו עושה פעולה שלא כדרך העולם.<sup>24</sup>

---

21. והכי איכא למידק גם מלשון הקו"א הנ"ל, שהוכיח שהבבלי חולק על הירושלמי, משום שלפי הבבלי עיקר המלאכה היא ההפרדה בין פסולת לאוכל ואילו להירושלמי חיובו הוא על הפיזור שע"י הרוח.

22. ראה סנהדרין עז ב, שוע"ר סי' קנט סי"ח.

23. ראה שו"ת אבני נזר (או"ח סי' רט אות ט), הובא בקצות השלחן (שם).

24. להעיר מרבינו חננאל (שבת עד א): "אם נטל אדם בידו תבואה בתיבנא ובפסולת שיש בה, וניפח בה ברוח פיו ובירר, חשוב הוא כזורה". אך יש לומר דאיהו בשיטת הבבלי קאזיל, שחיוב הזורה הוא משום בורר, ולכך אין לחלק בסוג הרוח. ואילו להירושלמי אולי יש לדמות זורה ברוח מלאכותי למבשל שלא על ידי אש, דפטור. ברם י"ל דבבישול מקילינן לפי שמחמת שינוי מקור החום יש גם שינוי בפעולתו על המאכל, משא"כ בזורה.

ובס' ל"ט מלאכות (באנגלית – להר' דוד ריביאט שי, ע' רפט) הוכיח להחמיר ברוח מלאכותי מדברי הירושלמי (לעיל שם) שהמנפה חייב משום זורה.

ואכן לענ"ד לא אדע לתווכך בדברי הירושלמי, שמהמובא בפנים משמע שהאיסור הוא משום הפיזור, וממה שאמרו לחייב המנפה שהוא משום זורה משמע שהאיסור הוא ההפרדה, וצ"ע.

## ד. שני מיני כלי ריסום.

והלום ראיתי<sup>25</sup> בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, שמחלק בנידון זה בין ריסוס שנצבר לחץ אויר לתוך הקופסא [בלעז: aerosol can] לבין כלי הריסוס שהוא נפעל על ידי שהיא לוחץ על הכפתור פעם או פעמיים כפי צורך השימוש [בלעז: venturi]. שבאופן הראשון – והוא הרגיל במיני מטהרי-אויר (air-freshener) וב-deodorant – לחץ האויר נצבר בעליונית הקופסא והנוזל נאגר בתחתיתו, ובלחיצתו על הכפתור יוצא רק הנוזל, והוא מתפזר רק מחמת הלחץ, ואין רוח מעורב בו, שבזה אינו חושש לאיסור זורה. ואילו באופן השני – והוא הרגיל בתמרוקים וכן בכמה חומרי נקיון – בלחצו על הכפתור הרי הוא יוצר לחץ-אויר, וזה מתערב עם הנוזל המתפזר, ובזה הוא אוסר מחשש זורה.

## ה. סיכום.

שמכל זה לא נראה לסמוך על מה שפסקו כמה אחרונים<sup>26</sup> להתיר להשתמש בכל מיני ריסוס בש"ק. ומ"מ למעשה במיני aerosol יש להקל. ואף בסוג של משאבה (pump) הנ"ל, עדיין מסתבר לחלק ולהקל כאשר אין רצונו בפיוורו לאויר, כי אם על שטח מסויים.<sup>27</sup>

ולסיים בדרך אגדה, שי"ל מקור לדעת הירושלמי מהא דכתיב<sup>28</sup> "ואתכם אזרה בגוים", אף כי ישראל הם "עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים".<sup>29</sup> הרי דשייך זורה אף במין אחד. ומה שלדעת הבבלי משמע שאינו נחשב למלאכה ככהאי גוונא, י"ל דלשיטתייהו אזלי – באם מכריע תועלת העתיד נגד צער של עכשיו,<sup>30</sup> שלדעת הירושלמי תועלת העתיד מכרעת, ולכן מכיון ש"צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות"<sup>31</sup>, וכמבואר התועלת בזה בדא"ח בכמה

25. בס' ל"ט מלאכות (הנ"ל, ע' 377) בשם ס' הלכות שבת לר"ש איידער שי'.  
26. ראה שמירת שבת כהלכתה (פכ"ה ס"ה ובהע' לא); שו"ת יביע אומר (ח"ד ס' לו); יחווה דעת (ח"ו ס' כה). וכן מסיק להחמיר בשו"ת קנין תורה (ח"ה ס' כג), שם דוחה דברי המנחת יצחק (הנ"ל הע' 20).  
27. וכעין טענה 2 של הרב שוויי. ולצרף לזה: א) שבהל' פסח סתם אדה"ז כמשמעות הבבלי, שאיסור זורה הוא רק במפריד בין פסולת לאוכל (כנ"ל בפנים); ב) אולי אין לאסור אלא ברוח טבעי.  
28. ויקרא כו, לג.  
29. אסתר ג, ח.  
30. ראה לקו"ש ח"ד ע' 1338.  
31. פסחים פז ב.

אם יש בהשתמשות בריסוס (spray) משום מלאכת זורה

מקומות, ועל כן מיחשב למלאכה. ואילו להבבלי פיזור זה נחשב הדבר לקלוקל, לא למלאכה.

ויה"ר שנזכה למילוי הבקשה "וקרב פזורנו מבין הגוים ונפוצותינו כנס מירכתי ארץ", בקרוב ממש.





# הוספות



הגאון החסיד רבי חיים מאיר חייקין ז"ל  
שליח ורב בק"ק סוראז, טיפליס, שטוקהולם ומאנטרעאל  
וראש ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש  
מאנטרעאל, קנדה

## בענין פחות משה פרוטה\*

גמ' קידושין דף ג' ע"א: "מניינא דרישא למעוטי מאי, מניינא דסיפא למעוטי מאי כו'. ואימא הכי נמי, חליפין איתנהו בפחות משו"פ ואשה בפחות מש"פ לא מיקניא נפשה". ופירש"י: "דגנאי הוא לה, הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין". ופי' התוס' הוא דנראה "דגרסינן בפחות מש"פ לא מקניא, ולא גרס נפשה, דלא בקפידא תליא מילתא, אלא ה"ט משום דגמר קיחה קיחה משדה עפרון דכתיב ב' כסף, ובפחות מש"פ לא מיקרי כסף".

והביאור בזה, דרש"י ותוס' מחולקים בטעמא דפחות מש"פ לא מהני דלא מקניא (נפשה). דלכאורה יש בזה ב' טעמים: א. דבעצם יש על פחות מש"פ תורת כסף, רק שלגבי האשה אינו חשוב כ"כ שתקנה עצמה עבורו, והיינו דגנאי הוא לה. ב. שבעצם אינו בתורת כסף, דכסף נק' רק שוה פרוטה, ולא מהני אף אם תרצה לקנות עצמה עבורו.

ואמנם בדין פחות משה פרוטה אי נק' כסף או לא, יש להעיר בזה מדין דחצי שיעור. דהנה בטעמא דאיסור גזל פחות משו"פ כתב הה"מ בפ"א מהל' גזילה דהוא משום חצי שיעור, והסמ"ע כתב דידי דחשוב הוא וחזי לאיצטרופי. וע"כ צ"ל לגביהו דגם בפמשו"פ מקרי כסף עכ"פ, רק דלית ב' שיעורא, ורק דין השבון אין בו משום דמחלי אח"כ, ומזה גופא מוכח ג"כ דבעצם אילו לא ה' ענין המחילה ע"ז היו צריכים לקיים מצות השבה, וע"כ דדין כסף יש בו.

אמנם הרשב"א כתב (ב"ק דף ק"ה ע"א ד"ה אעפ"י והביאו השטמ"ק שם) דטעמא דאיסור גזל הוא משום צערא (ולא משום איסור חצי שיעור), והיינו שהוא איסור צדדי. ומובן דאין כאן דין כסף כלל, והיינו שאין בזה ענין דחצי שיעור, דגדר השיעור של כסף הוא דדוקא בשיעור כזה חל עליו תואר כסף ובפחות מזה אין בו ענין דכסף כלל. ואינו דומה לשאר עניני חצי שיעור כמו חלב וכדומה, דבעצם ה"ה מציאות חלב גם בפחות מכזית, רק שחיובו צ"ל בכזית, ואין להאריך בזה (וראה בצפנת פענח מהד"ת צד 140, ובמפענח צפונות ערך נקודה).

(\* נרשם ע"י אחד מתלמידיו, ונמסר כהשתתפות בקובץ זה ע"י בנו הרב שלום דובער ש"י חייקין, רב דקהילת חב"ד בקליוולאנד.

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

עכ"פ נמצאנו למדים דיש מחלוקת בפחות מש"פ אי מיקרי כסף או לא, ותלוי אי יש עליו דין חצי שיעור.

ושיטת רש"י לכאור' נראה דר"ל ג"כ כאלו הסוברים דיש על פחות מש"פ דין כסף, דהרי כתב בסנהדרין דף נ"ט ע"א ד"ה משום דפחות מש"פ אינו נחשב גזל בעיני ישראל שרשמנים הם ומוחלים על דבר קל ע"כ. נראה מזה דהוא ז"ל ג"כ קאי בשיטתו דהה"מ ועוד, דטעמא דגזל הוא משום חצי שיעור, ורק אין בו דין השבה כיון דמחל, אבל לולי זאת הרי הי' צריך להשיבו, והיינו כנ"ל דטעמא דבחצי שיעור יש בו ג"כ תורת כסף (וצ"ע מרש"י דסנהדרין נ"ז ע"א ד"ה צערא). ועי' בישועות יעקב אה"ע סי' ל"ב ס"ק ב' ראיות רש"י מב"מ.

וע"פ החילוק הנ"ל אפשר לפרש הגמ' בקידושין דף ר' ע"ב "הילך מנה ע"מ שתחזירהו לי וכו' בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין", וכתב רש"י ע"ז: "והאי לחליפין דמי, כקנין בסודר דאינו אלא אוחז בה ומחזירו". ובתוד"ה לבר מאשה איתא: "וא"ת במאי דמי לחליפין, אי משום דחליפין הדרי הא בחליפין גופייהו אמר בנדריים פרק השותפין (דף מ"ח ע"ב) דאי תפיס לה מתפסי. ונראה לר"י דלאו חליפין הוא, ומדרבנן הוא דלא הוי קידושין, לפי שדרך העולם להחזיר חליפין והני כעין חליפין דמי, ואתי למימר אשה נקנית בחליפין, הלכך אפקעינהו רבנן לקידושין מינה".

והנה רש"י לשיטתו אזיל, דהלא גם מה דאין אשה נקנית בחליפין הוא משום דאשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה, כלומר אף דהוא כסף אך הנאה אין כאן כלל כנ"ל, וא"כ ה"נ אף דמיירי בהילך מנה והוא כסף בודאי, אך כיון דאמר ע"מ שתחזירהו לי הרי אין בידה ליהנות מזה, וז"ש "לפי שאין אשה נקנית בחליפין", וגם בזה גדר אחד הוא.

וכן הסביר גם הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהל' אישות הל' כ"ד): "האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינר זה ע"מ שתחזירהו לי אינה מקודשת, בין החזירה בין לא החזירה, שאם לא החזירתו לא נתקיים התנאי, ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום".

ובעלי התוס' ז"ל לשיטתייהו אזלי, דהחסרון בפחות משו"פ הוא משום דלא הוי כסף, וזהו הגדר גם בחליפין, והכא הרי כיון דבמתנה ע"מ להחזיר שמי' מתנה הרי כסף יש כאן, ומה ענין זאת לחליפין, לכן פירשו את מה שפירשו.

וכן י"ל ע"פ החילוק הנ"ל הגמ' בקידושין דף י"ג ע"א "א"ר אסי א"ר מני כשם שאין אשה נקנית בפחות משו"פ כך אין קרקע נקנית בפחות משו"פ", והקשו בתוס': "תימה דה"ל למידק איפכא דהא קניני אשה לא ידעינן אלא משדה", אכן לשיטת רש"י מובן הדבר, דאין כאן גם סרך קושיא, דבאמת הי' לנו לומר בקרקע דלא בעינן גם פרוטה אחרי דגם פחות משו"פ הוי כסף, והנאה הרי לא בעינן בזה כנ"ל, דגם ע"מ להחזיר קנה במכר, וקמ"ל דבכ"ז לא פליגי, ובעלי התוס' לשיטתייהו שפיר הקשו.

## בענין פחות משה פרוטה

ואולי י"ל ראי' לשיטת רש"י דפחות משו"פ מיקרי כסף, מהא דב"מ דף נ"ג ע"א, דאמרינן שם "לא ס"ד, דתניא בהדיא מע"ש בטיל ברובא, ובאיזה מע"ש אמרו במעשר שאין בו שו"פ וכו' ואם איתא לדחוקי' ליעביד לי' לדחוקי' וניחל לי' על מעות הראשונות, דלא פריק. וניתי מעשר דאית לי' ונצטרפינהו, דאורייתא ודרבנן לא מצטרפי. וניתי שתי פרוטות וכו', מי סברת פרוטה ומחצה תפסה שתי פרוטות, לא פרוטה תפסה פרוטה וחצי פרוטה לא תפסה, הדר ה"ל דאורייתא ודרבנן ודאורייתא ודרבנן לא מצטרפי".

והנה רש"י ז"ל פירש ע"ז: "שהמעורב מה"ת בטל ברוב, דכתיב אחרי רבים להטות, ורבנן הוא דאמרו היכא דיש לו מתירין לא ליבטל, הלכך אין איסור מעשר בזה אלא מדרבנן".

אכן בשטמ"ק הביא בשם הראשונים: "דאורייתא ודרבנן לא מצטרפי, פי' מע"ש שאין בו שוה פרוטה מה"ת אינו צריך פדיון ויכול לאכלו חוץ לחומה, לפי שאין לו כסף וכתיב וצרת הכסף כו', ולקמן קרי לי' דאורייתא, הדר ה"ל דאורייתא ודרבנן, כי זה פחות משו"פ הנשאר כיון שהי' בתחילת הפרשתו שו"פ דאורייתא הוא, וזה שלא הי' מתחלתו כי אם פחות משו"פ הוא דרבנן".

ממוצא דבר אנו יודעים דרש"י לא פירש דלא הוה כסף (כמו בשטמ"ק), משום דדעת רש"י דגם בפחות משו"פ מיקרי כסף. והי' י"ל דשיטת הראשונים כשיטת התוס' דפחות משו"פ לא מיקרי כסף, או אולי י"ל דגם הראשונים סוברים בקידושין כמו רש"י דפחות משו"פ מיקרי כסף, רק דהמחלוקת הוא במע"ש משום דכתיב וצרת הכסף.

והנה בר"ן חקר בהא דקידושין (דף ח' ע"א) "רב כהנא שקיל סודרא מבי פדיון הבן, אמר לי' לדידי חזי לי חמשה סלעים", והסתפק גם באשה בפחות משו"פ אי מצי אמרה לדידי שוה לי ותתקדש בזה. ונוכל לומר דגם זה יוכנס תחת סוג החקירה בהגדר דפחות משו"פ, דאליבא דשיטת התוס' בודאי לא מהני, ואליבא דשיטת רש"י אפשר דתתקדש בזה, ועדיין צ"ע בזה.

ובזה נוכל ליישב דברי הרמב"ם (בפ"ד מהל' אישות הל' י"ט) שכתב: "קידשה באוכל או בכלי וכיוצא בו ששוה פחות מפרוטה הרי זו מקודשת בספק וצריכה גט מספק, שמא דבר זה שוה פרוטה במקום אחר. הא למדת שכל המקדש בשוה כסף, אם היה שוה פרוטה באותה המדינה הרי אלו קידושי ודאי, ואם אינו שוה פרוטה הרי אלו קידושי ספק. יראה לי, שאם קידש בתבשיל או בירק שאינו מתקיים וכיוצא בהם, אם לא היו שוה פרוטה באותו המקום אינה מקודשת כלל, שהרי דבר זה אינו מגיע למקום אחר עד שיפסד ויאבד ולא יהיה שווה כלום".

והקשה עליו הרא"ש ז"ל בקידושין שם, על מה דמשמע מדבריו דאם ידעינן ששוה פרוטה במדי הרי זו מקודשת ד"ת, דבאמת אין בכסף אלא מקומו ושעתו, וכל הדבר הוא רק גזירה דרבנן, ממילא אין הברל בין דבר המתקיים לדבר שאינו מתקיים.

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

ואמנם ע"פ מה שהבאנו לעיל דעת הה"מ בשיטת הרמב"ם דטעמא דאיסור גזל הוא משום חצי שיעור, וכן ע"פ מש"כ המחנה אפרים דטעמא דליכא השבה הוא משום דס"ל דכסף פחות משו"פ מחלי אינשי, ונתבאר דע"כ צ"ל משו"ז ג"כ דעל פחות מפרוטה יש תורת כסף, יתיישב שפיר, שנאמר בזה דגם הרמב"ם יודה דאין בכסף ושו"כ אלא מקומו ושעתו, אבל זה רק אם נתפוס הפחות משה פרוטה לאו כסף הוא ואין לנו לחוש דבמדי הוי כסף, אבל הרמב"ם לשיטתו דכסף מיקרי גם כ"ש, והא דאינה מקודשת משום דהנאה אין כאן, א"כ אין זה חסרון עצמי אלא אך ורק חסרון מקרי, ומובן דבזה לא שייך לקבוע גדרים דאין לך אלא מקומו ושעתו, דהא סו"ס מקרה יש כאן דיהי' לה הנאה מזאת, וזהו שהבדיל בין דבר המתקיים לדבר שאינו מתקיים דשם גם המקרה אין.

## הרב יוסף יצחק גורארי'

משפיע ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש  
דעטראיט

### בענין עדים בקידושי ביאה וכו'

ב"רשימות" הרבי חוברת קמ"ח מדובר בענין עדים בקידושי ביאה וכו', עיי"ש בארוכה. ובהמשך הענין: "ועכ"פ ראי' מכאן דביבום אין צריך עדים". ויש לבאר הטעם למה ביבום אין צריך עדים.

והנה בלקו"ש חי"ט שופטים ד' (ע' 188) מבאר: אין דעם ענין פון עדות – "על פי שני עדים גו' יקום דבר" – געפינט מען צוויי סוגים: א) "עדי בירור" – לדוגמא, עדות אויף הלואה, וואס זייער זאך איז נאר צו מברר זיין אז עס איז געווען די הלואה, אבער די הלואה כשלעצמה איז ניט אפהענגיק אין די עדים.. ב) "עדי קיום" – לדוגמא, עדי קידושין, וואס זייער עדות איז א טייל פון די קידושין... און ביי דעם סוג עדות איז דער פירוש פון "יקום דבר" – דורך זיי ווערט אויפגעטאן דער "דבר". עיי"ש. וי"ל שעפי"ז יבואר למה ביבום אין צריכים עדים, כדלקמן.

דהנה בהל' יבום וחליצה פ"ב ה"ד כותב המשנה למלך: "נסתפקתי בהא דקי"ל דביבמה אינו קונה אלא בביאה, כמאמר הכתוב "ביבמה יבא עליי", וקי"ל דבין שוגג או מזיד קנה, אי בעינן בביאה זו עדים דומיא דקידושין דעלמא דקי"ל המקדש בלא עדים אין קידושין קידושין, או דילמא כי היכי דגזירת הכתוב הוא ביבמה דאפילו שהיו שניהם שוגגים או אנוסים ואפילו היתה היא ישינה קנה, ה"נ נימא דביבמה אפילו ליכא עדים קנה".

והקשה המנחת חינוך (מצוה תקצ"ט): "מה ענין זה לזה, דאף דקני בשוגג מ"מ צריך עדים? ומתרץ: "אך אפשר לומר כיון דאם נאמר דצריך עדים דהוי דבר שבערוה כמו קידושין, ובקידושין קי"ל בסי' מ"ב דגם הם צריכים לראות את העדים ע"ש, א"כ בהנהו גוונא שוגג כו' לא ראו הם את העדים, אפשר א"צ עדים כלל". אבל דוחה בעצמו פירוש זה: "אך א"ר דבקידושין עדי יחוד סגי, ה"נ אפשר דבשעת יחוד הי' עדים וגם הם רואים את העדים ואח"כ הי' שוגג כו', א"כ הי' עדים". ומסיק: "וצ"ל דכונתו כיון דלא דמי לשאר קידושין אפשר א"צ עדים כלל".

אבל לכאן עדיין חסר הענין ביאור, מהו הטעם לומר שא"צ עדים בכיאת ביבמה, ומהו הקשר לזה שביבמה אפי' שניהם שוגגים וכו' קנה?

וי"ל בזה בהקדים החילוק בין קידושי ביאה באשה לביאה ביבמה (כהבא לקמן עי' בס' צפונות הרגצ'ובי, ירושלים תשל"ו, עמוד קל"א).

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

דהנה בקידושי ביאה יש לחקור, האם דין "קנין" עליהם כבכסף ובשטר, או כי מהיות הביאה עצם מהות האישות, כל הבא על אשה לשם קידושין ממילא עושה פעולת האישות, והיא מקודשת. ובלשון הרגצ'ובי: "אם ביאה הוה גדר קנין אישות או עצם האישות".

הנה כי כן מצינו בגמ' כתובות (עד.) שתנאי מועיל בקידושי ביאה, "והא ביאה דלא אפשר לקיימה ע"י שליח כי התם וקא הוי תנאה (הרי בועלך ע"מ שירצה אבא, רצה האב מקודשת, לא רצה האב אינה מקודשת, רש"י), התם משום דאיתקש הויות להדדי". ולכאור', באם נקבל את מושג קידושי ביאה כעצם מהות האישות ולא כקנין, הכיצד יועיל תנאי, ואין תנאי מועיל אלא בקניה שהיא פעולה אמצעית הנותנת תוקף לה, ולא כשהפעולה היא עצם הדבר, וכמו בא התנאי לאחר מעשה. והוא פירוש דברי הגמרא: "הוקשו הויות להדדי", כלומר מאחר שמצינו אשה מתקדשת בדרכי קנין בכסף ושטר, אף הביאה תורת קנין עלי', לפיכך יועיל תנאי גם בקידושי ביאה.

מתוך כך נלמד ההבדל שבין קידושי ביאה לבין ביאת יבמה. שביאת יבמה עצם מהות האישות היא, להיות זה האופן האחד והיחיד לקנותה, לא כן בקידושי אשה.

וראה דברי השואל בתשובת מהרי"ק (סי' קל"ט), שביאת יבמה לאו מתורת תפיסת קידושין היא. ובתוס' יבמות (מט, א. ד"ה הכל מודים כו'): "שאינן בה קידושין לכל אדם, וליבם נמי לאו בת קידושין היא, אלא ביאה הוא דאית בה". ובירושלמי קידושין (פ"ג ה"ב): "הרי יבמה שזינתה אין לה עליו קידושין ולא על אחרים קידושין". דהיינו שביאת יבמה היא עצם מהות האישות, ואינה מתורת דין וקנין קידושין.

[ברם לשיטת הבה"ג (בסוף הלכות קידושין) בעדות קידושי ביאה – שעל העדים לראות את עצם הפעולה, "ומאן דמקדש בביאה בעינן סהדי דקא בעל לה", "וביאה נמי בעינן דחזי סהדי דקא בעיל לה", נראה שהוא סובר שביאה אינה קנינית אלא עצם מהות האישות, לפיכך כל עוד לא ראו העדים עצם הביאה, אין כאן עדיין מציאות אישות].

ועפ"ז אולי י"ל שזהו הטעם שא"צ עדים בביאת יבמה. כי כיון שפעולת הביאה עצמה היא עצם האישות, הרי כבר נפעל הדבר, וא"צ עדים לקיים (צו אויף טאהן) הדבר. כל' ענינם של עדים בקידושין הוא "עדי קיום" שהם "מקיימים" (טוען אויף) את הדבר כנ"ל, וזה שייך בביאה באשה שהיא פעולה אמצעית - קנין - הפועלת ענין האישות (הקידושין), שע"ז אומרים שהעדים נותנים תוקף לפעולה זו שתהי' פעולה קנינית, ובלא עדים אין לזה תוקף של פעולה קנינית, ובמילא לא נפעל כאן ענין של אישות. אבל ביבמה שפעולת הביאה עצמה היא היא עצם האישות, הרי כבר נפעל הדבר, ובמילא אין צריכים עדים.



### בענין עדים בקידושי ביאה וכו'

וי"ל שזהו ג"כ הטעם דביבמה אפילו שניהם שוגגים או אנוסים ואפי' היתה ישינה קנה, כי מכיון שענין האישות נפעל ע"י עצם הפעולה, אין בזה חסרון כשאינן כאן דעת ורצון היבם או היבמה. כי ענין הדעת והרצון הם מוכרחים ב"קנין" שהוא "דבר אמצעי" הפועל איזה דבר. ולדוגמא: קנין כסף במכירת קרקע, שנתינת הכסף מהלוקח להמוכר הוא ה"קנין" - דבר אמצעי - הפועל שהקרקע יעבור מרשות המוכר לרשות הלוקח, שע"ז אומרים שאם המוכר או הלוקח היה אנוס אין להפעולה האמצעית - הקנין כסף - תוקף כלל. אבל ביבמה שעצם הפעולה היא עצם האישות, אין בזה חסרון כשאינן כאן דעת ורצון, כי לפועל הרי הפעולה נעשתה.

וזהו הקשר בין ענין שביבמה קונה אפילו כששניהם שוגגים כו' לזה שא"צ עדים, כי טעם אחד לשניהם, והוא ששונה ביאת יבמה שהיא עצם האישות כנ"ל.



# נספח



## רשמים ממעמד "ירחי כלה העולמי" – תשס"ו

– מתוך דיווח שהתפרסם בשבועון "כפר חב"ד" –

### יהודה ל' צייטלין

"ירחי כלה", חודשי כינוסי לימוד בשפה הארמית, נוסד עוד בימי הגמרא כשהמוני העם היו מקדישים זמן ובאים לשמוע דברי תורה באלול ובניסן מאת גדולי הדור. בשנת תשל"ד, במלאות שלושים שנה להסתלקות אביו של הרבי, הגאון והמקובל רבי לוי-יצחק שניאורסון נ"ע, הרבי עודד לקיים את המעמד במחנה הקיץ "קריית גן ישראל" בניו-יורק שהוא עמד בראשו. "הנני מחבב מאוד את העניין בכללותו, והרי-זה מכבודו (בחיינו) וגם לאחר מותו, ועל-ידי תורה הוא כבוד הכי גדול", הרבי התבטא לגאון הרב אברהם-מרדכי הרשברג ע"ה, רבה הראשי של מקסיקו, שהשתתף במעמד. הרבי אף ציין בהקשר זה כי בזהר הקדוש מסופר, בקשר לרשב"י, על עניין כבוד הבן לאביו על-ידי חידושי תורה.

"ירחי כלה העכשווי הוא אירוע היסטורי במובן שלא היה עד היום ואין עוד פלטפורמה שמכנסת אישים כאלה בחברותא ונותנת לדור הצעיר מבט חטוף לתוך עולמה הנשגב והמרומם של לימוד תורה על-ידי חכמיה שהתכנסו בצוותא חדא", מסביר השליח הרב אברהם שם-טוב, יו"ר אגודת-חסידי-חב"ד העולמית שזכה להתמנות לחידוש וביצוע ה"ירחי כלה" בעידוד הרבי. "בשנים האחרונות ל'ירחי כלה' נוספה מימד נוסף בכך שנתנה את האפשרות לגדולי תורה להיפגש ולהאזין לצורה שעמיתיהם מתייחסים לסוגיות מורכבות".

השיעורים הממושכים נערכו באוהל גדול בגינה הקידמית הירוקה ב"קריית גן ישראל" בהרי הקטסקילס במעלה מדינת ניו-יורק. בין תפילות, לימודים ומשחקים, חניכים הקעמפו הציצו פנימה נשאים אחר הקול תורה שנשמע למרחוק. המבוגרים מביניהם, מדריכים ותלמידי הישיבת קיץ, נכנסו והקשיבו. "האוהל הוקם כנראה להגן על העופות", אחד הבחורים העיר בפרפרזה על רבי יונתן בן-עוזיאל שכל עוף שהיה פורח מעליו בעת לימודו היה נשרף מהקדושה.

תיכף עם חידושו, "ירחי כלה העולמי" זכה להיענות מגדולי תורה מארה"ב וקנדה ונהנו הן מדברי התורה והן מהאוויר הצח. רעיון לימוד התורה והתעלות רוחנית, הועתק בשנים האחרונות למקומות נוספים בעולם, כגון כפר-חב"ד, לוס-אנג'לס, ירושלים, צרפת ואפילו ברזיל. המארגנים מדגישים את הזכות הגדולה בזו הנערכת בניו-יורק: ראשית,

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

קיים התאריך החשוב של כ' אב, ויש את המשתתפים – ייצוג איכותי ונכבד של העולם התורני והמיקום – מחנה הקיץ שהרבי יקר והודגש בשלושת ביקוריו הידועים. בעת רכישת הקרייה בפארקסוויל, הרבי כתב למנהלי הקעמפ "ויהא בשעה טובה ומוצלחת ולפירות טובות לכל השנה" והרבנים אכן מעידים כי ההשפעה נמשכת לאורך שנת הלימודים בישיבות.

### התעוררות ללימוד הלכה

חלק קבוע מהתוכנית בשנים האחרונות היא ה"ועידה הסגורה" שכותרתה "צו השעה", בה ראשי-הישיבות והמשפיעים דנים בעניינים העומדים על הפרק בעולם התורני של ליובאוויטש. הגה"ח הרב משה הבלין, רבה של קריית-גת וראש ישיבת חב"ד בעיר, הנחה את הדיון וניסה למצוא מכנה משותף בין הדעות והרעיונות.

"הרבי עורר בכמה אגרות-קודש שלו על לימוד הלכות אשר לדאבוננו חסרה במדה גדולה ומבהילה' אף אצל יושבי אוהל. היעדר לימוד ההלכה עלולה לייצר מצב שלא יודעים שאלה ובעיה", הגה"ח הרב יקותיאל פרקש, מורה הוראה בירושלים ומחבר ספרי ההלכה, טען ועורר לגדור גדר בבקעה זו. כדוגמא נוספת, הוא מספר על אברך חסידי ובר-אוריין שראה יוצא מביתו עם כוס קפה ביד. "הוא ירד במדרגות לרחוב ולא ידע שהוא צריך לעשות ברכה נוספת כי הוא כבר אינו רואה את המקום שבירך לכתחילה. הוא ענה לי: הרי בסעודות מצווה מברכים במקום אחרים ואוכלים במקום אחר. הלכה היא שב'המוציא' אמנם מותר, אבל ב'שהכל' אסור".

הגה"ח הרב יצחק-מאיר הרץ, ראש ישיבת ליובאוויטש בלונדון, אנגליה, שנשא את דרשת הפלפול במלווה-מלכה, טען מנגד כי בישיבות כיום ישנם סדרי לימוד להלכה והבחורים עוסקים בכך. הרב פרקש לא וויתר: "לימוד ההלכה בישיבות זה משהו צדדי, איזה חצי שעה, ללא בחינות או שיעורים. צריך להנהיג את העניין בחוזקה". נאומו של הרב פרקש נסב על עשרה דברים שעלולים להיכשל בהם, מחוסר ידיעה, בהכנת מאכלים פשוטים לכאורה כמו סלטים בשבת. נאומים נוספים בהלכה פרקטית נשמעו מפי הפוסק ומחבר סדרת הספרים "נטעי גבריאל" הגה"ח גבריאל ציננער, ואב"ד פילדלפיה ומחבר ספרי שו"ת הרה"ג הרב דב בריסמן והגה"ח הרב לוי-יצחק רסקין, דיין ורב קהילת חב"ד בלונדון, אנגליה.

באשר ללימוד הרמב"ם, הגה"ח הרב חנניה-יוסף אייזנברג, ראש ישיבת חב"ד בבני-ברק, סבור כי התקנה של הרבי תקפה בישיבות "הלוואי שכולם יהיו כמו תלמידינו. הרמב"ם שנלמד אצלנו בישיבות

### רשמים ממעמד "ירחי כלה" תשס"ו

הוא אחד הפלאים. בחור לא הולך לישון בלי ללמוד את הפרקים היומיים. בישיבות אין שום בעיה. צריכים להחדיר את העניין אצל הבעלי-בתיים", סבר. הוא חיבר 13 ספרים ושיעוריו בישיבה עוסקים בסדירות במשנה-תורה לרמב"ם, וככזה הוא כובד בסיום המחזור הלימוד ברמב"ם, כתקנת הרבי, במושב השני של ה"ירחי כלה". את התחלת המחזור החדש ברמב"ם ערך הגה"ח הרב שלום-בער חייקין, מורה צדק מוערך מקליבלנד, אוהיו.

ב'ועידה הסגורה', הגה"ח הרב יואל כהן, ה'חוזר' הראשי של תורת הרבי, עורר על לימוד שיטת תורתו של הרבי בגמרא ובנגלה הנלמד בישיבות. מהשיעורים שנמסרו במושב הראשון ביום חמישי נראה כי המודעות קיימת. בפלפול על מצוות מילה בשבת – תוך זמנו ולאחר זמנו, הגה"ח הרב יוסף סגל, ראש כולל "צמח צדק" להוראה ודיינות בירושלים, ציטט מדברי הרבי בהתייחסות לגאון הרוגצ'ובי על המדובר וסיפר על מענה שקיבל בבחרותו מהרבי על 'מעלת שמיני שדוחה שבת'. גם הגה"ח הרב מאיר-צבי גרוזמן, מראשי ישיבת "תומכי תמימים" המרכזית בכפר-חב"ד, ביסס את פלפולו ב'גדר דמתעסק' על תורתו של הרבי בזה.

### מעמד שכולו שבת

המוטיב המרכזי של ה"ירחי כלה" השנה היה "שבת", המסכת בגמרא שנלמדה בשנה האחרונה בישיבות. הגה"ח הרב יחיאל מנחם-מענדל קלמנסון, ראש ישיבת חב"ד בברינווא, צרפת, ומחבר ספר על ל"ט מלאכות בשבת, דיבר על קדושת השבת המודגש בהלכה ובחלק הנגלה שבתורה ואמר כי "יהודי נראה אחרת בשבת. בגשמיות. כל האווירה אחרת. ס'טוט זאך. המכילתא כתוב שהשבת מוספת קדושה על ישראל והאדמו"ר האמצעי מביא ב'תורת חיים' שגדולי חכמי הרופאים אמרו שבליל שבת יש שינוי גדול בדופק ביד ישראל". הוא הוסיף כי המשפיע ר' שמואל גרונם מליובאוויטש סיפר כי הרופא שאמר את הדברים היה ד"ר הויבנטאל מויטבסק.

במושב השני, כשהשעה מתארכת, הגה"ח הרב שניאור-זלמן וילישאנסקי, ראש ישיבת חב"ד במוריסטאון, ניו-ג'רזי, מציין את דברי הרמב"ם ש"מי שרוצה לזכות בכתרה של תורה ייזהר בכל לילותיו בדברי חכמה ותלמוד תורה. כי אדם לומד רוב חכמתו בלילה". אחד הדורשים הליליים הוא הגה"ח הרב יצחק גולדברג, ראש ישיבת חב"ד במגדל-העמק. הוא מתחיל את דבריו בכך שיש לקצר, וממשיך לנאום במשך 50 דקות בעניין "מתיר על מנת לקשור, קורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב". עמיתיו, גם לא ערים לשעה, רק הוסיפו לאריכות עם הקושיות שהעלו להבהרת הנושא.

## ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

פלפולים נוספים נשמעו מפי הגה"ח הרב יוסף-יצחק קלמנסון, ראש ישיבת חב"ד ניו-הייבן, קונטיקט, על גדרי לבוד; הגה"ח הרב יצחק קעניג, ראש ישיבת "תומכי-תמימים" לוד, על מצווה בו יותר מבשלוחו; הגה"ח הרב יעקב-משה וואלברג, מראשי ישיבת תורת"ל מנצ'סטר, אנגליה, על מסייע אין בו ממש; ועל יציאות השבת שתיים שהן ארבע מאת הגה"ח הרב שמאי ענדע, ראש ישיבה ורב קהילת חב"ד ס' פאולו, ברזיל. כדי שדברי התורה והפלפולים יתועדו ויועברו לקהלים נוספים, יצא לאור החלק השני של ספר "ממגד ירחים" עם השיעורים שנמסרו ב"ירחי כלה" בשנת תשס"ה.

כניסת השבת נותנת הזדמנות מיוחדת לביטוי קבוצת המשפיעים שהשתתפה בהתכנסות. הם אמנם מסרו שיעורים בחסידות מידי בוקר לפני תפילת שחרית, אולם עתה יש לבחורים ואנשי הצוות של הקעמפ הזדמנות לשבת במשך מספר שעות רצופות, להתוועד ולהיות מושפעים מהאיכות החסידית הנמצאת סביב השולחנות. בעת מושב דא"ח מעמיק, הרב יואל כהן נאלץ להכריע בין הגה"ח הרב זושא אלפרוביץ', משפיע ישיבת חב"ד בקריית-גת, לבין הגה"ח הרב אברהם-ברוך פבזנר, משפיע ישיבת "תורת אמת" בירושלים.

בין המתוועדים: הגה"ח הרב שלמה זרחי, משפיע ישיבת "תומכי תמימים" המרכזית ב-770, הגה"ח הרב יוסף-יצחק גוראריה, משפיע ישיבת מנחם-מענדל ליובאוויטש בדיטרויט, לצד השליח הראשי לוויסקונסין הרב ישראל שמוקטין, השליח הראשי לדיטרויט הרב שלום-דובער שם-טוב, השליח הראשי לטקסס הרב שמעון לזרוב ועוד. בעת חזרת דא"ח ברעוא דרעוין, אחרי סעודה שלישית, הגה"ח הרב אלימלך צוויבל, משפיע ישיבת חב"ד במוריסטאון, ניו-ג'רזי, חזר על מאמר בשפה בהירה. "זה היה מחזה מרגש. המאמר נאמר כאילו היה שיעור", סיפר אחד הבחורים.

לפני מנחה בשבת-קודש, נערך מושב לימודי נוסף בנגלה. לתוהים הוסבר כי מפאת קוצר הזמן ביום שישי, הוחלט לחדש את המסורת שהייתה נהוגה בשנים קודמות ב"ירחי כלה". הנואמים מייצגים דור צעיר יותר של למדנים: הגה"ח הרב לימא וילהלם, ראש ישיבת חב"ד רוסטוב, רוסיה, שנאם בנושא ד' אמות ברשות הרבים; הגה"ח הרב ברוך הרץ, רב קהילת חב"ד בשיקגו, אילינוי, על מוקצה – דבר שדרכו להזיק; והגה"ח הרב מנחם-מענדל קפלן, חבר ועד הנחות בלה"ק על שיטת רש"י בדין מתעסק.



## ה"מלווה מלכה" המסורתי

קהל נכבד ואנ"ש החסידים ותמימים השתתפו במלווה-מלכה בבית-הכנסת הגדול בקעמפ שנערך בשעה מאוחרת של מוצאי-שבת. המנחה היה הרב זאב כץ, גבאי בית-הכנסת ובית-המדרש 770. המשתתפים יכלו להצטרף ולשמוע את דברי חיזוק מאת הרב יוסף-יצחק גורביץ, משפיע ישיבת חב"ד במגדל-העמק. לאחר כמה סיפורי חסידים, הרב עורר את הקהל להתקשר לרבי דווקא ברגעים קשים ובכך לחזק אחרים. "אחריות כבדה רובצת על כתפיו של כל חסיד המחוייב להעביר את דבר הרבי".

דמותו, תורתו ומסירות נפשו של בעל ההילולא עלה בדבריהם של הנואמים הנוספים: ה'חוזר' של הרבי הגה"ח הרב יואל כהן, חבר ועד רבני ליובאוויטש הכללי הגה"ח הרב ליפא שפירא, והרב דוד רסקין, המנהל הרוחני של ישיבת "תומכי תמימים" המרכזית ב-770 ויו"ר צעירי-אגודת-חב"ד המרכזית. אחריהם נשא דברים הרב אשכנזי.

הוראת הרבי בימי מלחמת המפרץ שוחזרה מכלי ראשון כשהגה"ח הרב יצחק רייטפורט, חבר בד"צ קראון-הייטס ומחבר ספרים רבים, סיפר על חתונת בנו שהייתה אמורה להיערך בישראל באותם ימים. הרב שאל את הרבי אם לדחות את החתונה מפאת הסכנה, והרבי ענה שאסור לפחד ואסור להפחיד, ובפרט שמדובר ב'מורה הוראה שהנהגה שלו עלולה להתפרש כפסק הלכה והוראה לרבים'. וכדרכו, הרב רייטפורט עבר לדבר על ענייני לימוד ותירץ בעמקות מפליאה קושיא של הצמח-צדק ב"אור התורה".

את דעת חב"ד על ענייני דיומא הביא הרב אברהם שם-טוב, יו"ר אגודת-חסידים-חב"ד העולמית העומד בראש מפעל 'גן ישראל' ומי שחידש את התכנסות ה"ירחי כלה" לנחת-רוח הרבי. בנאום רוגש בחלקו, הרב שם-טוב דיבר על חשיבות חיזוק לימוד ההלכה בישיבות ועל-כך שהישיבות הן חלק מהותי בהכנת הדור החדש לשליחות. הרב הוסיף ולימד אגרת-קודש של הרבי בדיני תקיעת שופר בשבת והסיק מסקנות אקטואליות. "הרב אשכנזי אמר שהעולם מחכה לשמוע מה אומר הרבי – תפקידינו הוא לתת את התשובות. העולם מחכה לשמוע מליובאוויטש", אמר.

## התרגשות למראה הרבנים

המושב הלימודי האחרון של "ירחי כלה העולמי" עסק במגוון סוגיות הלכתיות כגון האם מותר לאדם הנמצא במקום שבו חול, לשלוח פקס ליעד שכבר נכנסה בו השבת. השוואות נעשו למקרים דומים בשולחן-

### ממגד ירחים (ג) – תשס"ו

ערוך של האדמו"ר הזקן. כגון, האם מותר למי שעדיין לא קיבל את השבת לבצע מלאכה עבור מי שכבר קיבל. וכך השאלה העקרונית עלתה: האם שליחות נחשבת ממש כאילו המשלח עשה את המעשה במקומו או לא. הנואם היה הגה"ח הרב חיים-שלום דייטש, ראש כולל "צמח צדק" בעיר העתיקה בירושלים. הדיון גלש הרבה מעבר לזמן המוקצב. הגה"ח הרב ישראל פרידמן, ראש ישיבת "אהלי תורה" בניו-יורק, קם מכסאו והציג את טיעונו בעודו עומד. מבין היושבים שדשו בסוגייה היה הגה"ח הרב מרדכי-שמואל אשכנזי, רבו של כפר-חב"ד והגאונים לבית קלמנסון – ראש ישיבת חב"ד בברינוואר הרב יחיאל מנחם-מענדל וראש ישיבת חב"ד בניו-הייבן הרב יוסף-יצחק.

וכך, ארבעה ימים ספוגים בלימוד התורה הקדושה הגיעו לשיאם בכתיבת ספר-תורה. ולכל זאת נוספה נוכחותם של ארבעים לומדי תורה, אישים שכל עניינם ומעיינותם הוא ללמוד וללמד, שתורתם היא באמת אומנתם. אווירה מלאת הוד והדר הורגשה כיאה לכבוד התורה. המעמד שנערך ביום ראשון ב'גן ישראל' חתם את "ירחי כלה העולמי" ושילב בין סיום ספר-תורה שהחל להיכתב לפני שנה והתחלת כתיבת ספר חדש לרגל שנת היובל להתייסדות 'גן ישראל' על-ידי הרבי. הספר החדש הוקדש לזכות 50 אלף חניכי מחנות הקיץ והדיי קעמפ'ס של חב"ד שפעלו בקיץ האחרון ברחבי העולם.

על הדשא הירקרק ושמים כחולים מעליהם, ישבו חניכי הקעמפ לבושים בחולצות עם "לוגו היובל" וצפו ברבנים הכותבים את האותיות האחרונות. מאחורי הבמה נתלה שלט גרפי "כתיבת ספר-תורה גלובלי". דקות מאוחר יותר הרבנים יכובדו להקריא כנהוג את הפסוקים של "אתה הראת" וללוות את ספר-תורה לבית-הכנסת הגדול בקעמפ, שם ירקדו בהקפות עם החניכים ואנשי הצוות הנרגשים ובראשם המנהל המסור של הקעמפ הרב יוסף פוטרפס.

תקופה מה לאחר שהאירוע החל זמזם מסוק בשמי הקעמפ ומשם יצא רונלד (ארי) פרלמן, המיליארדר היהודי מניו-יורק זכה לכינוי "השותף שלי" מאת הרבי. הוא הגיע יחד עם חתנו גדעון, שליח חב"ד בהמפטונס הרב לייבל בוימגרטן ובנו. עם רדתו מהמסוק, פרלמן התקבל בחיבוק על-ידי רבו, משפיעו וידידו הרב אברהם שם-טוב. פרלמן מתחיל את היום שלו בשיחת טלפון לרב ומקשיב לדבר תורה קצר על פרשת השבוע. בעידודו של הרבי, השניים היו מעורבים בפרוייקטים כמו "קרן כלל ישראל" והקמת קמפוס חמ"ש המפואר לבתי-הספר "בית רבקה" בקראון-הייטס, ובאחרונה בסיוע לישיבת "תומכי תמימים המרכזית" בכפר-חב"ד והקצבת משאבים לזוגות צעירים היוצאים בשליחות. הרבנים איחלו שימשיך לתמוך במוסדות תורה וחסד.

ספר זה מוגש על-ידי  
ועד המארגן "ירחי כלה העולמי"



לזכרו הקדוש של בעל ההילולא  
הגאון החסיד והמקובל וכו'  
הרב ר' לוי-יצחק זצ"ל

אביו של  
כ"ק עטרת ראשינו אדוננו מורנו ורבינו זי"ע



בנדבתו ולזכותו של  
ר' ארי בן רחל ומשפחתו  
פרלמן שיחיו

ספר זה נדפס לזכרו של  
הרה"ח הור"ח אי"א עוסק בצ"צ באמונה וכו'  
התמים ר' מנחם מענדל  
בהרב ר' בן-ציון ז"ל  
שם-טוב

זכה להיות משתתף תמיד ב'ירחי כלה'  
ותומך במוסדנו הק'



ולזכות תבדלח"ט ונעימים  
רעייתו הכבודה ועוזרתו הנאמנה  
מרת שרה תחי'  
משפחתה הנכבדה וצאצאיהם שליט"א