הוכן מתוכנת תורת אמת, מותר להפיץ בכפוף לתנאי רשיון - CC BY-NC-SA 2.5 אסור בשימוש מסחרי
בס״ד - כל הזכויות שמורות (c) ל הרב ניב כהן שליט״א

מחשבת כהן

בענין דבר שאין מתכוין ומלאכה שאינה צריכה לגופה
הרב ניב כהן שליט״א

הסכמות
סי׳ א - החילוק בין מלאכה שאצל״ג לדבר שאין מתכוין
סי׳ ב - בענין מקור מחלוקת התוס׳ ודעימם עם הערוך בשא״מ בפ״ר דלא נח״ל
סי׳ ג - ביסוד ההתר בדשא״מ ובהחיוב בפ״ר לדעת ר״ש
סי׳ ד - דבמלאכות שבת בדשא״מ בפ״ר דנח״ל צריך ניחותא במלאכה לגופה לר״ש
סי׳ ה - שיטת הרא״ה והריטב״א בדשא״מ בפ״ר לדעת ר׳ שמעון
סי׳ ו - בשיטת המאירי בדשא״מ בפ״ר לדעת ר׳ שמעון
סי׳ ז - בענין ספק הקרוב לודאי אם נידון כפ״ר או לא
סי׳ ח - בדעת הערוך בדשא״מ בפ״ר דלא נח״ל בשאר האיסורים
סי׳ ט - בשיטת הרשב״א בשם הירושלמי בענין דשא״מ
סי׳ י - בשיטת רש״י בסוגיא דחילזון (דבשבת עה.)
סי׳ יא - באור מלאכה שאינה צריכה לגופה
סי׳ יב - בענין העושה מלאכה בצורך שלא לגופה ונח״ל בגופה
סי׳ יג - בשיטת רש״י בהגדרת מלאכה שאצל״ג
סי׳ יד - בענין הקושיות שהתוס׳ הקשו על רש״י ובישובן
סי׳ טו - במחלוקת הראשונים גבי גוף מלאכת ההוצאה
סי׳ טז - בדברי הבה״ל (דבסי׳ שיט סעי׳ ג) גבי ברירת המין העליון בכוונה ...
סי׳ יז - בדברי הראשונים בסוגיא דחובל ומבעיר
סיכום עיקרי הדברים בתרשים

הסכמות

הספר בהסכמת הרב עזריאל אוירבך שליט״א, הרב צבי הכהן דוידוביץ שליט״א, הרב שלמה זעפראני שליט״א, והרב משה לינצ׳נר שליט״א.

ההסכמות לא הובאו מסיבות טכניות וניתן למוצאם בספר המודפס - הסליחה. אתכם

סי׳ א - החילוק בין מלאכה שאצל״ג לדבר שאין מתכוין

הראשונים כתבו, דהחילוק בין מלאכה (שצריכה, או שאינה צריכה לגופה), לבין דבר שאין מתכוין הוא, דבמלאכה הוא נתכוין לעשותה, ובדשא״מ הוא לא נתכוין לעשית המלאכה, אלא נתכוין לעשית דבר התר, והמלאכה נעשתה ממילא. וכגון, דנתכוין לגרור מטה וכדו׳, ונעשה חריץ. דבנתכוין לגרירה שאינה אסורה, זה דשא״מ. ובדנתכוין לעשית החריץ, זה מלאכה. וז״א, שכוונת הפועל, קובעת אם פעולתו תוגדר כמלאכה או כדשא״מ ועיין עוד, בתרשים שבסוף הספר. .

וכן מפורש ברבנו פרחיה ע״ה, (הובא בספר שיטת הקדמונים, על שבת מב.) וז״ל, ״ואי קשיא לך הא דאמר שמואל. מגמרא היא. ואומר רבנו משה ז״ל כשפירש זה המקום, במה שהעתיק מרבותיו ז״ל בלשון הזה. וההפרש שיש בין מלאכה שאצל״ג ובין דשא״מ, דדבר שאינו מתכוין אינו מתכוין לעשות המלאכה אלא מימלא תיעשה, כגון גורר אדם מטה וכו׳. ומלאכה שאינה צל״ג הוא שיתכוין לעשותה, אבל אינו צריך לגופה אלא לדבר אחר, כגון גחלת של עץ שלא נתכוין לעשותה פחם, אלא לסלק ההיזק בלבד״. ע״כ. וכ״כ הכסף משנה (פ״א הל׳ ז).

וכן מוכח גם מהרשב״א בחידושיו לשבת קלג. (ד״ה ואביי), דכתב וז״ל, ״תמיהא לי מאן דמתני לה אההיא דר׳ יאשיה, מאי קרי ליה דשא״מ, דהא מתכוין לקציצה אלא שאינו מתכוין להטהר אלא למול, ואין זה קרוי דשא״מ אלא מלאכה שאצל״ג. והא למה זה דומה, למכבה גחלת של עץ ברשות הרבים, דמתכוין לכבות, ולא מחמת שהוא צריך לגופו של כיבוי, אלא כדי שלא יוזקו בה רבים. וקרי׳ לה מלאכה שאצל״ג ולא דשא״מ, וכדאיתא בפרק כירה גבי המיחם שפינהו דאמרינן שמואל בדשא״מ ס״ל כר״ש, במלאכה שאצל״ג ס״ל כר׳ יהודה. וי״ל דאי כתב רחמנא בפירוש השמר בנגע הצרעת שלא תקוץ, ה״נ. אלא השמר בנגע הצרעת כתב רחמנא, כלומר שלא יטהרנו אלא בהוראת כהן. ואנן הוא

דאמרינן דכיון שכן אסור לקוץ בהרת שמטהר הוא בקציצתו. הלכך כשזה קוצץ לשם מילה ה״ל דשא״מ אצל טהרה״. עכ״ל. וכן מתברר גם מדברי תוד״ה אפילו, דבשבת (מב.). עי״ש.

בענין הא דבתנאים מסוימים דשא״מ נחשב מלאכה

לקמן נבאר בע״ה, דס״ל **לכל** הראשונים דאע״פ דלא נתכוין לעשית המלאכה, אם היא נעשתה בפ״ר, ונח״ל בעשיתה, היא נחשבת מלאכה הצריכה לגופה, וחייב עליה גם לר״ש. ונבאר גם בע״ה דהראשונים נחלקו בדשא״מ בפ״ר דלא נח״ל ודלא אכפ״ל, אם נחשב מלאכה שאצל״ג ופטור לר״ש כך סוברים, הרמב״ן (בחידושיו לשבת קג. ד״ה ל״צ וכו׳. ובד״ה האי מסוכרייתא, דבשבת קיא.), רש״י [עי׳ בד״ה דשקיל ליה בברזי (דבשבת קיז.) ובד״ה והא מודי ר״ש וכו׳, דבסוכה לג:)], הרא״ש (פ׳ שנים עשר סי׳ א׳), הר״ן (בדף מא. מדפי הרי״ף ד״ה ואין), ועוד. , **או דלא נחשב מלאכה כלל, ומותר לגמרי** כך סובר הערוך. .

והנה אם באנו לדון גבי דעת רוב הראשונים הסוברים (כצד א׳ הנ״ל), דכל שהמלאכה נעשתה בפ״ר, זה נחשב דנתכוין לעשיתה, ונחשב שפיר מלאכה, אע״פ דבאמת לא נתכוין. נאמר, דהמושג ״דבר שאין מתכוין״, כולל בתוכו שני דברים, א׳. דלא נתכוין לעשית המלאכה, ב׳. את ההתר מצד חוסר הכוונה. ובמה דהראשונים אמרו, דבשא״מ בפ״ר זה נחשב מלאכה, הם נתכוונו, דאע״פ דבאמת לא נתכוין, מ״מ אין בזה את ההתר מצד חוסר הכוונה. דסבירא להו, דכל שהמלאכה נעשתה בפ״ר, זה נחשב דנתכוין לגמרי לעשיתה, ורק דבדלא נח״ל ובדלא אכפ״ל, זה נחשב מלאכה שאצל״ג ובשאר האיסורים דלא בעינן צורך גוף, חייב בזה גם לר״ש. ועיין בתוד״ה סבירא (דבכריתות כ:), ובתוד״ה מחם (דבשבת מא:), דמוכח משם, דשייכת בזה שפיר, המחלוקת של ר׳ יהודה ור״ש בענין מלאכה שאצל״ג, ולא בענין דשא״מ. דזה נחשב דנתכוין גמור, כנ״ל. .

וכן מוכח מהא דאיתא בכריתות (כ.-כ:), שני ציורים גבי חיתוי בגחלים. וגבי הראשון הגמ׳ נקטה לשון של דשא״מ, וגבי השני של מלאכה שאצל״ג. עי״ש דכתבה וז״ל, ״ת״ר החותה גחלים בשבת חייב חטאת ר׳ שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר ברבי צדוק חייב שתיים מפני שהוא מכבה את העליונות ומבעיר את התחתונות במאי עסקינן אי דקא מיכוין לכבות ולהבעיר מאי טעמא דמאן דפטר אלא דלא קא מכוין להבעיר מאי טעמא דמאן דמחייב תרתי וכו׳ רב אשי אמר כגון שנתכוין לכבות והובערו מאיליהן ותנא קמא סבר לה כרבי שמעון דאמר דשא״מ פטור ורבי אליעזר ברבי צדוק סבר לה כרבי יהודה דאמר דשא״מ חייב.

תנו רבנן החותה גחלים בשבת להתחמם בהם והובערו מאיליהן תני חדא חייב ותני אידך פטור הא דתניא (ע״פ השיטה מקובצת דשם) חייב קסבר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה והא דתנא פטור קסבר משאצל״ג פטור עליה״. עכ״ל. . **והתוס׳** בד״ה ה״מ דביומא (לד:), ובד״ה מחם (דבשבת מא:). **הבינו דשני הציורים, זה דשא״מ בפ״ר דלא נח״ל ודלא אכפ״ל, ועמדו על שינוי הלשון הנ״ל. ותירצו בזה, דגבי המקרה הראשון הגמ׳ נקטה לשון של אינו מתכוין, דאיירי בדלא נח״ל בהבערת**

התחתונות, ויש בזה ריבותא לר׳ יהודה, דאע״פ דלא נתכוין להבערה ולא נח״ל בה, חייב. וגבי המקרה השני, כתבו דאיירי בדלא אכפ״ל בהבערת הגחלים, ולכן אין ריבותא (כל כך) דחייב, ולכן נקטה לשון של מלאכה שאצל״ג עיין בתוס׳ ישנים, ד״ה הני מילי דביומא (לה :-לו.). .

וא״כ חזינן, דלהבנת רוב הראשונים, דשא״מ בפ״ר דלא נח״ל או דלא אכפ״ל, מוגדר גם כדשא״מ, וגם כמלאכה שאצל״ג. כדשא״מ מבחינת זה שלא נתכוין, וכמלאכה שאצל״ג מבחינת זה דנחשב דנתכוין ועיין ברש״י ד״ה שאינה צריכה לגופה (דבכריתות, שם בע״ב), דהסביר גבי המקרה השני הנ״ל, דאיירי בדנתכוין ממש לכבות, ולא בדלא נתכוין שנחשב דנתכוין. ואל תתעה לחשוב דהסביר כך, מכיון דחולק על רוב הראשונים, וסובר כהערוך, דדשא״מ לעולם לא יחשב מלאכה שאצל״ג . דכבר כתבנו לעיל בהגהה, דמפירושו בד״ה דשקיל וכו׳ (דבשבת קיז.) ומד״ה והא מודי ר״ש וכו׳ (דבסוכה לג :) נראה דהוא לא סובר כך, אלא כרוב הראשונים הנ״ל.

ונראה דפירש, דאיירי דבנתכוין להמלאכה, אע״פ שיוצא דנתכוין להבערה שאינו צריך לה, (וגם מחמת זה, נדחק בביאור מה דהגמ׳ כתבה, שהובערו מאיליהן), מכיון דהלך אחר המשמעות הפשוטה של לשון הש״ס, דכתב מלאכה שאצל״ג, ומשמע בפשטות מלאכה ממש, ולא דשא״מ דנחשב מלאכה.

[ואל תתמה, ממה דתוד״ה מחם הנ״ל, כתבו גבי המקרה השני, ״דאין כוונתו להבעיר מדפטר ר״ש, דאי כוונתו להבעיר הויא צריכה לגופה״, ורש״י פירש, דאיירי בדנתכוין, ואעפ״כ זה נחשב מלאכה שאצל״ג. דכל אחד אליבא דשיטתו, כמו שיתבאר לקמן בע״ה. דלהתוס׳ גוף המלאכה תלוי בצורך עשיתה, ולרש״י בהנאתה. וכן יתבאר נמי בע״ה, דגם לרש״י, בעינן צורך גוף, בחובל ומבעיר. ועיין בפרושם לסוגיא (דבשבת קו.). ואכהמ״ל]. .

ולהערוך, המתיר בדשא״מ אפילו בפ״ר, כל שלא נח״ל ודלא אכפ״ל. אז, רק באם המלאכה נעשתה בפ״ר ונח״ל בה, זה נחשב מלאכה (הצל״ג). ודשא״מ בפ״ר דלא נח״ל ודלא אכפ״ל, לא נחשב מלאכה כלל, ומותר לגמרי כדשא״מ בלא פ״ר. ולקמן יתבאר יותר בע״ה.

המורם מן האמור : דכל שנתכוין לעשית המלאכה, זה מלאכה. וכל שלא נתכוין, זה דשא״מ ורוב הראשונים סוברים דכל שהמלאכה נעשתה בפ״ר, אז הגם דלא נתכוין לעשיתה, זה נחשב דנתכוין, ואם לא נח״ל או לא אכפ״ל, זה נחשב מלאכה שאצל״ג. ולהבנתם, אם נרצה לקחת את המושג של דשא״מ בפ״ר, כלפי ההתר שבו, ודאי שזה אינו, דרק כלפי מה דבאמת לא נתכוין זה נכון.

ורק להערוך דפליג, ומתיר גם בדשא״מ בפ״ר, כל שלא נח״ל או לא אכפ״ל, המושג של דשא״מ, שייך גם בפ״ר, גם ביחס להתר שבו. .

סי׳ ב - בענין מקור מחלוקת התוס׳ ודעימם עם הערוך בשא״מ בפ״ר דלא נח״ל

התוס׳ ודעימם, נחלקו עם הערוך וחכמי פורווינצא הובאו במאירי (שבת כט:) , בד״ה ומכל מקום חכמי פורווינצא. , בדשא״מ בפ״ר דלא נח״ל ודלא אכפ״ל. דהתוס׳ ודעימם אסרו בזה מדרבנן בהחשיבם את זה מלאכה שאצל״ג, והערוך התיר לגמרי בזה. עיין בתוד״ה לא צריכא (שבת קג.), ובתוד״ה הני מילי (יומא לה.), ובמקומות נוספים שהובאה מחלוקתם בחידושי הרמב״ן, ד״ה האי מסוכרייתא וכו׳ (שבת קיא.), ובעוד. .

וראיתי להקובץ שיעורים (על כתובות דף ו. אות יח), דכתב דמקור התוס׳ ודיעמם לאסור בזה, הוא מהא דהמפיס מורסא להוציא ממנה ליחה, שהוזכר בתוד״ה האי מסוכרייתא (כתובות ו. ע״ש) עיין בקובץ שיעורים, ותראה דמשמע דדיבר (בדשא״מ בפ״ר דלא נח״ל) בשאר איסורים ולא באיסורי שבת,אבל פשוט שאין חילוק בראיות אלו, בין שבת לשאר האיסורים. והרי המפיס מורסא ונטילת הקוץ, בשבת איירי. , והוא משבת (דף קז.). שהבינו שהגמ׳ שם, נצרכה להביא ראיה, להתרת הפסת המורסא מהא דהותרה נטילת הקוץ ע״י מחט, כי שנהם זה דשא״מ בפ״ר דלא אכפ״ל שהותר במקום צער. וז״ל תוד״ה הני מילי (יומא לה.)״ אין נראה דברי הערוך דהא מפיס מורסא כדי להוציא ממנה לחה פטור אבל אסור אי לאו משום צערא דאינשי אע״פ שאינו נהנה כלל ואינו מתכוין כלל לבנין הפתח וכן קשה ממחט של יד ליטול בה את הקוץ ומפרש לה בסנהדרין (דף פה.) אליבא דר״ש דאמר מלאכה שאצל״ג פטור עליה ודווקא משום צערא דגופא הא לא הכי לא אע״ג דלא מיכוין לעשות חבורה כי אם להוציא הקוץ״. עכ״ל הצריך לענייננו וז״ל כתבי קהלות יעקוב החדשים (כתובות סי׳ ט), ״וע״פ הנ״ל וכו׳ קושית התוס׳ על הערוך, שהקשו אי פסיק רישא דלא ניחא ל׳ שרי לכתחילה למה לן טעמא במפיס מורסא משום צערא. דבאמת אינו מבואר בגמ׳ הטעם משום צערא, אלא דמוכח מהא דסוף פרק האורג וכו׳ דשמואל קאמר דבמפיס מורסא מותר לכתחילה. והביא ראיה מהא דמחט של יד ליטול את הקוץ. ולמה לי ראי׳ לזה, אלא ע״כ דלא כערוך, אלא דמידנא אסור לכתחילה מטעם פסיק רישא ואע״פ דלא ניחא. ולפיכך הביא ראיה דמשום צערא התירו משאצל״ג״. עכ״ל. וכן אמר לי הרה״ג ר׳ יגאל דאלאל שליט״א. ועיין עוד בכתבי קה״י שם, דכתב שתוס׳ לא הביאו ראיה משבת (דף קז: אלא מעמוד א׳) אע״פ דשם (בע״ב) כתוב מפורש שהמפיס מורסא זה מלאכה שאצל״ג, כי אפשר דשם זה רק אליבא דמאן דאמר אחד אבל המ״ד האחר חולק, ולכן לא קשה כל כך משם על הערוך.

וא״כ חזינן, דמה דהקשו התוס׳ מהמפיס מורסא, לא עומד ללא מחט של יד. ונראה שהקושיה ממחט של יד, עומדת גם ללא המפיס מורסא, שהרי בסנהדרין (פד:- פה.) כתוב, דמחט של יד זה מלאכה שאצל״ג. ופשוט היה להתוס׳ ודעימם, דזה דשא״מ, כדיבואר לקמן (בהגהה) בע״ה. ונראה שגם מזה הגיעו למסקנה, דדשא״מ בפ״ר, נחשב מלאכה, כמו שנכתוב לקמן בע״ה. .

וא״כ חזינן, דאע״פ דמפשטות לשון הש״ס (בשבת קז: ובסנהדרין פה., ע״ש), משמע שהפסת המורסא ונטילת הקוץ ע״י מחט, זה מלאכה שאצל״ג ממש ולא דשא״מ (שנחשב מלאכה שאצל״ג), התוס׳ למדו שזה נחשב דשא״מ ולא מלאכה שאצל״ג ממש עיין בקה״י שבת ס׳ ב׳ דכתב, דדווקא

בדתכוין לשם המלאכה זה נחשב מלאכה ממש, אבל בדלא נתכוין לזה זה דשא״מ, (ורק דבפסיק רישיה, התוס׳ ודעימם מחשבים את זה למלאכה).

וראיתי להכתבי קהלות יעקוב החדשים (כתובות סי׳ ט) דכתב בענין זה, וז״ל, ״כתובות (דף ו.) תד״ה האי מסוכרייתא, הביאו בשם הערוך דפ״ר דלא נח״ל מותר וכו׳. והקשו דא״כ אמאי מתירין מפיס מורסא לכתחילה משום הצער הא לא״ה אסור, והא הוי פ״ר דלא נח״ל.

ובחידושי רעק״א ז״ל הקשו דהא הערוך לא התיר אלא פ״ר באינו מתכוין (כגון בזילוף אינו מכוין לכיבוי, וכן מיעוט ענבים אינו מתכוין לעשותו הדר וכיו״ב). אבל מפיס מורסא הרי מכוין לפתוח הפתח, אלא שאין צריכה לגופה להכניס ולהוציא, ומאי דמיון הוא, ע״ש.

ויראה לענ״ד דגם מפיס מורסא הוי דשא״מ דהרי פותח פתח הוי התיקון בהצדדים והסביבות הנשארים , שיש להם פתח ודרך. והרי הוא לא התכוין לתיקון הצדדים . ודמי ממש להושענא שמכוין לנטילת הענב, ולא לתיקון המקום שממנו נטל הענב. וה״נ הרי כיון לסילוק קצת עור זה לא בשביל תיקון צדדיו, רק שיוכל ליטול פעם אחת מה שבתוכו, ודו״ק.

אמנם קשה דהא התוס׳ גופי׳ כתבו בע״ב (ד״ה ואם) דמפיס מורסא הוי מלאכה שאצל״ג ולא דבשא״מ. אמנם הדבר נכון, דאע״פ שבמפיס מורסא התיקון הוא בהצדדין, מ״מ כיון דהוי דשא״מ, שפיר הקשו ממפיס מורסא. דה״נ התם הוי דשא״מ ולישתרי״. ע״כ. [ועיין נמי להרשב״א בחידושיו לכתובות (דף ו:), בד״ה מתיב ר׳ אמי המפיס מורסא בשבת [וכו׳] אם להוציא ממנו ליחה פטור, (הוזכר בנת״ש סי׳ ה׳), דכתב שם וז״ל, ״ופטור ומותר קאמר כדאיתא כזו בדוכתא במס׳ שבת (קז.) דחדא מתלת היא דפטורין בשבת ומותרין. ואף על גב דפתחא ממילא קא הוי על כריחה ופ״ר ולא ימות הוא, הא כתיבנא לעיל דהיכא דלא מיתהני מינה כלל בשאינו מתכוין שרי, ואי נמי במקום צערא דגופא התירו כדברי ר״י ז״ל, וכבר הארכתי בה למעלה״. עכ״ל].

ובהמשך דברי הכתבי קה״י הנ״ל כתב, ״והחופר גומא וא״צ אלא לעפרה, דאמרינן בחגיגה י׳ א׳ דהוי מלאכה שאינה צ״ל, ולא אמרנין דשא״מ, אע״פ שהתיקון הוא בהצדדין. היינו משום דהוי פ״ר וחשיב מתכוין. ולהערוך צ״ל, דהוי פ״ר דנח״ל, (פ׳ נח״ל במלאכה אבל לא לתכליתה, ז״א שנח״ל בחפירה לתכלית אחרת, כגון לקבורת מת), ולקמן בסמוך נבאר בעז״ה דזה נחשב מלאכה שאצל״ג גם להערוך). ואי לא נח״ל זהו באמת טעם השני דאמרינן התם מטעם מקלקל (דפסיק רישא דלא ניחא לי׳ ומקלקל ענין א׳ הוא, וכו׳, דתרוייהו משום מלאכת מחשבת, ודו״ק)״. עכ״ל.

ובהמשך דבריו שם כתב ישוב נוסף לשיטת הערוך, והוא דהמפיס מורסא נחשב מלאכה שאצל״ג גם לשיטתו, (ולא הותר אלא בסיבת הצער). וזה, כי בדבר שאין בו דין מחשבת, לא צריך כוונה לשם המלאכה בשביל שיחשב מלאכה, אלא סגי בכוונה לפעולת המלאכה, כי בזה פעולת המלאכה נחשבת מלאכה. (עי״ש בענין הא דשייכת חבלה בהפסת המורסא). וא״כ כנ״ל, שגם להערוך זה נחשב מלאכה שאצל״ג, שלא הותרה אלא בסיבת הצער.

ולא כתבתי את זה בפנים כי זה לא כרשב״א דהבאנו לשונו לעיל בסמוך, וגם כי קשה על זה (וכעין זה הקשה בספר מלאכת מחשבת), מהסוגיא גבי קציצת בהרת במקום מילה (שבת קלג), שהרי גם שם זה שאר איסורים (שאין בהם דין מחשבת), וזה נקרא דשא״מ אע״פ שהוקצץ נתכוין לפעולות הקציצה, מכיון שלא נתכוין להטהר בלי כהן, כמבואר ברשב״א שם.

והנה ראיתי לנת״ש של הגאון ר׳ שלום יוסף גלבר שליט״א, דכתב (בסימן ה סעיף ג ס״ק ב) דלכאורה יש סתירה בדברי התוס׳ בנידון דידן, וכתב בענין זה את זה״ל, ובתוס׳ יומא לד: ד״ה הני, יש לכאורה סתירה, דבסוף דבריהם (דף לה.) הקשו על הערוך ממפיס מורסא, ומבואר שנקטו דזה שייך לנידון של דשא״מ, וכשיטתם בשבת קג. ובכתובות דף ו, ואילו בתחילת הדברים (דף לד:) כתבו וז״ל: דסד״א דר״י אינו מחייב במשאצל״ג אלא בדבר שהוא מתכון בידים כגון מפיס מורסא שהוא מתכוין לפתח, וכן חס על הנר שמתכון לכבות וכו׳, אבל בדבר שאין מתכוין לעשות בידים כגון נתכון לכבות העליונות והובערו התחתונות מאליהן, דלא נתכון למלאכת הבערה כלל אלא לכיבוי, אע״ג דהוי פ״ר סד״א דלא לחייב ר״י קמ״ל, עכ״ל (של התוס׳ שהובא בנת״ש). ונ׳ דאין כאן סתירה, דבאמת סוברים תוס׳ כשיטתם בשבת ובכתובות, דנידון מפיס מורסא שייך לנידון דשא״מ. אלא שזה ציור דק של אינו מתכון, כיון שיש כאן מעשה אחד. והטעם דחשיב דשא״מ, נ׳ לומר, וכ״כ הקה״י בכתובות סי׳ ה דכיון שיש כאן ב׳ שמות שונים: א. מעשה בנין הפתח. ב. מעשה נקיבה בעלמא , וכלשון תוס׳ שבת ק״ג שהוזכרה לעיל,לכן המתכון לנקיבה חשיב שאינו מתכון למלאכה. ומ״מ פשוט שהציור הרגיל של דשא״מ, כגון נתכון לכבות העליונות והובערו התחתונות הוא הציור שבו הכונה של האדם רחוקה יותר מהמלאכה, שהרי יש שם ב׳ מעשים חלוקים והאדם מתכון רק לא׳ מהן. ורק בזה סד״א

שלא יחייב ר״י במשאצל״ג, ולענין זה כתבו תוס׳ דמפיס מורסא מיקרי מתכון, שמתכון לאותו מעשה, וסברא היא שיחייב בזה ר״י טפי וכו׳, ממקרה שאין מתכון למעשה כלל״. עכ״ל.

ונראה שיש בנותן טעם לישב פה מה שהעיר בחידושים וביאורים (על שבת קג. בשלהי ד״ה התולש עולשין) על הא דהמפיס מורסא להוציא ליחה למה פטור, והרי לכאורה נח״ל בבנין הפתח וצריך להתחייב מצד הניחותא. (עיין במה שכתבנו בסי׳ י״ב, דהעושה מלאכה בצורך שלא לגופה ונח״ל בגופה חייב). וע״פ דברי התוס׳ הנ״ל, שכתבו (ביומא דף לה.) וז״ל, ״דהא מפיס מורסא כדי להוציא ממנה לחה פטור וכו׳ אע״פ שאינו נהנה כלל, ואינו מתכוין כלל לבנין הפתח״, עכ״ל, לא קשה, שהרי העמידו בדלא אכפ״ל.

ובאם באנו לכתוב את העולה מן האמור ע״כ, נאמר, דהערוך למד דהמפיס מורסא (שבת קז:) ומחט של יד סנהדרין פד: - פה.), הוגדרו בגמ׳ כמלאכה שאצל״ג כי זה אליבא דרב שלא מתיר מצד חוסר הכוונה, ולכן נצרכה הגמ׳ להגיע לחוסר הצריכות לגוף המלאכה, אבל באמת זה דשא״מ. והמפיס מורסא שהוזכר (בשבת קז.), זה דשא״מ שהותר בגלל חוסר הכוונה, ולזה הגמ׳ הביאה ראיה ממחט של יד, דגם זה דשא״מ בפ״ר דלא אכפ״ל, דמותר לדעת הערוך אפילו שלא במקום צער. והחופר גומא וא״צ אלא לעפרה (חגיגה י.) הוגדר מלאכה שאצל״ג לדעתו, כי א״א להתיר בזה מצד חוסר הכוונה למלאכה, דאיירי בדנח״ל בחפירה, אבל מ״מ לא נח״ל בה לגופה, ולכן זה הוגדר מלאכה שאצל״ג. (עיין בחידושי הרשב״א שבת דף קכ: בד״ה אמ׳ ליה בהא, דכתב שם על מקרה שלא נתכוין בפ״ר דנח״ל במלאכה אבל לגוף אחר, דזה נחשב מלאכה שאצל״ג לדעת הערוך). ובאם באמת לא נח״ל כלל, זה הוגדר כמלאכה שאצל״ג, מטעם דנחשב מקלקל, דבשניהם הפטור מצד החיסרון במחשבת הוא, (כ״כ בכתבי קה״י החדשים כנ״ל, ואצלי עוד צ״ב בזה). ולקמן נכתוב בע״ה, שהחותה בגחלים ליתחמם בהן (כריתות כ:) הוגדר משאצל״ג, או בגלל שנתכוין גם להבערה (כדפ׳ רשי שם), או שנתכוין רק לקרבם אליו, ואיירי בדנח״ל בהבערתם. והא דזה נחשב מלאכה שאצל״ג, זה כי הכוונה להתחמם בלבד נחשבת כוונה שלא מגופה של המלאכה, (כ״כ המנחת בכורים על התוספתא, שבת פרק ב).

והתוס׳ ודעימם למדו, שהמקרים הנ״ל הם דשא״מ, דהרי לא נתכוין בהם ״לשם המלאכה״. וסבירא להם דזה נחשב משאצל״ג, דהרי דשא״מ בפ״ר דלא אכפ״ל זה נחשב משאצל״ג לשיטתם. . שאם היו לומדים שזה נחשב שנתכוין למלאכה (ז״א שזה מלאכה שאצל״ג ממש), אז לא היה להם ראיה מפה לאסור בשא״מ בפ״ר דלא נח״ל. שהרי א״א להביא ראיה (לאסור), ממקום שנתכוין למלאכה, למקום שלא נתכוין לה. וכן גם משמע מלשון התוס׳ הנ״ל, דכתבו לגבי הפסת המורסא, ״ואינו מתכוין כלל לבנין הפתח״, ולגבי נטילת הקוץ, ״דלא מיכוין לעשות חבורה כי אם להוציא הקוץ״.

ואחרי שלמדו כנ״ל, שהפסת המורסא ונטילת הקוץ זה דשא״מ בפ״ר ולא מלאכה שאצל״ג ממש, וראו דכתוב בגמ׳ הנ״ל דזה מלאכה שאצל״ג, הסיקו, דכל דשא״מ בפ״ר זה נחשב מלאכה. וביאור הדבר, שמכיון דפשוט ומוסכם, שמלאכה זה דווקא מתי שנתכוין למלאכה, למדו שכל שהאיסור נעשה בפ״ר, זה נחשב כאילו הוא נכלל בכלל המעשה שנתכוין לעשותו, ולכן כוונתו למעשה, נחשבת שפיר ככוונה למלאכה עצמה ולכן החשיבו את זה למלאכה. והא דלא סוברים שחייב (בדלא נח״ל), זה סיבת חוסר הכוונה לגוף המלאכה, ובאמת בשאר איסורים שאין בהם דין מחשבת חייב בזה. . כך ביאר הקובץ שיעורים (כתובות דף ו אות יח).

ואחרי שלמדו שכל דבפ״ר, זה נחשב מלאכה ואסור, כמו שנתבאר. ישבו את כל הגמ׳ שמשמע מהם שמותר גמור בזה. כגון הסוגיא דמיעוט ענבי הדס (סוכה לג: עי״ש), דלמדו בה שמותר רק בסיבת המצוה, או דזה לא נחשב תיקון כלל כ״כ תוס׳ ד״ה מודה ר״ש (סוכה לג:) בשם רש״י, עי״ש ובמקומות נוספים יש עוד ישובים, ואכהמ״ל. . וכן הא דאיתא בשבת (דף מו:) גבי מוכרי כסות,

שמוכרים כדרכן, ואפילו בגדים של כלאים (רש"י) ובלבד שלא יתכוונו, בחמה מפני החום ובגשמים מפניהם. דהעמידו את זה (התוס') בד"ה ובלבד (שבת כט:). ועיין בחדושי הרמב"ן ד"ה האי מסוכריתא (שבת קיא.), דכתב בתרצו את זה בזה"ל, "ומה שהתיר ר"ש למוכרי כסות ללבוש כלאים, משום דלא אסרה תורה אלא מלבוש שסתמו להנאה, אבל כשאין לו ממנו הנאה, לאו מלבוש הוא, אלא משואי בעלמא וכו' ". ע"כ, עי"ש. , באופן דזה לא פ"ר, כגון שהוא לבוש מלבושים אחרים להגן עליו מפני החום וכדו'. ועיין עוד בתוד"ה הני מילי (יומא לה.), ובתוד"ה האי מסוכרייתא (בכתובות ו.).

ולגבי מקור הערוך להתיר לגמרי בדשא"מ בדלא נח"ל ובדלא אכפ"ל, נראה ללמוד בפשטות, שהוא מהגמרות הנ"ל, ומגמ' נוספות שהערוך הביא מהם ראיות לשיטתו. (כמבואר בתוס' ד"ה הני מילי הנ"ל. עי"ש שהביא עוד, דהערוך הביא ראיה לשיטתו, מהא דאיתא בשבת (דף קיז.) לגבי התר הפשט קורבן הפסח, דהגמ' העמידה בדשקיל לה בברזי. והערוך למד מזה דאע"פ דמודה ר"ש בפ"ר, מ"מ בדלא נח"ל לא מודה, ומותר. ועיין עוד שם, ובמקומות נוספים. ולאחר זמן ראיתי להמאירי (שבת קג.), דכתב בד"ה נמצא וז"ל, "שהרבה שמועות מראות לנו, שכל שאין הדבר נוח לו אע"פ שאינו קשה לו מותר לכתחילה, ואתה צריך לפרשן לשיטה זו, על הדרך שפרשתה בענבי הדס שמצוה שאני או, וכו', וכן מוכרי כסות וכו' ". עכ"ל. (וכן אמר הרה"ג ר' יגאל דאלאל שליט"א, דמפשטות הסוגיות הנ"ל משמע, דדשא"מ בפ"ר, דלא אכפ"ל או דלא נח"ל, שרי כהערוך).).

וממחט של יד (סנהדרין פד: - פה.) ומהמפיס מורסא (שבת קז:), לא הוקשה להערוך, הא דהגמ' נקטה לגביהם לשון של מלאכה שאצל"ג. כמבואר בחזו"א (סימן נ סעיף ב) וכ"כ גם חידושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם פרק י' הל' י"ז. והובאו בספר מלאכת מחשבת של הרה"ג ר' דוד חזן שליט"א. , וז"ל, "הא דהזכיר סנהדרין פ"ד ב' במחט ליטול את הקוץ דברי ר"ש במשאצ"ל, תיפוק לי' משום פ"ר דלא ניחא לי' שזה מתיר לכתחלה, וכן בשבת ק"ז ב' אמר דמפיס מורסא וכו'. י"ל דהתם רב אמר לה ורב ס"ל לעיל כ"ב א' דדבר שאין מתכיון אסור, והלכך מוקי לה כר"ש במשאצ"ל, וכן י"ל בהא דאמר בסנהדרין שם טעמא דמותר ליטול את הקוץ משום משאצ"ל דהתם נמי פריך לרב דלא שביק לברי' למשקל לי' סלוא , ולפ"ז לרב אינו מותר רק משום צערא, אבל לדידן מותר לעולם כל דלא מכוין ולא ניחא ליה". עכ"ל שמתי ליבי בע"ה, להא דהגמ' בכריתות דף כ: כתבה, וז"ל, "תנו רבנן החותה גחלים בשבת להתחמם בהם והובערו מאיליהן תני חדא חייב ותני אידף פטור הא דתניא (כך הגיה השיטה מקובצת שם) חייב קסבר משאצל"ג חייב עליה והא דתנא פטור קסבר משאצל"ג פטור עליה". עכ"ל הגמ'. (הוזכרה בתוס' ד"ה ה"מ יומא לד.). ומזה דכתבה "והובערו מאיליהן" משמע שלא נתכוין להבערתם. וא"כ רואים דהגמ' נקטה לשון של מלאכה, על דשא"מ. וזה לכאורה ראיה לשיטת התוס', וקושיא להערוך. ושם לא משמע דזה דווקא לשיטת רב, כמו שכתב החזו"א הנ"ל לגבי הגמ' שהזכרנו לעיל.

ועיין ברש"י ד"ה שאינה צריכה לגופה, דכתב וז"ל, "כגון זה שאינו צריך להבעירן אלא להתחמם בחתייתן, ומכל מקום יודע היה שיתבערו ועל מנת כן עשה וה"ל מתכוון, מיהו מלאכה שאינה צריכה לגופה הויא הך הבערה". עכ"ל. מבואר ברש"י שנתכוין להבערה. ולפי"ז לא יקשה על הערוך למה הגמ' נקטה לשון של מלאכה. ואפשר גם לישב את זה, כמו שישב בכתבי קה"י החדשים הנ"ל את שיטת הערוך, מהא דהחופר גומא וא"צ אלא לעפרה, שכתב בזה שהערוך למד דנח"ל בהבערה אבל לא נח"ל בה לגופה. דזה נחשב משאצל"ג גם להערוך. .ולגבי הא דאיתא בשבת (דף קז.), כתב החזו"א שם בהמשך דבריו (בס"ק ג) וז"ל, "וממאי פטור ומותר, דתנן מחט של יד וכו', לפי הערוך ההתר משום אינו מכיון ולא ניחא לי', ומביא ראי' דזה מותר ולא ס"ל כרב דמוקי ההיא דמפיס מורסא כר"ש

דווקא, וכן אמרו בסנהדרין שם אליבא דרב בההיא דמחט של יד, אלא טעם שניהם דפ״ר דלא ניחא לי׳ מותר אע״ג דשמואל ס״ל כר״י במשאצ״ל, הכא מותר משום אינו מכוין ולא ניחא לי׳ ״. עכ״ל.

העולה מן האומר : דנחלקו התוס׳ ודעימם עם הערוך, בדשא״מ בפ״ר דלא נח״ל ודלא אכפ״ל. דהתוס׳ ודעימם, אסרו בזה מדרבנן, בהחשיבם את זה מלאכה שאצל״ג, כמבואר. והערוך, התיר לגמרי בזה.

ומקור התוס׳ הוא מהא דהמפיס מורסא (שבת קז.), ומנטילת קוץ ע״י מחט (סנהדרין פד :- פה.), כנ״ל. ומקור הערוך להתיר לגמרי, הוא מהמשמעות הפשוטה של כמה סוגיות. ומהם הסוגיא דמיעוט ענבי הדס (סוכה לג :), ומוכרי כסות (שבת כט :, מו :) ועיין עוד בתוד״ה הני מילי, ובתוד״ה האי מסוכרייתא, ובחידושי הרמב״ן הנ״ל, דהביאו עוד גמ׳ כיוצא באלו. , דלמד בהם דמותר, כי דשא״מ בפ״ר דלא אכפ״ל או דלא נח״ל מותר, בסיבת חוסר הכוונה כמבואר בדברי החזו״א. .

סי׳ ג - ביסוד ההתר בדשא״מ ובהחיוב בפ״ר לדעת ר״ש

בסיבת ההתר באינו מתכוין

הנה בסיבת ההתר בדשא״מ לדעת ר״ש, ראיתי דביארו בשתי דרכים, והם :

א. החזו״א, וחידושי רבי שמואל (לצד אחד) החזו״א בסי׳ נ סע׳ א, והובא בחוט שני בקונטרס מ״מ סי׳ ה הגהה מ, וחידושי רבי שמואל על כתובות סי׳ ז ס״ק ב. , ביארו דר״ש סובר דכל שלא נתכוין להאיסור, והוא לא נעשה בפ״ר ולהערוך אפילו בנעשה בפ״ר, בדלא נח״ל ובדלא אכפ״ל, נחשב כאלו נעשה מאליו, כנ״ל. , אז נחשב כאילו הוא נעשה מאליו, וז״א שהוא לא מיוחס לעושהו כלל וז״ל של החזו״א שם, ״וע״כ צ״ל לדעת הערוך דלר׳ שמעון דדבר שאינו מתכוין מותר במקום ספק, [אע״ג דבכל ספק אזלינן לחומרא והיה ראוי לחוש לגרור מטה שמא יעשה חריץ], העדר הכונה מבטל את המעשה, ואף אם יעשה חריץ אין זו מלאכה דידיה אלא כנעשה מאליו, ולפי״ז היה ראוי להתיר גם בפסיק רישא דמה לי ודאי מה לי ספק הרי גם ספק איסורא מה״ת לחומרא. וע״כ הא דאסור פ״ר הוא משום דחשיב כיש כאן גם כוונה כיון דפעולתו ודאית, וס״ל להערוך דבזה דוקא בדנח״ל חשיב כאילו יש כאן כונה, אבל דלא

ניחא ליה ולא איכוון אין כאן פעולת אדם כלל אף בפ״ר וכו׳ ״, עכ״ל. ועיין דאע״פ דהוא דיבר רק בדעת הערוך, מ״מ פשוט דהוא סובר כך גם בדעת התוס׳ בדשא״מ בלא פ״ר, ורק דהוא איירי פה רק בדעת הערוך. ועיין עוד דכתב דהחיוב בפ״ר הוא מצד זה דנחשב שיש כוונה להאיסור, ולהערוך זה דווקא בדנח״ל, ולהתוס׳ ודעימם מדוייק בלשונו דזה גם בלא נח״ל, (ולכן לדעתם אין פטור בפ״ר בלא נח״ל אלא מצד החיסרון בגוף המלאכה). .

ב. ואילו הגר״ש שקופ זצ״ל בשערי יושר (שער ג פרק כה) בד״ה ובעיקר הענין שכתבו התוס׳ והרא״ש. , ביאר דההתר לר״ש הוא, בסיבת הא דכל דהאיסור לא נעשה בפ״ר, אז הפעולה לא נקראת בשמו. ולכן מותר לעשות את הדבר הגורם אותו, דהתורה לא אסרה לעשות מעשה הגורר איסור, אא״כ שם האיסור חל על הפעולה שעשה, דבזה האיסור אלים טפי כך ראיתי ביאור דבריו בשם הרב ר׳ יהודה עדס שליט״א. וז״ל השערי יושר הנ״ל, ״שהטעם העיקרי בפ״ר שבאופן כזה המעשה נקראת על שם זה בלי כונת העושה, ורק היכא דלא הוי פ״ר סובר ר״ש דאין המעשה נקראת על שם זה רק ע״י הכוונה״. ע״כ. . ועי״ש דכתב, דשם הפעולה משתנה באם האיסור נעשה בפ״ר או לא. וכגון בהגורר מטה וכדו׳, דאם החריץ לא נעשה בפ״ר, נקרא מעביר מטה ממקום למקום, ואם נעשה בפ״ר נקרא חופר.

בסיבת החיוב בפ״ר

והנה אם נלמד דההתר בדשא״מ הוא כצד א׳ הנ״ל, אז נוכל ללמוד דר״ש מודה בפ״ר, מחמת אחת משתי הסיבות הבאות, והם:

א. דכל שיודע דהאיסור נעשה בפ״ר, נחשב שנתכוין גם לעשיתו. [כ״כ החזו״א הנ״ל, הקובץ שיעורים (כתובות אות יח) והגר״ח זצ״ל על הלכות שבת פ״י הל׳ יז ד״ה והנה בכריתות. (ולהערוך, לא סגי ביודע אלא צריך גם שיהיה נח״ל). , בדעת הערוך].

ב. דכל שהאיסור נעשה בפ״ר, הוא נכלל בכלל המעשה שנתכוין לעשיתו, (כ״כ הקוב״ש הנ״ל בדעת התוס׳ וז״ל (גם גבי שיטת הערוך הנ״ל), ״במחלוקת הערוך ותוס׳ בפס״ר דלא ניחא ליה, לכאורה נראה טעם מחלוקת זו דתלוי בטעמא דמודה ר״ש בפס״ר, דיש לפרש בזה שני טעמים:

א. כגון בנזיר חופף אבל לא סורק דסרקיה היא פס״ר, די״ל כיון שיודע דבסריקתו יתלוש שערות מיקרי מכוין לתלישה, אבל היכא דלא נח״ל ע״כ אינו מכוין.

ב. כיון דסריקה היא פס״ר לתלישה נמצא דתלישה בכלל סריקה, וסגי במה שמכוין לסריקה אף שאינו מכוין לתלישה דהתלישה נכלת בהסריקה, וא״כ אפילו לא נח״ל בתלישה אין לפוטרו משום אינו מתכוין דהא מתכוין לסריקה ותלישה בכלל סריקה כיון דא״א לזו בלא זו, והיינו דא״צ כונה לגוף המלאכה אלא סגי במה שמתכוין להמעשה שהמלאכה נכללת בה בהכרח, ולפי״ז הדבר פשוט, דלשיטה זאת אסור מדאורייתא בכל האיסורין לבד משבת דאין חילוק בין ניחא ליה ללא ניחא ליה״. ע״כ.).

ואם נלמד כצד ב' הנ"ל (בשם הגרש"ש זצ"ל), אז גם בסיבת החיוב בפ"ר נצטרך ללמוד כשיטתו, דכל שהאיסור נעשה בפ"ר אסור, כי בזה שם האיסור חל על הפעולה שעשה ושמעתי מי שרצה לומר, דמכיון דהגרש"ש זצ"ל, כתב דלשיטה זו החיוב בפ"ר לא תלוי כלל בכוונת עושה הפעולה, אע"פ שעוד אפשר לישבה עם לשון התוס' דביומא (לד:), דכתבו דכל שהאיסור נעשה בפ"ר "כמתכוין דמי". מ"מ אי אפשר לישבה עם מה דהתוס' כתבו שם בהמשך (בדף לה:), גבי איסורי שבת דכל שהאיסור נעשה בפ"ר ונח"ל, החיוב בזה הוא מכיון דנחשב דאנן סהדי דמתכוין. ובתחילה הסכימה דעתי לדעתו, אבל אחר כך ה' עזר לי להבין, דהגרש"ש זצ"ל כתב דהחיוב לא תלוי בכוונתו, כי הוא איירי בשאר האיסורים דאין בהם פטור מחשבת, והתוס' דכתבו דהחיוב הוא מכיון דנחשב אנן סהדי דמתכוין, כתבו את זה גבי איסורי שבת דיש בהם פטור מחשבת, ולכן נצרכו להגיע לזה. (ועיין נמי ברש"י חגיגה י: דכתב וז"ל, "מלאכת מחשבת. שהמחשבה חשבה בדעתו ונתכוון לה". ע"כ). וא"כ, דברי הגרש"ש זצ"ל אתי שפיר עם כל דברי התוס'. ועיין עוד, ברש"י ד"ה והא מודי ר"ש בפ"ר ול"י (דבסוכה לג:), דכתב, דכשהאיסור נעשה בפ"ר "כמתכוין חשיב ליה", ופשוט דדברי הגרש"ש זצ"ל, אתי שפיר גם עם דבריו, דכל שהאיסור נעשה בפ"ר, אז הפעולה מקבלת את שמו ונחשב שנתכוין לעשיתו. .

וראיתי דכתבו בשם הרה"ג ר' יהודה עדס שליט"א, דא"א ללמוד בדעת הערוך כהגרש"ש זצ"ל, דיקשה האיך מותר בפ"ר דלא נח"ל, דלא מסתבר לומר דאע"פ שהאיסור נעשה בפ"ר הפעולה לא תקרא בשמו בגלל דלא נח"ל בו. וכן אמר לי ידידי הרב ברוך זוארץ שליט"א, דלא מסתבר ללמוד, דדווקא בדנח"ל הפעולה תקרא בשם האיסור. וגם פשוט, דא"א ללמוד בהערוך, כמו שהקוב"ש למד בדעת התוס'. דהרי להבנה זו, כל שהאיסור נעשה בפ"ר, אפילו בדלא נח"ל, הוא נכלל בכלל המעשה שנתכוין לעשותו, ולא יובן למה מותר בזה, דלא מסתבר ללמוד, דבגלל דלא נח"ל, האיסור לא נכלל בכלל המעשה שנתכוין לעשיתו. (וכעין מה דכתבנו לעיל בסמוך, גבי הבנת הגרש"ש זצ"ל).

ובדעת התוס', נראה דאפשר ללמוד דהחיוב בפ"ר הוא, דמכיון דיודע שהאיסור יעשה בודאות נחשב דכוונתו גם לעשיתו וכבר כתבנו דבחזו"א הנ"ל, מדוייק דכך הוא למד בדעת התוס' ודעימם. , (כמו שלמד הקוב"ש בדעת הערוך).

ולא קשה, דא"כ למה אסור בפ"ר דלא נח"ל, דאיך יחשב מתכוין למה שלא נח"ל בו. דהרי פשוט דמכיון שלא נח"ל בהאיסור, וידע שהוא יעשה, ואעפ"כ החליט לעשות את הדבר הגורם אותו בפ"ר, מוכח דלקח את עשיתו בחשבון, ונחשב שפיר מתכוין גם לעשיתו ועיין, דאם נלמד בהערוך בדיוק כמו דהגר"ח זצ"ל למד בהבנתו, דהחיוב בפ"ר הוא מכיון דנח"ל נחשב שיש כאן כוונה ורצון גם לעשית האיסור, אז לא נוכל ללמוד כך בדעת התוס', האוסרים בפ"ר דלא נח"ל. דהאיך אפשר ללמוד, דיש רצון לאדם שיעשה מה שלא נח"ל בו. (כך ראיתי דכתבו, בשם הרה"ג ר' יהודה עדס שליט"א, מכיון דלמדו בהערוך בדיוק כגר"ח זצ"ל, ולא כקוב"ש דלמד בהערוך דבשביל שיחשב מתכוין מספיק כוונה ולא צריך גם רצון). אבל אם נלמד כקובץ שיעורים, דסגי בכוונה כדי שיחשב מתכוין, נוכל ללמוד גם בהתוס' כהבנה זו, וכנ"ל.

וראיתי בחידושי ר' שמואל הנ"ל (בסע' ג), דהביא ראיה מתוד"ה לא אפשר דבפסחים (כה:), דהתוס' סוברים דסיבת החיוב בפ"ר היא לא בגלל דנחשב דכוונתו גם להאיסור כנ"ל, אלא או כהגרש"ש זצ"ל או כקוב"ש בדעת התוס', הסוברים דהחיוב בפ"ר הוא בלי שנלמד שיש כוונה להאיסור. וראיתו היא מלישנא בתרא גבי הנאה הבאה לאדם בע"כ. דאביי התיר בדעת ר' יהודה בלא אפשר וקמתכוין. והתוס' שם העמידו דאיירי בלא פ"ר, ומזה הבין חידושי ר' שמואל, דבלא מתכוין ובפ"ר אסור להתוס'. (דלא כפני יהושע, דלמד דגם בפ"ר מותר, דהרי אפילו במתכוין ממש מותר בלא אפשר). וכתב (חידושי ר' שמואל), דמזה מוכח דלהתוס', כל שהאיסור נעשה בפ"ר, אז המעשה שעשה קיבל את שמו או שהאיסור נכלל בכלל ההתר, דאם לא נלמד כך, אלא נלמד שהחיוב הוא מצד זה שיש כאן כוונה להאיסור, אז יקשה דאם במתכוין ממש מותר, אז ק"ו שבלא מתכוין צריך להיות מותר.

ולא זכיתי להבין ראיתו, חדא בגלל דבפשטות התוס׳ לא כתבו דאיירי בלא פ״ר אלא בגלל דבפ״ר ר״ש אוסר, אבל לא בגלל דבפ״ר אסור לר׳ יהודה. דהרי סיבת ההתר בלא אפשר לר׳ יהודה, זה הא דלא אפשר, וכמו שכתב שם הפנ״י בדעת התוס׳, ועיין דכן מדויק גם בלשון התוס׳ עצמם. ועוד דמבואר בשערי יושר וכן מדוייק גם בחידושי ר׳ שמואל עצמו (בדעתו של הגרש״ש זצ״ל), דבמתכוין ממש פשוט דהמעשה שעשה נקרא בשם האיסור, וא״כ קשה למה לא מתכוין יהיה יותר חמור ממתכוין בגלל שנקרא בשם האיסור, והרי גם המתכוין ממש נקרא בשם האיסור, ומותר בזה בלא אפשר לר׳ יהודה. (והמעיין היטב בשערי יושר יראה דלר׳ יהודה המחייב בדשא״מ, גם בלא פ״ר המעשה מקבל את שם האיסור). וגם אם נלמד דהחיוב בפ״ר הוא מכיון דכל שהאיסור נעשה בפ״ר הוא נכלל בכלל המעשה שנתכוין לעשיתו, ברור שבמתכוין ממש הוא יותר נכלל מבדלא מתכוין. וע״כ, אין ראיה כנ״ל מהתוס׳ בפסחים, אלא אפשר ללמוד בדעתם דהחיוב הוא מצד דנחשב דמתכוין, וכנ״ל. .

סיכום ההבנות הנ״ל אליבא דהראשונים

ואם באנו לסכם הדברים שכתבנו עד כאן, נאמר, **דבהערוך** אפשר ללמוד רק דסיבת ההתר בדשא״מ בלא פ״ר או בפ״ר דלא נח״ל ודלא אכפ״ל, היא, דכל שלא נחשב דנתכוין לעשית האיסור (ורק בפ״ר דנח״ל נחשב דנתכוין), הוא לא מיוחס לעושהו אלא כאילו נעשה מאליו. [כמו שכתבו, החזו״א וחידושי ר׳ שמואל (לצד אחד), כנ״ל]. והחיוב בדשא״מ בפ״ר דנח״ל, הוא רק מחמת דכל דיודע ונח״ל, נחשב דיש כוונה גם לעשית האיסור עיין בלשונו בערך פסק (הובא לקמן בסי׳ ח׳), דגבי החיוב בפ״ר, כתב, וז״ל, ואם אמר איני מתכוון למיתתו אלא להוציא ממנו דם לדבר צורך אין ממש בדבריו אלא הרי כמתכוון להמיתו ורוצח הוא״. ובהמשך שם כתב, ״אבל פ״ר ליכא לספוקא דלא ימות ובוודאי דנח״ל דאי לא הוה ניח״ל היכי הוה פ״ר ״. וע״פ הנ״ל, רק בדנח״ל נחשב דנתכוין. וכמשנ״ת.

ובמקום אחר ביארנו, דבמלאכות שבת לא סגי שיהיה נח״ל במלאכה לגוף אחר, (דבזה פטור), אלא צריך שיהיה נח״ל במלאכה לגופה.

וראיתי להשערי יושר הנ״ל, דכתב (לא דווקא גבי דעת הערוך), שא״א ללמוד דהחיוב בפ״ר הוא מצד דכל שיודע שהאיסור יעשה נחשב דיש כוונה לעשיתו. וזה משתי סיבות. חדא , דהיה פשוט לו דספק פ״ר אסור, ואם נלמד דהאיסור הוא, מכיון דיודע נחשב דנתכיון, אז כל שלא יודע בודאות שהאיסור יעשה יהיה מותר. ועוד , דלמד דמחלוקת ר״א ורבנן גבי המכבד והמרבץ וכו׳ (שבת צה.), היא מחלוקת במציאות, דנחלקו אם זה פ״ר שהאיסור יעשה או לא, (כמבואר בתוד״ה המכבד והמרבץ דשם). ולכן הוקשה לו איך אפשר ללמוד דענין פ״ר תלוי בידיעת האדם, והרי א״א ללמוד דעושה הפעולה יודע דבר דפליגי בו תנאי, והתנאים לא יחלקו בדבר שתלוי בידיעת העושה. ומכח זה הסיק, דענין פ״ר אינו תלוי בידיעת האדם, אלא באם באמת האיסור נעשה בהכרח או לא.

ולענ״ד אפשר לישב קושיותיו, ע״י זה שנלמד דספק פ״ר מותר. ושמחלוקת ר״א ורבנן גבי המכבד ועוד, היא בדשא״מ בספק הקרוב לודאי שהאיסור יעשה, דפליגי אם נחשב כוודאי או לא. וז״א, שהמציאות ברורה ולא נחלקו בה כלל, וגם עושה המלאכה יודע אותה, ורק דנחלקו אם מבחינה הלכתית זה נידון כפ״ר או לא. [כך העמיד היביא (חלק ד׳ אור״ח סי׳ לז). ועיין עוד במה דכתבנו לקמן בסימן ז׳ גבי דחית הראיה מהריבוץ]. .

ובהתוס׳ בסיבת ההתר בדשא״מ בלא פ״ר, אפשר ללמוד או כחזו״א וכצד הראשון ובחידושי ר׳ שמואל הנ״ל דכל שהאיסור לא נעשה בפ״ר, הוא לא מתייחס כלל לעושהו, אלא כאילו נעשה מאליו ואין כאן פעולת אדם כלל. , או כהגרש״ש זצ״ל דכל שלא נעשה בפ״ר, הפעולה לא נקראת בשמו. וכנ״ל. . ואם לומדים כחזו״א

וכחידושי ר׳ שמואל, אז בסיבת החיוב בפ״ר אפשר ללמוד, או כקובץ שיעורים דלמד דכל שהאיסור נעשה בפ״ר הוא נכלל בכלל המעשה שנתכוין לעשיתו, או דכיון דיודע נחשב שיש כוונה כנ״ל. ואם נלמד בדעתם כהגרש״ש זצ״ל, אז בהחיוב בפ״ר נצטרך ללמוד, דהוא מכיון דבדנעשה בפ״ר פעולת המעשה נקראת בשמו, כמבואר ובשאר האיסורים חייב גם אם לא נח״ל בהאיסור, ובאיסורי שבת רק בדנח״ל במלאכה לגופה התחייב, דצריך שתחשב מחשבת. ומ״מ אסור (לשיטה זו), בגלל אחת משלושת ההבנות הנ״ל.

ועיין בחידושי ר׳ שמואל הנ״ל דכתב (בסע׳ ג), דמרש״י כריתות כ: [דכתב בד״ה רב אשי אמר שנתכוין לכבות, וז״ל, ״ולא להבעיר שלא היה יודע שסוף התחתונות להבעיר״. ע״כ.], רואים דהוא סובר דהחיוב בפ״ר, הוא מכיון דכל שיודע חשיב מתכוין, כמו דהקב״ש למד בדעת הערוך, דהרי תלה את ההתר בחסרון ידיעה.

ולענ״ד, אין ראיה משם דרש״י ס״ל דהחיוב הוא, דווקא מצד דכל דיודע נחשב מתכוין, דאפשר דכיון דאיירי באיסורי שבת שיש בהם פטור מחשבת כתב שבלא יודע מותר. ועיין, דמהמשך דברי חידושי רבי שמואל דשם, יש סיוע לדברנו. .

דבמלאכות שבת צריך ידיעה בשביל שהתחייב

ונראה דבמלאכות שבת בין להתוס׳ ובין להערוך, בשביל שהתחייב (לכל ההבנות הנ״ל), צריך שידע שהאיסור נעשה, דאם לא ידע האיך המלאכה תחשב מחשבת. וכבר הזכרנו לעיל את לשון רש״י דבחגיגה (י:) דכתב בד״ה מלאכת מחשבת וז״ל, ״שהמחשבה חשבה בדעתו ונתכוון להי״. ע״כ. וכ״כ הגר״ח הנ״ל באורך, וזה חלק מלשונו, ״וזהו יסוד הך דינא דמלאכת מחשבת שיעשה את המלאכה בדעת ובמחשבה״. ע״כ. ואם לא ידע שהמלאכה נעשית, אז איך יעשה אותה בדעת ובכוונה, אלא ע״כ, דבאיסורי שבת צריך שידע בשביל שהתחייב ואחר כך ראיתי, דגם בחידושי ר׳ שמואל הנ״ל (אותיות ד-ז), כתב כן. .

נ״מ בין ההבנות בסיבת החיוב בפ״ר

וראיתי להגרש״ש זצ״ל בחידושיו לכתובות ריש סימן ד (ועיין נמי בשערי יושר הנ״ל), וכ״כ חידושי ר׳ שמואל, וכ״כ בשם הרה״ג ר׳ יהודה עדס שליט״א בשמו. , דאיירי בשאר איסורים, וכתב שתי נ״מ בין ההבנות הנ״ל בסיבת החיוב בפ״ר, [ולענין הנ״מ, הבנת הקוב״ש בדעת התוס׳ והבנת הגרש״ש זצ״ל (גם בדעתם), שלא תולים את החיוב בכוונת עושה הפעולה, נחשבת כאחת. וכנגדה הבנת החזו״א והקוב״ש, בדעת הערוך, דהחיוב תלוי בידיעת האדם.] והם: האחת, בדלא יודע שהאיסור נעשה, דלהבנת הקוב״ש בהערוך, דהחיוב הוא דמכיון דיודע נחשב מתכוין, אז פה בדלא יודע לא התחייב

דלא מסתבר לומר דאדם מתכוין לעשות דבר שהוא בכלל לא יודע שהוא נעשה. דכוונתו של האדם לעשית המעשה, זה המניעים שלו לעשיתו. וא״א ללמוד, דהמניע לעשית המעשה, זה משהו שהוא בכלל לא ידע שהוא עושה אותו. . ולהבנת הקוב״ש בהתוס׳ ולהבנת הגרש״ש זצ״ל, פשוט דיהיה חייב, דהרי האיסור נכלל בכלל המעשה שעשה, או שהמעשה מקבל את שמו ובאיסורי שבת, כבר כתבנו, דאם אינו יודע לכ״ע לא התחייב מהתורה. .

והנ״מ השניה היא בספק פ״ר לשעבר, דאם כהקוב״ש בדעת הערוך, יהיה מותר, דהרי מ״מ אינו יודע שהאיסור יעשה בוודאות, ולכן לא נחשב מתכוין. ואם נלמד כשתי ההבנות השניות, היה אסור כדבכל ספק דאורייתא. ודו״ק.

וראיתי דכתבו בשם הרה״ג ר׳ יהודה עדס שליט״א, דשתי הנ״מ הנ״ל נחשבות נ״מ אחת, דהרי גם ההתר בספק פ״ר לשעבר מצד חסרון ידיעה הוא, דאפשר דזה פ״ר ורק דהוא לא יודע זאת.

נ״מ בין התוס׳ להערוך

ועוד כתבו שם, דיש גם שתי נ״מ בין התוס׳ להערוך, (ועיין דזה נכון לכל ההבנות הנ״ל). והם: האחת בדשא״מ בפ״ר דלא נח״ל ודלא אכפ״ל בשאר איסורים, דלהתוס׳ חייב דבאיסורי שבת לא פטור בזה, אלא מכיון דזה נחשב מלאכה שאצל״ג, ובשאר האיסורים דזה לא שייך, חייב.

ועיין בתוד״ה ה״מ (דביומא לד:) ובתוד״ה מיחם (דבשבת מא:), דדנו גבי שני המקרים שהגמ׳ (בכריתות, כ.-כ:) הביאה, שחיתו בגחלים, וגבי אחד נקטה לשון של דשא״מ וגבי השני לשון של מלאכה שאצל״ג, (עי״ש). וכתבו דלכאורה קשה, למה חילקה במידת הלשון, והרי דשא״מ בפ״ר זה נחשב מלאכה שאצל״ג, (עיין בתוס׳ ישנים דשם). ותירצו, דבמקרה הראשון דלא נח״ל בהבערת התחתונות, הגמ׳ נקטה לשון של אינו מתכוין לרבותא דר׳ יהודה, דאע״פ שלא נתכוין ולא נח״ל, חייב. וגבי המקרה השני, מכיון דלא אכפ״ל בהבערה, אין כל כך ריבותא דחייב לר׳ יהודה, ולכן נקטה לשון של מלאכה שאצל״ג. אלמא דהתוס׳ ודעימם סוברים, דכל שהאיסור נעשה בפ״ר זה נחשב דנתכוין לעשיתו, ואין מקום ליפטור בזה אלא במלאכות שבת, דיש בהם פטור של אצל״ג, ובשאר איסורים פשיטא דחייב בזה, דלא שייך בהם זה הפטור. (כן העיר לי ידידי הרב אליהו רודה שליט״א). וכן מוכח גם מתוד״ה סבירא (דבכריתות כ:). עי״ש.

[ועיין בקוב״ש הנ״ל, דבתחילה כתב דחייב בזה (בדשא״מ בפ״ר דלא נח״ל בשאר איסורים לר״ש, להתוס׳ ודעימם), ואחר כך הקשה, איך תוד״ה האי מסוכרייתא הנ״ל, כתבו לתרץ את התר זילוף היין ע״ג אש המזבח דבזבחים (דף צא:) מצד צורך מצוה, והרי אי אפשר להתיר איסור דאורייתא (כיבוי אש המזבח) מצד מצוה. (וכתב, דא״ת דזה מצד דאתי עשה ודחי ל״ת, יקשה, דגם לר׳ יהודה יהיה מותר, והש״ס תלה את ההתר בזה במחלוקת ר׳ יהודה ור״ש). ומכח זה כתב, דעל כורחך האיסור בזה רק מדרבנן הוא.

ולאחר זמן מצאתי בשעורי ר׳ דוד פוברסקי זצ״ל (כתובות דף ו ע״א אות עה), דהקשה קשיא זו (דאיך אפשר דאיסור דאורייתא הותר מצד מצוה), ותירץ דבאמת דשא״מ בפ״ר בשאר האיסורים אסור הוא מהתורה, ורק דפה בנד״ד, מכיון דחזינן דבתחילה הגמ׳ תירצה דזילוף היין מותר מצד דזה מצוה, ורק אחר כך כתבה לתלות את ההתר בזה במחלוקת ר׳ יהודה ור״ש, אפשר דמתי שתלתה במחלוקת לא חזרה בה לגמרי ממה דכתבה דההתר דפה הוא מצד המצוה, אלא חזרה בה ליסבור דמצד המצוה זה נשאר איסור דרבנן, ומצד דלא נתכוין לר״ש הותר לגמרי, ולר׳ יהודה נשאר איסור

דרבנן, דלשיטתו אין התר מצד חוסר הכוונה]. , ולהערוך מותר לגמרי דזה לא נחשב מתכוין. (עיין לקמן בסימן ח').

והשניה בדשא"מ בפ"ר דלא נח"ל או דלא אכפ"ל (כנ"ל), באם נפסוק במלאכה שאצל"ג כר' יהודה ובדשא"מ כר"ש (כרמב"ם ע"ה). דלהתוס' התחייב, דלהבנתם כל שהאיסור נעשה בפ"ר נחשב דיש כוונה לעשיתו, (מחמת אחת משלושת ההבנות הנ"ל). ולהערוך, מותר לגמרי.

ועיין, דיסוד שתי הנ"מ הנ"ל אחד הוא, דמה לי אם אין פטור מחשבת (או דלא דומיא דמשכן), מצד דזה שאר איסורים, או מצד דפסקינן כר' יהודה במלאכה שאצל"ג.

הוספה גבי שיטת הריטב"א ושאר הראשונים בנד"ד

ולאחר כותבי כל זאת, שמתי ליבי, וכן אמר לי ידידי הרב אופיר כהן - חדד שליט"א, דאין אנו צריכים למה דהסביר לנו החזו"א, דההתר בדשא"מ הוא מצד חוסר היחוס בין הפעולה לפועל, אלא להבנת התוס' דבשבת (עה.) ד"ה מתעסק, ובכתובות (ה:) ד"ה את"ל הלכה כר' יהודה מקלקל בחבורה הוא וכו', (הוזכרו בנת"ש ס' א). וכ"כ גם תוס' הרא"ש שם בשבת, (ובכתובות בד"ה במקלקל). (דכתבו דההתר בזה הוא לא מצד מחשבת, אלא מכיון דאין מתכוין למלאכה) ולהערוך, אבל להבנת הריטב"א **אין אנו צריכים** להגיע לזה. דהריטב"א כתב בד"ה למימרא דשמואל, דבשבת (מב.). , דההתר בדשא"מ הוא מצד מחשבת, דשבת היא בנין אב, וממנה למדנו את ההתר בזה לכל התורה וז"ל (ביומא לד:), "גם מה שאומר רבנו ז"ל דבשאר איסורי תורה דבר שאין מתכוין אסור משם דלא כתיב ביה מלאכת מחשבת, לא משמע הכי מהא דאמרינן גבי מוכרי כסות דכלאים כרבנן דאוקימנא בפרק כל שעה (פסחים כו ע"ב) בפלוגתא דר"ש ור' יהודה דאיפליגו בדשא"מ דשבת, דאלמא דין שאר איסורי בדשא"מ כדין שבת וכן בפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ד ע"ב) אמרינן גבי בן המקיז דם לאביו וחבל בו בשאין מתכוין דהוי פלוגתא דרבי שמעון ורבנן, ואמרינן נמי (שם ס"ב ע"ב) המתעסק בחלבים ועריות חייב לפי שכבר נהנה טעמא דנהנה, הא לאו הכי פטור לר' שמעון משום דהוי דשא"מ דומיא דשבת. וליכא למימר דר' שמעון הוא דיליף משבת אבל לא ר' יהודה, דכל כי האי גוונא הוה ליה לפרושי והיכי תלי לה סתמא בכל דוכתא בפלוגתא דר"ש ור' יהודה דשבת ולא דחי דדילמא מודה ר"ש בשאר איסורין דאסור משום דלא כתיב בהו מלאכת מחשבת, אלא ודאי דשבת בנין אב לכל התורה. עכ"ל הצריך לעניננו. . וכן מה דכתבנו בשם הגרש"ש ע"ה גבי ההתר בזה דהוא לא מצד חוסר היחוס (כדס"ל לחזו"א), אלא מצד חוסר השם, דשם הדבר זה המהות שלו.

ומשמע מלשון הריטב"א דשם (בחידושיו לשבת קג.), דההתר בפ"ר בדנעשה דבר שאינו חשוב ולא נח"ל בו, הוא אינו מצד מחשבת, אלא מכיון דבזה האיסור חזר למהותו שהוא דבר בלתי חשוב, ולכן לא נחשב שעשה מלאכה כלל. ובאמת דאפשר ללמוד, דגם בזה ההתר מצד מחשבת הוא, אבל מפשטות הלשון לא נראה כך, ע"ש. וא"כ נראה, דלהריטב"א, בדשא"מ בלא פ"ר, ההתר הוא מצד מחשבת. ובפ"ר (במילתא דלא חשיב), הוא מצד, דזה לא נחשב מלאכה כלל.

ובדעת שאר הראשונים, בסיבת ההתר בדשא״מ בלא פ״ר, אפשר דס״ל כהתוס׳ וכתוס׳ הרא״ש, ואפשר דס״ל כהרא״ה וכהריטב״א. , לא נצרך (ובפשטות גם לא מתאים) להריטב״א, אלא רק להתוס׳ בלבד.

כל זה גבי ההתר בלא פ״ר, וגבי החייב בפ״ר להבנתו, עיין במה דכתבנו לקמן (בסי׳ ה׳), דלהרא״ה ולהריטב״א, כל שהאיסור נעשה בפ״ר, זה נחשב דיש כוונה גמורה לעשיתו, והוא נחשב צריך לגופו ומחשבת, אפילו בלא נח״ל. ולא מותר בזה אלא במקרה, שהאיסור שנעשה הוא דבר שאינו חשוב, (כהיפוי המועט הנעשה מתלישת העשבים לכמלוא פי הגדי וכדו׳) ובדלא נח״ל בו, דבדנעשה דבר חשוב או בדנח״ל, זה כבר נחשב מלאכה הצ״ל, וחייב וגבי מחלוקת כל הראשונים (כולל הערוך), עם הרא״ה והריטב״א, בהבנת הגמ׳. עיין, בהערה ד׳ בהערות לתרשים שבשלהי הספר. .

סי׳ ד - דבמלאכות שבת בדשא״מ בפ״ר דנח״ל צריך ניחותא במלאכה לגופה לר״ש

עיין בחידושי הרשב״א (שבת קכ:), דכתב גבי האיסור לפתוח דלת שיש מאחוריה נר, וז״ל, ״א״ל בהא אפילו ר״ש מודה. קשיא לי לפי שיטת בעל הערוך מה הנאה יש לו בכבויו של נר. ושמא בפתילה שצריך להבהבה, ואי נמי דקא מתהני בשיור השמן והפתילה, ומכל מקום שמעינן מיהא דאפילו במלאכה דרבנן ובשאינו מתכוין אי פ״ר הוא אסור אפילו לר״ש, דהא הכא אינו מתכוון ומלאכה שאינה צריכה לגופה היא, ואפילו הכי אמרינן דמודה ר״ש בפ״ר. עכ״ל. אלמא דחזי׳ דכשתירץ דניחא לו בשיור השמן והפתילה, (דזה לא גוף מלאכת הכיבוי), כתב דזה נחשב מלאכה שאצל״ג.

ואע״פ דאיירי בדעת הערוך, מ״מ פשוט דגם כל שאר הראשונים סוברים כך, דעד שלא יהיה נח״ל במלאכה **לגופה**, לא התחייב לר״ש. דהרי לדעתו מלאכה הצ״ל בעינן. ובנד״ד, דלא נתכוין לעשית המלאכה כלל, ולא נח״ל בה אלא לגוף אחר, מהיכא תתי להחשיבה צריכה לגופה עיין בחוט שני שבת כרך א-ב (בקונטרס מלאכת מחשבת דף קעו בשער הציון סעי׳ מא), דכתב, דפשיטא לחיובא בעינן מלאכה הצריכה לגופה.

ונידוננו הוא בכגון, הסוגר דלת ביתו לשומרו, ונמצא צבי שמור בתוכו, ונח״ל בצידת הצבי רק כדי שלא יזיק אנשים בחוץ. . ולכן לר״ש במלאכות שבת לא התחייב. ורק בשאר

האיסורים, דלא בעינן בהם שהיו לצורך גופן, התחייב. ובזה, (בשאר האיסורים), אפילו להערוך, היה חייב. דמכיון דנח"ל במלאכה זה נחשב דנתכוין לעשיתה, ואינו פטור בזה באיסורי שבת, אלא מכיון דחסר הצורך בגופה, (כנ"ל בהרשב"א), ולכן בשאר האיסורים דלא בעינן בהם צורך זה, התחייב.

וא"כ, כל מה שהערוך מתיר בדשא"מ בפ"ר דלא אכפ"ל ודלא נח"ל, זה דווקא מתי שלא אכפ"ל כלל ממה שהמלאכה נעשתה, אבל בדנח"ל בה לגוף אחר, בשבת זה נחשב מלאכה שאצל"ג האסורה מדרבנן, ובשאר האיסורים, חייב.

סיכום: ובאם באנו לסכם, בתוספת מועטה, נאמר: דבמלאכות שבת, בדשא"מ בפ"ר דנח"ל, לא סגי בהא, דיהיה נח"ל במה שהמלאכה נעשתה, אלא להבנת הנ"ל, עיין לקמן בסימן י"א. דביארנו שם דרוב ככל הראשונים, (פליגי על התוס' ותוס' הרא"ש), וסוברים דגוף המלאכה זה הנאתה (התוצרת שלה), ולכן להבנתם בנד"ד, בשביל להתחייב, צריך שיהנה בהנאה זו, ובזה המלאכה נחשבת מחשבת, וחייב עליה. ותוס' ותוס' הרא"ש סוברים, דבצורך עשית המלאכה גופה תלוי, שצריך שיהיה כעין אותו הצורך שבשבילו עשו את המלאכה במשכן. (והצורך הזה הוא גוף המלאכה להבנתם). והחיוב בנד"ד להבנתם הוא, בשנהנה בהנאה שהיא ההשלמה של הצורך (החיסרון) הזה. דבנהנה בהנאה זו, יש אנן סהדי שעשאה להמלאכה מתוך הצורך הזה, וזה מה שמחשיב את המלאכה דומה למשכן (בצורך עשיתה), ובזה היא נחשבת צריכה לגופה, וחייב עליה. עיין בתוד"ה הני מילי (יומא לה.), דבתוך דברהם כתבו, וז"ל, "אבל בההיא דהבונה (שבת דף קג.) כיון שהוא נהנה אנן סהדי שהוא מתכוין לייפות". ע"כ.

ועין עוד בסימן י"א הנ"ל, דכתבנו שם נפקא מינה בין רוב הראשונים להתוס', בהנאה שצריך להנות בשביל להתחייב. , לרוב ככל הראשונים צריך שיהנה בהנאה, שהיא גופה (תכליתה), של המלאכה. ולהתוס' ולתוס' הרא"ש, צריך שיהנה בהנאה שהיא ההשלמה של אותו הצורך, שבשבילו עשו את אותה המלאכה במשכן. עיין בהערה.

סי' ה - שיטת הרא"ה והריטב"א בדשא"מ בפ"ר לדעת ר' שמעון

הריטב"א בחידושיו לשבת (קג.) כתב וז"ל, "אטו כולהו לא ליפות את הקרקע נינהו. פי' הרי (הקורע) [הקרקע] מתיפה מאליו. ופרקי' כגון דלא קא מכוין. ופרכינן והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר"ש בפ"ר ולא (מת) [ימות]. ופרקי' לא צריכא דעביד בארעא דחבריה. פי' דלא איכפת ליה ליפותה. ומכאן הביאו ראיה קצת מן הגאונים ז"ל, וכן כתוב בספר הערוך, וכן הסכימו בתוס', דלא אסר ר' שמעון דבר שאין מתכוין כשהוא

פ״ר ולא ימות אלא היכא דניחא ליה באותו מעשה הנעשה מאליו. וכן הביא עוד ראיה מההיא דאמרי׳ בפ׳ לולב הגזול גבי הדס שהיו ענביו מרובים מעליו פסול ואם (מעין) [מיעטן] כשר ואין ממעטים אותם בי״ט משום ר׳ אלעזר בר׳ שמעון אמרו ממעטים, ופרישנא טעמא משום דסבר לה כאבוה דאמר דשא״מ מותר, ופרכי׳ והא פ״ר ול״י, ופרקי׳ דאית ליה הושענא אחריתי, פי׳ דלא איכפת ליה בתיקו׳ זה. וכן ממה שאמרו לקמן בפ׳ כל כתבי הקודש שמפשיטים את הפסח בי״ד שחל להיות בשבת וכגון דלא איכוון (לא) להפשיט, ופרכי׳ והא פ״ר ול״י, ופרקי׳ כגון דשקיל בברזי, פי׳ שנוקב ומפשיט דלא איכפת לו בעור להפשיטה.

וקשיא להו מהא דאמרי׳ לקמ׳ בפ׳ שמונה שרצים (שבת קיא) האי מסוכריא דנזייתא אסור להדוקה ביומא טבא ואפי׳ לר״ש ומשום דמודה ר״ש בפ״ר ול״י, ופרש״י ז״ל מסכוריא דנזייתא הוא מוך שנותנים בנקב של חבית ואסור להדוקה משום סחיטה, והא התם דלא ניחא ליה באותה סחיטה וכו׳. דההיא כשהיה הנקב למעלה, שנופלת סחיטת היין בתוך החבית, ולכשתמצא לומר שהנקב מן הצד, מיירי שיש כלי תחתיה ששם נופל היין הזב, דנח״ל במשקה הזב. ור״ת ז״ל מפרש דמסכוריא דנזייתא היא מגופה שבצד החבית כדי לסתום ואסר להדוקה מפני שהוא מבטלה שם וחייב משום בונה, וכדבעי׳ לפרושי לקמ׳ בס״ד. ומיהו תמיהא מילתא טובא כל היכא דפ״ר ולא ימות מאיזה טעם יתיר ר׳ שמעון משום דלא ניחא ליה, דהא טעמא דתלמודא דמודה ר׳ שמעון בפ״ר ולא ימות היינו משום דכיון דלא סגיא דלא אתעביד מלאכה הרי הוא כאלו נתכוון ומלאכת מחשבת הוא וא״כ מה לי אי ניחא ליה או לא ניחא ליה. וליכא למימר דכי לא ניחא ליה הויא לה מלאכה שאינה צריכה לגופה, שזה ודאי צריכה היא לגופה ויפוי קרקע גמור וסחיטה גמורה, אלא שהוא אינו צריך לה, וכן אם חרש בבהמות שדה אחת ולא נתכוון אלא ליגע בהמותיו כלום יהא פטור.

ואי לאו דמסתפינא מרבוותא ז״ל הוה אמינא שלא אמרו כן בתלמוד דכי לא איכפת ליה שרי לר״ש, אלא בדבר שמחמת עצמו אינו חשוב מעשה ומלאכה, ומשום הכי כל היכא דלא איכפת ליה חזר למהותו שאין בו מלאכה ולא מעשה חשוב, כגון הא דהכא, דשורת הדין דיפוי קרקע כל שהוא לא חשיבא מלאכה אלא כשמחשבי׳ לה משום צורך, וכן ההיא דמי(מ)עוט ענבים מן ההדס התלוש צרך המצוה לתיקונה עושה אותו שהוא תיקו׳ וכי יש בו חשיבות, וכי לא איכפת ולא מכוין ליה כלל הוה מילתא דלא חשיב. והא דאמרי׳ דשקיל בברזי, היינו טעמא משום דכי עביד הכי לא חשיב הפשט כלל אלא מקלקל גמור, וכל המקלקלים שאינם מתכוונים מותרים. כנ״ל, וכן הורה לי מורי הרב ז״ל, והוא היה אומר בלשון אחר, כתבתיו בכתובות בס״ד״. עכ״ל.

הנה חזינן דהריטב״א הביא את שיטת הראשונים הסוברים דדבר שאין מתכוין בפ״ר דלא נח״ל או דלא אכפ״ל מותר או פטור, וחלק עליהם וחייב גם בזה. בסוברו, דבמה דהגמ׳ כתבה דר״ש מודה בפ״ר, היא

התכוונה בכל פ״ר ואפילו בדלא נח״ל כל שהמלאכה שנעשתה בעלת חשיבות היא כדלקמן. . וסברתו בזה היא כנ״ל בלשונו, דכל דהאיסור נעשה בפ״ר זה נחשב שנתכוין לעשותו לגופו, ולכן אע״פ שלא עשה את המלאכה מתוך הצורך בגופה ולא נח״ל בה, חייב ובהמשך בס״ד, נביא את דברי המחה״ש (דבסימן רעח סעי׳ א), וע״פ דבריו יתבאר בע״ה מה דס״ל להריטב״א, דכל שהמלאכה נעשתה בלי כוונה זה יותר חמור מבשנעשתה בכוונה אבל לתכלית אחרת (ז״א מלאכה שאצל״ג). דבזה הוציאה מכלל מלאכה, ובשנעשתה בלי כוונה (ז״א בדשא״מ), לא הוציאה מכלל מלאכה, והיא נחשבת שפיר מלאכה הצריכה לגופה ומלאכת מחשבת. .

ומה שמותר בדשא״מ בפ״ר לשיטתו, זה רק בשנעשה דבר **דמצד שורת הדין אין לו חשיבות של מלאכה כלל**, דבזה אם לא החשיב אותו ולא אכפת לו מעשיתו, הוא נשאר דבר בלי חשיבות, ומותר לעשות את הדבר הגורם אותו בפ״ר כתבתי מותר, אע״פ שאפשר דבמה דהריטב״א כתב מותר הוא נתכוין למותר מהתורה, אבל לא להתר גמור. דממה דישב ע״י חילוקו הנ״ל, את הסוגיא דמיעוט ענבי ההדס, נראה דהתיר לגמרי. וכן למד גם ידידי הרב אליהו רודה שליט״א, דהריטב״א ס״ל להתיר לגמרי, כל שהאיסור הנעשה הוא בגדר מילתא דלא חשיב.

ועיין לקמן דאם האיסור הוא דבר החשוב קצת, אז פטור אבל אסור. . ולהבנתו זה הטעם שהגמ׳ גבי מיעוט ענבי ההדס (סוכה לג:), העמידה בדאית ליה הושענא אחריתי, דבזה תיקון ההדס נחשב דבר שאינו חשוב, ולכן מותר. וכן הוא גם גבי מה דהגמ׳ גבי התולש עולשין (שבת קג.), העמידה בתולש מקרקע של חברו. דבתלישה בשיעור מועט כזה (כגון כמלוא פי הגדי), מצד שורת הדין זה לא נחשב מלאכה ולא מעשה חשוב, ולכן מותר בזה להריטב״א, אע״פ שהיפוי נעשה בפ״ר ונחשב שנתכוין לו, דמ״מ אין לו חשיבות. והכל מבואר בדברי הריטב״א הנ״ל, למעיין בו. והמעיין יראה גם, דהא דהריטב״א כתב דפשוט דהחורש בבהמות שדה אחת ולא נתכוין אלא ליגען חייב, ומשמע אפילו אם חרש בקרקע של חברו ובענין הא דהחורש הנ״ל נחשב דשא״מ ולא מלאכה שאצל״ג, עיין במה שכתבנו לעיל בסי׳ א׳, דכל שלא נתכוין להמלאכה, זה נחשב דשא״מ ולא מלאכה שאצל״ג.

ופשוט דהריטב״א הבין כך (דזה דשא״מ), דאם לא היה מבין כך, לא היה מקשה מזה. דהרי בפשטות, ודאי שהעושה מלאכה בכוונה לעשיתה, זה יותר חמור מבשנעשתה בדשא״מ בפ״ר, אז מה הקושיא. ועוד דאם הריטב״א היה מחשיב את זה מלאכה, אז הוא היה סובר שפטור בזה, דהרי הריטב״א איירי פה (גם או רק) בדלא נח״ל, (דהרי מזה עיקר קושייתו על התוס׳ ודעימם, דסבירא להו דר״ש לא מחייב אלא בדנח״ל), ומבואר בחידושי הריטב״א לשבת (צד.) דפטור בזה, ופה כתב דפשיטא דחייב. , זה בגלל דנעשתה מלאכה בעלת חשיבות הגם דלא נח״ל בה. ובדומה להסחיטה במסוכרייתא, דהריטב״א הנ״ל כתב דסחיטה גמורה היא, ומשמע אפילו בדלא אכפת ליה מהדבר הנסחט, כי זה נחשב מלאכה גמורה, גם אם לא מחשיבים אותה. [ובחידושיו לכתובות, (דף ו. בד״ה והאמר רב מסובריא דנזייתא וכו׳) לאחר שהביא את סברת ר״י ודעימיה, הסוברים דלא הודה ר״ש לר׳ יהודה בדשא״מ בפ״ר אלא בדנח״ל, כנ״ל. , כתב דלא חייבים על זה בהולך לאיבוד, דבסחיטה דתולדה דדש היא בדבר שאינו גידולי קרקע, לא אסור אפילו מדרבנן בזה. ועי״ש כי קצרתי].

ואם האיסור הנעשה אינו בגדר מלאכה גמורה וגם לא בגדר דבר שאינו חשיב, אלא כגדר דבר החשוב קצת, נראה מהא דאיתא בהשיטה לר״ן (שבת קג.) בשם הרא״ה (דהריטב״א כאן כתב את הדברים בשמו), דפטור

אבל אסור בזה וז״ל, ״לא צריכא דקעביד בארעא דלא דילי׳, וא״ת ומאי איכפת לן אם הוא דחברי׳ מ״מ המלאכה נעשית ממילא. פי׳ הרא״ה ז״ל דכיון דהכא הוו שתי מלאכות לקיטת העצים ויפוי קרקע, ואם נתכוין לשתיהן חייב שתים כדאמרי׳ בירושלמי והילכך כיון דלא מכוין אלא לחדא דהיינו לקיטת העצים ויפוי הקרקע מאילי׳ הוא בא ואינו מכוין לה ולא ניחא לי׳ בי׳ לא חשיבא מלאכה כיון דמאילי׳ הוא בא וכן הדין לשתי מלאכות שהאחת יוצאה מתוך חבירתה ונעשית מאילי׳ ואינו מכוין לה ולא ניחא לי׳ בה דלא חשיבא מלאכה לכ״ע. והיינו דנקט דעביד בארעא דחברי׳ דבדידי׳ לא סגי דלא ניחא לי׳ בה והיינו ההיא דהדס שענביו מרובין מעליו דאם הוא דחברי׳ דמותר ללקט הענבים שהיא המלאכה אף על פי שההכשר נעשה מאיליו דהא אינו צריך למה שהוא מתכוין אלא שהיא באה מאילי׳ ולא ניחא לי׳ בה דהא דחברי׳ הוא, וכן בהחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה שהוא פטור לפי שהגומא נעשית מאילי׳ ומתוך נטילת העפר שהיא המלאכה היא באה ולא מיכוין לה ופטור הוא לכולא עלמא״. עכ״ל. (הוזכר בהגהות הריטב״א שבהוצאת מוסד הרב קוק). . **והנה מדכתב (בשיטה לר״ן) גבי מיעוט ענבי ההדס דשרי וגבי החופר גומא ״שהוא פטור״, נראה דס״ל להרא״ה (ולהריטב״א) דיש בזה שלושה חלוקות, והם**:

א. כל שהאיסור הנעשה הוא דבר חשוב, זה נחשב שעשה מלאכה גמורה, וחייב עליה, אפילו בדלא נח״ל בה, (כ״כ בחידושי הריטב״א הנ״ל, ועי״ש **שלא חזר בו מזה**) ועיין בלשון השיטה לר״ן הנ״ל דכתב, ״וכן הדין לשתי מלאכות שהאחת יוצאת מיתוך חבירתה ונעשית מאילי׳ ואינו מכוין לה ולא נח״ל בה דלא חשיבא מלאכה לכ״ע״. ומשמע קצת דלא חייב גם בשנעשתה מלאכה חשובה. וע״כ דצריך לדחוק ולומר, דמכיון דחידושי הר״ן איירי בהתר בדשא״מ בפ״ר, ושאל האיך מותר בזה והרי המלאכה נעשתה בכל מקרה, ובזה תירץ בשם הרא״ה ע״ה דמכיון שהמלאכה השניה נעשתה בלי כוונה ולא נח״ל בה לא חייב עליה, ולגבי זה כתב את הלשון הנ״ל דבסמוך, אבל לא איירי בשהמלאכה שנעשתה בפ״ר מלאכה בעלת חשיבות היא. ודחקתי קצת ללמוד כך, כי לא רציתי לדחוק את מה דכתבתי לעיל, דזה טענת הריטב״א על התוס׳ והערוך דחייב בזה. .

ב. כל שהאיסור הנעשה הוא דבר חשוב קצת, כגון הגומא הנ״ל בלשון **חידושי הר״ן** וצ״ע קצת (בדברנו), מה פחות חשוב בהגומא בחופר וא״צ אלא לעפרה מהסחיטה במסוכרייתא, דהריטב״א כתב לגביה דהיא מלאכה גמורה.

ועיין בחידושי הריטב״א לערובין (לה.) דכתב (בד״ה דבעי מרא וחנינא) וז״ל, ״פי׳ והויא מלאכה של תורה, בבית משום בונה ובשדה משום חורש ואע״פ שאינו מתכוין לכך פ״ר ול״י הוא, וכיון דעביד בארעא דידיה מלאכה הצריכה לגופה חשיבא, וחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרא שהוא פטור מיירי בארעא דלאו דידיה, כך פירשו רבותי״. עכ״ל. וראיתי בהקמה לשו״ת הריטב״א שבהוצאת מוסד הרב קוק, דכתב דרבותיו של הריטב״א, הם הרא״ה והרשב״א ע״ה. והנה מזה דרבו זה הרא״ה יש חיזוק לדברנו, דהרי משמע דלמד דהחופר גומא זה דשא״מ, וכתב דפטור בזה בקרקע של חברו. אלמא דס״ל להריטב״א ע״ה, דיש גדר אמצעי (שפטור עליו), בדשא״מ בפ״ר. וא״כ אז אע״פ שמחידושיו לשבת (קג.) הנ״ל משמע שאין גדר כזה, ע״כ דצריך ללמוד דיש.

ואם באנו להשוות את דברי הריטב״א (האלו) לדברי הרשב״א דכאן בחידושיו לערובין, נראה דזה קצת קשה, דמלשונו נראה דס״ל דהחופר גומא זה מלאכה שאצל״ג ולא דשא״מ. וע״כ דצ״ל, דהריטב״א לא בא להשוות את דעת הרשב״א לדעת הרא״ה אלא לענין זה דלשנהם בקרקע שלו חייב ובשל חברו פטור, אבל לעולם בשל חברו להרא״ה זה דשא״מ בדבר שאינו חשוב כל כך, ולהרשב״א זה מלאכה שאצל״ג.

ובענין מה דכתבתנו דהחופר גומא וא״צ וכו׳ זה דשא״מ ולא מלאכה שאצל״ג, כ״כ בכתבי קה״י החדשים (כתובות סי׳ ט). ועי״ש, דהקשה מהא דאיתא בחגיגה (י.) דזה מלאכה שאצל״ג, ויישב בזה שני ישובים, ושניהם שייכים לדברי הרא״ה והריטב״א, וז״ל שם, ״היינו משום דהוי פ״ר וחשיב מתכוין. ולהערוך צ״ל דהוי פ״ר דנח״ל. ואי לא ניחא לי׳ זהו באמת טעם השני דאמרינן התם מטעם מקלקל. (דפ״ר דלא ניחא לי׳ ומקלקל ענין א׳ הוא וכו׳ דתרוייהו משום מלאכת מחשבת, ודו״ק)״. עכ״ל.

[ומדברי הק״י החדשים הנ״ל וממה שאמר חברי הרב אליהו רודה שליט״א, נראה ללמוד דיסוד המחלוקת בהחופר גומא וא״צ אלא לעפרה, אם זה דשא״מ או מלאכה שאצל״ג, טמון בזה שנחלקו על מה התורה הקפידה בהחופר (שהוא תולדה של חורש), אם על פעולת נטילת העפר דהיינו ההכאה באדמה (לצורך הגומא) או על התיקון שיוצא מההכאה, שזה החפירה. דמי שלמד דזה מלאכה שאצל״ג, למד דעל ההכאה הקפידה, ולמד דלזה הוא נתכוין, ורק שלא הכה לגוף המלאכה שזה הגומא. ומי דלמד דזה דשא״מ, למד דהקפידה על עצם זה שנעשית הגומא, ולזה לא נתכוון]. , פטור אבל אסור, (באם לא נח״ל בהאיסור, דבנח״ל חייב כ״כ הריטב״א בחידושיו לערובין (לה. בשם רבותיו ע״ה), דבדנח״ל חייב, וכ״כ גם בהשיטה לר״ן הנ״ל.).

ג. כל שהאיסור הנעשה הוא דבר דמצד שורת הדין אין לו חשיבות, מותר לגמרי, (אא״כ נח״ל בהאיסור דבזה חייב), כנ״ל.

ועיין שהפטור וההתר שבחלוקה השניה ובחלוקה השלישית, לא מצד חוסר כוונה הוא, דהרי הריטב״א כתב דכל שהאיסור נעשה בפ״ר זה נחשב מתכוין גמור, ומזה הוא לא חזר בו. אלא דהפטור וההתר, הוא מצד חוסר החשיבות, כמושנ״ת. וכן נראה גם מלשון השיטה לר״ן הנ״ל דכתב וז״ל, ״והיינו ההיא דהדס וכו׳, דהא אינו צריך למה **שהוא מתכוין** וכו׳ וכן החופר גומא״ עכ״ל. ובענין הא דהשיטה לר״ן כתב דכל ההתר הוא מכיון שהמלאכה השניה מאליה היא באה, פשוט דעל זה מבוסס כל (הפטור או) ההתר, דאם הוא מתכוין ממש, זה מלאכה הצריכה לגופה. דרק בדלא מתכוין, חוסר החשיבות גורם להתר.

וכל זה הוא דלא כהתוס׳ ודעימם, דאע״פ דגם לשיטתם כל שהאיסור נעשה בפ״ר זה נחשב למתכוין, הם סוברים שעד שלא יהיה נח״ל במלאכה לגופה, היא נחשבת מלאכה שאצל״ג (דפטור עליה) ומסברתם הריטב״א בא לאפוקי בכותבו את הלה״ז, ״וליכא למימר דכי לא נח״ל הויא לה מלאכה שאצל״ג, שזה ודאי צריכה היא לגופה ויפוי קרקע גמור וסחיטה גמורה אלא שהוא אינו צריך להי״. ע״כ. . ואין צריך לומר דזה גם דלא כהערוך, הסובר דשא״מ בפ״ר דלא אכפ״ל ודלא נח״ל, מותר לגמרי כנ״ל ברישׁ דברי הריטב״א. ולשיטת הערוך, נראה דאף בשאר איסורים מותר, כמו שיתבאר בע״ה לקמן בס׳ ח׳. ולהתוס׳ ודעימם בשאר איסורים חייב, דהרי בשאר איסורים לא צריך צורך לגוף האיסור בשביל להתחייב, דאין בהם דין מחשבת והפ״ר מחשיב למתכוין, ולכן אפילו בדלא נח״ל חייב בזה לשיטתם. .

ותבט עיני להריטב״א בחידושיו לסוכה (לג:) וז״ל שם, ״והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר״ש בפ״ר ול״י ופרקינן דאית ליה הושענא אחריתי. פי׳ הרב בעל הערוך ז״ל שאף על פי שהוא מתקן גמור, אין דין פ״ר ול״י אלא כשהוא נהנה ממלאכתו, אלא שעושה בלא מתכוין, והביא ראיות רבות לקיים סברא זו. ולא היא כדבירנא בפרק קמא דכתובות, אבל ה״פ דהא לא חשיב מתקן אלא כשצריך למצותו, אבל כשאינו צריך לו אינו חשוב מתקן עד שיתכוין לו, והרי הוא כמלקט מהדס שוטה, שאינו מתקן. וכו׳. מפי מורי נר״ו״. עכ״ל. , דגם שם כתב בשם רבו כדבריו דהכא בשבת, וכן גם שם הפנה לחידושיו דבכתובות וכתב בהגהות הריטב״א שבהוצאת מוסד הרב קוק שלא מצא שם בכתובות, וכן אני לא מצאתי שם. . וגם עיינתי בחידושי הרא״ה לסוכה שם (דהוא רבו המובהק של הריטב״א עיין במבוא לשו״ת הריטב״א בהוצאת מוסד הרב קוק. ועיין נמי במבוא לחידושי הרא״ה שבהוצאת מכון אהבת שלום (עמוד 11), דכתב שם, דבכל מקום דהריטב״א כתב ״מורי רבנו״ ז״ל או ״מורי המובהק״ בלא הזכרת שמו, כוונתו לרבו הרא״ה ע״ה.), וראיתי דכתב גבי הא דהגמ׳ שם בסוכה העמידה בדאית ליה הושענא אחרת, וז״ל, ״והא לא איצריכא, ולאו מידי [הוא ד]עבד״. עכ״ל. ובאמת דמהלשון הזה בלבד,

(לולא דברי הריטב״א הנ״ל), היה אפשר ללמוד דס״ל כהתוס׳ ודעימם, דגם הם כתבו (באחד מהתרוצים שלהם), דההתר בדאית ליה הדס אחר זה כי בזה לא נחשב שתיקן כלל, [עיין בשלהי תוד״ה מודה ר״ש (דבסוכה לג: בשם רש״י), ועיין נמי בחידושי הרמב״ן (לשבת קיא.)]. אבל אחרי דהודיע אותנו הריטב״א מה דעת רבו (הרא״ה), ודאי דעדיף ללמוד דביאור דבריו הוא כמו שכתב לנו הריטב״א בדעתו. וזאת אומרת, דמה דכתב שנחשב שלא תיקן ההדס כלל, זה לאפוקי מהחיוב בדשא״מ בפ״ר כל שנעשתה מלאכה בעלת חשיבות כנ״ל, ולא כדס״ל להתוס׳ ודעימים דפה נחשב שלא תיקן ומותר, לאפוקי מהחיוב בדנח״ל ומהאיסור דרבנן בדלא נח״ל.

ועיין בחידושי הריטב״א ד״ה פוטר היה ר׳ שמעון וכו׳ (שבת צד.), דביאר שם הפטור במלאכה שאצל״ג וז״ל ״פי׳ כי אע״פ שיש בו צורך המת וגם יש בזה מצוה, אפ״ה מלאכה שאינה צריכה [ל]גופה חשיבא כיון שאין לו לזה הנאה בהוצאה וקבורה זו והנהתו אינה אלא מניעת הטומאה שהוא מונע מביתו, ודכוותה צידת נחש כדי שלא ישכנו חשיבא מלאכה שאצל״ג כיון שאינו נהנה בעיקר הצידה ואין הנאתו אלא (חלוק) [סלוק] נזק, וכן במכבה את הנר כחס על השמן או על הפתילה או על הכלים שיש בהם דליקה, אין הנאתו בגופו של כיבוי אלא שנהנה לסלק נזק על ידי כיבוי זה, [ואינו חייב] אלא (כשמתכבה) [כשמכבה] לעשות (ב)פחם שהוא נהנה בפחם עצמו בכיבוי זה. וא״ת א״כ תופר יריעה שנפל בה דרנא (לעיל לא:) (ש)לא יהא חייב שהרי אינו צריך לגופה של תפירה (מחמת) [ולא חשיבא] מלאכה הצריכה לגופה של תפירה [שברצונו] לא נפל בה דרנא. י״ל דהתם [כיון] דנפל בה מיהת מלאכה הצריכה לגופה היא כי נהנה הוא באותה תפירה מיהת, הא למה זה דומה לתולש מן המחובר כי אע״פ שהוא אינו צריך שיהא מחובר וברצונו לא יהא מחובר עכשיו, מ״מ כיון שהוא מחובר צריך הוא (לתלותו) [לתלשו] ונהנה הוא בתלישה עצמה. ואפילו בקוצר נהי דאינו צריכה מיד עד שיבוא לידי אוכל כיון שזה תיקון לאוכל בשעת האוכל יש הנאה בגופו של קצירה ממש, ולא אמרו צריך ואינו צריך לגופו אלא צריך ואינה צריכה לגופה והוא מן הטעם שאמרנו. וכזה מפורש בספר המאור לרז״ה ז״ל (לקמן קו ע״א, לז ע״ב מדפי הרי״ף)״. עכ״ל. . וצ״ע, דאם בדשא״מ שלא נתכוין למלאכה כלל כל שהיא נעשתה בפ״ר חייב אפילו בדלא נח״ל בה, אז למה במלאכה (שנתכוין למלאכה), בשעשאה לצורך אחר מגופה פטור. וכעין זה הקשה המחה״ש (בסימן רעח סעיף א) כתבתי כעין זה דהוא איירי (בפשטות), גבי דשא״מ בפ״ר דנח״ל, וגבי שיטת הריטב״א אנו משתמשים בחילוקו אפילו בדלא נח״ל. ודו״ק. , ותירץ בזה״ל, ״וצ״ל דבשבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה. א״כ י״ל במלאכה שאצ״ל דנתכוין למלאכה ולא נתכוין לתכליתה הרי מחשבתו הוציאה מכלל מלאכה. משא״כ בפ״ר דלא נתכוין כלל למלאכה. ולא הוציא מחשבתו מכלל מלאכה (ועיין סי׳ רס״ח ס״ק ג׳ בשם הרא״ש לענין ברכה קצת דמיון)״. עכ״ל וכדבריו, כתב גם בחכמת שלמה שם, ע״ש. . וע״פ דבריו תתישב גם קושיתנו דהרי ר״ש הודה בדשא״מ (בפ״ר), ובמלאכה שאצל״ג לא הודה. וטעמו להריטב״א (ע״פ המחה״ש) הוא, דכל שלא נתכוין למלאכה כלל, לא פגם בה ולא הוציאה מכלל מלאכה, אבל בדנתכוין לה לתכלית אחרת, פגם בתוכה והוציאה מכלל מלאכה, ולכן פטור עליה כך חילק הרב אופיר כהן - חדד שליט״א. ולכאורה קשה, דהמעיין בהריטב״א הנ״ל (דבשבת צד.), יראה דהוא סובר, דבשביל שהמלאכה תחשב צריכה לגופה, לא צריך דווקא שיעשה אותה מתוך הצורך בגופה, אלא סגי בשיהיה נח״ל בגופה. דהרי הגדיר מלאכה הצריכה לגופה בנהנה בגופה, ולא דווקא בשעשאה מתוך הצורך בגופה. וכך גם כתב בחידושיו לערובין (לד: ד״ה גזירה שמא יקטום. הוזכר בנת״ש), דאפילו בעושה את המלאכה לצורך אחר, כל שנח״ל בצורך שהוא גופה חייב, דזה נחשב מלאכה הצריכה לגופה. וצ״ע, דבפשטות המחה״ש לא הוצרך לחלק את חילוקו הנ״ל בין דשא״מ למלאכה שאצל״ג, אלא להבנתו (דבפשטות הבין), שהעושה מלאכה בצורך אחר מגופה ונח״ל בגופה פטור, דאם נלמד בו דלמד דכל דנח״ל בגופה חייב, קושיתו לא קשה כל כך, דהרי יצא, שבדנח״ל גם במלאכה שעשאה

לצורך אחר מגופה וגם בדשא״מ בפ״ר, חייב. וא״כ, לכאורה לא שייך להשוות את דברי הריטב״א המחייב כשעשאה לצורך אחר בדנח״ל בגופה, לדברי המחה״ש הנ״ל הפוטר בזה, כמושנ״ת.

ובזה יש ליישב שני ישובים. חדא, דאפשר ללמוד במחה״ש, דהוא איירי גם אליבא דהסוברים שחייב כל שנח״ל בגופה. ומה דהוקשה לו זה, מה החילוק בין דשא״מ בפ״ר דנח״ל שחייב עליו, לבין מלאכה שעשאה שלא מתוך הצורך בגופה ולא נח״ל בגופה דפטור עליה אע״פ שנתכוין למלאכה, וגבי זה כתב את חילוקו הנ״ל, (כך למד ידידי הרב אליהו רודה שליט״א במחה״ש). ועוד, דהמעיין יראה דבאמת לא קשה מידי (גם אם נלמד במחה״ש כצד הראשון), דאנחנו רק לקחנו מהמחה״ש את יסוד חילוקו, דמכיון דנתכוין לעשיתה לתכלית אחרת יש יותר צד לפוטרו (כי פגם בתוכה), מבדשא״מ בפ״ר שלא נתכוין למלאכה כלל.

ובענין מה ששמעתי דלכאורה קשה להבנתנו (דיש צד חומרא בדשא״מ בפ״ר ממלאכה שאצל״ג), מהא דאיתא בהריטב״א (ד״ה למימרא דשמואל וכו׳, שבת מב.), דדשא״מ קיל הוא ממלאכה שאצל״ג. חשבתי לומר דזה לא קשה כלל, דשם הריטב״א איירי בדשא״מ בלא פ״ר, כמו שמפורש שם בדבריו, ופשוט דזה קל יותר ממלאכה שאצל״ג, וגם מותר גמור הוא. והריטב״א אצלנו (בשבת קג.), כתב מפורש, דכל מה שהוקשה לו, מאיזה טעם מתיר ר״ש, זה רק מכוין שהוא הודה בפ״ר, דבזה זה נחשב למתכוין גמור, כמושנ״ת.

אבל לכאורה עוד צ״ב, דבשלמא להתוס׳ ניחא, הא דיש חילוק בין נח״ל ללא נח״ל, במלאכה שעשאה בצורך שלא לגופה ונח״ל בגופה, דהרי הם למדו דר״ש מחייב בדשא״מ רק בדנח״ל, דרק בזה הוא נחשב למתכוין לשיטתם. ומחמת זה הש״ס (בשבת קג.) העמיד בקרקע של חברו, וכן בסוכה (לג:) העמיד בשיש לו הדס אחר. אבל להריטב״א דכתב מפורש גבי דשא״מ, דכל שנעשתה מלאכה גמורה בפ״ר, אין חילוק בין נח״ל ללא נח״ל. והא דהש״ס העמיד בקרקע של חברו ובשיש לו הדס אחר זה בסיבת הא דבזה נחשב מילתא דלא חשיב, צ״ב למה מחייב במלאכה שנעשתה בצורך אחר מגופה בדנח״ל בגופה, והרי לשיטתו הניחותא לא משווה לכוונה. ויש לישב דלא קשה מידי, דדוקא לר״י דבתוד״ה ר״ש פוטר (שבת צד.) ולתוס׳ הרא״ש דשם, החיוב בהעושה מלאכה שלא לגופה ונח״ל בגופה הוא מצד הדשא״מ בפ״ר דנח״ל שבזה, אבל להריטב״א החיוב בזה הוא לא מצד זה, דהרי הוא סובר בזה כרוב הראשונים, דס״ל שהחיוב בזה הוא מחמת דכל שנהנה מגוף המלאכה, היא נחשבת צריכה לגופה (וזאת הגם שעשאה לצורך אחר מגופה), כמו דמשמע מלשון הריטב״א (הנ״ל דבשבת צד.), ועיין נמי בחידושיו לערובין (לד: בד״ה גזירה שמא יקטום). דרק לר״י ולתוס׳ הרא״ש דלדעתם החיוב תלוי בצורך אז בעשה לצורך אחר צריך להגיע לדשא״מ בפ״ר לחייב בזה, אבל להריטב״א ולרוב הראשונים דהחיוב תלוי בתכלית המלאכה דזה גופה לדעתם, כל שע״י המלאכה הוא נהנה מהתכלית הזאת חייב. ובסי׳ י״ב הארכנו בזה, ע״ש.

דרך נוספת ובמה שיש לעיין בה

ויש צד ללמוד בהרא״ה ובהריטב״א שמעתי מי שלמד כך וכן עלה בדעתי בתחילה ללמוד כך, וזה מכח מה דלהשיטה דלעיל קשה, מה פחות חשוב בהגומא בהחופר אותה וא״צ אלא לעפרה, מהסחיטה במסוכרייתא, דהריטב״א כתב לגביה שמלאכה גמורה היא. ומכח מה דקשה עוד, דלדברנו דלעיל יש גדר אמצעי של פטור, ומלשון הריטב״א (דבשבת קג.) משמע דאין גדר כזה, כמשנ״ת. ושים לב דלשיטה זו גם מה דהריטב״א דבערובין (לה.), כתב את הדברים בשם רבותיו, אתי יותר בשופי, ולא צריך לידחק במה שדחקנו בהגהה ח׳ דלעיל. דאע״פ דהחורש בבהמות שדה אחת זה דשא״מ מהטעמים שביארנו (בהגה ד דלעיל), מ״מ **החופר גומא וא״צ אלא לעפרה זה מלאכה שאצל״ג**, ובדשא״מ בפ״ר יש או חיוב או התר **אבל לא פטור**, (כמו דמשמע מלשון הריטב״א דבשבת קג.). וחוץ מזה צד זה כדרך הראשונה הוא, דבדשא״מ כל שנעשתה מלאכה גמורה חייב הגם דלא ניחא לו בה, וכל שלא נעשתה מלאכה גמורה אלא דבר שאם לא מחשיבים אותו הוא מילתא דלא חשיב, שרי אם לא נח״ל בו והנה, אע״פ דלהבנה זו ניחא, הא דהסחיטה מלאכה גמורה היא וחייב עליה

ועל החופר גומא וא״צ וכו׳ פטור, דזה מלאכה שאצל״ג, ובדנתכוין למלאכה לגוף אחר לא הודה ר״ש כבדשא״מ בפ״ר דהודה בו, כמשנ״ת. מ״מ גם להבנה זו קצת קשה, מה דיש משמעות בהשיטה לר״ן דבכל דשא״מ (אפילו בשנעשתה מלאכה גמורה) פטור, אבל מה שתירצנו להבנה הראשונה (לעיל בהגהה ז), יהוי תרוץ גם להבנה זו בזה.

וחברי הרב אליהו רודה שליט״א למד [מכח הקושיא הנ״ל דלא משמע מלשון הריטב״א (שבת קג.) שיש גדר אמצעי, ומכח מה דלהשיטה השינה קשה מה בין הסחיטה במסוכרייתא לבין החופר גומא וכו׳], דהרא״ה והריטב״א ע״ה, סוברים, דיש חילוק במה החופר גומא וא״צ אלא לעפרה, חפר אותה. דאם חפר בגל (כדאיירי בעירובין לה.), נחשב דשא״מ, ואם חפר בשדה או בבית, נחשב מלאכה שאצל״ג. ודבריו בזה קשים בעיני הרבה, דהרי לעיל ביארנו דהמחלוקת גבי החופר גומא וא״צ וכו׳ (אם נחשב מלאכה שאצל״ג או דשא״מ), תלויה בזה שנחלקו על מה התורה בהחופר (שהוא תולדה של חורש) הקפידה, אם על עצם עשית הגומא או על מעשה ההכאה להוצאת העפר, ולפי״ז אין מקום לחלק בין החופר בגל לבין באדמה או בבית. ועוד דלהבנתו צ״ב, מה החילוק בין החופר בקרקע לבין החופר בגל של אבנים, והרי כל קרקע עשוי מאבנים קטנות, וכי החופר בבית מרוצף יחשב דשא״מ. וכבר כתבנו דמהשיטה לר״ן דהבאנו לעיל, מוכח דהרא״ה סובר, דהחופר גומא (בשדה או בבית), נחשב דשא״מ ולא מלאכה שאצל״ג. ועיין בחידושי הריטב״א לערובין (לה. הנ״ל), ותראה דלהבנתו צ״ע, מה הוקשה להריטב״א בכותבו, ״והחופר גומא וא״צ אלא לעפרה שהוא פטור מיירי בארעא דלאו דידה וכו׳״, והרי בפשטות איירי שם, בחופר בשדה או בבית, וא״כ לדעתו (של הרב אליהו שליט״א) זה נחשב מלאכה שאצל״ג, דהפטור בה לא קשור להתר בדשא״מ כלל, דההתר בדשא״מ בסיבת חוסר החשיבות בלבד הוא, ובמלאכה שאצל״ג הפטור הוא בסיבת זה שלא עשאה לגופה ולכן היא לא נחשבת מחשבת. וגם מה דתירץ, דאיירי בקרקע שלו, לא מובן מאותה הסיבה. וא״צ לומר דמריהטת לשון הריטב״א הנ״ל, לא מסתבר לחלק כמו שהוא חילק. והוא טוען דהשיטה לר״ן והריטב״א, כללו דשא״מ עם מלאכה שאצל״ג, דמ״מ בשנהם יסוד ההתר הוא חסור הכוונה. ודעתי אינה מסכמת איתו בזה. .

וחזרתי בי מללמוד כהבנה זו, מהא דמשמע מהשיטה לר״ן הנ״ל, דהחופר גומא וא״צ אלא וכו׳ זה דשא״מ ולא מלאכה שאצל״ג, ע״ש דנקט אותו בדברו בענין דשא״מ, וכתב דהפטור בו מצד חופר הכוונה הוא, וא״כ ע״כ דס״ל דהחופר וכו׳ נחשב דשא״מ, דאם היה סובר דנחשב מלאכה שאצל״ג, לא היה לו לכתוב כנ״ל. דיסוד הפטור במלאכה שאצל״ג להריטב״א הוא כדס״ל לרוב ככל הראשונים דלא עשאה להמלאכה לגופה, וההתר בדשא״מ מבוסס על חוסר הכוונה להמלאכה. ועיין עוד בחידושי הריטב״א לערובין (דף לה. הנ״ל) דכתב שם, וזה חלק מלשונו, ״ואע״פ שאינו מתכוין לכך פ״ר ול״י הוא, וכיון דעביד בארעא דידיה מלאכה הצריכה לגופה חשיבא״. ע״כ. ע״ש. והנה מדכתב שאינו מתכוין ופ״ר ול״י הוא, משמע מפורש, דהחשיב את החופר הזה דשא״מ ולא למלאכה שאצל״ג, דהרי ביארנו לעיל (בשלהי הגהה יט) דלשיטתו (כלרוב ככל הראשונים) החיוב בהעושה מלאכה בצורך שלא לגופה בדנח״ל בגופה הוא מחמת זה, דאע״פ דעשה את המלאכה שלא לגופה מ״מ כל שהיא סיפקה לו את ההנאה שהיא גופה (תכליתה), הוא חייב עליה בגלל הנאה הזאת ולא בגלל דזה נחשב פ״ר דנח״ל וא״כ מהא דהריטב״א כתב דהוא לא נתכוין ודזה פ״ר, משמע מפורש דכוונתו לדשא״מ, ולא להנאה מגופה של המלאכה. והא דכתב דזה נחשב מלאכה הצריכה לגופה, ע״כ דזה מחמת זה דכל דשא״מ בפ״ר דחייב עליו באיסורי שבת, זה נחשב מלאכה הצריכה לגופה, שאין חיוב בלי שיחשב מלאכה הצל״ג, (כמו שביארנו במקום אחר, מהחוט שני, בקונטרס מלאכת מחשבת). .

דרך נוספת ובמה שיש להשיב עליה

ושמעתי מי שלמד, (מכח מה דקשה לשתי השיטות הראשונות, איך בדשא״מ בפ״ר המלאכה נחשבת צריכה לגופה הגם שלא נח״ל בגופה, והרי הוא לא עשאה לגופה ולא נח״ל בגופה, אז מהיכא תתי לחייב, והרי אפילו במלאכה שנתכוין לעשיתה כל שעשאה לגוף אחר היא נחשבת אצל״ג ופטור עליה והוא לא רצה ללמוד דמכוין דר״ש הודה בדשא״מ בפ״ר חייב, ובמלאכה שנתכוין למלאכה לגוף אחר פגם בה ולכן פטור עליה (כמשנ״ת בביאור הדרך הראשונה), דר״ש לא הודה בזה. .) דטענת הריטב״א על התוס׳ והערוך היא, דהעושה מלאכה גמורה כמו שביארנו בהגהה דפה (עי״ש כגון הבונה בנין שלם, דבזה אפילו אם בנאו רק לאמץ כוחותיו, פשוט דחייב, ולא נאמר דזה דשא״מ או מלאכה שאצל״ג. וטען שבמלאכות גמורות כאלה לכל הראשונים חייב, ורק שנחלקו בגדר הדברים. ובענין הא דלא פירשו את זה, אמר דזה כי זה מילתא דפשיטא.), היא נחשבת מלאכה הצריכה לגופה הגם שלא עשאה לגופה ולא נח״ל בגופה. דהריטב״א חלק עלהם בגדר של מלאכה גמורה כזאת, וטען שהסחיטה במסוכרייתא סחיטה גמורה היא כהחורש בבהמות שדה וכו׳, וחייבים בזה, וכן הוא בכל דשא״מ שהוזכר בש״ס, וזה הטענה דמודי ר״ש בפ״ר. וז״א שכל שנעשתה מלאכה גמורה כזאת חייב. ולהוציא מהחיוב במלאכה גמורה כזאת הש״ס העמיד בקרקע של חברו, ובזה הדבר התהפך לגמרי למשהו שלא חשוב כלל, ובאם חרש בקרקע שלו זה כבר נחשב מלאכה גמורה כגון החורש שדה אחת הנ״ל. ולשיטתו המלאכות הנזכרות בהריטב״א בחידושיו לשבת (דף צד.), כגון הצד נחש שלא ישכנו והמכבה שלא יבקע הנר וכדו׳, הם בדרגת חשיבות כהחופר גומא וא״צ אלא וכו׳, הנזכר בחידושי הר״ן הנ״ל הובא בהגהה ו דלעיל. .

דלשיטתו אין חילוק בין אם המלאכה נעשתה בכוונה לעשיתה, לבין אם נעשתה בלי כוונה ובפ״ר. דכל שמלאכה גמורה היא, כגון הבונה בנין הנ״ל חייב, ואם היא לא כך, אז אם זה מילתא דלא חשיב ולא נח״ל מותר, ואם זה חשוב קצת כצד נחש שלא ישכנו וכדו׳, ובזה יש חילוק אם עשאה לגופה או לא, ובדנח״ל בכל מקרה חייב.

וקשה לי בדבריו, דלדבריו יוצא דהריטב״א ס״ל, דכל המלאכות המובאים בש״ס גבי דשא״מ הם מלאכות גמורות בדומה להחורש והבונה הנ״ל, וכל המלאכות דהוזכרו גבי מלאכה שאצל״ג אינם גמורות הם, וזה מילתא דתימא. ועוד צ״ע, דמה יותר גמור בסחיטת המסוכרייתא דתולדה דדש היא, מהתופר יריעה שנפל בה דרנא. וא״ת דזה רק יריעה ולא בגד שלם, אז נאמר שגם הסחיטה במסוכרייתא לא מרובה וחשובה היא ואם לא סגי לך בזה, אז תצטרך לישב מה יותר גמור בהסחיטה במסוכרייתא ויפוי הקרקע המועט [דהריטב״א (שבת צד.) כתב דיפוי גמור הוא], מהקוצר והתולש שהוזכרו בחידושי הריטב״א הנ״ל (דבשבת צד.). והוא אמר בזה, דבדף צד הריטב״א איירי בדקצר ותלש באופן שאין למלאכה כל כך חשיבות, ושלא כמו בהחורש בבהמות שדה. ואצלי דבריו צ״ע. .
ועיין דגם ממרוצת דברי הריטב״א, לא משמע דבא לחלוק על הראשונים בהגדרה מה זה מלאכה גמורה, אלא בדשא״מ בפ״ר דלא נח״ל ודלא אכפ״ל. ודו״ק היטב ועיין עוד דמפורש בהריטב״א (דבסוכה לג: שהובא לעיל בהגהה יב),

דלא חלק על הערוך בגדר של מה נחשב תיקון גמור שבכל מקרה חייבים עליו, דהרי להפשט הזה הריטב״א סובר שהתיקון בההדס וכדו׳ תיקון גמור הוא דבכל מקרה חייבים עליו והערוך ודעימיה חולקים עליו בזה דלא הוי תיקון גמור, והנה חזינן דהריטב״א כתב מפורש בדעת הערוך דאע״פ שהתיקון תיקון גמור הוא [בדומה למה שכתב לשיטתו בחידושיו (לשבת קג.) לגבי הסחיטה במסוכרייתא ויפוי הקרקע בהתולש עולשין, את הלשון הזה, ״ויפוי קרקע גמור וסחיטה גמורה״] מ״מ הוא (הערוך) סבר דר״ש מחייב רק בדנח״ל. .

המורם מהאמור: דהרא״ה והריטב״א ע״ה אינם סוברים כהתוס׳ ודעימם ודלא כהערוך, דר״ש מודה בדשא״מ רק בפ״ר דנח״ל, אלא הם סוברים דכל שהאיסור נעשה בפ״ר, זה נחשב שנתכוין לו בכוונה גמורה ובזה לדעתם המלאכה נחשבת צריכה לגופה, הגם שלא עשאה לגופה ולא נח״ל בגופה, וזה טמון בהודאת ר״ש בפ״ר לדעתם. דהם סוברים דדווקא מתי שנתכוין למלאכה צריך שיעשה לגופה או שיהנה בגופה בשביל שתחשב צריכה לגופה, דמכוין דנתכוין לה צריך שיהנה מגופה, אבל בדלא נתכוין למלאכה כלל לא מחריב בה מה שאינו צריך לגופה, ולכן כל שמלאכה גמורה היא חייב עליה. (נכתב ע״פ המחה״ש והחכמת שלמה דבסימן רעח סעי׳ א), ועיין במה שכתבנו לעיל. . ורק שלפי דרגת חשיבותו של האיסור, דרגת איסורו דהם למדו דבמה דהגמ׳ (שבת קג.) כתבה דמיירי בדעביד בקרקע של חברו, זה הוציא מהחיוב, כי היפוי בזה הוא דבר ללא חשיבות, אם לא מחשיבו ולא נח״ל בו. עיין בתרשים דבשלהי הספר, ובהערה ד׳ דשם. . דאם נעשתה מלאכה גמורה, כגון (הסחיטה במסוכרייתא), או כגון החורש בבהמות שדה אחת, אז הגם שלא נתכוין אלא ליגע הבהמות והגם שלא נח״ל בחרישה כלל, חייב בזה לר״ש. ואם נעשה מעשה בלתי חשוב כלל ולא נח״ל בו, כגון בממעט ענבי הדס בדאית לו הדס אחר, מותר לגמרי. ואם המעשה הנעשה הוא דבר חשוב קצת, (אז בפ״ר) פטור עליו כל שלא נח״ל בו, דבדנח״ל אפילו על מעשה שלא חשוב כלל חייב, דהניחותא מקנה חשיבות ואם באנו להשוות את מסקנת הדברים, בין שיטת הרא״ה והריטב״א הנ״ל, לשיטת רוב הראשונים, הסוברים כהתוס׳ בדשא״מ בפ״ר. נאמר, דיש בשיטת הרא״ה והריטב״א חומרא וקולא. דהרי במקרה שנעשתה מלאכה גמורה בדשא״מ בפ״ר אז להרא״ה ולהריטב״א חייב אפילו בדלא נח״ל, ולהתוס׳ ודעימם רק בדנח״ל חייב. ומצד שני באם המלאכה שנעשתה בלי כוונה אינה חשובה היא, אז להרא״ה ולהריטב״א מותר לגמרי, ולהתוס׳ ודעימם זה נחשב מלאכה שאצל״ג, דבשבת פטור עליה ובשאר איסורים חייב.

ובענין מה דכתבנו דהפטור וההתר בדשא״מ להרא״ה ולהריטב״א, הוא מצד חוסר החשיבות (ולא מצד החיסרון בגופה של המלאכה, כדס״ל להתוס׳ ודעימם בפטור שבזה), אלא מצד חיסרון במלאכה עצמה. כן נראה, גם מדברי הריטב״א בחידושיו ליומא (לד: ד״ה לכך פירש ר״י), דלאחר שהביא שם את שיטת התוס׳ ודעימם גבי שאר איסורים, חלק עלהם והוכיח דבדשא״מ בפ״ר אין חילוק בין איסורי שבת לשאר האיסורים. וניחא, דדווקא להתוס׳ ודעימם דס״ל דבשא״מ בפ״ר זה נחשב מלאכה שאצל״ג, שהפטור בה מצד מחשבת הוא, [כמבואר בתוד״ה טפי (דבשבת עה.). או מצד החיסרון בדמיון למשכן כמבואר בתוד״ה הני מילי (דביומא לד:)], בשאר איסורים דזה לא שייך בהם, חייב. אבל להריטב״א דס״ל דהפטור בזה מצד החיסרון במלאכה עצמה הוא, גם בשאר האיסורים יהיה פטור או מותר, לפי דרגת החשיבות, כנ״ל, ודו״ק.

[וחשבתי עוד לומר דע״פ דברנו, דלהרא״ה ולהריטב״א כל שנעשתה מלאכה גמורה בפ״ר, היא נחשבת צריכה לגופה הגם דלא נח״ל בגופה, יוצא דלשיטתם אין בכלל מושג של דשא״מ (בפ״ר) במלאכה שאצל״ג. ושמחתי לראות, דכן משמע מחידושי הריטב״א לשבת קכ: (ד״ה מודה ר״ש בפ״ר ול״י). דבתחילת דבריו דאיירי לשיטתו, היה פשוט לו דכיבוי הנר דשם, לכ״ע אסור הוא. ואחר כך לשיטת הערוך והתוס׳ דס״ל לחייב אלא רק בדנח״ל, הקשה מה ניחא ליה בכיבויו של הנר (כדבחידושי הרשב״א שם, ע״ש). וחייבים ללמוד כך בדעתו, (דאין לו מושג, של דשא״מ במלאכה שאצל״ג). דאם לא נלמד כך, יקשה למה החורש בבהמות שדה אחת, (דהוזכר בחידושי הריטב״א לשבת קג.), חייב. וא״כ ע״כ גם מה דכתב בהמשך דבריו (שם בשבת קכ:), דזה דשא״מ באיסור דרבנן (מלאכה שאצל״ג), זה גם רק אליבא דהערוך והתוס׳.

ולשיטה השלישית דכתבנו לעיל בהבנת הרא״ה והריטב״א, צ״ל (ממה דבתחילה לשיטתו היה פשוט לו דלכ״ע אסור) דלמד, דזה מלאכה גמורה שבכל מקרה חייבים עליה. וצ״ע ממה דאיתא בחידושי

הריטב״א שבת (צד.) הנ״ל דכיבוי הנר (ומשמע אפילו בידים, ולא כדבנידון דידן דמאחורי הדלת) פטור בדלא צריך לגופו (כמבואר במשנה). ושמעתי לישב בזו, דבמה דהריטב״א כתב פה דאסור, הוא לא יתכוין דאסור ואם עשה חייב, אלא דאסור מדרבנן בלבד. ומה דאחר כך הקשה על התוס׳ מה נח״ל (והרי להתוס׳ גם בדלא נח״ל אסור מדרבנן), זה כי למד דהתוס׳ סוברים בדיוק כהערוך (ולא רק דבדנח״ל חייב). ועיין דיש צד כזה בתוד״ה האי מסוכרייתא (כתובות ו.) בדעת ר״ת (ודלא כר״י כמבואר שם בתוס׳). ומ״מ בפשטות, ודאי דהתוס׳ פליגי על הערוך בדלא נח״ל ובדלא אכפ״ל. וכן גם כתב הריטב״א בחידושיו לשבת עה. (ד״ה והא אביי ורבא), דזה מלאכה שאצל״ג לשיטתם. ודו״ק]. . ע״כ, סיכום ההבנה הראשונה דכתבנו לעיל.

וההבנה השניה זהה היא להבנה זו, חוץ מזה שאין לה בדשא״מ בפ״ר גדר אמצעי (של פטור), אלא, או חיוב (וזה בדנעשתה מלאכה גמורה), או התר (וזה בדנעשה דבר שאינו חשוב ולא נח״ל בו) כנ״ל, דלהבנה זו החופר גומא וא״צ אלא לעפרה [דהוזכר בהריטב״א (ערובין לה.) ובהשיטה לר״ן (שבת קג. בשם הרא״ה)], זה מלאכה שאצל״ג ולא דשא״מ.

ואת ההבנה השלישית הכתובה בהגהה כ ואת ההבנה הנ״ל דבסמוך, לא סיכמתי פה, מחמת מה דקשה עלהם.

סי׳ ו - בשיטת המאירי בדשא״מ בפ״ר לדעת ר׳ שמעון

עיין בחידושי המאירי, בד״ה כל אלו (שבת כט:), דכתב שם וז״ל, ״ומ״מ חכמי פורווינצא כתבו שאף דבר שבודאי יעשה מותר, הואיל ואין כונתו לכך, כל זמן שאותה מלאכה הנגררת מחמת מעשה של התר קשה לו, ואין איסור מצד פ״ר אלא שבאותי׳ הנגררת ממנה ניחא ליה. ומביאים ראיה לדבריהם, וכו׳ והם מפרשים הענין מצד שאין האיסור הבא נוח לו.

ומ״מ בפי׳ כלל גדול לא יראה כן אלא כשהמלאכה הנגררת קשה לו, הא אם אין קשה לו ר״ל שאינו קפיד בה ר״ל שאינו צריך לו פטור אבל אסור. וא״כ אתה צריך לפרש בגרירה מפני (שהארץ) [שהחריץ] קשה לו. וכן נר׳ ממה שאמרו בפרק תולין לא ליהדק איניש אודרא אפומא דחביתא דילמא אתי לידי סחיטה, אע״פ שאין הסחיטה צריכה לו ואינו קפיד בה, הואיל ומ״מ אינה קשה לו. וכן שאמרו האי מסביתא דנוזייתא אסר להדוקה ביומא טבא ומ״מ הם מפרשים דילמא אתי בכוה לידי סחיטה״. עכ״ל. ועיין עוד למאירי (שבת קג.) בד״ה זה שביארנו במשנה, ובד״ה נמצא לשיטה זו, בקשור לענייננו. הנה חזינן דהמאירי ע״ה, התיר לגמרי דשא״מ בפ״ר דלא נח״ל, ואסר מדרבנן בדלא אכפ״ל.

ובביאור ראיתו הנ״ל (משבת עה.), גבי פציעת החילזון (להתיר לגמרי), נראה, דהוקשה לו, למה הגמ׳ נצרכה להגיע ללא נח״ל, והרי סגי בדלא אכפ״ל להוציא מהחיוב. ומכח קושיה זו למד שהגמ׳ רצתה להגיע להתר גמור, ולכך העמידה בדלא נח״ל.

ובענין הא דלא כתבה דמותר לגמרי, (ומשמע דפטור), ראיתי להמאירי דכתב (בשבת קג.) בזה״ל, ״ואע״פ שבאותה שמועה מיהא פטור אמרו לא מותר אמרו, טעם הדבר מפני שיש מלאכה אחרת עמה, כמו שאמר ולחייב נמי משום נטילת נשמה, הא כל שאתה מוצא מלאכת היתר ונגררת עמה מלאכת איסור שהיא קשה לו, מותר לכתחלה״. עכ״ל הצריך לעניננו. ועוד צריך אצלי ביאור בראית המאירי הנ״ל, דהרי אפשר דדוקא פה הגמ׳ נצרכה להגיע ללא נח״ל שימות, כי פה בפשטות נח״ל במיתתו כדי שלא יזוז בשעת הוצאת הצבע, (כמו שכתבו התוס׳ בד״ה ולחייב, שבת דף עה.). אבל במקרה רגיל דלא נח״ל בהאיסור, אז מספיק שהיה לא אכפ״ל, וכבר יהיה מותר נתעוררתי להערה זו, מהאשמרה שבת (דף רצ פרק יח ד״ה ונלע״ד בס״ד לישב שיטת רש״י), דתירץ בדרך זו את רש״י, ממה דהקשו עליו התוס׳ בד״ה טפי (שבת עה.). . ותירץ לי בזה, ידידי הרב אליהו רודה שליט״א, דהמאירי למד, דאע״פ דאפשר דדוקא פה מכוין דנח״ל שימות כנ״ל, אז צריך שיהיה ניחא לו שיחיה, כדי שלא התחייב על הריגתו, אבל מ״מ מכוין דכבר חזינן דהגמ׳ נצרכה להגיע ללא נח״ל (ולא יסתפקה בדלא אכפ״ל), אז מי שרוצה להתיר בדלא אכפ״ל עליו להביא הראיה.

הנה אם באנו לסכם את שיטת המאירי לדעת ר״ש נאמר, דבדשא״מ בפ״ר דנח״ל הוא מחייב עיין להמאירי (שבת קג.), דכתב דכ״ע מודים בזה. ופשוט, דהרי על זה הגמ׳ כתבה, מודה ר״ש בפ״ר, בשבת (דף קג.), ובמקומות נוספים. ולהבנת עומק סיבת החיוב בפ״ר לדעת המאירי, עיין במה שכתבנו לעיל בסימן ג (בשם הקובץ שיעורים), ונראה דהמאירי סובר כסברת התוס׳ ודעימם, דכל שבפ״ר זה נחשב כאילו מעשה האיסור נכלל בכלל המעשה שנתכוין לעשותו, והניחותא בגוף המלאכה עושה שיחשב דנתכוין לעשותה לגופה. ובדלא ניחא ליה, נראה דהתיר, כי יש פה כעין כוונה הפוכה למלאכה. וביאור הדבר זה, דכמו שבדנח״ל זה נחשב כאנן סהדי שנתכוין, כך בדלא נח״ל זה כאנן סהדי שלא נתכוין. ועיין שכן מוכח מהא דהמאירי כתב בד״ה הצד חילזון (שבת עה.), בזה״ל (לגבי פ״ר דלא אכפ״ל), ״ולר״ש פטור שהרי אינו צריך לגופה של מלאכה, אלא שהוא אסור״. ע״כ. הרי דמדויק מפה, דזה נחשב מלאכה, אלא שאינו צריך לגופה. (כך למד ידידי הרב אליהו רודה שליט״א). וזה דלא כהצד השני שיובא לקמן בסמוך בע״ה. (שאם כאותו הצד, אז היה לו להמאירי לומר שאסור בדלא אכפ״ל, מחמת גזרה שמא יתכוין להאיסור, ולא מצד חוסר הצורך בגוף המלאכה, כנ״ל בלשונו).

ורק דבתחילה, חשבתי ללמוד בדעת המאירי, דס״ל כהערוך. וז״א, דאפילו בפ״ר, אין מעשה האיסור נכלל בכלל המעשה דנתכוין לעשותו, ורק דבדלא אכפ״ל גזרו לאסור, שמא יתכוין להאיסור, דהרי לא אכפת לו ממנו. ובדלא נח״ל לא גזרו, דהרי לא ניחא לו בהאיסור אז פשוט שלא יתכוין לעשותו. וכבר כתבתי, דמהמאירי מוכח כהצד הראשון הנ״ל, ודלא כצד זה. , ובדלא אכפ״ל פוטר אבל אוסר מדרבנן המאירי (שבת כט:, דלשונו הובא לעיל הריש הדברים), הביא ראיות לאסור בפ״ר דלא אכפ״ל, וראיותיו הם:

א. מהסוגיא גבי חילזון (שבת עה.), כנ״ל. ועיין במאירי שם (עה.) בד״ה הצד חילזון, דכתב לצד אחד, ״שהמתעסק״ דכתבה הגמ׳ זה מתעסק ממש, ולא דשא״מ. ואת ראיותו הזכיר (שם) על הצד שהמתעסק זה דשא״מ ולא מתעסק ממש. ופשוט דעל הצד ״שהמתעסק״ זה מתעסק ממש, א״א ללמד מפה להתיר בדשא״מ בפ״ר דלא נח״ל. שהרי ״המתעסק״ נחשב מתעסק (ממש), בסיבת הא דנתכוין להופכה של המלאכה (כמבואר במאירי פה), ואעפ״כ הוא מהוי רק פטור ולא התר גמור.

ובדשא״מ, עושה המלאכה לא נתכוין להופכה של המלאכה, אלא לא נתכוין לה כלל, והמאירי למד בו דמותר לגמרי וא״כ פשוט דלזה אין ראיה, על הצד שהמתעסק הוא מתעסק ממש. וכנ״ל.

ב. מפרק תולין שבת (קמא.), כמבואר בלשון המאירי הנ״ל.

ג. משבת (קיא.-קיא:) ומכתובות (ו.), גבי מסוכרייתא דנזייתא, שאסור להדוקה ביו״ט. דלמד דזה פ״ר דלא אכפ״ל בסחיטה, ומ״מ אסור.

וכתב עוד, דהחולקים (חכמי פורווינצא הסוברים כערוך), לומדים לגבי שתי הראיות האחרונות, שהאיסור זה שמא יבוא לידי סחיטה בכוונה. ולגבי הראיה הראשונה, מסתבר שילמדו, דדוקא פה שניחא לו במיתת החילזון שלא יזוז תוך כדי הוצאת הצבע, נצרכה הגמ׳ להגיע ללא נח״ל במיתתו, (בגלל צלילות הצבע), אבל לעולם במקרה רגיל, גם בדלא אכפ״ל מותר. (על דרך מה שכתבנו לעיל, ע״פ דברי האשמרה שבת). **, ובדלא נח״ל מתיר לגמרי** בזה סבר כחכמי פורווינצא, הסוברים דבדלא נח״ל שרי. ולמד דבזה אף לר׳ יהודה מותר. ובדעת ר׳ יהודה, כתב עוד בחידושיו לשבת (קג.) בד״ה נמצא, דבפ״ר, דלא אכפ״ל ודניחא ליה, חייב. ולפי״ז נמצא, דלא נחלקו ר״י ור״ש לדעת המאירי, בדשא״מ בפ״ר, אלא בדלא אכפ״ל. .

סי׳ ז - בענין ספק הקרוב לודאי אם נידון כפ״ר או לא

למדנו דלר׳ שמעון התורה התירה בדבר שאין מתכוין, ושמודה הוא בפ״ר. ועכשיו נבוא לדון בע״ה, אם ספק הקרוב לודאי שיעשה האיסור, נידון כוודאי שיעשה, או לא. ואם נידון כוודאי שיעשה, אז עם אסור בזה מהתורה, או מדרבנן.

והנה לפני שנתחיל בע״ה להביא הראיות, לשני הצדדים, חשבתי שכדי שנברר על איזה ספק אנו דנים אם דינו כוודאי הוא או לא, ומה טעמי הצדדים שבזה. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

ותבט עיני להאגלי טל (מ׳ חורש ס״ק כ אות יב) וליביע אומר חלק ד חל׳ או״ח סימן לז, סעיפים ג, ח. , דכתבו, בהא דספק הקרוב לודאי כוודאי הוא, שני צדדים. וז״ל האגלי טל הנ״ל, ״ולעולם קרוב לפ״ר יש לומר שמן התורה חשוב פ״ר, כיון שמן התורה אזלינן בתר רובא. בפרט קרוב לודאי דלמיעוטא אף ר׳ מאיר לא חש״. עכ״ל הצריך לעניננו.

ושמעתי מי שהעיר **שלא מסתבר** ללמוד, דכבר מרוב של 51% שיקרה האיסור, אסור. דהרי מלשון פ״ר ולא ימות, משמע דדווקא בכשבוודאי יעשה האיסור אסור ובאמת שזו טענת הריטב״א (כתובות דף ה:), הובא לקמן (והוא

מהיבי״א). . ואפשר ללמוד, שנקטו את עיקר האיסור, וסמכו על זה שנדע, שגם בקרוב לפ״ר אסור, דהרי פשוט דאזלינן בתר רובא.

ועוד צ״ב, דלכאורה איך אפשר לדון פה בדיני רוב, שמדיני הספקות. והרי מה שדנים בדיני רוב, זה לענין דיעבד. ופה הנידון הוא אם להתיר לכתחילה, לעשות מעשה שכרוך בעקבו איסור. ועיין בהערה גם את זה שמעתי, ועיין ביבמות (קיט.), בחולין (יא) ועוד, דמה שדנו להתיר מצד רוב, זה לעשות מעשה בחפצא או בגברא מסויימים, אחרי שנקבע מצבם ע״פ הרוב. וז״א שבהתאם למה שנקבע ע״פ הרוב, יש דברים שהותרו. ולא הותרו, אלא לאחר שהוברר שהם מותרים ב 100%. וז״א שלאחר שנקבע המצב של הדבר ע״פ הרוב, אז יש דברים שמותר ב 100% לעשותם (ע״פ מה שנקבע), ויש דברים שאסור. אבל לא מצאנו שדנו בסברות של רוב ומיעוט, לגבי עשית פעולה שלא מותרת ב 100%, על דעת זה שהיא תהיה מהרוב או מהמיעוט. .

וחברי הרב אליהו רודה שליט״א תירץ בזו, דהאגלי טל והיבי״א ס״ל, שכמו שבדיעבד דנים לגבי חפצא או גברא מסויימים, ואחרי שמצבם נקבע ע״פ הרוב, אז יודעים כיצד לנהוג איתם. כך גם לענין לכתחילה, כשדנים לגבי העתיד, ומספקא לן אם האיסור יעשה או לא, אז בדיש סיכויים גבוהים שיעשה דנים את זה כבודאי שיעשה, דהרי אחרי רבים וכו׳, ולכן אסור לעשות את ההתר, כדבכל פ״ר.

עד כאן זה לצד דאסור בספק הק״ל. ולצד דמותר בזה, ראיתי להדורשי תורה (אב תשסד דף ח׳) דכתב בשם מר״ן הראש״ל רבי עובדיה יוסף שליט״א, וז״ל, ״והענין יבואר ע״פ דברי השטמ״ק בבב״מ (ו: ד״ה קפץ אחד), שכותב שרוב נמי ספקא הוי ואינו נחשב כודאי, אלא שיש גזרת הכתוב ללכת אחריו. וא״כ בנ״ד שאין גזה״כ לילך אחר הרוב, מותר״. עכ״ל. ועיין ביבי״א חלק ד׳ סימן ל״ז סעיף ד׳, דכתב דהתוס׳ שם (בב״מ ו:), פליגי על השטמ״ק הנ״ל ואי״ת שלא באו האגלי טל והיבי״א, לדון פה בדיני רוב בלימוד גמור. לא משמע כך מלשונם, אבל מ״מ נראה שצ״ל כך בדעתם, דהרי (לקמן נבאר בע״ה), דבפשטות, כל האוסרים בספק הק״ל לא אסרו בזה מהתורה אלא מדרבנן.

ואל יקשה לך דאם באנו לדון פה מצד רוב שבדיני הספקות, אז גם בספק השקול (ובספק יותר גדול שיעשה האיסור) צריך להיות אסור, דהרי ק״ל דספק דאוריתא לחומרא. דבזה פשוט דאמרינן בדעת ר״ש דכל שאינו מתכוין מותר, דהעדר הכוונה מבטל את המעשה והוי כאילו נעשה מאליו, (כמו שכתבנו במ״א בשם החזו״א והובא בחוט שני). ורק דפה אנו דנים אם ברוב שיעשה האיסור זה נידון כודאי שיעשה דמודה בזה ר״ש דחשיב מתכוין (כנ״ל), או שמא עד שהאיסור לא יעשה בודאות גמורה לא נחשב שנתכוין ומותר. .

ועיין, דבהאגלי טל (שלא ראיתי שגילה דעתו לגבי סברת המתירים), אפשר ללמוד דלמד בדעתם דס״ל להתיר, בספק הק״ל, כי שהנידון הוא בלכתחילה ולא בדיעבד, לא שייך לדון בדיני רוב, וכדביארנו לעיל (בסמוך בהגהה).

ולולא דברי האגלי טל והיבי״א הנ״ל, חשבתי לבאר את צדדי הספק בנד״ד, בלי להגיע לדיני רוב כלל. אלא, דלכ״ע אם האיסור יעשה בודאות גמורה, נחשב שדעתו של האדם בעשית ההתר גם עליו, (עיין בהערה עיין ברש״י (סוכה לג:) ד״ה והא מודי ר״ש בפ״ר, דכתב שם וז״ל, ״באומר אחתוך ראש בהמה זו בשבת, ואיני רוצה שתמות. דכיון דא״א שלא תמות, כמתכוין חשיב ליה, וכו״. עכ״ל. ועיין נמי להתוס׳

(יומא לה.) ד״ה הני מילי, בריש העמוד.). ורק שנחלקו באם האיסור לא יעשה בודאי, (אלא בספק הקרוב לודאי). דבזה לכ״ע דעתו של האדם נתונה פחות על האיסור, אם גם בזה נחשב שנתכוין להאיסור מהתורה או לא. דהסוברים דחייב בספק הק״ל, ס״ל שגם בדרגה כזאת של כוונה לעשית האיסור, התורה כבר החשיבה שדעתו של עושה הפעולה גם על האיסור, וחייב. והחולקים סוברים שבדרגה כזאת של כוונה, התורה לא החשיבה כמתכוין, ומותר גמור בזה לר״ש. וכל זה על הצד דהאוסרים בספק הק״ל, ס״ל, דמהתורה אסור בזה.

ובדעת הסוברים שהאיסור בזה מדרבנן הוא, נראה ללמוד, דכ״ע ס״ל דמהתורה לא נחשב שנתכוין להאיסור, אלא במקרה שהאיסור יעשה בודאות גמורה. והסוברים דאסור בספק הק״ל, ס״ל דחכמים אסרו במקרה שיש אחוזים גבוהים שהאיסור יעשה. והמתירים לגמרי ס״ל, דאף רבנן לא אסרו בזה.

והמעיין יראה שלא שיניתי מדברי האגלי טל והיבי״א, אלא דהם סוברים, שהאוסרים בנ״ד אסרו בזה מצד דרובו ככולו (או בגלל דלמיעוטא דמיעוטא לא חיישינן, דזה גם מדיני רוב). ואני כתבתי דס״ל לאסור, בלי הסברא דרובו ככולו. ומימלא נשתנו הדברים גם בטעם המתירים. אבל בעיקר יסוד הדברים, דהא דר״ש מודה בפ״ר זה בסיבת הא דנחשב שנתכוין להאיסור, (והאוסרים בנ״ד, ס״ל שגם ספק הק״ל בכלל זה), ושבדלא פ״ר מתיר ר״ש, כי זה נחשב שלא נתכוין להאיסור, (והמתירים, ס״ל שספק הק״ל בכלל זה הוא), ודאי שלא נחלקה דעתי מדעתם.

ויש נ״מ בין דברהם לדברי, דלדברהם יש צד לאסור מ 51% שיעשה האיסור, ולדברי מסתבר שרק באחוזים גבוהים שהאיסור יעשה יש צד לאסור.

ועכשיו נציע בע״ה את הראיות להתיר בספק הק״ל, ואת מה דנראה דאפשר להשיב עליהם.

א. ראיה ממחלוקת ר״י ור״ש גבי גרירה

הנה מצאנו, דעיקר מחלוקת ר׳ יהודה ור׳ שמעון גבי גרירה היא, כמבואר בביצה (דף כג :) ועוד, וכתבו התוס׳ (פסחים קא.) ד״ה הלכה, דשם הספק שיעשה החריץ לא ספק השקול הוא, אלא קרוב לודאי שיעשה וז״ל התוס׳ דשם ״י״ל שמא רבי יוחנן לא סבר לה כוויתה בגרירה לפי שקרוב לעשות חריץ ודמי לפסיק רישיה״. עכ״ל, ע״ש. . וכ״כ גם הרמ״ך (הובא בכסף משנה פרק א׳ הל׳ ה׳), וז״ל ״על הא דהתיר הרמב״ם גרירת מטה כסא וספסל, ״כיצד גורר אדם וכו׳,

נראה שהוא גורס אבל בגדולים ד״ה מותר, ולכך לא מפליג ומתיר בכל ענין. ולא נהירא דא״כ מאי מקשה מההיא דגורר אדם, לימא דההיא כר״ש דמתיר בכל ענין שאין מתכוין ואפי׳ בגדולים **דדמי לפ״ר**. ובספרים מדוייקים נמצא מחלוקת בקטנים, אבל בגדולים ד״ה אסור, **דדמי לפ״ר**. וצ״ע״. עכ״ל.

ועיין נמי להגמ׳ (שבת כט:), דכתבה וז״ל, ״ריש כנישתא דבצרה גרר ספסלא לעילא מר׳ ירמיה רבה א״ל כמאן כר״ש אימר דאמר ר״ש בגדולים דלא אפשר בקטנים מי אמר ופליגא דעולא דאמר עולא מחלוקת בקטנים אבל בגדולים ד״ה מותר מתיב רב יוסף ר״ש אומר גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכון לעשות חריץ קתני גדולים וקתני קטנים קשיא לתרוויהו עולא מתרץ לטעמיה ור׳ ירמיה רבה מתרץ לטעמיה עולא מתרץ לטעמיה מטה דומיא דכסא ור׳ ירמיה רבה מתרץ לטעמי׳ כסא דומיא דמטה מתיב רבה מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים והצנועין מפשילין במקל לאחוריהן והא הכא דאפשר למיעבד כצנועין דכי קטנים דמי וכי לא מתכוין שרי ר״ש לכתחילה תיובתא דר״י רבה תיובתא״. עכ״ל הגמ׳.

והתוס׳ (פסחים כה:) כתבו בד״ה אביי כר׳ יהודה, וז״ל, ״מה שהיה בספרים בבמה מדליקין (שבת כט:) ופליגא דעולא דאמר עולא מחלוקת בקטנים אבל בגדולים ד״ה אסור שיבוש הוא דבכולי שמעתא שרי טפי לא אפשר מהיכא דאפשר וגדולים היינו לא אפשר אלא גרס ד״ה מותר״. עכ״ל הצריך לענייננו. וכן גרס גם הרמב״ם, כמו שהרמ״ך הנ״ל כתב בדעתו. ועיין נמי להרמב״ן (ועוד), דגם גרסו מותר.

וזה דלא כיראים (ריש סימן רעד) דגרס בדברי עולא, אבל בגדולים ד״ה אסור.

וא״כ לכאורה נראה דלדידן דנקטינן כשמואל דס״ל כר״ש בגרירה, יהיה מותר כל שהאיסור לא יעשה במאת האחוזים, דרק באם יעשה במאת האחוזים יחשב פ״ר מקור הדברים הנ״ל, הוא מהיבי״א חלק ד׳ סימן לז. .

מה שיש להשיב על הראיה הנ״ל, מהגירה

המעיין בשבת (מו:) יראה דעשית החריץ הנעשה ע״י הגרירה אינה אסורה אלא מדרבנן, דנעשית כלאחר יד. וכ״כ רש״י, (וכ״כ התוס׳ בכמה מקומות). וא״כ נראה דא״א להביא מפה ראיה להתיר באיסורי תורה. דהרי אפשר, דבאיסורי דרבנן לא גזרו לאסור כי לא גוזרים גזרה לגזרה, אבל בדאורייתא אפשר דגזרו לאסור בספק הקרוב לודאי.

ושמעתי, דגם ממה דמר"ן התיר הגרירה, קשה להביא ראיה דס"ל להתיר בספק הקרוב לודאי. דהמעיין בלשון מר"ן גבי גרירה (ריש סי' שלז), יראה דכתב שם דכל מה דהתיר, זה דווקא באופן שלא יהא פ"ר. ואם נלמד שגם ספק הקרוב לודאי שיעשה האיסור נידון כודאי שיעשה, אז יוצא דמבואר במר"ן שכל ההתר לגרור זה דווקא בדלא יהא אפי' ספק הקרוב לודאי שיעשה החריץ. דז"ל השו"ע, "דבר שאין מתכוין מותר, והוא שלא יהא פ"ר. הלכך גורר אדם מטה וכו', בין גדולים בין קטנים, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ". ע"כ.

ודברנו אלה שייכים גם לגבי הרמב"ם הנ"ל, (עיין בלשונו גבי הגרירה, מתחילת הל' ה' בפ' א'), דהתנה את התר הגרירה בשלא יהא פ"ר, ואפשר דגם קרוב לודאי בכלל זה. וכנ"ל ושמעתי מי שהעיר, דמהא דס"ל להמ"ד, דגרירת דברים גדולים זה ספק הקרוב לודאי, אין ראיה דגם מי דגרס מותר, יסבור כך. דאפשר דדוקא בגלל דגרס דגדולים לכ"ע אסור, נצרך להגיע לזה דפה איירי בספק הקרוב לודאי שיהיה חריץ. כי אם יסבור דזה פ"ר ממש, יקשה למה ר' ירמיה רבה התיר, ואם יסבור דזה לא פ"ר ואפילו לא קרוב לזה, יקשה למה עולא אסר אליבא דר"ש. ולכן נצרך לומר דזה ספק הקרוב לודאי, אבל להגורסים מותר אפשר בשופי להעמיד דגרירת דברים גדולים (כמטה), זה דשא"מ רגיל בלא פ"ר, ולא יקשה למה אסור כי אין שאוסר בזה לגרסתם.

ומ"מ מהא דהתוס' גרסו מותר, ובכל זאת העמידו בספק הקרוב לודאי כנ"ל, אפשר דיותר יש ראיה דגם להגורסים דגרירת דברים גדולים כמטה מותרת היא, איירי בספק הקרוב לודאי שיעשה חריץ. .

ב. ראיה מהא דהותר לרבץ

ראיתי להאגלי טל מלאכת חורש ס"ק כ אות יב. ולהיבי"א הנ"ל. , דכתבו דגם מהא דאיתא בשבת (צה.), יש ראיה דספק הקרוב לודאי, לא בכלל ודאי הוא. דז"ל הגמ' שם, "תנו רבנן החולב והמחבץ וכו' המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש שגג בשבת חייב חטאת הזיד ביו"ט לוקה ארבעים דברי ר' אליעזר וחכ"א אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות". עכל"ה. והתוס' שם כתבו, בד"ה המכבד והמרבץ, ז"ל, "תימה דע"כ מיירי דלא הוי פ"ר שישוה הגומות דאי פ"ר היכי שרי לקמן ר"ש לכתחילה הא מודה ר"ש בפ"ר ולא ימות וכיון דלא הוי פ"ר אמאי מחייב ר"א חטאת האמר בפ' אמר להם הממונה (יומא ד' לד:) גבי צירוץ עששיות דדבר דאין מתכוין מותר לר' יהודה מן התורה דלא הוי מלאכת מחשבת וי"ל דבהא פליגי דר"א סבר דהוי פ"ר ורבנן סברי דלא הוי וכו' ". עכ"ל. וכתב על זה היבי"א הנ"ל וז"ל, "ולכאורה **קשה**, שאיך נחלקו במציאות אי הוי פ"ר או לא, והרי אפשר לעמוד על הדבר. וכן הקשה הרמב"ן במלחמות ה' (פ' כל הכלים קכד.) על שיטה זו. (והתוס' פסחים סה. כתבו על תרוץ זה שהוא דחוק). **ולפי האמור י"ל** דהכא מיירי שע"פ הרוב ישוה גומות, ורק פעמים לא יבוא לידי כך. ובהא קמיפלגי, ר"א סבר שכל שאינו ספק שקול חשיב פ"ר וכו', ולכך חייב. אבל רבנן ס"ל דבעינן שיהיה ודאי גמור ואז

יחשב לפ״ר, (שכן המשל, פסיק רישיה ולא ימות, מורה שיהיה הדבר ודאי במאת האחוזים), הלא״ה חשיב דשא״מ, וס״ל כר״י שאוסר בדשא״מ. ומש״ה מסקינן דהאידנא דקי״ל כר״ש שרי אפי׳ לכתחילה, והיינו דקי״ל כר״ש בגרירה אע״ג דלא הוי ספק שקול״. ע״כ מלשונו. ומדהתיר הש״ס שם לרבץ לכתחילה, וכן פסקו הרמב״ם בהל׳ שבת פ׳ עשרים ואחד הל׳ ג. והש״ע בריש סימן שלז. , נראה דמותר בספק הקרוב לודאי.

דחית הראיה מהריבוץ

עיין דמה שהביא אותנו להעמיד את מחלוקת ר״א וחכמים בפסק הקרוב לודאי, זה מה שלא רצינו להגיע למחלוקת במציאות, כמבואר לעיל. אבל זה נכון דווקא לשיטת התוס׳, דס״ל דדבר שאין מתכוין בלא פ״ר אסור לכ״ע (לר״א ולחכמים), לדעת ר׳ יהודה מדרבנן. אבל מכוין דכבר מצאנו דהרשב״א (שבת קלג.), המ״מ (פ״א מהל׳ שבת ה״ז) ועוד, סוברים דדשא״מ בלא פ״ר אסור לר׳ יהודה מהתורה, אפשר להעמיד בפשטות, (בלי להגיע למחלוקת במציאות), דבזה פילגי ר״א וחכמים, דר״א ס״ל דלר״י אסור מהתורה וחכמים ס״ל דאסור מדרבנן, (והגמ׳ דפסקה דמותר לגמרי, פסקה כך לדעת ר״ש. וא״כ כבר אין לנו הכרח מיוחד להעמיד את המחלוקת בספק הקרוב לודאי, ולא תהיה ראיה מפה להתיר בנידון דידן.

וגם ממה דמר״ן (בריש סי׳ שלז) התיר הריבוץ, אין ראיה כל כך דס״ל להתיר בספק הקרוב לודאי, דהרי אפשר דגם בהתר הריבוץ סמך על מה דכתב (שם) בתחילת הסעיף דדווקא בדלא פ״ר מותר, (ז״א שאפשר דמילת ״הלכך״ דשם חוזרת גם על המרבץ). ויתכן נמי שבמה שמר״ן כתב שבפ״ר אסור, הוא נתכוין לכלול דגם בספק הקרוב לודאי אסור. כלומר ששיעור הדברים הוא כך, דשא״מ מותר, והוא שלא יהיה פ״ר ולא קרוב לפ״ר. ולכן גורר אדם וכו׳. ולכן מותר גם לרבץ, אבל באופן שאפילו רק ספק הקרוב לודאי דיעשה האיסור, כבר אסור, וכנ״ל לגבי הגרירה.

ג. ראיה להתיר מכיסו כוורת.

ראיתי להאשמרה שבת (פ׳ יח סעיף ה) דכתב וז״ל, ״הוכחה נוספת נלע״ד מהתוס׳ ביצה לו:, לגבי כיסוי כורת ובה דבורים, שרבי שמעון מתיר. והקשו שם, שהרי יש כאן פ״ר לצידתם, ותירצו, שמדובר באופן שמשאיר פתח קטן מאוד שלא נראה לדבורים. אך מכל מקום אפשר להם לצאת

ממנו ולכן אינו פ״ר. והרי ברור שקרוב לודאי שלא ימצאו את הפתח שאינו נראה להם וקרוב לודאי שיצודו, ומוכח שאינו נחשב כפ״ר״. עכ״ל.

והעיר לי הרב אליהו לבוז שליט״א, דגם מלשון מר״ן לגבי היתר כיסוי הכוורת, לכאורה מדוייק דפ״ר זה דווקא במאת האחוזים. דז״ל הש״ע (סי׳ שטז סע׳ ד), ״פורסין מחצלת ע״ג הכוורת, ובלבד שלא יכוין לצוד, וגם הוא בענין שאינו מוכרח שיהיו ניצודים, כי היכי דלא להוי פ״ר״. עכ״ל. והנה ממה שכתב ״שאינו מוכרח וכו׳. כי היכי דלא להוי פ״ר״. לכאורה מדוייק דס״ל למר״ן, דפ״ר זה רק באם האיסור יעשה בודאות גמורה והנידון פה בדאורייתא הוא, דהרי מר״ן כתב בב״י (סימן שט״ז), דצידת דבורה אסורה מהתורה. ובענין מה דקשה על זה מהגמ׳ (ביצה לו ׃), עיין באליה רבה. (כ״כ האשמרה שבת,פרק ג). .

דחיית הראיה מכיסוי כוורת

שמעתי, דמדברי התוס׳, אי אפשר להביא ראיה כנ״ל, דהרי מדובר שהדבורים יכולים לראות את החור, (כמבואר, שאם לא כך אז זה פ״ר גמור). ואם איירי בדנראה להם (לאחר העיון), אז אפשר דזה אפילו לא בגדר ספק הקרוב לודאי וז״א דאפשר שהנידון לאסור בספק הק״ל זה מ 95% , ופה זה 90% שלא ימצאו את החור, ולכן פה מותר, אבל לעולם אם זה היה 95% היה אסור. . ואפשר דהא דכתבו התוס׳ ״ואינו נראה״, זה בסיבת הא דאם נראה להדיא להדבורים אז זה לא נחשב צידה כלל.

ועיין, דאפשר שגם האשמרה שבת (דבסמוך) מודה לזה, ורק דס״ל, דמ״מ מוכח מכאן דספק הקרוב לודאי לא בכלל ודאי הוא, כנ״ל.

ולגבי מה דכתבנו דלכאורה מוכח מלשון מר״ן כנ״ל, שמעתי, שאין ראיה להתיר, וכן נראה גם לענ״ד. שהרי המעיין בב״י יראה שמסתבר שמקור המילים ״שאינו מוכרח״ דבש״ע הוא מהרב המגיד שהביאו מר״ן כאן בב״י, דז״ל (בפ׳ כה הל׳ כה), ״ובלבד שלא יתכוין לצוד. ואינו הכרח שיהוי ניצודים. שאם לא כן, כבר מבואר בפרק ראשון (ה״ו), שאע״פ שאינו מתכוין אסור. אלא אפשר שיהיו ניצודין, ואפשר שיברחו. וכן כתבו ז״ל, ומבואר הוא״. עכ״ל. ומדכתב, ואפשר שיהיו ניצודין ואפשר שלא, כפרוש למה שכתב ״ואינו הכרח״. כבר א״א לדייק ממה שכתב, ואינו הכרח, שכל שזה לא ודאי גמור מותר. ודו״ק. ולגבי דברי התוס׳ הנ״ל דגם הובאו בב״י, כבר דנו לעיל בסמוך.

ועכשיו נציע בע״ה, את הראיות לאסור, בספק הקרב לודאי. ואת מה שנראה דאפשר להשיב עלהם.

א. ראיה לאסור מנר שאחורי הדלת

הנה מהגמ' (שבת קכ:) נראה דספק הקרוב לודאי כוודאי הוא, דז"ל הגמ' שם, "נר שאחורי הדלת פותח ונועל כדרכו ואם כבתה כבתה לייט עלה רב וכו' אמר ליה בהא אפילו ר' שמעון מודה דהא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר"ש בפ"ר ול"י". עכ"ל הגמ' הצריך לענייננו. וצ"ב אם פתיחת הדלת כדרכו זה פ"ר לכיבוי, אז למה התנא התיר, והרי מודה ר"ש בפ"ר. ואם זה לא פ"ר, אז למה רב אסר. אלא ע"כ דצ"ל, (בשביל לא להגיע למחלוקת במציאות), דזה ספק הקרוב לודאי שיכבה, ורב ס"ל דזה נכלל בכלל פ"ר ולכן אסר, והתנא פליג עליו בזה ולכן התיר כ"כ המהרש"א. הובא ביבי"א על הגמ' הנ"ל. ואחר כך מצאתי, שגם הריטב"א כתב כך בתרוצו הראשון. ע"ש בד"ה מודה ר"ש וכו'. וראיתי עוד להיבי"א שכתב שכן העמיד גם ה"ר אברהם בן הרמב"ם ע"ה בשו"ת ברכת אברהם (סי' יט עמוד לג), וז"ל, "ולענין נר שאחורי הדלת יראה, שאפי' רב דלייט, ואוקימנא דה"ט משום דמודה ר"ש בפ"ר ול"י, לא מפני שבודאי תכבה הנר, אלא מקרב כיבויה וברוב תכבה ודמי לפ"ר. ומפני זה הוציאו בלשון לייט עלה, תדע בכמה פעמים יפתח אדם הדלת וינעול ותנשב הרוח בנר ולא תכבה, ולעולם א"א שיחתוך ראש החי ולא ימות. ומפני זה לא פסק (הרמב"ם) אלא אסור בלבד". עכ"ל. ובענין הא דכתב דמפני זה לא פסק הרמב"ם ע"ה אלא אסור בלבד, הסביר היבי"א הנ"ל, שמוכרחים ללמוד כך, שהרי הרמב"ם מחייב במלאכה שאצל"ג.

והנה זה מוכרח, גם על הצד שנלמד שהרמב"ם סבר כהתוס' ודעימם, וגם על הצד שסובר כהערוך. (בענין מחלוקתם עיין בתוס' ד"ה לא צריכא דבשבת קג.). שהרי בכל מקרה לא משכחת איסור דרבנן לרמב"ם (שמחייב באצל"ג), אא"כ נלמד שזה מחמת ספק הקרוב לודאי. דאם נלמד דס"ל להרמב"ם כהתוס' ודעימם, אז אפילו אם הפ"ר הוא דלא נח"ל, חייב. דהרי להתוס' ודעימם, כל שהאיסור נעשה בפ"ר זה כבר נחשב מלאכה, ולהרמב"ם שלא צריך צורך לגוף המלאכה, התחייב. ואם נלמד שהאיסור נעשה שלא בפ"ר, אז לכ"ע מותר בזה, (שהרי לא נתכוין). ואם נלמד דהרמב"ם ס"ל כהערוך, ושהאיסור נעשה בפ"ר, אז אם נח"ל (ואפילו בדנח"ל בגוף אחר), כבר חייב, דהרי הרמב"ם לא מצריך צורך לגוף המלאכה. ואם לא נח"ל כלל, אז מותר לגמרי. ולכן על כורחנו לומר כנ"ל, דהאיסור מדרבנן דפה, מצד ספק הקרוב לודאי הוא. (ובענין זה, דשפשוט דפה להרמב"ם האיסור מדרבנן הוא, עיין ברמב"ם (הל' שבת פ"א הל' ג ובמ"מ שם). ולשון הרמב"ם לגבי נר, נמצא פה בסמוך. .

והנה הפוסקים, ובניהם, הרמב"ם וז"ל (בפ' ה הל' יז), "נר שאחורי הדלת אסור לפתוח הדלת ולנעול כדרכו. מפני שהוא מכבהו, אלא יזהר בשעה שפותח ובשעה שנועל". עכ"ל. , הרי"ף, והרא"ש עיין בראי"ש (פרק ששה עשר סי' ט) שכתב וז"ל, "נר שאחורי הדלת אסור לפתוח ולנעול כדרכו, דאביי ורבא, דאמרי תרוייהו מודה ר"ש בפ"ר ולא ימות. רש"י פירש, שנר מונח אחורי הדלת, וחיישינן שמא יכבנו הרוח. ור"ח ז"ל פ', שהנר קבוע בכותל שאחורי הדלת, וכשפותח הדלת נוקש בכותל ואיכא למיחש שמא יכבה הנר. ור"י פירש, שהנר תקוע באחורי הדלת, ובפתיחת הדלת ובנעילתו מרחק את השמן מן הפתילה או מקרבו אל הפתילה". עכ"ל הצריך לענינו.

וראיתי להאשמרה שבת (פרק יח ס' ה), שכתב דמזה שהרא"ש הביא את מה שהגמ' כתבה שזה פ"ר, והביא על זה את דברי רש"י שכתב "שמא", אלמא דאיירי בספק הקרוב לודאי שיכבה, וא"כ נראה דאסור.

ועי"ש (באשמרה שבת), דלפני דכתב דמלשון הרא"ש מדוייק כנ"ל, כתב דמלשון הרי"ף משמע דזה פ"ר ודאי. וז"ל הרי"ף (מה.), "נר שאחורי הדלת אסור לפתוח ולנעול כדרכה, דאביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר"ש בפ"ר ולא ימות". ע"כ. ומסתימות לשונו משמע, שמדובר באופן שהוא פ"ר באופן מוחלט". עכ"ל הצריך לנו עכשיו. ולענ"ד נראה שא"א לדייק מסתימת לשון הרי"ף, דהרי דרכו להעתיק את לשונות הש"ס, ומה שנסביר בגמ' נסביר גם בו. ולעולם אפשר דס"ל דאיירי בספק הקרוב לודאי, ואעפ"כ נקט את לשון הש"ס דכתב פ"ר. . פסקו לאסור בזה, וכן פסק גם מר"ן (בריש סימן רעז) וז"ל שם, "נר שמונח אחורי הלדת, אסור לפתוח את הדלת שמא יכבנו הרוח". עכ"ל. וכתב על זה בביאור הלכה בד"ה שמא יכבנו, וז"ל, "לכאורה קשה, דהא אמרינן בגמ' דהוא פ"ר, ולכך אסור בזה סוף שאינו מכון לכבות? אולם לפי מה שפירש שם המהרש"א דלא

הוי פ״ר ממש רק קרוב לפ״ר, ניחא הלשון״. עכ״ל. , וא״כ, לכאורה מוכח מכאן, דאסור בספק הקרוב לודאי מקור הדברים, הוא מהיבי״א חלק ד סימן ל״ז. .

דחית הראיה מנר שאחורי הדלת

הנה מהא דהרמב״ם פסק דאסור לפתוח הדלת כנ״ל אין כל כך ראיה לאסור בספק הקרוב לודאי. דאפשר שלא אסר אלא בגלל שזה, דומה ״נראה״ כפ״ר לכיבוי, אבל לא בגלל שזה ספק הקרוב לודאי זאת אומרת דס״ל, דזה לא פ״ר וגם לא קרוב לזה, והא דאסר זה בגלל דזה דומה לפ״ר, ויש בזה מקום לפירצה וזילזול בשבת. . ושמעתי, דנראה זה גם הפשט בדברי ר״א בנו. ואפשר עוד ללמוד דס״ל להרמב״ם כמאירי, דנראה מדבריו (של המאירי) דסובר דפה זה ספק הקרוב לודאי, ואין זה איסור גמור, אלא מקום לפריצה ועזות מצח. ובפשטות, א״א ללמוד מפה לאסור במקומות אחרים כ״כ היבי״א הנ״ל, והאשמרה שבת (פרק יח סעיף ה).

וז״ל המאירי (שבת קכ:), ״ולי נראה שמן הדין מותר לפתוח, וכל שמצאנוה בלשון קללה ר״ל לייט עלה פלוני, אינה במקום איסור פשוט, שכל שיש בו איסור פשוט, אין בו מקום לקללת חכם וקם ליה בדרבה מיניה. אלא אין קללה, אלא במקום שאין איסורו מבורר וההיתר בו מצוי, ומקללין אותו מצד פרצה ועוז מצח. ושאלו לו מהיכן הוא מקלל אחר שלר׳ שמעון מותר לגמרי. ותירץ שאף לדעת ר׳ שמעון ראוי לקללו. שמאחר שהוא אוסר בכל שאינו מתכוין כל שהוא פ״ר, אף כל שהוא בקרוב לפ״ר ושהדבר מצוי, נקרא העושה פורץ גדר וראוי לקללה, ולא אמר בהא אפי׳ ר׳ שמעון מודה, אלא שהוא ראוי לקללה״. ע״כ. (ועי״ש בהמשך דבריו ותראה דס״ל דגם פתיחת הדלת כנגד המדורה, דאיירינן בה שם בגמ׳, אינה אסורה באיסור גמור לדעתו. ופשוט).

ועיין עוד לקמן, שהבאנו עוד לשונות של המאירי (שהובאו ביבי״א), דמשמע מהם, דס״ל דמותר בספק הקרוב לודאי. .

וממה דהרי״ף פסק לאסור, גם נראה שאין ראיה לאסור בספק הקרוב לודאי. וזה, בין על הצד שהוא מחייב במלאכה שאצל״ג, ובין על הצד דפוטר בזה דנחלקו בדעתו בזה. . שהרי על הצד שמחייב באצל״ג, אפשר ללמוד דסובר דזה פ״ר לכ״ע (לתנא ולרב). ורב דאוסר ס״ל כהתוס׳ ודעימם שכל שהאיסור נעשה בפ״ר זה נחשב מלאכה, (ובאם לא צריך צורך לגוף המלאכה חייב) ובפשטות איירי בדלא נח״ל, כך שמעתי. ואחר כך מצאתי שכן משמע גם מקושית הרשב״א על הערוך בנידון דידן, עיין בחידושיו (לשבת קכ: ד״ה אמ׳ ליה בהא אפילו ר״ש מודה). . והתנא דהתיר ס״ל כהערוך, דדשא״מ מותר כל שלא נח״ל וא״ת דהרי״ף כתב אסור ומשמע מדרבנן. ולא כתב חייב (דמשמע מהתורה). וי״ל (דאולי אפשר ללמוד בדעתו), דכתב אסור אבל אם עבר ועשה חייב.

ובגלל הערה זו לא הסברתי בדעת הרמב״ם הנ״ל, דס״ל בפרוש הגמ׳ דהתנא ורב נחלקו במחלוקת תוס׳ ודעימם עם הערוך, כמבואר. דהרי הרמב״ם מחייב באצל״ג, ולכן להתוס׳ ודעימם צריך להיות חייב ולא אסור. וברמב״ם, אי אפשר ללמוד דכתב אסור, וס״ל דבאמת חייב. שהרי הוא כתב (בפ׳ א הל׳ ג), דמתי שהוא כותב אסור, כונתו להצריך בזה מכת מרדות, והסביר שם המ״מ שזה על איסור דרבנן, ע״ש. . ולא תהיה ראיה לאסור בספק הקרוב לודאי, דהרי אייר בודאי גמור שיעשה האיסור ובזה אסר. ועוד אפשר ללמוד גם, דס״ל

לדייק בלשון לייט עלה כהמאירי דלעיל, וא״כ א״א ללמוד מפה לאסור בשאר המקומות כנ״ל, או כדכתבנו בשם ר״א בן הרמב״ם ע״ה בסמוך.

ועל הצד שאינו מחייב באצל״ג, אפשר ללמוד בדעתו כמו דביארנו לצד דמחייב ולצד זה, אפשר דיותר קל ללמוד דגם התנא וגם רב ס״ל דאיירי בפ״ר, ונחלקו במחלוקת התוס׳ ודעימם עם הערוך, כנ״ל. כי לצד זה לא צריך ללמוד, דהאסור דכתב הרי״ף פרושו אסור ואם עשה חייב. . ובנוסף לזה אפשר ללמוד גם, דס״ל כהריטב״א (שבת קכ : ד״ה מודה ר״ש בפ״ר ול״י), בתרוצו השני. דסבר דגם התנא וגם רב, סוברים דאיירי פה בפ״ר שיכבה, ורק שנחלקו בדשא״מ בדרבנן (במלאכה שאצל״ג). ופשוט דגם לדרך זו לא תהיה ראיה לאסור בספק הקרוב לודאי.

ולגבי מה דכתבנו לעיל בהגהה מהאשמרה שבת, (דממה שכתב הרא״ש ״שמא״, כפירוש למה שכתב, דאסור לפתוח דאביי ורבא אמרו שניהם דמודה ר״ש בפ״ר ול״י, נראה דס״ל דאיירי פה בספק הק״ל ואסור). ראיתי להב״ח (סימן רע״ז) דכתב בזו (לגבי הטור דשם), וז״ל, ״ואיכא למידק, כיון דטעמיה דרב דאסור לפתוח הוא משום דפ״ר הוא דודאי מכבהו, א״כ אמאי כתב רבנו בפרש״י ובפר״ח שמא יכבנו הרוח, שמא תהא הדלת נוקשת עליו ותכבנו. ויש ליישב דרבנו מפרש בפי׳ רש״י, דלא הוי פסיק רישיה אלא ברוח שאינה מציה, אלא דגזרינן במצויה אטו שאינה מצויה. וכדאמרינן בי מדורה בסמוך. ולכן אמר שמא יכבנו הרוח, כלומר, שמא יהא רוח שאינה מציה דודאי יכבנו. וכן בפר״ח ס״ל לרבנו דליכא פ״ר אלא בפותח כדרכו בחוזק, אבל שלא בחוזק ליכא פ״ר, אלא דחיישינן שמא יפתח בחוזק דודאי יכבנו, ומיהו אם הוא נזהר שלא יפתחנו אלא בנחת בנחת התם לא חיישינן שמא יפתחנו בחוזק דהא נזהר טובא, שאף לא יפתחנו שלא בחוזק אלא לאט בנחת, בנחת, ושרי כדפרישית״. עכ״ל. וא״כ כבר אין ראיה מלשון הרא״ש לאסור בספק הקרוב לודאי, דהרי אפשר דכתב ״שמא״, בסיבת הא דס״ל דאסור גבי נר כדאסור בכנגד המדורה. ושם אסור ברוח מצויה, גזירה אטו רוח שאינה מצויה, כדמבואר בגמ׳.

ובדרך זו מיושב, גם מה דהקשה המ״ב בביאור הלכה על מר״ן (בריש סימן רעז), דכתב ״שמא״ גבי נידון דידן כנ״ל, בלי להגיע לספק הקרוב לודאי (כמו שתירץ בביאור הלכה שם). דהמעיין בב״י יראה דס״ל למר״ן דאסור לפתוח דלת כנגד נר כל שיש סיכוי שיתכבה, אפילו רק ע״י רוח שאינה מצויה. בגלל הא דלייט אביי את מי שפותח דלת כנגד המדורה, וכמבואר בב״ח הנ״ל, וא״כ אזלא גם הראיה מלשון מר״ן הנ״ל.

ובדברי הגמ׳, (גבי נר) אפשר ללמוד דהרא״ש ומר״ן למדו בכמה מהדרכים שכתבנו לעיל, והם, או דס״ל כהריטב״א בתרוצו השני, או דנחלקו במחלוקת התוס׳ ודעימם עם הערוך, כמבואר לעיל. וגם אם לא נרצה להעמיד כך, מ״מ אפשר דמר״ן ס״ל דהאיסור פה לא איסור גמור הוא, כהמאירי, או כר״א בן הרמב״ם ע״ה, כמו שכתבנו לעיל בסמוך.

וא״כ מלשון מר״ן דפה, אין ראיה לאסור בספק הק״ל.

ב. ראיה לאסור מהא דהרמב״ם אסר לכבד באינו מרוצף

הנה ראיתי להאגלי טל מלאכת חורש, שלהי ס״ק כב. הובא ביבי״א חלק ב סי׳ לז ס״ק ח. , דכתב דמהרמב״ם פכ״א ה״ג דאסר לכבד באינו מרוצף, **שמא** ישוה גומות. נראה דס״ל לאסור בספק הק״ל, כי אם לא אוסר בזה, אז למה אסר באם זה רק שמא ישווה גומות, והרי קי״ל כר״ש בדשא״מ, (כך הקשה הריב״ש), אלא דצ״ל דס״ל לאסור בספק הק״ל בפשטות קשה להביא ראיה לאסור בספק הק״ל מהמכבד, דהרי הוא נקוט בחדא מחתא עם המרבץ (בשבת צה.), ובמרבץ הגמ׳ שם התירה לכתחילה. אלא שבשביל להקשות צ״ל, כמו שכתב ביבי״א הנ״ל לעיל בסמוך בשם התוס׳ (פסחים סה.), דבהכיבוד החשש יותר גדול להשוואת גומות מבריבוץ. .

דחית הראיה הנ״ל מהכיבוד

האגלי טל הנ״ל, דחה ראיה זו מהא דאיתא בש״ע הגר״ז ס׳ רע״ז סק״א (בקונטרס אחרון), וז״ל (של האג״ט), ״והרב מלאדי זצלה״ה וכו׳ כתב דהרמב״ם סובר **ספק פ״ר** אסור. והוי ספק שמא יש שם גומות ובאמת פ״ר הוא, וע״כ הוי שמא. דשמא אין שם גומות. ומ״מ אסור, כיון שאם יש שם גומות, ודאי ישוה אותם, ופ״ר הוא, ע״כ אסור. ויפה אמר״. ההבדל בין ספק הק״ל לבין ספק פ״ר (שניהם בדשא״מ). הוא שבספק פ״ר, הספק הוא במציאות שהיתה לפני עשית הפעולה, כגון בהסוגר דלת ביתו לשומרו בשאינו יודע אם יש שם צבי אם אין. (עיין במ״ב בביאור הכלה ס׳ שטז ד״ה ולכן יש להזהר, שנמצא על סעיף ג, דשם).

ובספק הק״ל שהאיסור יעשה, המציאות ברורה. והא דלא ברור אם האיסור יעשה או לא, זה לא בגלל דמספקא לן במציאות האיך היא, אלא בגלל דאי אפשר לדעת מה יהיה, דאין העתיד מוכרע. וכגון בהגורר מטה וכדו׳, באופן שיש אחזים גבוהים מסויימים שהחריץ יעשה. דזה נידון כספק הק״ל שיעשה האיסור ולא כספק פ״ר, דהרי הא דהאיסור לא יעשה בהכרח פה, זה לא בגלל דהמציאות לא ברורה לעושה הפעולה, אלא בגלל שא״א לדעת מה יהיה.

ושמעתי שספק פ״ר, זה נחשב ספק פ״ר לשעבר. דהרי הספק שבזה, הוא מצד המציאות שהיתה לפני שעשה את המעשה. (נכתב בעזרת המנוחת אהבה). עכ״ל.

וכן אם נלמד גם כהריב״ש בדעת הרמב״ם, לא תיהיה ראיה מפה, לאסור בספק הק״ל. וז״ל (מובא בכסף משנה במקום), ״ונראה שהיתה כוונת הרב ז״ל לומר, שהמכבד מכוין ליפות קרקע הבית ולתקנו. ואע״פ שהכיבוד לא פ״ר הוא, מ״מ הכוונה שיש לו בכיבוד הבית ליפותו ולתקנו, חישבא כוונה לענין השואת גומות. וכו׳ אלא מפני שאינו מכוין גמור, אינו

כי אם שבות״. ע״כ וכתב שם בהמשך, שהמרבץ, אין כוונתו ליפות הקרקע, אלא ללחלח האויר, או שלא יעלה אבק, ולכן מותר אף אם אפשר שישוה גומות. .

א״כ מהא דהרמב״ם אסר הכיבוד, אין ראיה לאסור בספק הק״ל. דאפשר ללמוד בדעתו דאסר, בגלל ספק פ״ר, או בגלל דחשיב מתכוין, דבזה אסור גם בדלא פ״ר, וכנ״ל.

ג. ראיה לאסור מלשון מר״ן שבסי׳ שכ סעי׳ יז

עיין בלשון הש״ע (סי׳ שכ סעי יז) דכתב, וז״ל, ״ספוג אין מקנחים בו אא״כ יש בו בית- אחיזה, גזרה שמא יסחוט״, עכ״ל. והביא התוספת שבת (ס׳ שכ ס״ק לב), דהמ״א (ס״ק י״ט) הקשה על מר״ן, דבש״ס (קמג.) איתא דזה פ״ר ולא גזירה שמא. וכתב (התו״ש), דע״פ דברי המהש״א הנ״ל (דבשבת קכ : על תוס׳ ד״ה פותח), ניחא, דנעמיד בספק הק״ל, ולא יקשה למה בגמ׳ איתא דזה פ״ר, ומר״ן כתב שמא. וא״כ נראה מכאן, דס״ל למר״ן לאסור, בסהק״ל ע״ש בלשון התו״ש, ובביאורים דשם באות ו. .

דחית הראיה הנ״ל מספוג

ואפשר לדחות, ע״פ דברי התו״ש שם בהמשך דבריו. דכתב, דמר״ן כתב, גזירה שמא, דס״ל למר״ן לאסור גם בספוג שלא שייך בו סחיטה כל כך, אטו ספוג דנסחט בפ״ר. ולכן כתב גזרה שמא, לאסור גם באין בו פ״ר לסחיטה, גזרה שמא יקנח בשיש פ״ר, כנ״ל והא דלא הבאתי עוד ראיה לאסור בנד״ד, מהא דמר״ן כתב בש״ע (ס׳ שלז סעי׳ ד), וז״ל, ״אסור לצדד חבית על הארץ, דכיון שהיא כבדה יבוא להשוות גומות ודאי, והוי פ״ר ״, עכ״ל. ומקורו מהא דאיתא בשבת (קמא.), ״ואמר רבא לא ליצדד איניש כובא בארעא, (ע״פ הגהות הב״ח), דלמא אתי לאשוויי גומות״, ע״כ. וא״כ לכאורה נראה מכאן, דס״ל למר״ן לאסור בספק הק״ל שהרי כך מתישב הלשון. ולא כתבתי מכאן ראיה לאסור. חדא, בגלל דבאמת לא נתישב בזה הלשון כלל, דהרי מר״ן כתב ״יבוא להשוות גומות ודאי והוי פ״ר״, ומלשון זה משמע דאסר מצד השוואת גומות ודאי, ולא מצד ספק הק״ל, (כך דייק התו״ש בס׳ שלז ס״ק י, הובא ביבי״א הנ״ל. וכן שמעתי). ועוד דהרי אפשר דשיעור דברי מר״ן כך הם, אסור לצדד חבית על הארץ, אפילו בשנראה לו שזה לא פ״ר. דמכיון שהיא כבדה, אפשר דזה באמת פ״ר, ורק דהוא לא רואה את המציאות נכון. ולפי״ז ההאיסור פה, הוא כעין האיסור לפתוח דלת כנגד נר או כנגד המדורה (דבסימן רעז כנ״ל), דהרי מצד גזרה הוא. .

ועיין עוד להמ״ב (ס״ק מח), שהביא דבביאור הגר״א כתב, שמה דמר״ן כתב פה ״שמא יסחט״ זה טעות סופר, וצ״ל ״משום סחיטה״, מחמת הקושיה הנ״ל של המ״א. וא״כ אין מפה ראיה לאסור, בסהק״ל.

בדברי הראשונים האוסרים בנ"ד

לעיל הבאנו את דברי התוס' (פסחים קא.) ד"ה הלכה כר"ש, דכתבו וז"ל, "י"ל שמא רבי יוחנן לא סבר לה כוותיה בגרירה, לפי שקרוב לעשות חריץ ודמי לפ"ר". עכ"ל. ושמעתי דאפשר ללמוד את התוס' בשני דרכים, והם:

דרך א' - דהתוס' אסרו בכל ספק הק"ל, מטעם דזה דומה לפ"ר.

דרך ב' - דדוקא פה התוס' אסרו בספק הק"ל שיהיה האיסור, כי פה זה דומה (נראה) כפ"ר. ולעולם יש ספק הק"ל דמותר, והוא בכשזה לא דומה לפ"ר.

ועפ"ז, נבוא לדון בדברי הרמ"ך (שהובא בכסף משנה פ"א הל' ה), ובדברי ר"א בן הרמב"ם, ע"ה, הנ"ל. שהרי, שניהם אסרו בלשון של דמי לפ"ר. הרמ"ך גבי גרירה, ור"א בן הרמב"ם ע"ה, גבי פתיחת דלת שיש מאחורה נר. בדעת הרמב"ם. דהרי יש לספק בדבריהם, אם בכותבם דאסור בגלל דדמי לפ"ר, נתכוונו דבכל ספק הק"ל אסור, בגלל שזה דומה לפ"ר. (ואם נלמד כצד א' הנ"ל בתוס' אז מסתבר ללמוד בהם כך). או דילמא ס"ל, דדוקא במה שהם דיברו בו (ואולי גם כיוצא בזה), אסור מצד שזה דומה (נראה) לפ"ר, ולעולם אפשר שבמקומות אחרים יתירו בספק הק"ל. (ואם נלמד כצד ב' בתוס' הנ"ל מסתבר יותר ללמוד בדעתם כך). אבל מ"מ פשוט, דהדברים לא מוכרחים. דהרי אפשר דגם אם נלמד בהתוס' הנ"ל כצד א', שז"א שכל ספק הק"ל אסור בגלל שזה דומה לפ"ר, מ"מ אפשר שהרמ"ך ור"א בן הרמב"ם ע"ה, לא ס"ל לאסור בכל ספק הק"ל מצד דזה דומה לפ"ר. ואפשר גם, שאם נלמד בהתוס' כצד ב' לעיל, הרמ"ך ור"א בן הרמב"ם ע"ה, למדו שכל ספק הק"ל אסור בגלל שזה נחשב דומה לפ"ר. הנה ביארנו, שלא ברור שהרמ"ך ור"א בן הרמב"ם ע"ה, ס"ל לאסור בכל ספק הק"ל.

והראוני חכ"א, דהיראים ס"ל דאסור בזה, (ואפילו באיסור דרבנן). דז"ל בריש סי' רעד (יחסית), "תולדה דרבנן. הוסיפו חכמים שלא לגרור כסאות גדולות בארץ, לפי שהוא קרוב לפס"ר ולא ימות לעשות חריץ. דתניא (שבת כב.), גורר אדם מטה [כסא] וספסל, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. ואמר עולא בפ' במה מדליקין (כט:), ל"ש אלא קטנים אבל גדולים אסור ושמעתי דהאגלי טל (מל' חורש ס"ק כ אות ג), כתב, דבמה דהיראים כתב דבגדולים אסור בגלל דזה קרוב לפ"ר, מתישב מה דהוכיחו התוס' (פסחים כה:), דצריך לגרוס מותר, דמהסוגיא דשם (בפסחים), משמע דשרי יותר במקום שא"א, מבמקום דאפשר. . וכוותיה מסקינן התם, ואפילו בעליתא בשישיא אטו עליתא דעלמא". עכ"ל. וממה דכתב "תולדה דרבנן", נראה דס"ל לאסור בזה (בספק הק"ל), רק מדרבנן. עיין בהערה דבפשטות, בגלל דס"ל לאסור בזה מדרבנן כתב כך, ולא בגלל שהחריץ הנעשה ע"י הגרירה איסור עשיתו מדרבנן הוא, דנעשה כלאחר יד, (עיין בשבת מו: וברש"י ד"ה איסורא דאורייתא דשם. ואם תרצה לעיין עוד, עיין במנוחת אהבה (חלק שני עמודים עט- פ בהגהה מס' 31). וזה (בפשטות)דלא כהאגלי טל (מל' חורש ס"ק אות יב), שכתב שבאיסורי תורה היראים סובר דר"ש אוסר בנד"ד מהתורה, ורק דפה (היראים) כתב דזה איסור דרבנן, בגלל שהחריץ נעשה

כלאחר יד, דהאיסור בזה רק מדרבנן הוא, כנ"ל. (והעיר לי חכ"א, שהאגלי טל נתכוין לומר שיש צד שהיראים אוסר בדאורייתא, אבל לא שזה מוכרח כך. עי"ש). . וראיתי להאגלי טל (שלהי ס"ק כב), דכתב דהתוס' (בפסחים סה.) ד"ה המכבד והמרבץ, גם ס"ל דאסור בספק הק"ל מדרבנן. עי"ש וצ"ע מתוס' ד"ה והלכה (שבפסחים קא.), שעולה מדבריו דשם, דמותר בספק הק"ל. ועיין בתוס' ד"ה המכבד והמרבץ הנ"ל, שרק אליבא דשיטת ר"י, כתב שבכיבוד יש יותר השוואת גומות מבריבוץ. (ומזה למד האגלי טל, דס"ל להתוס' לאסור בספק הק"ל). אבל אליבא דשיטת הבה"ג דשם בהתוס', לא למד שבהכיבוד זה ספק הק"ל שישווה גומות. . ופשוט דגם הרמ"ך והתוס' הנ"ל סוברים, דאסור בכל ספק הק"ל, מ"מ לא ס"ל לאסור בזה, אלא מדרבנן. דהרי אסרו מצד זה דומה לפ"ר. ועיין לעיל דכתבנו, שגם אם הרמב"ם אוסר, לא אסר אלא מדרבנן.

ואם באנו לסכם את דעת האוסרים, נאמר, דהיראים אוסר, מהתורה או מדרבנן. והרמ"ך, ר"א בן הרמב"ם ע"ה (בדעת הרמב"ם ע"ה) והתוס' (בד"ה המכבד והמרבץ), או שס"ל להתיר בפסק הק"ל ואיפה שאסרו, לא אסרו אלא בגלל דזה נראה כפ"ר. , או שס"ל לאסור בזה מדרבנן.

ולאחר זמן ראיתי, דנראה בפשטות דגם תרומות הדשן אוסר בנ"ד, דכתב בסימן ס"ד לגבי הוצאת סכין מכותל, וז"ל, "וא"כ בהוצאת סכין היכא דתקוע קצת בחוזק, **כמעט פ"ר** הוא שלא יוסיף בנקב והוי ליה וכו"". עכ"ל הצריך לעניננו. (הובא בנת"ש סימן יא, ובמ"ב סימן שיד ס"ק נב, כדכתב בשער הציון ס"ק מט).

בדברי הראשונים המתירים בנ"ד

הנה ראיתי להריטב"א (כתובות ה:) מקורות הדברים שפה הם, מהיבי"א הנ"ל, ומהאשמרה שבת (פרק יח סע' ה). , ד"ה הלכה כר' יהודה או הלכה כר"ש דאמר דשא"מ מותר, דכתב וז"ל, "הקשה רש"י ז"ל, וא"ת והא פ"ר ולא ימות הוא פ' למה הגמ' כתבה בלישנא דמפקד פקיד, (ועל הצד שלדם הוא צריך), דמותר לבעול את הבתולה בשבת אליבא דר"ש, והרי מודה ר"ש בפ"ר, ופה זה פ"ר שיפתח הפתח. ואליבא דלישנא דחבורי מחבר (קושית הגמ' שם בדף ו:), דזה פ"ר שיצא דם. עי"ש בסוגיה, וברשב"א בד"ה אמר רבא וכו' דשם. , והוא פריק הא כתבינן לה לקמן בדף ו:, איפה שנמצאים שאר הראשונים שנביא לקמן. ומשני יש בקיאין בהטיה ואין הדם יוצא ואין פתח נפתח. ואין פי' הלשון [הזה] דבעיינן מיירי בבקיאין בהטייה, [דא"כ] אין כאן דשא"מ, וליכא למימר פתחא ממילא קא הוי. אלא [ה"ק] דכיון דיש בקאין בהטייה ואין בו דם ואין בו פתח, ואפשר שיזדמן כן, אין זה פ"ר ולא ימות, דכל שאפשר שלא יעשה איסור אפי' בצד רחוק, לא חשיב פ"ר ולי", ולשון פ"ר ולא ימות מוכיח כן". עכ"ל. אלמא, דהריטב"א ס"ל שעד האיסור לא יעשה במאת האחוזים מותר. ועיין, ברמב"ן, ברשב"א, בהמאירי, ובתוס' הרא"ש, (כולם שם בכתובות דף ו:), דבפשטות ס"ל כהריטב"א. וז"ל הרשב"א (דשם) בד"ה א"כ טורד למה וכו', "ועוד

דאסיקנא, מותר לבעול לכתחילה בשבת וכו', ומשמע דלכל התירו, ולא במתכוין להטות אלא בועל כדרכו ואינו חושש, וכו'. והדין נותן דכל שאפשר מזה שכתב "דכל שאפשר", משמע באפילו בצד רחוק, כל שאפשר שלא יהיה האיסור, מותר.

וממה דכתב הרשב"א בשבת (דף קכד:) ד"ה בהא לימא ר"א אף של תמרה (וז"ל, "ומכבדין את הבית דלא פ"ר ולא ימות הוא דזמנין דלא משוי גומות". עכ"ל). גם נראה בפשטות דמתיר בספק הק"ל. ועיין לקמן. שמזדמנת לו הטייה ואינו מתכוין לפתח אלא להנאת עצמו מותר דלאו פ"ר הוא. כאותה שאמר ר"ש גורר אדם מטה וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ". עכ"ל הצריך לעניננו. ועיין בהגהה וקרובים לזה דברי הרמב"ן דשם, בד"ה א"כ טורד למה. עי"ש. וז"ל הריטב"א דשם (בד"ה א"כ טורד וכו'), וכוונת רבא לומר לא כהללו בבליים [שאין] בקיאין בענין הטייה וסבורין שאין הטייה מזדמנת לשום אדם, אלא כהללו שבקיאין בענין הטייה וסבורין שפעמים שמזדמנת לכל אדם ולא הוי פ"ר. עכ"ל הצריך לעניננו. ועיין עוד בהריטב"א (יומא לד:), ד"ה אביי אמר, דכתב וז"ל, "וי"ל דהא לא חשיב פ"ר ול"י, כי אע"פ שהעששיות הגיעו לצירוף, אפשר שלא יצרפו במים אלו, מפני שלא ישהו שם אלא מעט. ועוד, שאין כל המתנות מצרפו' בכניסה למים, וכל שאפשר בשום צד בלא מלאכה, לא חשי' פ"ר, כדברירנא בכמה דוכתי". עכ"ל. (הוזכר בנת"ש).

וז"ל המאירי הנ"ל בכתובות, בד"ה לענין ביאור סוגיה וכו', "שמאחר שאפשר בהטיה אין כאן פ"ר, שהרי אפשר שיזדמן כן וכו'. ותירץ רוב בקיאין הם ואם כן אין כאן פ"ר, אף למי שאינו בקי. ולא אמרה אלא לרוחא דמילתא שאף אם לא היו רובן בקיאין מכל מקום הואיל ואפשר שיזדמן כך אין כאן פ"ר כמו שביארנו". עכ"ל הצריך לעניננו. ותוס' הרא"ש (שם) כתב וז"ל, "והשתא חוזר ומקשה וכו' דאותם שאין בקיאין למה יהו מותרין, ומשני רוב בקיאין הם, וכיון דרובא בקיאין וגם הוא אינו מתכוין לבעול בעילה גמורה וכסבור לבעול בהטיה, לא הוי פ"ר כיון דרובם הם בקיאין". עכ"ל הצריך וכו'. .

א"כ חזינן, דלא רק הריטב"א ס"ל להתיר בספק הק"ל, אלא גם שאר הראשונים הנ"ל, ס"ל בפשטות כתבתי "בפשטות", כי אולי אפשר לידחוק ולומר, דרק הריטב"א דכתב מפורש דמותר בנ"ד,ס"ל דמותר בזה. אבל שאר הראשונים הנ"ל, (ובמיוחד תוס' הרא"ש, דמלשונו קצת יותר קשה ללמוד דמתיר), אין ראיה גמורה דס"ל להתיר, אלא אם נלמד כצד הראשון שהבאנו בריש דברנו, דהאוסרים בספק הק"ל, ס"ל דאסור בזה כבר מרוב של 51%, אבל להסוברים שלא אסור בזה אלא כשהסיכויים שיעשה האיסור גבוהים מאוד הם, אולי אפשר ללמוד, דלא ס"ל להתיר בכל ספק הק"ל, אלא פה (ובכיוצא בזה) התירו, כי זה לא נכלל בכלל ספק הק"ל כלל. דהרי אפשר שהנידון בספק הק"ל זה מרוב של 95%, והסיכויים שיפתח הפתח ויצא דם זה 90%, ולכן התירו, אבל לעולם מ 95% שיעשאה האיסור לא ס"ל להתיר. אבל פשוט, שהמעיין ישר יחזה דבאמת הראשונים הנ"ל ס"ל בדיוק כהריטב"א. וכמו שמדוייק מלשון הרמב"ן הנ"ל בכתובות, דכתב, "הואיל ואפשר בהטייה לכ"ע שרי", דמשמע מזה דכל שאפשר שרי. וכדכתב הרשב"א הנ"ל בהדיא, דכל דאפשר שרי. ובאמת שאין סיבה לומר דפליגי על הריטב"א, ולאפושי פלוגתא לא מפשינן, ורק שהריטב"א ביאר כוונתו יותר. (נכתב בעזרת חכ"א).

ולגבי שיטת המאירי בזה, עיין עוד בלשון המאירי (שבת פא:), דכתב וז"ל, "חרס כל שהוא חושש לסכנת חבורה או לכשפין וכו'. אסור (לקנח בו) אף בחול, ששמירת עצמו מן הסכנות בכלל המצות הוא אבל במקום או באדם שאין לחוש לכך מותר אף בשבת ואע"פ שהוא קרוב להשיר שער דשא"מ מותר. שהרי אף בנזיר אמרו שהוא חופף ומפספס ביד אלא שאינו סורק במסרק כמו שיתבאר במקומו. ועיין עוד בלשון המאירי (שבת קי:), דכתב שם לגבי שתיית כוס עקרין "או שמא אין כאן פ"ר, שקצת בני אדם שותים ואין נעקרין". עי"ש. ועיין עוד ביבי"א הנ"ל, דמשם בארה. וא"כ חזינן דבפשטות ס"ל להמאירי להתיר בספק הק"ל, וכנ"ל. להתיר.

סיכום הדברים ומסקנתם:

כתבנו, דאפשר לדחות את כל הראיות מהש״ס, (בין להתיר ובין לאסור), בספק הק״ל. וראינו שמהראשונים, מי שאוסר בזה בודאי, זה היראים. וכן סוברים בפשטות, גם התוס׳ (בד״ה המכבד והמרבץ, פסחים סה) כך הוכיח האגלי טל הנ״ל בדעתם. וכבר כתבנו לעיל, שזה דלא כדעולה מהתוס׳ ד״ה והלכה כר״ש (דבפסחים קא.). . ונראה דגם הרמ״ך, ור״א בן הרמב״ם ע״ה (בדעת אביו הרמב״ם ע״ה), ס״ל לאסור בזה, כמושנ״ת כתבתי ״נראה״, דהרי הם אסרו בגלל ״דדמי לפ״ר״, ואפשר שלא כל ספק הק״ל, זה דומה לפ״ר לדעתם ויתירו במקומות אחרים. ועיין לעיל דכתבנו דבפשטות, גם היראים ס״ל לאסור בספק הק״ל, רק מדרבנן.

ועיין עוד דהבאנו, דאפשר, דגם ת״ה, ס״ל לאסור בנ״ד. .

והמתיר בודאי בנ״ד זה הריטב״א (כתובות ה:). ובפשטות, גם הרמב״ן הרשב״א תוס׳ הרא״ש והמאירי, (כולם על כתובות ו:), ס״ל להתיר בזה. וכן סוברים גם התוס׳, בד״ה והלכה כר״ש (פסחים קא.) מקור הדברים הוא מהיבי״א (חלק ד סימן לז). ועיין לעיל, שאין מתוס׳ ראיה גמורה דס״ל להתיר, אלא בדבר האסור מדרבנן בלבד. דהרי איסור עשית החריץ הנעשה ע״י הגרירה, מדרבנן הוא, דנעשה בכלאחר יד, (כמבואר בשבת מו:). .

ולמסקנה, לענ״ד נראה, דמאחר ורוב הראשונים ס״ל, להתיר בזה. וגם בפשטות מותר, כדכתב הריטב״א (כתובות ה:) הנ״ל, שהלשון ״פ״ר ול״י״, מוכיח שאין אסור אלא באם האיסור יעשה בודאות גמורה, (וכעין זה טען גם הרמ״ע מפאנו עיין בשו״ת הרמ״ע מפאנו סימן לג. (הובא ביבי״א). , שלא מצאנו לר״ש דאסר אלא בפ״ר ודאי, אבל בדלא ודאי לא מצאנו שאסר). מסתבר, שעד שהאיסור לא יעשה במאת האחוזים, מותר ובמיוחד גם שהאוסרים בזה, לא אסרו (בפשטות כנ״ל), אלא מדרבנן. . ואני לא באתי לפסוק הלכות, רק מה שעלה לי בעזרת יוצרי, כתבתי וראיתי להחוט שני (שבת כרך א-ב דף קפד), דכתב דאסור בנ״ד. וכן כתב גם הנת״ש (סימן יא, ע״ש בסעיפים קט׳ א,ג,ד,ה). וכן ס״ל גם להתוספת שבת, ע״ש בסימן שכ ס״ק לב, ובסימן רעז ס״ק א. ועיין עוד בביאורים דשם (מנכדו), דכתב (בסימן שב אות ג ובסימן שכ אות ה), דס״ל להתו״ש לאסור בזה אפילו במילתא דרבנן.

וכל זה דלא כמבואר ביבי״א (חלק ד׳ סימן לז), ובהליכות עולם (חלק ד עמוד טו בהגהה), להתיר בזה. ע״ש. .

סי׳ ח - בדעת הערוך בדשא״מ בפ״ר דלא נח״ל בשאר האיסורים

הנה, אם באנו לדון, באם מה שהערוך התיר בדשא״מ בפ״ר, (כל שלא נח״ל), זה בכל האיסורים, או רק באיסורי שבת. נאמר, דבפשטות נראה

דזה תלוי בסיבת התרו. דאם היא מצד מחשבת, אז זה שייך רק בשבת. ואם היא לא מצד מחשבת, אלא בגלל דרק בדנח"ל נחשב שיש כוונה להאיסור, ובדלא נח"ל לא נחשב שיש, אז בפשטות בכל האיסורים, כל שלא נח"ל, מותר. (כ"כ החזו"א בחלק אור"ח ריש סי' נ הוזכר בהגהות שבחידושי הר"ן בהוצאת מוסד הרב קוק. , דהערוך מתיר בכל האיסורים, כל שלא נח"ל, כי בזה נחשב שאין כוונה להאיסור, וכאילו נעשה מאליו).

וראיתי, להערוך (ערך פסק) דכתב, וז"ל, "(סוכה לג בכורות כה) מודה ר"ש בפ"ר ול"י פי' מי שחתך ראשו של חי הכל יודעין כי בחתיכת ראשו ימות ואם אמר איני מתכוון למיתתו אלא להוציא ממנו דם לדבר צורך **אין ממש בדבריו אלא הרי כמתכוון** להמיתו ורוצח הוא והיכא פליג ר' שמעון כגון בהיכא דאפשר דלא עביד חריץ ואפי' עביד אפשר דלא ניחא ליה וכן (שבת קיז) דשקיל ליה בברזי דלא ניחא ליה (שם קלג) אמר רבי עקיבא ואי איכא אחר ליעבד ולא אבי הבן וכן (סוכה לג) והוא דאית ליה הושענה אחריתי אבל פ"ר ליכא לספוקא דלא ימות ובוודאי דניחא ליה דאי לא הוה ניחא ליה היכי הוה פ"ר". עכ"ל הצריך לעניננו. ועיין, דאפשר ללמוד בלשונו כשתי הצדדים דלעיל:

כצד א - דמה דכתב דהחיוב בפ"ר הוא מכיון דנחשב כמתכוין להאיסור, זה שנחשב כמתכוין, ולכן זה נחשב מחשבת, ובגלל זה חייב. וההתר בדלא נח"ל, הוא מכיון דבזה לא נחשב מתכוין, ולכן זה לא נחשב מחשבת. ומה דכתב בשלהי לשונו הנ"ל דכל דלא נח"ל זה לא הוי פ"ר, פירושו דזה לא נחשב מתכוין ומחשבת. ולצד זה, הערוך מתיר בדשא"מ פ"ר דלא נח"ל רק במלאכות שבת, ובשאר האיסורים דלא בעינן בהם מחשבת, חייב, כנ"ל. וכצד זה, משמע מפשטות לשון הרמב"ן בחידושיו לכתובות, (דף ו. ד"ה האי מסוכרייתא עיין במה דכתבנו בהגהה (י"א), לקמן בשלהי סימן זה.).

כצד ב - דהחיוב בפ"ר, הוא מכיון דנחשב דנתכוין, וא"כ ההתר בזה (בדלא נח"ל), הוא מכיון דלא נחשב מתכוין להאיסור, (וכהחזו"א הנ"ל). ואפשר דכך מדוייק, גם ממה דכתב דכל דלא נח"ל זה לא נחשב פ"ר. דלהבנה זו, ביאורו זה, דנחשב שאין כוונה להאיסור, ולכן מותר בכל האיסורים, דזה לא קשור למחשבת עיין בגר"ח הלוי (על הרמב"ם פ"י מהלכות שבת הלכה יז), דכתב, דיש לחלק בין התר מצד חוסר הכוונה (דשא"מ), לבין פטורי מחשבת. דהתר מצד חוסר הכוונה זה בשלא נתכוין, ולא נחשב מתכוין, וזה תלוי בכוונתו (ז"א במניעים לעשית המלאכה), וברצונו של הפועל, ולא בדעתו ומחשבתו. ולעומת זאת דין מחשבת, תלוי במחשבתו ודעתו של הפועל, ולא בכוונתו. ע"ש. וכתב, דלפי"ז הערוך מתיר בכל האיסורים, דהרי סיבת התרו זה חוסר הכוונה, וזה שייך בכל האיסורים כבאיסורי שבת. .

וממה דנקט לקציצת בהרת במקום מילה, דזה שאר איסורים, מוכח דסובר כצד זה. (כ"כ בהגהות שעל חידושי הרשב"א בהוצאת מוסד הרב קוק).

בדברי הראשונים בדעת הערוך

הנה המעיין בהראשונים בנד״ד, יראה דבדבריהם יש סתירה בזה כ״כ היבי״א חלק ד סי׳ לג סעי׳ ג. . דעל שבת (דף קי) גבי שתית כוס של עיקרין, כתבו הרשב״א, הרא״ש, תוס׳ הרא״ש, והר״ן בחידושים ועל הרי״ף. , דאף לר״ש אסור, ואפילו להערוך המתיר בדשא״מ בפ״ר דלא נח״ל, (ופה זה דשא״מ וכו׳, דהוא מתכוין לרפואה ומה שמיתעקר נחשב דשא״מ וכו׳), אסור. כי כל מה שהתיר בזה, זה רק באיסורי שבת דיש בהם דין מחשבת, אבל בשאר האיסורים דלא בעינן בהם מחשבת, מודה שחייב וז״ל הרשב״א דשם בד״ה, ה״מ היכ׳ דקא מכוין הכא לא מכוין. כתב רב אחא בשאלתו׳ שלו וכו׳. ובתוס׳ אמרו וכו׳ דבהא אפילו ר׳ שמעון מודה בה משום דפ״ר ול״י הוא. ואפי׳ לפי׳ הערוך דאמר דאפילו בפ״ר פליג ר״ש בכל שאינו נהנ׳ ממנו, וכדמוכח ההיא דלעיל דריש פרק הבונה גבי התולש עולשין, דאקשינן והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר״ש בפ״ר ול״י, ופרקינן התם דעביד בארעא דלא דידיה. איכא למימר דה״מ לענין שבת, משום דכתיב ביה מלאכ׳ מחשבת, אבל במילי דעלמא כל פ״ר ול״י מוד׳ ביה ר״ש. ותדע לך מדפריך תלמוד׳ בזבחים בפרק כל התדיר גבי מתנדב יין מזלפו על גבי האישים, והא מכבה ואע״ג דהת׳ לא מכוין לכיבוי ולא ניחא לי׳. עכ״ל הצריך לענייננו. . ולעומת זאת, על שבת (קג. או קיא), בין הראיות של הערוך להתיר (בדשא״מ בפ״ר דלא נח״ל), כתבו, גם ראיות משאר האיסורים [מוכרי כסות (שבת כט), וקציצת בהרת במקום מילה (דבשבת קלג)] וראיתי עוד שהעירו, דתוד״ה האי (דבכתובות דף ו.) כתבו, דעיקר ראית הערוך להתיר, היא מזילוף היין ע״ג האש (דבזבחים צא). . וא״כ על כורחך, דהבינו דהוא מתיר בכל האיסורים. ודלא כנ״ל.

וראיתי להיבי״א הנ״ל, דכתב בשם ההקדמה להערוך השלם (במבוא עמוד לט), שהערוך שלפנינו, בכמה מקומות לקה בחסר, ולכן הראשונים הביאו בשמו דברים שאינם נמצאים לפנינו. ואחרי שכתבנו, שגם בהערוך לפנינו איתא לקציצת בהרת במקום מילה, אין אנו צריכים להגיע לזה, לענין ההתר בנד״ד בשאר האיסורים.

וגבי ישוב הסתירה כתב עוד (היבי״א הנ״ל), דנראה לו לישב, כמו שכתב העצי ארזים (אה״ע ס׳ ה ס״ק כא ד״ה ולענ״ד), דאין כוונת הרא״ש (דעל דף קי) לחלק בין שבת לשאר האיסורים אליבא דהערוך, דהערוך סובר דבכל האיסורים מותר, כדמוכח מראיותיו, אלא כוונתו לדידן בדשא״מ בפ״ר דלא נח״ל אסור מדרבנן, וא״כ לכאורה במקום חולי שאב״ס היה הו״א להתיר שתית כוס של עיקרין לרפואה, קמ״ל דבשאר האיסורים הוי מהתורה, דלא בעינן בהם מחשבת.

וגם אם מחמת הקושיא נידחק ללמוד כך, מ״מ זה ניחא רק לרוב הראשונים הסוברים דהפטור בדשא״מ בפ״ר דלא נח״ל (הנחשב מלאכה שאצל״ג), הוא מצד חיסרון במחשבת, אבל בתוס׳ הרא״ש, (דגם בו יש סתירה זו כנ״ל), אי אפשר ללמוד כך. דהרי הוא סובר דהפטור מצד חסרון בגוף המלאכה, לא מצד חסרון במחשבת הוא, אלא בגלל דזה לא דומה למשכן. כמבואר בדבריו במקום אחר על חגיגה (דף י), והבאנו לשונו לקמן, בסי׳ יא הגהה י״ג. .

וגם הלום ראיתי לחזו״א (אהע״ז שלהי סימן יג הובא בהגהות שעל חידושי הר״ן בהוצאת מוסד הרב קוק.), דכתב בישוב סתירה זו, דאע״פ דבדרך כלל התורה הקפידה על האדם שלא יעשה האיסור, ולכן בדלא נתכוין לא אסורה. מ״מ גבי שתית כוס של עיקרין, היא הקפידה שלא ישאר סריס, ולכן אסרה גם באינו מתכוין עיין בנת״ש (סי׳ א סעי׳ ה), במה דכתב שם גבי רציחה. .

ואם כי תירוצו מישב הוא שפיר את שיטת הערוך עצמו, שלא יקשה עליו, למה שתית כוס של עיקרין אסורה בפשטות גם לר״ש, אע״פ דזה דשא״מ בפ״ר דלא נח״ל. מ״מ, הוא לא נכנס ברשב״א, ובשאר הראשונים. דהרי הם כתבו לחלק בין מלאכות שבת לבין שאר האיסורים, מצד מחשבת. והחזו״א, כתב לחלק בין סירוס, לבין שאר רוב האיסורים, דבהם התורה הקפידא על האדם שלא יעשה האיסור. ועוד צ״ע אצלי בדברי הראשונים בנד״ד עיין בחידושי הרמב״ן לכתובות (דף ו ד״ה האי מסוכרייתא), דכתב בתוך דבריו, וז״ל, ״ואע״ג דאיהו לא קא מכוין להכי מודה ר״ש בפ״ר ול״י, אבל נקב שבצד החבית שרי ואע״ג דאיכא סחיטה כיון דלא נח״ל בהכי אע״ג דפ״ר הוא בכי האי לא מודה ר״ש, שכך מצאו לרבי נתן בעל הערוך ז״ל, ומייתי ראיה מהא דאמרינן במסכת סוכה ואסור למעטן בי״ט ראב״ש מתיר ואוקימנא דסבר לה כאבוה דדשא״מ מותר ומקשי׳ עלה פ״ר וכו׳ ופריק כגון דאית ליה הושענא אחריתי דכיון דאית ליה הושענא אחריתא הוה ליה שאינו מתכוין ושרי, ואמאי שרי הא מודה ר״ש בפ״ר וכו׳ אלא ש״מ כיון דלא ניחא ליה דאית ליה הושענא אחריתי כדבר שאינו מתכוין דמי דמלאכת מחשבת מסורה ללב שהרי מלאכת מחשבת אסרה תורה, ובמסכת שבת בפ׳ הבונה נמי אמרינן וכו׳, וכן בפרק ר׳ אליעזר דמילה דאמרינן ואי איכא אחר ליעבד אחר דלא ניחא ליה, ולרבא נמי פריך ולא כדברי רש״י ז״ל שפירש דלאביי מקמי דסברה פריך, וכו׳ עכ״ל. וגם דבריו צריכים עיון, דאם הבין בהערוך דהוא סובר דההתר בדשא״מ בפ״ר הוא מצד מחשבת ורק בשבת, (כדמשמע ממה דכתב ״דמלאכת שבת מסורה ללב״), אז איך כתב ״וכן בפרק ר״א דמילה וכו׳ ״ דאיירי שם בשאר האיסורים. ועיין, דפה לא נוכל לישב, כמו דכתבנו בשם העצי ארזים או בשם החזו״א, וצ״ע. .

המורם מהאמור : דבדברי הראשונים, בדעת הערוך בדשא״מ בפ״ר דלא נח״ל בשאר האיסורים, בפשטות יש סתירה. ומ״מ מהערוך עצמו, ממה דהביא (בערך פסק) גבי בהתר בדשא״מ בפ״ר, את מה דאיתא בשבת (דף קלג) גבי קציצת בהרת במקום מילה (דזה שאר איסורים), מוכח דהוא סובר, דמותר בכל האיסורים. וה׳ יאיר עננו בתורתו, אמן.

סי׳ ט - בשיטת הרשב״א בשם הירושלמי בענין דשא״מ

עיין בחידושי הרשב״א (שבת קז.) דכתב וז״ל,״ובירושלמי (דפרקין הל׳ ו) נראה שהתירו לנעול לכתחלה ביתו וצבי שבתוכו, דכיון שהוא צורך ביתו אע״פ שע״י כך ניצוד הצבי ממילא מותר, ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד. דהכי גרסינן בירושלמי בפרקין דהכא : ר׳ יוסא בר׳ בון

בשם רב חונא היה צבי רץ כדרכו ונתכוון לנעול בעדו, ונעל בעדו ובעד הצבי מותר. ראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוון להעלותו ולעלות נחיל של דגים עמו מותר, ר' יוסי בר' בון בשם ר' חונא היה מפקח בגל ונתכון להעלותו ולהעלות צרור של זהובים עמו מותר. ולפי זה הא דאמרינן ונתכוין לנעול בעדו, לא בעדו בלבד קאמר, אלא אם נתכוון לנעול אף בעדו קאמר. ולומר שאילו צריך לנעול בעדו מותר, אע"פ שמתכוון שיהא הצבי ניצוד בתוכו". עכ"ל. הנה חזינן דהרשב"א כתב, שמותר לעשות מעשה של איסור כל שעושה מעשה של התר עימו, ואפילו אם כוונתו גם להאיסור, כל שנתכוין גם להתר, שרי.

ועיין בר"ן (דף לח. מדפי הרי"ף ד"ה מתני השני חייב), דהקשה על הרשב"א, שבמתכוין לאיסור זה נחשב מלאכה ממש, וגם אם לא היה מתכוין, זה נחשב לכל הפחות, דשא"מ בפ"ר דנח"ל שחייבים עליו. וז"ל שם, "ודבריו תמוהים בעיני הרבה, היאך אפשר שאפילו במתכוין, ולא עוד אלא שאני אומר שאפילו שאינו מתכוין לנעול בעד הצבי. כל שהוא יודע שהצבי בתוכו ושאי אפשר לו שלא היה הצבי ניצוד בתוכו, אסור, והיינו דאמרינן בכולה מכלתין (דף עה. וכ"מ), דמודה ר"ש בפ"ר ולא ימות". עכ"ל קושיתו ועיין בהמשך דברי הר"ן, בביאורו להירושלמי. .

ובישוב דברי הרשב"א נביא בע"ה כמה ביאורים, ואלו הם בהבנת הביאורים והחילוקים והנ"מ שבניהם, נעזרתי רבות בחכ"א שליט"א. :

א. הכלכלת שבת (בדיני מלאכת שבת אות ו וז"ל שם, "אולם אפילו עשה עובד כוכבים מלאכה דאוריי' לצורך ישראל, אבל היה שלא במתכוון לאיסור לבד, אף דהו"ל פ"ר להאיסור, כגון שהסיק התנור שהיה עומד עליו המאכל הקר, אף דהו"ל פ"ר דודאי יתחמם המאכל ע"ז, עכ"פ עיקר כוונתו כשהסיק היה לחמם הבית, וכ"כ כשנתן המים להעללטאפף, דעיקר כוונתו שלא ישרף ההעללטאפף, לפיכך מותר הישראל לאכול המאכל ולשתות החמין (שבהעללטאפף), ואפי' לומר לו לכתחילה לעשות כן מותר (רנ"ג מג"א סקמ"א). ואע"ג שמתכוון העובד כוכבים נמי להחם התבשיל והמים (כקו' רט"ז שם ס"ק י"ח), נ"ל דהרשב"א לשיטת' ממ"ש הר"ן (פי"ג משבת וכו') בשם הרשב"א דהא פ"ר אסור, היינו במתכוון רק להפ"ר, אבל במתכוון גם להיתר, אפי' שמתכוון גם להפ"ר מותר (ועי' בש"ג שם אות (ד) [צ"ל ג]. ולפע"ד אין להקשות להרשב"א מגורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכווין לעשות חריץ (ביצה דכ"ג ב'), אף דג"כ מתכוון לאיסור והיתר אסור, וכ"כ במסוכריית' דנזייתא, אסור להדוקי ביומא טבא (שבת קי"א א') אף דמתכוון וודאי נמי לפקק החבית, וכ"כ מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוון מפני החמה וגשמים (פסחים דכ"ו ב') אף דמתכוון נמי להתר להראות להקונה מדתו, נ"ל דהנהו כולהו שאני, דההתר והאיסור הם ב' מיני פעולות, לפיכך מדמתכוון לפעולת האיסור אסור, משא"כ בנועל לשמור הבית, ומתכוון נמי לנעול בעד הצבי, בפעולת האיסור פתיחא בי' ג"כ ענין התר, דשמירה אחת עולה לכאן ולכאן. א"כ ה"נ במתחמם הבית שמתכוון ג"כ לחמם התבשיל, חמום א' עולה לכאן ולכאן ושרי, ואע"ג דהר"ן והרמב"ן פליגי ארשב"א, עכ"פ ע"י עובד כוכבים ומשום חיי נפש, י"ל דכ"ע מודו דשרי". עכ"ל.

הובא בשלהי ספר שביתת השבת וכתב עליו שם, וז"ל, "ולכאורה גם לדבריו היה זה שייך אם הי' האיסור משום חימום אך באמת החימום אין בו איסור אם הי' דבר יבש שנתבשל ורק האיסור הוא משום בישול אם כן חימום הבית והרתחת הקדרה שני ענינים הם, ומה בין זה בין הא דמוכרי כסות, דאע"ג דמתכוין נמי להיתר אסור". עכ"ל הצריך לעניננו.

והנה המעיין יראה דשביתת השבת ס"ל, שצריך שהפתיחה בהתר תהיה מצד שם המלאכה, ולא סגי בפתיחה בהתר בשם הפעולה. ובדעת הכלכלת שבת עצמו, אע"פ דמלשונו קצת משמע שהפתיחה

בהתר מצד שם הפעולה היא, מ״מ אפשר דס״ל שהפתיחה בהתר מצד שם המלאכה. ולמד בהרשב״א דס״ל, ששם מלאכת הצידה כולל בתוכו את השמירה, דהרי השמירה זה מהותה של הצידה, (ושם המלאכה זה המהות שלה). ואעפ״כ למד שההתר הנ״ל להשפחה מבוסס על יסוד הרשב״א דגבי צידה, דסבר שהאיסור בבישול אחר בישול בלח מצד החימום הוא. [דלכאורה קשה, שאם הבישול אחר בישול בלח אסור מצד בישול, וכמו שנראה מזה ששיעור החום האסור בו זה יס״ב כדבבישול, אז למה השיעור של הדבר המתבשל בזה, הוא כדי שירחוץ אבר קטן, ולא כגרוגרת או רביעית. (ועיין במרכבת המשנה פ״ט הל׳ א׳ שישב), ומ״מ אפשר שמחמת זה, הכלכלת שבת למד שהאיסור בבישול אחר בישול בלח, מצד חימום הוא ולא מצד בישול]. ולעולם אפשר שלמד שהאיסור בבישול אחר בישול בלח מצד בישול הוא, ולמד שהפתיחה בהתר מצד שם הפעולה (החימום) ולא מצד שם המלאכה. (כך שמעתי), ועיין עוד בהאיר יוסף ל״ט מלאכות, (מלאכת צד סי׳ נו) דהסביר שם את דברי הכלכלת שבת.), למד שכל שפתיחה בהאיסור התר, מותר. ובדרך כלל וכגון, בגורר מטה וכדו׳ אין בהאיסור (החפירה) שום דבר התר, דהרי החפירה והגרירה שני ענינים שונים הם, מה שאין כן בנידון דידן, שהמלאכה זה שמירת צידה, ועשה אותה בכוונה גם לשמירת הבית, שם השמירה של הצידה לא שלם הוא, שפתיחא בו התר עיין בלשון הרשב״א הנ״ל, שלמד שצידת הצבי המובאת ברישא דהירושלמי מותרת לגמרי היא, ממה דאיתא שם בסיפא להתיר בעוד שני מקרים, שגם בהם יש בשם האיסור משם ההתר. וזאת באם נלמד דהרשב״א סובר שצידה שייכת באדם, ושהאיסור במפקח הגל, מצד הוצאה הוא. .

ב. חידושי ר׳ שמעון שקופ (כתובות סי׳ ד), בביאור הראשון דשם כתב, דהרשב״א ס״ל להתיר בצידה, דמה שהתורה הקפידה עליו בצידה, זה לא **התוצאה** שהדבר ניצוד, אלא **המעשה** שעושה בשביל שיהיה ניצוד. ולכן בנידון בידן, דעשה את המעשה בכוונה גם להתר, התורה לא אסרה בזה, ושרי וז״ל שם, ״ולענ״ד נראה דהרשב״א מחלק בין מלאכת צידה לשאר מלאכות דבמלאכת חורש המלאכה היא מה שנעשה חריץ בקרקע וכן בנטילת נשמה כן וכל כה״ג אבל בצידה אין המלאכה מה שהצבי נשמר דהרי לא עשה שום שינוי בהצבי אלא המעשה שעושה שיהי׳ ניצוד זהו מלאכת הצידה ומשו״ה כשעשה הנעילת דלת בשביל מטרה אחרת ג״כ אז אין הנעילה מעשה צידה ומה שהוא ניצוד ממילא אינה צידה, וכעין זה כתבנו במק״א (הוגה שם, שזה בשערי יושר שער ג פ׳ כה) לפרש דברי הר״ן פ׳ גיד הנשה בענין בת תיהא שכ׳ לענין כלאים דאף בפ״ר מותר אם אינו מכוון דלבישה הוי מה שלובש כדי להגן או לתכשיט אבל אם כוונתו למכור אף שנהנה ג״כ שמחמם ומגן אין זה לבישה ולכן אינה אסורה בכלאים ואכמ״ל, וכ״כ נ״ל דסובר הרשב״א בצידה״. עכ״ל.

ועיין דלביאור זה דלא כקודמו, לא צריך ששם ההתר יהיה משותף עם שם האיסור, אבל הוא שייך רק בצידה.

ולגבי הראיה מהסיפא דהירושלמי להרישא, (כנ״ל לגבי הביאור הקודם), עיין עוד בחידושים שם, דכתב שהראיה היא, שכמו שבסיפא ראינו שבמתעסק בהתר (משום פ״נ), מותר גם בשמתכוין להאיסור, כך גם בנידד״ד שכוונתו היתה גם לשמירת הבית המותרת, מותר, אע״פ שעושה במעשה זה גם איסור ונתכוין גם לעשיתו. (דהרי התורה אסרה את המעשה שגורם הצידה, ופה הוא נעשה גם להתר, כמבואר לעיל). וז״א, שצידה (שלא בידיים) בלא פ״נ, זה כמו שאר האיסורים בפ״נ. עי״ש. .

ג. מרכבת המשנה, האבני נזר, וחדושי ר״ש שקופ (בביאור השני שלו) מרכבת המשנה על פי׳ הל׳ כג, האבני נזר מובא בסוף האגלי טל מל׳ צד סי׳ לח שם, וחדושי ר״ש מובא בשלהי סי׳ ד הנ״ל. , למדו, דמה שהתורה אסרה בצידה בשאינו עושה מעשה בגוף הבע״ח, זה לא המעשה שעושה שהדבר יהיה ניצוד אלא **התוצאה** (שהדבר ניצוד),ורק שאסרה את זה בדרך גרמא, כמו הזורה והרוח מסייעתו. ולא אסרה את זה בדלא מתכוין או בכוונה משותפת (עם התר) וז״ל חדושי ר״ש שקופ הנ״ל, ״ונראה להוסיף טעם לדבר זה מה שחידש הרשב״א לענין צידה לחלק בין שאר מלאכות דבצידה שאינו עושה מעשה בגוף בע״ח לצודו בכה״ג על ידי נעילת דלת והוה רק כגורם אלא דמלאכה זו נעשה בכה״ג וכעין דאמר ר״א בב״ק דף ס לענין זורה

ורוח מסייעתו יעו״ש בכה״ג אין פ״ר וגם כוונה משותפת לא מחשיבו להקרא על מעשה נעילת דלת לשם מלאכת צידה אם לא שעושה בכוונה לשם צידה גרידא ובלא״ה אין שם המעשה מתחשבת על שם צידה ודו״ק״. עכ״ל. .

ד. הרב פעלים (ח״א חאו״ח, שלהי סי׳ כג), למד בהרשב״א, דהתיר בשהמעשה הוא מעשה שניכר ונברר בעשיתו ההתר ולא האיסור.

וממה שתירץ ע״פ חילוק זה את הקושיא מהקוצץ בהרת במקום מילה (שבת קלג), רואים דס״ל דזה שייך גם בשאר איסורים וז״ל, ״ועוד נ״ל בס״ד לתרץ קושיא הנז׳ שהקשה משבת דף קל״ג תירוץ נכון, דהרשב״א לא קאמר דין זה אלא בנועל ביתו לשומרו והצבי בתוכו, דלא מנכרה מילתא דנועל בשביל הצבי, אלא אדרבה מנכרה מילתא שנועל לשמרו, דכל אדם שרואהו נועל אינו רואה הצבי שעומד שם, ואע״פ שהוא מתכוין לצוד הצבי וניצוד בנעילה זו, אין צידת הצבי ניכרת ונברת מגוף המעשה של הנעילה, ורק נברר ונרגש מגוף הנעילה שמירת הבית דוקא, כי הפתח מתוקן לכך בשביל לנעול לשמור הבית, ואינו מתוקן בשביל לצוד על ידו צבאים או עופות, ולכן ס״ל אע״פ שהוא מתכוין לצוד, כיון שמתכוין לנעול בשביל שמירה אשר עקרו של הפתח עשוי בעבור זה מותר, משא״כ בבהרת, הנה האיסור נראה להדיה במעשה הקציצה כי אנחנו רואין אותו קוצץ בהרת ואע״פ שהוא עושה מצות מילה ג״כ ומתכוין גם בעבור זה, מאי אהני לן זה מאחר שהוא קוצץ בהרת להדיה, ומתכוין לכך, וזה ברור.

ובזה ניחא לתרץ בעד הרשב״א מה שיש להקשות עליו עוד מכמה דברים שהם דבר שאינו מתכוין שנזכרים בגמרא ופרט אותם הרמב״ם ז״ל בהלכות שבת פרק א׳ הלכה ה׳, דברים המותרים לעשותן בשבת וכו׳, כיצד גורר אדם מטה וכסא וספסל וכיוצא בהן בשבת, ובלבד שלא יתכוין לחפור חריץ בקרקע בשעת גרירתן, וכן מהלך אדם על גבי עשבים בשבת ובלבד שלא יתכוין לעקור אותם, וכו׳ ורוחץ אדם ידיו בעפר הפירות ובלבד שלא יתכוין להשיר השער, וכו׳ וכן פרצה דחוקה וכו׳ ע״ש, וקשא להרשב״א אפילו אם יתכוין בכל הני לחפור חריץ ולעקור עשבים ולהשיר שער ולהשיר צררות וכו׳ מה בכך, מאחר שהוא מתכוין ג״כ לדבר המותר. ובזה החילוק שכתבתי יבא נכון דבכל זה שאני משום דמעשה האיסור נעשית להדיה בלי שום תפונה, דהא קא חזינן לפנינו שהוא חופר ותולש ומשיר שער וצרורות, וכיון דהאיסור נראה להדיא במעשיו, לכך אם יתכוין לאיסורא, אע״ג דמתכוין נמי להיתרה אסור כי בזה יודה הרשב״א. ובזה יתורץ על הרשב״א קושיא שיש להקשות לפי סברתו, ממ״ש גבי כלאים מוכרי כסות מוכרים כדרכן, ובלבד שלא יתכוונו בחמה וכו׳, וכן מצינו במבריח מן המכס דאסרו בלובש, אפילו אם כוונתו בעבור הברחת המכס דוקא, וכנז׳ בשו״ע יו״ד סי׳ ש״א, ובזה נתקשיתי בסברת הרשב״א אך במה שכתבתי יבא נכון, דהכא נמי האיסור נראה להדיא שאנחנו רואין הכלאים עליו, וזה ברור״. עכ״ל (הובא ביבי״א חלק ב׳ סי׳ לה סע׳ יב). .

ה. השואל ומשיב תליתאה חלק ב׳ סי׳ קסט עמו׳ נו ד״ה ובזה מיושב, וז״ל, ״ובזה נראה להבין סברת הרשב״א דס״ל דאף שהוא מכוין לנעילת הצבי ג״כ, כיון דגוף הנעילה לצורך הבית והמלאכה היא מלאכת היתר, אף שנתכוין לשמור הצבי, מלאכת מחשבת לא מקרי, דלא חשב על מלאכת איסור בלבד, וכו״ עכ״ל. (הובא ביבי״א הנ״ל).

ונ״מ בין הביאור הזה והביאור של הרב פעלים הנ״ל, לבין שני הביאורים הקודמים להם, (הראשון והשני של ר״ש שקופ ע״ה), זה בכגון דהפותח חלון ביתו וכוונתו לאורר ביתו ועציץ שבתוכו, דלרב פעלים ולשואל ומשיב מותר כי מה שניכר בפתיחת החלון זה איורור הבית ולא הצמחת העציץ, ולשני הביאורים הקודמים אסור, דלשיטתם הרשב״א איירי רק בצידה.

ולגבי שיטת הכלכלת שבת בנידון דפתיחת החלון הנ״ל, עיין בהגהה ג לעיל בסימן זה, דלהבנת שביתת השבת שהפתיחה בהתר מצד שם המלאכה היא, הכא שאין פתיחה בהתר בשמה, אסור. ולהבנת הכלכלת שבת, אם נלמד בו דס״ל שהפתיחה בהתר מצד שם הפעולה היא, יהיה מותר, שאיורור אחד עולה לכאן ולכאן. ואם נלמד בו דס״ל שהפתיחה בהתר, מצד שם המלאכה היא כשביתת השבת, יהיה אסור, דהרי אין קשר בין איורור הבית לבין שם זורע או נוטע. , הלך באותה הדרך של הרב פעלים שהובא לעיל בסמוך, ורק שלמד שההתר מצד חיסרון במחשבת הוא .

ופשוט דלביאורו , הרשב״א התיר רק באיסורי שבת.

ו. החזון יחזקאל על התוספתא (פרק שלשה עשר הל' ו), וז"ל, "ואולי לבאר האי היתרא דתלמודא דמערבא שרשאי אדם לכתחלה לנעול את ביתו משום שמירת ביתו וגם לשמור הצבי שבתוכו, משום ששונה היא נעילת הדלת מכל מלאכות שבת. שנעילת הדלת מצד עצמה אינה מלאכה כלל, ורק שיש דבר חי בבית והוא ניצוד ע"י נעילתו, אז חשוב הוא מעשה הנעילה מלאכה. ולכן כשנועל הדלת במטרה כדי לישמור ביתו וצבי שבתוכו, אנו מיחסים את מעשה הנעילה על שמירת הבית, והצידה כאילו נעשית ממילא , וכאילו אין כאן שום מלאכה ואין זה ככל פ"ר דעלמא ולכן כשהוא נועל הדלת משום שמירת הבית לא איכפת לן מה שגם הצבי ניצוד בתוכו בנעילתו.

וכבר העירו על דעת הרשב"א בפירוש דברי תלמודא דמערבא מהא דתני בביצה (דף לו.) "פורסין מחצלת על גבי כורת דבורים בשבת בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים ובלבד שלא יתכוין לצוד". ופירש שם ברש"י בד"ה הכי קאמר וכו' שיש צד איסור במתכוין לצוד, אע"פ שעיקר להצלה מפני הגשמים הוא מכון? (אמנם בירושלמי שם בביצה ראש פרק ה' הובאה מתניתא זו. מבלי מסקנה האי בבא, ובלבד שלא יתכון לצוד). וי"ל דשאני התם שלהגן עלהם מפני הגשמים או מפני החמה די בפריסת המחצלת על הכורת לבד, מבלי סתם את חלונותיה ונקביה, ולכן היכא שסותם כל החלונות והם ניצודים אסור, אע"פ שעיקר להצלה הוא מכון בזה, כיון שאין צורך בכך לענין ההצלה מה שאין כן בנעילת הבית, שכדרך נעילתה תמיד הוא עושה גם עכשיו", עכ"ל. (הובא בהאיר יוסף הנ"ל). ,

סבר בדעת הרשב"א דהתיר דווקא בשפעל פעולה שבדרך כלל אינה מלאכה, ודווקא מתי שגם האיסור וגם ההתר נעשו בפעולה (האחת)

הזאת כך שמעתי בביאור דבריו, והיינו דיש לחלק בין שעשה מעשה אחד שפעל איתו, שתי פעולות, (כגון גורר ספסל, דבזה יש גם העתקת ספסל ממקום למקום וגם עשיית החריץ). לבין פעולה אחת שפעלה שתי תוצאות, כגון נעילת דלת הפועלת גם שמירת הבית וגם שמירת הצבי, דזה מעשה אחד ופעולה אחת. דפשוט דצריך ללמוד בהחזון יחזקאל דסובר דהרשב"א לא התיר אלא במעשה שפעל בפעולה אחת, גם את ההתר וגם את האיסור, כנ"ל. כי אם לא נלמד בו כך, אז יקשה עליו מכמה וכמה מקומות שראינו שאסרו בהם בפ"ר , ומהם הבועל את הבתולה בשבת (ריש כתובות), והפותח דלת כנגד המדורה (שבת קכ). ועיין בהאיר יוסף לט מלאכות (מלאכת צד שלהי סימן נו). .

ומכוין דס"ל להחזון יחזקאל, שרק שההתר והאיסור נעשו בפעולה אחת, אנו לומדים שהאיסור נעשה ממילא כל שנתכוין גם להתר, לא הביא דהקשו אלא מכיסוי כוורת של דבורים, (דשם גם אייריי בעשה מעשה אחד שפעל פעולה אחת (ז"א כיסוי הכוורת), ולא הקשה משאר רוב המקרים של דשא"מ שבהם המעשה פעל שתי פעולות וכעין הגורר קילשון על חול דעשה מעשה אחד, שפעל כמה פעולות. ודלא כדבנידון דידן גבי צידת הצבי, דצידת הצבי ושמירת הבית מתיחסים לחלק של התוצאות (ולא לחלק של הפעולות), דהרי לא פעל בגוף הצבי ובגוף חפצי הבית שום פעולה, דמה שפעל זה רק פעולה שהיא סגירת הדלת וממנה יצאו שתי התוצאות, שהם שמירת הבית וצידת הצבי כנ"ל. ואע"פ שהצידה נעישת בדרך של גרמא, וא"כ לכאורה סגירת הדלת זה ממש פעולה של צידה, מ"מ זה לא נחשב פעולה בידים אלא שהתורה חייבה באופן זה.

ועיין דלכאורה קשה לביאור זה מהקוצץ בהרת במקום מילה (שבת קלג), שהרי גם שם זה פעולה אחת, ומוכח שם בסוגיא שאפילו בדלא מתכוין וכ"ש במתכוין ממש לקציצת הבהרת אסור לר"ש. ומילה בדרך כלל מותרת היא בשבת, אז למה לא יהיה מותר גם בלי הפסוק, שנלמד שהמעשה מתיחס רק למילה ונראה לקציצת הבהרת כאילו נעשתה ממילא.

ובזה שמעתי לישב שני ישובים, והם:

ישוב א- דאפשר שהחזון יחזקאל לא ס"ל להתיר כנ"ל, אלא במקום שניכר שהמלאכה היא מלאכת התר ושהאיסור לא ניכר בעשיתה, ופה קציצת הבהרת ניכרת היא.

ישוב ב- דאפשר שהחזון יחזקאל לא ס"ל להתיר אלא במלאכות שבת, ולא בשאר איסורים. ולקמן נבאר בע"ה דהגדר של מלאכות שבת שונה הוא מהגדר של שאר האיסורים, בלי קשר לדין מחשבת שבאיסורי שבת. . **ואפשר שכך נראה גם ממה דתירץ את הקושיא הנ"ל**

מכיסוי כוורת, דכיסוי כוורת להגן עליה וכיסוי כוורת לצוד בתוכה זה שני מעשים שונים.

ז. ר' ישראל מאיר הכהן מרדין ע"ה, (במחנה ישראל פרק לא) הובא בהאיר יוסף ל"ט מלאכות, מלאכת צד סי' נו וסי' נח. , ביאר להאי היתרא דהרשב"א, מדין ריבוי בשיעורים, שהותר מהתורה ופה הותר אפילו מדרבנן.

וראיתי להאיר יוסף (סי' נח), דהקשה עליו וכתב שכן הקשה המנחת שלמה סי' ו. , שצ"ב מה שייך לדון את הצידה כריבוי לשמירת הבית, והרי הצידה ושמירת הבית שני דברים שונים הם, בדומה להמבשל בקדרה אחת דבר שכבר נתבשל שאין בו בישול אחר בישול, עם דבר שלא נתבשל מעולם שודאי לא שייך ללמוד דיש בזה התר מצד ריבוי בשיעור, אלא פשוט שנחשב מחלל שבת מהתורה. וצ"ע עיין בישועות יעקב (או"ח סי' שטז ס"ק ה), כתב עוד ביאור להרשב"א. ולענ"ד קשה עליו מהפותח דלת כנגד המדורה (שבת קכ:) וצ"ב. וכן במנוחת אהבה [ח"ג פי"ז הגהה 27 (הוזכר באשמרה שבת)], איתא ביאור נוסף. עי"ש.

ויש לעיין לדעת הראשונים דהביא המנחת חינוך מצוה י"ח ס"ק ד', דמצוה לנעול דלת על בכור בזמן הזה, אם לדעת הרשב"א יהיה מותר בשבת, או דכיון דהוי מצוה יש חשיבות לצידה בפני עצמה.

.

בהבנת השלטי גיבורים ברשב"א

הנה חזינן דהשלטי גיבורים (דף לח. מדפי הרי"ף אות ג), כתב בביאור דברי הרשב"א הנ"ל, וז"ל, "והשתא לדברי הרשב"א נמצינו למדין דאע"ג דקי"ל דפ"ר אסור היינו דוקא שבאותו מעשה דעביד הפ"ר אינו מתכוין ואינו עושה דבר היתר עמו אבל אם באותו הפ"ר שעושה עושה ג"כ דבר התר עמו ויתכוין גם לדבר היתר אז אפי' עביד פ"ר ומכוין גם לו שרי". ע"כ. ופשוט דאי אפשר ללומדו כפשוטו, שהרי בכל דשא"מ בפ"ר כוונת עושה הפעולה להתר היא ובכל זאת אסור, ופה עוד נתכוון גם להאיסור כך הקשו כמה אחרונים, ובניהם חדושי ר"ש שקופ (כתובות סי' ד סעי' ב). .

ושמעתי דעדיף ללמוד בהש"ג שהוא למד בהרשב"א כעין הכלכלת שבת הביאור הראשון שכתבנו לעיל בהרשב"א. ועיין, דהכלכלת שבת ס"ל, דהרשב"א איירי אפילו בשאר איסורים, ושמעתי שעדיף ללמוד בהש"ג, דהוא איירי רק באיסורי שבת. (ולקמן יבואר בע"ה שהעדיפות ללמוד כך, היא כדי שיובן מה דהש"ג כתב בשלהי דבריו, שיש לדבריו הוכחה מדברי הרשב"א, ושק"ו הם דבריו מדבריו). , ולפי"ז כך שיעור דברי הש"ג. והשתא לדברי הרשב"א נמצינו למדין דאע"ג דפ"ר אסור, היינו דווקא שבאותו מעשה דעביד הפ"ר אינו מתכוין ואינו עושה דבר היתר ששמו כשם האיסור עמו. אבל אם באותו הפ"ר שעושה, עושה ג"כ דבר היתר ששמו כשם האיסור עימו או שם הפעולה או שם המלאכה. עיין לעיל, שהבאנו לספק בדעת הכלכלת שבת בזה. ,

ויתכוין גם לדבר היתר, אז אפי' עביד פ"ר ומכוין גם לו שרי דפתיחא התר באיסור. ובאמת כי קולא היא זו. ע"כ.

וא"כ כבר לא קשה מכל דשא"מ כנ"ל, דהרי לא התיר בדעת הרשב"א אלא במקום דשם האיסור כשם ההתר, דבזה פתיחא ההתר בהאיסור, ולכן זה לא נכלל בכלל מלאכה שהתורה אסרה בשבת.

בדעת הש"ג בגדר של פ"ר

הש"ג כתב בהמשך דבריו שהבאנו לעיל את הלה"ז, "ואני כתבתי בחדושי דכל מעשה שאפשר לעשות זולת הפ"ר אז אפי' עביד אותו מעשה אפי' בפ"ר שרי כי לא מתכוין לעשות בפ"ר והארכתי שם ומדברי הרשב"א סיוע גדול לדברי כי ק"ו הם דברי מדבריו". עכ"ל.

וראיתי שני ביאורים בדברי הש"ג הנ"ל, ואלו הם:

ביאור א- מרכבת המשנה ועוד מרכה"מ נמצא בפ"א מהל' שבת הל' א, וכ"כ גם בישועות יעקב (סי' שטז ס"ק ה), הובאו ביבי"א (חלק ד סי' לה ס"ק יג), עי"ש שהביא עוד אחרונים דס"ל הכי. , למדו בהבנת הש"ג, דכל מעשה שאפשר להגיע לתכליתו הסופית בלי שהאיסור ייעשה, אפילו אם כרגע עושה אותו באופן שהאיסור ייעשה בודאות גמורה מותר, כי זה נחשב דשא"מ בלא פ"ר. שרק באופן שא"א להגיע לתכלית הסופית ז"א תכליתו הרחוקה, כגון האכלת הגדי בהתולש עולשין להאכילו. והתכלית הקרובה בזה היא שהעולשין יהיו תלושים. (נכתב בעזרת הנת"ש). בלי עשית האיסור, זה נחשב פ"ר.

ביאור ב- החוט שני שבת כרך א-ב, בקונטרס מ"מ דשם, (סי' ט). למד בהבנת הש"ג, דכל מעשה שאפשר לעשותו בשני אופנים, שבאחד מהם זה פ"ר להאיסור ובשני לא, מותר לעשותו בלי לדקדק לעשות דווקא באופן שזה לא פ"ר ועיין שלביאור זה, פירוש מה שכתב הש"ג, "כי לא מתכוין לעשות בפ"ר", זה, שמותר בתנאי שלא יתכוין לעשות באופן שזה פ"ר להאיסור. ולביאור הראשון שמעתי שהפירוש זה, שמותר בתנאי שלא יתכוין להאיסור. ודו"ק שלא קשה דזה מילתא דפשיטא, דהרי הרשב"א המובא לעיל בהש"ג, ס"ל דמותר אפילו במתכיון ממש, באופנים מסוימים כנ"ל.

ומה שכתבתי לגבי הפשט של חוט שני, דהש"ג איירי במעשה שאפשר לעשותו בשני אופנים, זה בין במעשה המתמשך הכולל בתוכו כמה פעולות כגון המזלף יין ע"ג המזבח, (עיין לקמן בסמוך). ובין במעשה הכולל רק פעולה אחת, כגון הגורר מיטה וכדו' בשיש לפניו שני אפנים לגרור, שזה מעשה אחד הכולל רק פעולה אחת בלבד. (כך מבואר בחוט שני הנ"ל, עי"ש). .

וראיתי עוד, שגם מרכבת המשנה וגם החוט שני, כתבו דרש"י בזבחים (צא:) גבי המזלף ס"ל כהש"ג. וז"ל רש"י שם, "וא"ת פ"ר ולא ימות הוא אפשר דמזליף ליה בטיפין דקות מאד הלכך אי נמי מכבה בטיפים גסות דשא"מ הוא". עכ"ל. וביאור דברי רש"י ישתנה לפי ההבנות דלעיל

שלמרכבת המשנה ודעימיה ביאור דבריו הוא, דאפשר אפילו להתכווין לזלף בטיפין גדולות כי אפשר לזלף בקטנות, ולחוט שני ביאור דבריו הוא, דאפשר לזלף בלי לדקדק לזלף דווקא בקטנות. .

ובביאור דברי הש״ג ראיתי לאחרונים שכתבו, שהוא דן בגדר של ״פסיק רישא״. דהרי התורה לא אסרה בדלא נתכוין להאיסור, אלא בפ״ר. דבזה נחשב מתכוין, ולכן אסרה בזה. ולהבנת מרכה״מ ודעימיה בהש״ג, לא יחשב פ״ר רק בשלא יהיה אפשר בשום אופן להגיע לתכליתו הסופית של עושה הפעולה בלי שהאיסור יעשה. ולהבנת החוט שני, אם מתכוין לעשות באופן שגורם אפילו רק כרגע להאיסור להעשות, זה כבר נחשב פ״ר. דס״ל דהש״ג איירי (ואמר שזה לא פ״ר ושרי), במקרה שעושה מעשה שאפשר לעשותו בשני אופנים שבאחד מהם זה פ״ר ובשני לא, ושבזה התיר לעשות בלי לדקדק לעשות דווקא באופן שזה לא פ״ר, כי בזה זה לא נחשב פ״ר, כנ״ל.

וא״כ יוצא דלהבנת החוט שני בש״ג, דברי הש״ג יותר קרובים לדברי החולקים עליו מלהבנת מרכה״מ ודעימיה. ולכן נראה שפירושו יותר פשוט הוא, דתפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת. ועיין במרכה״מ שהוכרח ללמוד כנ״ל, כדי לישב את הרמב״ם דלכאורה קשה (וכן הקשה מרכה״מ), למה הרמב״ם (בפ׳ ח מהל׳ שבת הל׳ ה), השמיט גבי התולש עולשין, את מה דהש״ס (שבת קג.), העמיד דאיירי בתולש בקרקע של חברו. ועוד הא דהשמיט (בפ׳ ח מהל׳ לולב הל׳ ה, ע״ש היטב), גבי מיעוט ענבי ההדס, דאיירי בדאית ליה הדס אחר, (עיין סוכה דף לג). ועוד גבי הפשט קורבן הפסח, עיין ברמב״ם (פ״א מהל׳ ק״פ הל׳ יד ובלחם משנה שם), דהשמיט את מה שמבואר בש״ס (שבת קיז), דבשבת צריך להוציא את הק״פ מעורו בברזי. כך הקשה מרכה״מ כנ״ל, והעיר דהחוט המשולש לא במהרה ינתק. ועי״ש דתירץ את הקושיות באומרו, דהרמב״ם ס״ל כהש״ג, והשמיט את כל הנ״ל, דבאמת סובר דזה לא פ״ר, דאפילו אם כרגע עושה באופן שזה כן גורר את האיסור בהכרח, שרי. כנ״ל.

והעיר לי הרב אליהו רודה שליט״א, דהדברים צ״ב, מהא דאיתא בכסף משנה (פ״א ה״ז) בשם ר׳ אברהם ע״ה בשם אביו (הרמב״ם ע״ה), דכתב כדוגמא לפ״ר סוגר דלת ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו, דלהש״ג אליבא דמרכבה״מ פשוט דזה לא נחשב פ״ר כלל, ומרכבה״מ ביסס את דבריו מהרמב״ם כנ״ל. ואע״פ שאפשר לומר בדוחק דמכיוון דנקט דוגמא בעלמא לדשא״מ, נקט לשון של פ״ר, במקום דבר שאין מתכוון בלא פ״ר.עי״ש, דזה קשה בלשון. וצ״ע. . ועי״ש עוד, שישב מה דלכאורה קשה להבנתו, (כמבואר הגהה כאן) דהוקשה למרכה״מ, דלדבריו בהש״ג וברמב״ם, צ״ע איך בהתולש עולשין לא צריך שיתלוש דווקא מהקרקע של חברו כדי שלא יתחייב כבר מכל שהוא, והרי מבואר בש״ס (שבת קג.) דצריך. וכן כההיא גוונא הוקשה לו, גם ממיעוט ענבי ההדס, ומהפשט קורבן הפסח (עיין לעיל). ובזה תירץ דבאמת אם היה כתוב בגמ׳ גבי התולש עולשין, דלעולם אייריי בתולש בקרקע של חברו (ע״ש שביאר שלגבי חברו זה קילקול) אז באמת פירושו היה, שצריך ליתלוש דווקא משם, אבל בגמ׳ כתוב ״לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה״. ופירושו הוא, דלעולם אפילו משלו מותר לו לתלוש, דאפשר לו משל חברו (או שיקח מהתלוש), דכל שאפשר לו להגיע לתכליתו הסופית (כגון האכלת הגדי), בלי שהאיסור יעשה זה לא חשיב פ״ר, כנ״ל. וכן גבי מיעוט ענבי ההדס, ע״ש, דהביא שאע״פ שיש מי שגורס דלעולם אייריי בדאית ליה הושענא אחרת, מ״מ יש גם מי דגורס (רש״י, ותוס׳ ביומא ובשבת קג) ״לא צריכא״, וביאורו כנ״ל. וכן הביאור גם גבי הפשטת קורבן הפסח. וא״כ כבר לא יקשה על הש״ג והרמב״ם, אליבא דמרכה״מ ודעימיה מידי.

ולהבנת החוט שני שהבאנו לעיל, עיין דצריך לישב את שלושת הקושיות (על הרמב״ם), כל אחת בפני עצמה, ואכהמ״ל. .

ועתה נבוא לבאר בע״ה מה דהוגד לי וראיתי שעוד אחד מהאחרונים הקשה כך, ונשאר בקושיא. , דלכאורה קשה מה דהשלטי גיבורים כתב בשלהי דבריו, שיש

לדבריו סיוע גדול מדברי הרשב״א ושק״ו הם דבריו מדבריו, דמה סיוע איכא לגדר של פ״ר מהרשב״א דסובר להתיר אפילו בדמתכוין ממש להאיסור. ובזה שמעתי לישב, שחוץ מזה שהקל ביותר ללמוד בהש״ג זה ככלכלת שבת כמושנ״ת, (עיין לעיל בביאור הראשון שכתבנו בישוב שיטת הרשב״א, דביארנו דס״ל דהרשב״א התיר רק במקום שנתכוין גם להתר וגם להאיסור ובשההתר פתיחה בהאיסור, שזה בשיש להם את אותו השם). צריך ללמוד בו גם, שלמד ברשב״א דהתיר בזה, כי זה לא מלאכה ממלאכות שבת שהתורה כתבה לגביהם ״לא תעשה כל מלאכה״, ולמד שבאיסורי שבת החיוב בדשא״מ בפ״ר הוא מחמת זה, שכל האיסור נעשה בפ״ר המעשה שעשה מוגדר ״מלאכה״ (דלא כקובץ שיעורים כתובות אות יח, ודלא כאחרים), אלא דחשיב מלאכה ממש. ועכשיו מובן איך נסתייעו דבריו מדברי הרשב״א וגם איך ק״ו הם דבריו מדבריו, דהרי פשוט דאם במקרה שנתכוין להדיא גם להאיסור זה לא מוגדר מלאכה, אז ק״ו דבמקום שלא נתכוין שלא יוגדר מלאכה. דהיה פשוט להש״ג שבשביל להגדיר מעשה ״מלאכה״, צריך שבכל אופן, הוא יגרור את האיסור. דכל שהוא לא גורר את האיסור בהכרח למרכה״מ, אפילו אם כרגע גורם, כל שאפשר להגיע לתכלית עשיתו בלי שיגרום, זה לא נחשב גורם בהכרח. ולחוט שני, בשיש לפניו שתי דרכים ובאחת מהם זה פ״ר להאיסור ובשניה לא, כל שעושה בלי לדקדק, זה לא נחשב גורם בהכרח להאיסור, ושרי, כנ״ל. אי אפשר להגדרו ״מלאכה״. ודו״ק, שביאור זה בהש״ג אינו שונה מהכלכלת שבת, אלא בזה דהכלכלת שבת למד דהש״ג אייר גם בשאר איסורים, ולביאור זה הוא אייר רק באיסורי שבת. ועיין שבשאר איסורים קשה מאוד ללמוד שאע״פ שעושה את האיסור זה לא יחשב איסור, דס״ס האיסור נעשה. אבל באיסורי שבת שגדריהם שונה הוא משאר האיסורים (עיין בהערה שמעתי דהגדר של מלאכות שבת שונה משאר האיסורים (חוץ מדין מחשבת שבאיסורי שבת), ולגבי זה נאמר לי לעיין בין היתר, ברמב״ם (פ׳ ט מהל׳ שבת הל׳ ה), דכתב, שבמקרה שאחד נתן את האור ואחד נתן את העצים ואחד את הקדרה וכו׳, כולם חייבים משום מבשל, שכל העושה דבר מצרכי הבישול הרי זה מבשל. (עיין ברש״י ביצה דף לד, שחולק). וברמב״ם (פ׳ י מהל׳ שבת הל׳ ט), דכתב, שהמותח חוט של תפירה בשבת חייב, בגלל שעשה דבר מצרכי התפירה. ובשאר איסורים ודאי שלא אמרינן כך.), הסיוע והק״ו מובנים הם, שהרי אם בדנתכוין להאיסור כל שפתיחא בו התר זה לא מוגדר מלאכה, אז כ״ש שבאינו מתכוין ודשאפשר להגיע לתכליתו הסופית בלי האיסור (או שלא ברור שהאיסור יעשה), שזה לא יוגדר מלאכה, כנ״ל ואע״פ דלדברנו לכאורה הק״ו פירכא הוא, דהרי בנידון דהרשב״א זה לא מוגדר מלאכה כי פתיחא התר באיסור, ובנידון דידן אין פתיחא בהתר, ואם זה פ״ר אז המעשה שעשה זה מלאכה שלמה, מ״מ צ״ל דהיה פשוט להש״ג דהדברים ק״ו הם, וזה ע״פ מה שכתבנו לעיל, שהחיוב בדשא״מ בפ״ר דנח״ל להש״ג, הוא מחמת זה שבזה, המעשה שעשה נחשב מלאכה ממש, וא״כ פשוט, דהרבה יותר קל ללמוד שיחשב מלאכה בדנתכוין לה ובכשהיא נעשית בודאות (אע״פ שפתיחה בה התר), מאשר בשלא נתכוין ובכשהיא לא נעשית בהכרח בכל מקרה. .

בענין אם הראשונים פליגי על הש״ג או לא

הנה פשוט דאם נלמד בש״ג, כמו שלמדו בו רוב האחרונים, דבמה שהוא כתב כל מעשה שאפשר לעשותו זולת הפ״ר, הוא התכוין לומר, כל מעשה שאפשר להגיע לתכליתו הסופית בלי שהאיסור יעשה, ואפילו אם כרגע עשה אותו באופן שהאיסור יעשה בודאות זה לא נחשב פ״ר, אז, (בין אם נלמד בו דהוא אייריי בכל האיסורים ובין אם נלמד בו דהוא אייריי רק באיסורי שבת), פשוט דהראשונים פליגי עליו. דהרי הראשונים הבינו דגם במעשה שאפשר להגיע לתכליתו הסופית בלי האיסור, מ״מ אסור לעשותו באופן שהאיסור נעשה בודאות. עיין בראשונים על מה דאיתא בש״ס גבי התולשן עולשין כו׳ (שבת קג.), דקעביד בארעא דחבריה, שהבינו שאם תולש משלו חייב, אע״פ שאפשר לו (דרך משל), להאכיל את הגדי מהתלוש. ועיין נמי בסוכה (דף לג:), גבי מיעוט ענבי ההדס, דהש״ס העמיד בדאיירי בדאית ליה הושענא אחריתי. וגבי הפשט קורבן הפסח דבשבת (דף קיז.), דהעמיד דווקא בדשקיל בברזי (להבנת הראשונים).

ואם נלמד בהש״ג כחוט השני, דבמה שהוא כתב כל מעשה שאפשר לעשותו זולת הפ״ר, הוא דיבר דווקא במעשה שאפשר לעשותו בשני אופנים, ובזה אמר שאפשר לעשותו בלי לדקדק, אז אם לא נשווה את דברי הש״ג לדברי רש״י בזבחים דף צא (כחוט שני שהשווה אותם), נוכל ללמוד שאע״פ דהש״ג אייריי גם בשאר איסורים, הראשונים לא פליגי עליו ואם נלמד דס״ל להש״ג כרש״י בזבחים, אז ממילא יצא דהראשונים דפליגי על רש״י דשם, פליגי גם עליו. (עיין באשמרה שבת, חלק א פרק ג סעי׳ ח אות ג). והעירו לי דקשה ללמוד דהש״ג סובר כרש״י, דמרש״י ד״ה דשקיל לה בברזי (שבת קיז.), משמע דהוא לא סובר כהש״ג, וכן מרש״י ד״ה לא צריכא וכו׳ (סוכה לג:), רואים כך. . ואם נלמד בהש״ג כפשט ששמעתי, דהש״ג אייריי רק באיסורי שבת, פשוט דנוכל ללמוד דלא פליגי עליו, דאם הש״ג אייריי רק באיסורי שבת אי אפשר להשוותו לרש״י בזבחים, (דרש״י אייריי בשאר איסורים, כיבוי אש המזבח), וממילא לא מוכרח שמי שחולק על רש״י חולק גם על הש״ג, וא״כ נראה שאין ראיה דהראשונים פליגי עליו.

סי׳ י - בשיטת רש״י בסוגיא דחילזון (דבשבת עה.)

א. דלרש״י ״המתעסק״ דפה זה מתעסק ממש ולא דשא״מ

עיין בגמ׳ (שבת עה.), דכתבה וז״ל, ״ת״ר הצד חילזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת, ר׳ יהודה אומר חייב שתים וכו׳.

וליחייב נמי משום נטילת נשמה, אמר ר׳ יוחנן שפצעו מת, רבא אמר אפילו תימא שפצעו חי מתעסק הוא אצל נטילת נשמה. (פרש״י וז״ל, ״כלומר לגבי נטילת נשמה הוי מתעסק בדבר אחר, ולא הויא מלאכת מחשבת שאינו מתכוין שימות״). והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו, מודה ר״ש בפסיק רישא ולא ימות. שאני הכא, דכמה דאית ביה נשמה, טפי ניחא ליה, כי היכי דליציל ציבעיה.(ופירש וז״ל, ״טפי ניחא ליה. שדם החי טוב מדם המת, וכיון דכל עצמו מתכיון וטורח לשומרו שלא ימות בידו, אפי׳ מת אין כאן אלא מתעסק. וכי מודה ר׳ שמעון, במידי דלא איכפת ליה אי מיתרמי, ומיהו איכווני לא מיכוין״). עכ״ל.

והתוס׳ בד״ה מתעסק דשם, כתבו וז״ל, ״האי מתעסק לאו דווקא דהא מתעסק בחבורה חייב לר״ש דאמר בס״פ ספק אכל (כריתות יט:) הנח לתינוקות הואיל ומקלקל בחבורה חייב מתעסק נמי חייב וטעמא כדיליף בהאורג (לקמן קו.) מדאיצריך למישרי מילה מכלל דמקלקל בחבורה חייב ולא חיישינן למלאכת מחשבת דמקלקל דעלמא לא מפטר אלא משום מלאכת מחשבת כדאמר בספ״ק דחגיגה (דף י:) ומתעסק דהכא היינו דשא״מ כיון דאין מתכוין כלל למלאכה מותר אפי׳ בחבורה אע״פ דלא בעי מלאכת מחשבת כמו בכל איסורים שבתורה דלא שייך בהן מ״מ ושרו אין מתכוין וכו׳״. עכ״ל. אלמא דהתוס׳ מכח קושיתם הנ״ל, דחקו בלשון הגמ׳, וכתבו דבמה דהיא כתבה מתעסק, היא התכוונה לדבר שא״מ ולא למתעסק.

ועיין במגיני שלמה על הסוגיא (הוזכר בש״ס שוטנשטין כאן), דכתב, דרש״י למד שהמתעסק דפה, זה מתעסק ממש ולא דשא״מ. וראיתו היא מהא דרש״י כתב בד״ה מתעסק הוא, דהפטור בהמתעסק דפה, מצד מ״מ הוא, וההתר בדשא״מ (בפשטות) לא מצד החיסרון במחשבת הוא, כמבואר בהתוס׳ הנ״ל. ומצאתי, דגם המאירי למד (בפשט אחד שלו), דהמתעסק דכאן, זה מתעסק ממש. וזה בסיבת הא דפה, הוא לא לא מתכוין, אלא הוא מתכוין להפך מהאיסור, ולכן זה כבר יצא מהגדר של אינו מתכוין ונכנס לגדר של מתעסק. וכך גם מסתבר, שהרי פה (לרש״י ולמאירי), הוא באמת לא לא מתכוין, אלא מתכוין ההפך מהמלאכה והרי כל האיסור או החיוב בדשא״מ, זה בגלל דחשיב כמתכוין, (כמבואר בתוד״ה הני מילי דביומא לד:-לה.), ופה הוא נתכוין להדיא להפך (לרש״י), ולכן ניחא הא דזה חשיב מתעסק ולא דשא״מ, כנ״ל.

ועיין, דמזה דהש״ס בסוגיין תירץ את קושית המקשן בהקדמת הלשון ״שאני הכא״, שלא כמו בשאר המקומות (עיין בשבת קג. ובשבת קיז. ובסוכה לג:), מדוייק דהמתעסק דפה זה מתעסק ממש ולא דשא״מ.

ובתחילה חשבתי ללמוד, שעד שלא תהיה כוונת עושה הפעולה גדולה להפך מהמלאכה, זה לא יחשב מתעסק. וחשבתי ללמוד כך, כי רש״י כתב שכל עצמו של פוצע החילזון מתכוין וטורח לשמור שלא ימות, ולכן אם מת זה נחשב מתעסק. אבל אחרי שראיתי שמדוייק בלשון רש״י ובלשון המאירי הנ״ל בסמוך, (ברש״י ממה דכתב בסוף ד״ה טפי, ״וכי מודה ר״ש במידי דלא אכפ״ל אי מיתרמי ומיהו איכווני לא מיכוון ״. ובהמאירי במיוחד ממה דכתב ״ולא אמרו מודה ר״ש בפ״ר אלא במקום שאע״פ שאינו מתכוין למלאכה הנמשכת ממעשיו מ״מ אינו מתכוין להופכה אבל זה שהוא מתכוין , אין בה דין פ״ר״.) שבכל כוונה להפך סגי להחשיבו מתעסק, נראה שיותר נכון ללמוד דמה דרש״י והמאירי כתבו שכל עצמו וכו׳, זה בגלל שידעו שכך היא המציאות בפציעת החילזון, אבל באמת בכוונה רגילה להפך מהמלאכה סגי להחשיבו למתעסק. כנ״ל.

והתוס׳ דפליגי ארש״י, בפשטות ס״ל, דפוצע החילזון לא מתכוין שיחיה אלא רק נח״ל שיחיה, דלשיטתם המתעסק דכאן פירושו דשא״מ. וכן גם מדוייק מלשון תוס׳ הרא״ש בסוגיין, דכתב בד״ה מתעסק, וז״ל, ״דמתעסק דהכא היינו דשא״מ, אבל מתעסק דהתם מתכוין הוא , אלא שמתעסק בהתר ועלה בידו דבר איסור״. ע״כ, עי״ש. . וז״ל של המאירי בסוגיין בד״ה הצד חילזון וכו׳, ״וכן אינו חייב על נטילת נשמה שממיתו בפציעתו, שמתעסק הוא אצל נטילת נשמה, ואין זו מלאכת מחשבת שאינו מתכוין שימות. ואע״פ שפסיק רישיה הוא, מ״מ אין נוח לו במלאכה זו הנמשכת מפציעתו, ר״ל אדרבא נוח היה לו שיחיה וכל עצמו רוצה בקיומו כדי שתהא מראית הדם צלולה יותר, ונמצא שהוא מתכוין בהוצאת דמו שלא ימות אלו היה אפשר, **ולא אמרו מודה ר״ש בפ״ר אלא במקום שאע״פ שאינו מתכוין** למלאכה הנמשכת ממעשיו מ״מ אינו **מתכוין להופכה**, אבל זה שהוא **מתכוין** אין כאן דין פ״ר״. עכ״ל הצריך לעניננו. וכ״כ רש״י וז״ל, ״וכיון דכל עצמו מתכוין וטורח לשומרו שלא ימות בידו, אפי׳ מת אין כאן אלא מתעסק״. ע״כ. ועיין עוד לעיל, שהבאנו דרש״י כתב בד״ה מתעסק הוא, ״הוי מתעסק בדבר אחר ולא הויא מלאכת מחשבת שאינו מתכוין שימות״ אפשר דרש״י כתב מתעסק בדבר אחר, כי ס״ל שיש שני דמים לחילזון, (כמו שכתבו תוד״ה כי היכי, בסוגיין). ומה דכתב שאינו מתכוין שימות, זה כי לא נתכוין שיצא הדם שבו תלויים חייו של החילזון, אלא לדם הצבע. . עכ״ל. וא״כ נראה דרש״י סובר כמאירי הנ״ל, דהמתעסק דפה, מתעסק ממש הוא ולא דשא״מ וכן כתב, המגיני שלמה בדעתו. וראיתי בחידושי הרמב״ן כאן, בד״ה תנו רבנן הצד וכו׳, דכתב וז״ל, ״והא דאמרי׳ שאני הכא דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה כי היכי דליצלח ציבעיה, ופירש רש״י ז״ל שהוא טורח לשמרו שלא ימות. פי׳ לפירושו, והוא פוצעו בדרך שאפשר שלא ימות. ואם מת לא נעשה מחשבתו, והיינו דקרינן לי׳ מתעסק״. ע״כ. ועיין בהריטב״א דכאן בד״ה והא אביי ורבא וכו׳ שאני הכא וכו׳, דלמד בהרמב״ן, דלרש״י המתעסק דפה זה דשא״מ בלא פ״ר, (הוזכר בהמגיה על הרמב״ן בהוצאת הרשלר). ועי״ש בהגהה, דהקשה, דאם איירי בדלא פ״ר, אז יקשה מה דרש״י כתב (בד״ה מתעסק הוא וכו׳), דר״ש מודה במידי דלא אכפת ליה, שהרי בדלא פ״ר, ר״ש לא מודה.

ולקמן יתבאר בע״ה, דהרמב״ן הוכרח לדחוק ולהסביר פה בדעת רש״י, דהמתעסק, זה דשא״מ ולא מתעסק ממש. דהוא למד בשיטת רש״י בסוגיא דחובל ומבעיר (שבת קו.), שלא צריך צורך לגוף הקילקול בחבורה ובהבערה. [עיין בחידושי הרמב״ן שם, בד״ה כל המקלקלין פטורין וכו׳, שהקשה על רש״י בזה״ל, ״עוד דלר״ש אפילו בחובל ומבעיר בעי׳ שתהא המלאכה צריכה לגופה כדאמרינן בפרק כלל גדול, (עיין פה בהגהה, בהוצאת הרשלר, שציין לדף עג: וכתב לעיין בדף עה. ובתוס׳ ד״ה טפי בסוגיין), ובשלהי כל כתבי גבי חמישה נהרגין בשבת וכו׳. ובפרק אלו הן הנחנקין אמרי׳, והא דתנן מחט של יד ליטל בה את הקוץ, ליחוש דילמא חביל בי׳, ומתרץ התם וכו׳. אי לר״ש מלאכה שא״צ לגופה היא ופטור עלי׳, אלמא לר״ש מלאכה שא״צ לגופה בחבורה פטור״. עכ״ל קושיא זו. ועי״ש שלא ישב את רש״י. מקושיא זו]. ולכן הוא לא יכול לישב את סתירת הסוגיות מכריתות (יט:) לסוגיין, (הסתירה המוזכרת בלשון התוס׳ הנ״ל), כמו שניישב לקמן בע״ה. אבל לדברי לשון הזהב (שנביא לקמן בע״ה), דלמד דלדעת רש״י, גם בחובל ומבעיר צריך את צורך גוף הקילקול. אפשר ללמוד כפשטות דברי רש״י, דהמתעסק דפה זה מתעסק ממש, ולא יקשה מה שהקשה הרמב״ן על רש״י כנ״ל, ולא מהגמ׳ בכריתות. ולקמן יבואר בע״ה. .

ב. בביאור למה לרש"י לא קשה מה שהוקשה להתוס' מכריתות (דף יט:)

ואל תתמה איך רש"י למד שהמתעסק דפה זה מתעסק ממש, והרי התוס' הנ"ל הקשו שמהגמ' בכריתות (דף יט:) מוכח דהמתעסק בחבורה חייב שים לב, דשם זה גם דברי רבא. . דלרש"י יש דרך אחרת בלימוד הסוגיא דחובל ומבעיר (שבת קו.), עיין בפרוש רש"י דשם, ובדברי רש"י שבסנהדרין (פד:) דכתב בד"ה מקלקל הוא וז"ל, "וכל המקלקלין פטורין בחלול שבת דמלאכת מחשבת כתיב, ואין מחייב אמקלקל אלא רבי שמעון, ומקלקל בחבורה רבי שמעון נמי לא מחייב אלא במתכוון לכך דהוי **צריך לחבלה**, אבל הנוטל קוץ אין צריך לחבלה וברצונו לא יחבל". עכ"ל. אלמא דס"ל לרש"י שהכוונה לחבלה (הצורך לחבלה), זה נחשב הצורך בגוף מלאכת הקילקול, ובלי צורך זה לא מתחייבים בחובל ומבעיר, שצריכות לגופה צריך כן אמר לי מו"ר ר' יגאל דאלאל שליט"א, בשם לשון הזהב. וז"ל של להי"ז (שבת קו.), "אמנם אחרי העיון נ"ל ברור שרש"י בעצמו מתרצו בלשונו כאן ושם, שהרי כתב כאן, כיון שמקלקל הוא אצל עצים ומה שמתקן אצל אחרים הוי א"צ לגופא, אלא ודאי מקלקל בהבערה חייב וכו'. לאו למימרא לכך חייב אפי' א"צ לגופא, אלא ה"ק אם מקלקל בהבערה פטור, א"כ אין אתה יכול לחייבו אגוף הבערה דהא הוא מקלקל הוא, רק התיקון שאצל אחרים הוי מלאכה שא"צ לגופא אבל אי מקלקל בהבערה חייב והוא צריך להבערה מאיזה שיש לו, הוי צריכה לגופא. הגע בעצמך, אם הי' מתקן בהבערה ומכוין להבעיר כגון בהבערת פחמין הוי צריכה לגופא ודאי, ואם מקלקל כאן חייב הוי כמו מתקן, הוי שפיר צריכא לגופא. וכן בחבורה, מדייק שם רש"י גבי נטילת קוץ, כיון שברצונו לא יחבול, שאינו צריך רק ליטול הקוץ והוי כמו מוציא המת לקוברו, שא"צ לגוף המת וברצונו לא יהי' ועושה רק להציל. אבל היכא שברצונו חובל, א"כ צריך לגוף החבלה, ומקלקל בחבורה חייב בגזירת הכתוב והוי כמו מתקן ומחייב אגוף החבלה, הוי שפיר צריכה לגופא. וזה שמסיים כאן, אלא ודאי משום דמקלקל בחבורה ובהבערה חייב וכו', לכך הוי מלאכה הצריכה לגופה, הוי שא"צ לכלבו ולאפרו, דזה אין מעלה ומוריד לר"ש, דאין אתה יכול לחייבו משום זה לר"ש, רק משום חבלה והבערה גופא, דניהוי צריכה לגופא. משא"כ לר"י דאית לי' מלאכה שאצל"ג חייב, שפיר י"ל דמקלקל פטור אף בהו, וחיובו משום צריך לכלבו ולאפרו או לבשל ולמצוה. ודו"ק היטב, כי נ"ל ברור ונכון". עכ"ל.

ועיין ברשב"א וברמב"ן על הסוגיא (דשבת קו.), ותראה דלמדו ברש"י, דלא צריך צריכות לגוף המלאכה בחובל ומבעיר, והקשו עליו ונשארו בקושיה, ולפי דברי לשון הזהב לא יקשה.

וא"ת דלדברנו הנ"ל, ניחא הא דרש"י הסביר בסוגיין דפציעת החילזון נחשבת למתעסק בדבר אחר, דהוא רק הסביר את דברי רבא, אבל על רבא עצמו קשה, למה למד דזה מתעסק. והרי לכאורה היה מספיק שיאמר שלא צריך להקילקול. ובזה נראה לישב, דאע"פ דבאמת בדלא צריך להקילקול סגי לפוטרו, מ"מ רבא קושטא דמילתא קאמר, דדרך פוצעי החילזון לישתדל להשאירו חי כמה שאפשר, בשביל צלילות הצבע. (וכעין מה דכתבו תוס' הרא"ש והריטב"א, כדעת התוס' דכאן בסוגיין, גבי לא מתכוין ולא נח"ל, במקום לא אכפ"ל. ע"ש). . דכעין מה שהתיר רחמנא במילה אסור לנו בחובל, וההתר במילה הוא בשצריך את הצורך בגוף הקילקול. אבל שאר הפטורים מדין מחשבת, חייבים לדעת רש"י במקלקל בחבלה. וזה גם נלמד מדשרי רחמנא מילה, דהרי רחמנא התיר המילה, אע"פ שזה נחשב מהמקלקלים, שבדרך כלל פוטרים מצד החסרון במחשבת וז"ל רש"י (שבת קו.), "מדאיצריך קרא. וביום השמיני, ביום יתירא ואפי' בשבת, ומילה חובל הוא, מכלל דשאר מקלקלין בחבורה חייב". עכ"ל. .

וא״כ כבר לא יקשה לרש״י (מכריתות יט:), דשם איירי בשצריך את הקילקול (כביכול), דהרי צריך שהתינוק יהא מהול, ולכן אם זה לא היה דבר מצוה היה חייב, אע״פ שמל בדרך של מתעסק, שבדרך כלל פטור מצד החיסרון במחשבת. והפוצע חילזון, אין צריך לחבלה, דהרי הדם שהוא צריך, זה דם אחר מהדם שהנשמה תלויה בו, (כמבואר בתוד״ה כי הכי, בסוגיין בשם ר״ת), ולכן פטור.

ואם באנו לסכם ענין זה נאמר, דנחלקו רש״י והתוס׳ בישוב הסתירה, בין הסוגיא שבכריתות (דף יט:), לסוגיא שבשבת (עה.). דמהסוגיא שבכריתות רואים שהמתעסק בקילקול בחבורה חייב, ומהסוגיא דבשבת רואים שפטור. והתוס׳ בד״ה מתעסק (בשבת), תירצו שהמתעסק בסוגיא בשבת זה דשא״מ. וזאת כי הבינו דמדשרי רחמנא מילה התחדש שהחובל חייב, בלי לחשוש לפטור מחשבת כלל. עי״ש ועיין גם בתוד״ה טפי בסוגיין, דכתבו שצריכות לגוף המלאכה צריך גם בחובל. והוקשה להם מהא דמשמע בחגיגה (דף י:), דהפטור במלאכה שאצל״ג לר״ש מצד מחשבת הוא, ונשארו בקושיא.

ועיין עוד בתוד״ה הני מילי (יומא לד:), דמכח קושיא זו, הוכיחו שהפטור באצל״ג לא מדין מחשבת הוא, אלא מצד החוסר בדמיון למשכן. . ולרש״י, הסתירה מתורצת ע״פ דבריו הנ״ל בסנהדרין (פד:), דכתב דר״ש לא מחייב מקלקל בחבורה אלא בשנתכוון לקלקל, שבכך נחשב שצריך לגוף הקילקול. ובזה (שצריך לגוף הקילקול) חייב, גם אם זה לא נחשב מחשבת מצד אחר (מתעסק, כלאחר יד). וכל זה, ממילה, דשרי רחמנא אע״פ שלכאורה זה קילקול. והוא הדין למבעיר, שכל שצריך את ההבערה חייב, וכל שלא צריך פטור, כנ״ל.
משרפה, דגבי בת כהן.

ג. בביאור למה לא קשה על שיטת רש״י, מלשון הגמ׳ והא אביי ורבא דאמרי וכו׳

הנה לשיטת התוס׳ ודעימם, שלמדו שהמתעסק דפה זה דשא״מ, לא קשה מה דהמקשן הקשה, והא אביי ורבא וכו׳, אבל לרש״י דס״ל דהמתעסק דפה זה מתעסק ממש כנ״ל, צ״ב איך המקשן הקשה דר״ש מודה בפ״ר, והרי פה מדובר בפטור מצד מתעסק ולא מצד דשא״מ. והקושיא דר״ש מודה בפ״ר, שייכת בנסיון להתיר מצד דשא״מ, ולא מצד מתעסק וז״ל החוט שני, (שבת כרך א-ב, בקונטרס מ״מ, דף קעו בשער הציון, אות מא), ״ודע דכל מקום דאמרינן בסתמא היכא דהוי פ״ר חייב, היינו כשדנים לפטור מדין אינו מתכוין, ובזה אמרינן דבכה״ג שהוא פ״ר חייב״. עכ״ל הצריך לעניננו. .

וחשבנו בע״ה שתי דרכים בישוב זאת, והם:

דרך א - דהמקשן דהקשה לרבא דר״ש מודה בפ״ר, לא ידע את המציאות שפוצע החילזון מתכוין ממש שיחיה, ולכן הקשה דזה דשא״מ בפ״ר

דמודי ביה ר״ש. ורבא חדית ליה, שהוא מתכוין ממש שיחיה, ולכן זה לא דשא״מ אלא מתעסק כך למד חברי הרב אליהו רודה שליט״א. . (עיין ברש״י ד״ה טפי נח״ל) ולצד זה נראה ללמוד, דהמקשן דשתק, שתק, כי גם הוא ס״ל שבמתכוין הפוך מהמלאכה זה נחשב מתעסק, שהרי רק לא ידע את המציאות, ולכן לאחר שהודיעו לו את המציאות שתק.

וקצת קשה, דאם התרצן בא לחדש למקשן, שהמציאות בפציעת החילזון, זה, שהפוצעו מתכוין ממש להההפך מהמלאכה, אז זה קצת חסר מן הספר, דהרי לא אמר לו שמתכוין, אלא אמר לו שלא נח״ל. ונראה דצ״ל בדוחק, שהתרצן הבין שהמקשן חשב, שנוח או שלא אכפת לפוצע החילזון שהוא ימות, ולכן חשב שזה דשא״מ. ולכן אמר לו, שלא נח״ל שימות, ויתכוין שהוא יבין מזה שהוא מתכוין ממש להההפך מהמלאכה. .

דרך ב- שאע״פ שהמקשן ידע את המציאות, שפוצע החילזון לא לא מתכוין, אלא מתכוין שיחיה. בכל זאת הקשה דמודה ר״ש בדשא״מ בפ״ר, כי ס״ל דגם בדנתכוין להההפך מהמלאכה, זה נחשב דשא״מ ולא מתעסק והתרצן ענה לו, שבמתכוין להההפך מהמלאכה, זה נחשב מתעסק ולא דשא״מ. (עיין ברש״י ד״ה טפי נח״ל הנ״ל).

ולכאורה לצד זה קשה, שאם המקשן ידע את המציאות ומה שחלק זה בלימוד הדברים, אז למה ענה לו התרצן בזה״ל, ״שאני הכא דכמה דאית ביה נשמה טפי נח״ל כי היכי דליציל ציבעיה״, דמשמע מזה דחידש לו את המציאות, והרי את זה הוא (המקשן) כבר ידע, ולא חלקו בזה כלל. ובזה נראה שאפשר ללמוד בשני דרכים, והם, או שהתרצן אמר למקשן את המציאות בשביל שיבין שהוא חולק עליו בלימוד הדבר. (ועל זה קשה, שתפס הטפל ועזב העיקר). או שטעה לחשוב, שהמקשן הקשה מכוין שלא ידע את המציאות, ולכן אמר לו את המציאות, (אבל באמת המקשן ידע את המציאות, ובכל זאת הקשה כנ״ל). וזה נראה עיקר. .

ד. בישוב מה דרש״י כתב בסוגיין דר״ש מודה בפ״ר דלא אכפ״ל

עיין בתוד״ה טפי, שהקשה על רש״י ד״ה טפי, דכתב דר״ש מודה בפ״ר דלא אכפ״ל, דבשבת (קג.) רואים דבדבר שא״מ בפ״ר דלא אכפ״ל פטור ולא חייב. וכן הקשה גם רעק״א (בחידושיו כאן בסוגיין, ובגלין על דף קג.), דדברי רש״י סתרי ההדדי. עי״ש.

וראיתי להאשמרה שבת (פרק יח סעיף ג), דכתב לתרץ קושיא זו, וז״ל, ״ונלע״ד בס״ד לישב שיטת רש״י, שרק כאן לגבי הריגת החילזון אין פטור לר׳ שמעון אלא אם כן קשה לו בתוצאות המלאכה אבל כשלא אכפת לו חייב, משום שיש גם תיקון בהריגתו שנוח להוציא דמו שהוא מת שאינו מפרפר, ולכן צריכה הגמ׳ לבאר שהקילקול יתר על התיקון, שאם לא כן בדלא אכפת לו כאן חייב משום התיקון שיכול להוציא דמו בקלות. ותדע לך שכן הוא, שהרי רבי יוחנן העמיד בשפצעו מת הא בשפצעו חי חייב, ובדף קו. סובר ר׳ יוחנן שאין לחייב בחובל אא״כ יש תיקון כגון שצריך את הדם לכלבו, ולדעת רש״י שם ר׳ יוחנן סובר כר׳

יהודה וזה תיקון גמור (והחיסרון לר' שמעון כיון שהוא בגוף אחר), ועל כל פנים מוכח ברש"י שר' יוחנן לא מחייב בחבורה אא"כ יש תיקון גמור, ואם כן בעל כרחנו שיש תיקון בהריגת החילזון בזה שנוח להוציא דמו שאם לא כן לא היה מחייב ר' יוחנן כשפצעו חי (וכן כתבו גם התוס' ד"ה "ולחייב") ולכן רק כאן בעינן שיהיה קשה לו בהריגתו בכדי להוכיח שקלקולו יתר על תיקונו אבל בעלמא סגי בדלא אכפת ליה". עכ"ל של האשמרה שבת.

ולי נראה לתרץ בחמלת ה' המרובה עלי, דרש"י בא לאפוקי ממתעסק. ז"א שבא להגיד החילוק בין מתעסק לדשא"מ. ואחרי שביאר שפה זה נחשב מתעסק, אמר דדשא"מ זה רק בדלא נח"ל אבל לא במתכוין ממש להפך. ושיעור דבריו הוא כך, וכי מודה ר"ש, ז"א מתי זה דשא"מ, זה בשלא אכפת לו ולא התכוין להפך, (שבנתכוין להפך זה כבר מתעסק). ועיין בלשון המאירי הנ"ל בריש דברנו (יחסית), ותראה שאע"פ שאין ראיה מדבריו לתרוצנו, מ"מ זכר יש, (דהרי גם הוא נקט לשון מודי ר"ש, ונתכוין לומר דשא"מ).

וא"ת שאם כדברנו, אז היה לרש"י לינקוט דשא"מ בפ"ר דלא נח"ל, דבזה הוי ריבותא טפי דזה לא נחשב מתעסק, דהרי לא נח"ל, זה יותר קרוב למתכוין להפך, מדלא אכפ"ל. וי"ל דאפשר דרש"י לא כתב, לא נח"ל, דהתרצן דרש"י פה קאי עליו, תפס לשון של לא נח"ל, ויתכוין למתכוין להפך. וגם אל יקשה לך למה רש"י לא כתב פ"ר דנח"ל, דהרי בזה ר"ש מודה, אז לכאורה היה לו לכתוב את זה. די"ל דלא רצה לכתוב את זה, דדבר שא"מ בפ"ר דנח"ל זה חשיב מתכוין וחייבים על זה, והוא רצה לכתוב ההבדל שבין פטור דמתעסק לפטור דדשא"מ. וכבר כתבנו דבמה שכתב, וכי מודה ר"ש, הוא לא התכוין לומר דבאמת ר"ש מודה בזה (בדלא אכפ"ל), אלא רק נתכוין לומר דזה דשא"מ לאפוקי ממתעסק. ודו"ק, כי זה נראה לי אמת ועיין עוד בחתם סופר בסוגיין (בד"ה טפי), שישיב בדרך אחרת. וקשה לי על ישובו, דרש"י כתב כאן מפורש, דהפטור פה מצד מתעסק הוא, ולא מצד דשא"מ בפ"ר דחשיב מלאכה שאצל"ג.

ועיין עוד בלשון הזהב כאן, בד"ה ועפ"ז, ובד"ה ויותר נראה לתרץ, (שכתב שם עוד שני ישובים), והנראה לעניות דעתי כתבתי, (וגם הערתי שבכל מקרה זה הפשט בהמאירי כאן. ועיין שדברי המאירי פה בסוגיה קרובים מאוד לדברי רש"י). וה' יאיר עננו בתורתו, אמן. .

סי' יא - באור מלאכה שאינה צריכה לגופה

מלאכה שאצל״ג להבנת רוב ככל הראשונים

הנה רוב ככל הראשונים הרשב״א והריטב״א שבת (צד.), הרמב״ן בחידושיו לשבת (צד:), בעל המאור (על דף קו.), ר״ח שבת (קה:), המאירי שבת צג (בד״ה המשנה השישית), הר״ן בחידושיו לשבת צד., רב ניסים גאון ע״ה (שבת יב:), רש״י (עיין לקמן בסי׳ יג), הרמב״ם פ״א הל׳ ז מהל׳ שבת (כעין איך דדייק בו הכפות תמרים סוכה לג:), ורבנו פרחיה (הובא בספר שיטת הקדמונים (שבת, על דף כט:). ונראה דהוא (רבנו פרחיה) סובר כך, ממה דכתב דהמכבה נר מפני גויים נחשב מלאכה שאצל״ג, כי עשה את מלאכת הכיבוי כמעשה של סילוק, דאם היה סובר כהתוס׳, אז היה צריך לכתוב דנחשב אצל״ג, כי לא עשה את מלאכת הכיבוי בשביל אותו הצורך שהוא כעין שעשו בשבילו במשכן, ולקמן יבואר בע״ה. (נכתב גם בעזרת ש״ס שוטנשטין). , סוברים, דהפטור לר״ש במלאכה שאצל״ג הוא מצד דזה לא נחשב מחשבת. והיינו ממה דהתורה כתבה (בשמות לה, לג) גבי מלאכות המשכן ״לעשות בכל מלאכת מחשבת״. ומלאכות שבת נלמדו מהמשכן (עיין חגיגה י ברש״י דבריש עמוד ב׳, ועיין נמי בברייתא דבשבת (מט:) דכתבה וז״ל, ״אין חייבים אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן וכו׳״. ע״כ. ובבב״ק (דף ב.), איתא בזה הלשון, ״הך דהוה במשכן חשיבא קרי ליה אב וכו׳״.). וגם לר׳ יהודה וגם לר׳ שמעון יש דין מחשבת עיין ברש״י ד״ה לעולם כר׳ יהודה סבירא ליה (דבשבת לא:). . ולהבנת רוב הראשונים הם נחלקו אם מלאכה שאצל״ג בכלל מחשבת היא או לא, דר״ש סובר דהיא אינה בכלל מחשבת ולכן פטור עליה, ור׳ יהודה סובר שהיא בכלל וחייב ולקמן בע״ה נבאר דר״י ותוס׳ הרא״ש סוברים דר׳ יהודה ור״ש לא נחלקו אם מלאכה שאצל״ג בכלל מחשבת היא או לא, וסוברים דלר״ש הפטור בזה הוא מצד זה דזה לא דומה למשכן. . ועיין בתרגום שתירגם ״מלאכת מחשבת״ עבידת אומנון (מלאכת אומן הובא בש״ס שוטנשטין, וכן הביאו שם את דברי רש״י (דבביצה יג:) ד״ה אלא מאי אית לך למימר דכתב וז״ל, ״מלאכת מחשבת שהיא מלאכת אומנות אסרה תורה וכו׳״. עכ״ל.).

ורוב הראשונים למדו דר״ש סובר דמלאכה שלא נעשתה לצורך גופה, שלא הינתה את עושיה בהנאה זו (שהיא גופה, כדלקמן), היא נחשבת מלאכה שאצל״ג.

ולהבנת הדברים חשבתי להקדים הקדמה קצרה והיא, דצורך פירושו חיסרון כך שמעתי בשם הרב הגאון ר׳ יהודה לייב שטיינמן שליט״א. , והנאה זה השלמת החיסרון כך שמעתי מהרב יחיאל יעקובזון שליט״א. והוא הוסיף לומר דלעולם האדם לא יהנה ממשהו שלא היה חסר לו. דהנאה זה השלמת חיסרון, ואפשר ליצור החיסרון ע״י הדמיון. ואכהמ״ל. . ורוב הראשונים סוברים, דמלאכה שלא השלימה את הצורך, בהנאה שהיא גופה, היא הנחשבת מלאכה שאצל״ג. וגופה זה השבח (ההנאה) שהיא אמורה להפיק, כגון, האוכל הטחון מהטחינה, המבושל מהבישול, וכדו׳ כ״כ הנת״ש (סימן כג). ובכסף משנה פ״א הל׳ ז׳, הגדיר את גוף המלאכה כתכליתה. וזה אותה ההגדרה. . וז״ל הריטב״א בחידושיו לשבת (צד.), ״פוטר היה ר׳ שמעון אף במוציא את המת לקוברו. פי׳ כי אע״פ שיש בו צורך המת וגם יש בזה מצוה, אפ״ה מלאכה שאינה צריכה [ל]גופה חשיבא כיון שאין לו לזה **הנאה** בהוצאה וקבורה זו, והנאתו אינה אלא מניעת הטומאה שהוא מונע מביתו, ודכוותה צידת נחש כדי שלא ישכנו חשיבא

מלאכה שאינה צריכה לגופה כיון **שאינו נהנה** בעיקר הצידה ואין הנאתו אלא (חלוק) [סלוק] נזק, וכן במכבה את הנר כחס על השמן או על הפתילה או על הכלים שיש בהם דליקה, **ואין הנאתו** בגופו של כיבוי אלא שנהנה לסלק נזק על ידי כיבוי זה, אלא כשמתכבה לעשות בפחם שהוא **נהנה** בפחם עצמו בכיבוי זה. וא״ת א״כ תופר יריעה שנפל בה דרנא שלא יהא חייב שהרי אינו צריך לגופה של תפירה וכו׳. י״ל דהתם דנפל דרנא בה מיהת מלאכה הצריכה לגופה היא כי נהנה הוא באותה תפירה מיהת, הא למה זה דומה לתולש מן המחובר, כי אע״פ שהוא אינו צריך שיהא מחובר וברצונו לא יהא מחובר עכשיו מ״מ כיון שהוא מחובר צריך הוא (לתלותו) [לתלשו] ונהנה הוא בתלישה עצמה. ואפי׳ בקוצר נהי דאינו צריכה מיד עד שיבא לידי אוכל כיון שזה תיקו׳ לאוכל בשעת האוכל יש הנאה בגופו של קצירה ממש, ולא אמרו צריך ואינו צריך לגופו אלא צריך ואינה צריכה לגופה והוא מן הטעם שאמרנו. וכזה מפורש בספר המאור לרז״ה ז״ל״. עכ״ל וכ״כ הרשב״א שם.

ולענ״ד ביאור שלהי דברי הריטב״א הוא, דלא משנה אם בסך - הכל נהנה מהמלאכה או לא, אלא אם נהנה מגופה או לא. וז״א דאם נוצרה לאדם בעיה כל שהיא שתיקונה זה מלאכה, ואחרי שתיקנה רק חזר למצב שהיה קודם שתיקנה, אז אע״פ דבסה״כ לא נהנה מהמלאכה הנאה חיובית יותר מבראשונה, מ״מ מכיון דנהנה מגופה חייב.

ובענין מה דמשמע מלשון חידושי הריטב״א לשבת (מב: ע״ש), דגוף המלאכה תלוי בכוונת עשיתה, עיין לקמן בסי׳ הבא בהגהה כ. . וז״ל הרמב״ן (בחידושיו לשבת צד:), ״פי׳ מלאכה שא״צ לגופה כגון מוציא את המת אפי׳ לקוברו שאין לו **הנאה** בהוצאתו ולא בקבורתו, אבל ההנאה היא הטומאה שהוא מונע ממנו. וכן צידת נחש כדי שלא ישכנו נקראת מלאכה שאינה צריכה לגופה שאינו אלא מניעת הזק, ואין ההנאה והצורך בגופה של מלאכה. וכן כבוי הפתילה והגחלים לעולם מלאכה שאצ״ל חוץ מפתילה שלא הבהבה שהוא צריך להדליקה ולכבותה, והכיבוי הוא התיקון בעצמו, וכן במכבה את הגחלים לפחמין. אבל התופר ביריעה שנפל בה דרנא אע״פ שברצונו לא היתה נופלת שם דרנא ולא יבוא לעולם לידי אותה מלאכה, כיון שנפלה שם מ״מ צריך הוא לגופה של תפירה ונהנה בה. וכאן טעו אנשים ולכך כתבתיה״. עכ״ל. ועיין דממה דכתב גבי צידת הנחש שלא ישכנו דהמלאכה בזה נחשבת אצל״ג ״דאין ההנאה והצורך בגופה של מלאכה״, משמע, דבשביל שהמלאכה תחשב צריכה לגופה צריך שיעשה מתוך הצורך בהנאת גופה, דאז היא תהנה אותו בהנאה זו, כמשנ״ת. ולקמן בסימן הבא, נבאר, דאם הינתה אותו בהנאת גופה, אז הגם שלא עשאה מתוך צורך זה בכגון המכבה את הנר בגלל דחס על הפתילה ונח״ל בהבהובה, (דבהמשנה דבשבת כט:). , **היא נחשבת צריכה לגופה, וחייב עליה** וראיתי דהיראים [סימן רעד, הובא גם בספר שיטות קמאי על דף לא.], הגדיר את גוף המלאכה בדבר הגורם לה להקרות מלאכה, ולענ״ד נראה דזה ככל רוב הראשונים, דשבח המלאכה (הנאתה) גורמת לה להקרות מלאכה. ואל תתמה על זה, דהריטב״א בחידושיו לשבת (מב. ד״ה למימרא דשמואל וכו׳) גם הגדיר את גוף המלאכה כך, ובחידושיו לשבת (צד.) הגדיר ככל שאר רוב הראשונים. .

מלאכה שאצל״ג לשיטת ר״י ותוס׳ הרא״ש

עיין בתוד״ה הני מילי (דביומא לד:), דכתבו בשיטת ר״י (דבתוס׳), דמלאכה שאצל״ג נחשבת מחשבת גם לר׳ שמעון, ושהוא פוטר עליה ממה דלמדנו את חיוב המלאכות מהמשכן וזה חלק מלשונם דשם, ״והא דפטר ליה ר״ש לאו משום דלא חשיב ליה מלאכת מחשבת דהא כי היכי דלר׳ יהודה הויא מלאכת מחשבת הכי נמי לר״ש וכו׳ אלא היינו טעמא דרבי שמעון דפטר משום דבעינן מלאכה הצריכה לגופה דילפינן ממשכן וכו׳ ״. עכ״ל הצריך לענייננו. , ולא פירשו יותר. ובתוד״ה מלאכת מחשבת דבחגיגה (י:) כתבו וז״ל, ״לכן נראה להר״י לפרש שאינו צריך לעיקר שורש האיסור כגון הכא שאינו צריך לגומא שהיא המלאכה וכן מוציא מת במטה והרבה דחשיב פ׳ המצניע (שבת דף צג:) **ולא דמו למלאכת המשכן שהיו צריכים לעיקר המלאכה** מכבה משום צורך הפחמין וצידת התחשים והחלזון וכן כולם כיוצא בהן״. עכ״ל. ועיין עוד בלשון תוס׳ הרא״ש על חגיגה שם דכתב וז״ל, ״מלאכה שאינה צריכה לגופה. פרש״י כגון מלאכה זו שברצונו לא היתה באה עליו ולא היה צריך לה. וקשה לפירושו דמפיס מורסא וכו׳, הלכך נראה לפרש דכל מלאכה שאין צריך לה כעין אותו הצורך שהיו צריכין לו במשכן **היא הנקראת מלאכה שאינה צריכה לגופה**, כי הצורך שהיתה המלאכה נעשית בשבילה במשכן הוא הנקרא גוף איסור המלאכה ושורשו, דכל מילי דשבת ממשכן גמרינן לה, והוצאת המת אינה צריכה לגופה, דבמשכן היו צריכים לחפצים שהיו מוציאים וכאן אינו צריך למת, והצד נחש שלא ישכנו אינו צריך לנחש, ובמשכן היו צריכים לתחש או לחלזון הניצודים, מפיס מורסא להוציא לחה אינו צריך לפתח להכניס ולהוציא וכן כלם, ובפרק המצניע הארכתי בו יותר״. עכ״ל. (הובא גם בשיטות קמאי שם). . הנה חזינן דר״י ותוס׳ הרא״ש, חולקים על כל שאר הראשונים, וסוברים דהפטור לר״ש במלאכה שאצל״ג, הוא מצד זה דבעינן שעושה המלאכה יעשה אותה מתוך אותו הצורך כעין שהיו עושים אותה בשבילו במשכן. וז״א דהבינו, דר״ש לא חידש פה חידוש בגידרי מחשבת, אלא חידש דמכיון דלמדנו את המלאכות מהמשכן, לא חייבים על עשיתם, אא״כ נעשו מתוך אותו הצורך שהוא כעין אותו הצורך שבשבילו עשו אותם במשכן. דאותו הצורך הוא גוף המלאכה להבנתם, כמבואר בדברי ר״י דבתוד״ה ר״ש פוטר, (דבשבת צד. וז״ל שם, ״נראה לר״י דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרי כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן אלא לענין אחר כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף (איסור) המלאכה ושורשו ולפי זה אתי כולהו שפיר הוצאת המת אין צריך למת ובמשכן היו צריכין לחפצים שהוציאו וכו׳ ומכבה גחלת שלא יוזקו בה רבים וכחס על הנר ועל השמן או על הפתילה המהובהבת כבר אין צריכין לגופן שבמשכן לא היה כיבוי אלא לעשות פחמין בכיבוי זה ומתקנין על ידי כיבוי זה שהיו ראויין למלאכת הצורפין וכיבוי כדי שלא יקדיחו הסממנין בבישולן לא היה במשכן כי זהירים היו שלא להרבות אש יותר מדאי וכו׳ ״. עכ״ל.

ועיין, דרק ר״י ותוס׳ הרא״ש הסוברים דגוף המלאכה תלוי בצורך עשיתה שיהיה כמו שמתוכו עשו במשכן כנ״ל, נצרכו להגיע לפטור את המכבים הנזכרים, לזה דבמשכן לא היה כיבוי בשביל שלא יקדיחו הסממנים בבישולם. ושאר הראשונים, הסוברים דגוף המלאכה זה הנאתה, ובהנאה זו תלוי הצורך בגופה, לא נצרכו להגיע לזה, (עיין בלשונות דהעתקנו גבי שיטתם).

וראיתי לנת״ש (סימן כג), דהביא, דתוד״ה טפי (דבשבת עה.) כתבו, דמקור הפטור במלאכה שאצל״ג מדין מחשבת הוא, ודלא כר״י ותוס׳ הרא״ש. ופשוט דגם בפטור עצמו הם חולקים עלהם (וסוברים כרוב הראשונים). דמקור הפטור והפטור עצמו נלמדו אחד מהשני.

ולא קשה על ר״י ותוס׳ הרא״ש, דמהגמ׳ בחגיגה משמע דהפטור במלאכה שאצל״ג הוא מצד מחשבת כנ״ל. דבסתמא הם ילמדו, דהגמ׳ דשם דהביאה את דברי ר׳ אבא, לענין הפטור במקלקל הביאה

אותם, ולא לענין הפטור במלאכה אצל״ג, (כמבואר בתוד״ה לכדר׳ אבא ובפ׳ ר״ח, דשם), ודו״ק. (וגם אל יקשה בעינך דר״ח הסובר ככל רוב הראשונים בהגדרת מלאכה שאצל״ג, הבין דהגמ׳ שם הביאה את דברי ר׳ אבא לענין הפטור במקלקל ולא לענין מלאכה שאצל״ג. דאע״פ דכל מי שסובר דהגמ׳ הביאה לענין הצורך בגופה, סובר דהפטור בזה הוא מצד מחשבת, מ״מ לא כל מי שסובר דהביאה לענין הפטור במקלקל צריך לסבור דהפטור באצל״ג הוא בגלל החיסרון בצורך לכעין שבשבילו עשו במשכן, כמבואר למעיין שם. וק״ל).).

סיכום הסימן

ר״י ותוס׳ הרא״ש, נחלקו עם כל שאר הראשונים, במקור הפטור במלאכה שאצל״ג, ובעקבות זה נחלקו גם בפטור עצמו. דהם (ר״י ותוס׳ הרא״ש) למדו, דמקור הפטור בזה, הוא ממה דכאשר למדנו את המלאכות מהמשכן למדנו אותם עם צורך עשיתן, וכל שלא יעשה לכעין אותו הצורך שבשבילו נעשו שם, לא יתחייב. ולמדו, דהעשיה מתוך זה הצורך, זה תנאי לחיוב בלי קשר למחשבת כמשנ״ת לעיל מתוד״ה ה״מ דביומא. ועי״ש, דגם גבי דשא״מ הם למדו דר׳ יהודה ור״ש לא נחלקו בדין מחשבת, דאם זה בפ״ר אז לשניהם זה נחשב מחשבת, ואם זה לא פ״ר אז לשניהם זה לא נחשב מחשבת, (ולר׳ יהודה זה אסור רק מדרבנן). . ושהצורך הזה הוא גוף המלאכה, ודר״ש חידש דכל שלא עשאה להשלמת אותו הצורך (החיסרון שבשבילו עשו במשכן), היא נחשבת אצל״ג (ז״א אינה צריכה לצורך זה), ופטור עליה.

ושאר הראשונים למדו, דמקור הפטור בזה לר״ש, הוא מצד מחשבת. ולהבנתם, כל שעשאה למלאכה שלא לשבח שהיא אמורה להפיק, היא כבר לא נחשבת מחשבת. וגופה של המלאכה (להבנתם), זה הנאת המלאכה הזאת, וכל שהמלאכה לא השלימה הנאה זו (וזה כאשר לא עשה מתוך הצורך הזה, דאמרנו דצורך זה חיסרון והשלמתו זה ההנאה), היא נחשבת אצל״ג סוכם גם בתרשים דבשלהי הספר ובהערותיו, עי״ש. .

ונ״מ למשל, בהגוזז ציפורניו לצורך יפוי עצמו. דהרמב״ן (שבת קו. ד״ה כל המקלקלין וכו׳), למד דזה נחשב מלאכה הצריכה לגופה, כי תכליתה של הגזיזה זה ההפרדה לצורך יפוי האדם או לצורך הציפורניים כן שמעתי בשם הקהלות יעקב, (כתובות סי׳ ג׳ אות ב׳). עי״ש. . והתוס׳ עיין בתוד״ה אבל, דבשבת (צד :), הוזכר בהגהות הגרא״ז על הרמב״ן הנ״ל. למדו, דזה אצל״ג דבמשכן היו גוזזים לצורך הדבר הניגזז, וזה לא גזז לצורך זה.

ובאם נרצה לסכם הסיכום, נאמר, דלר״י ולתוס׳ הרא״ש הפטור במלאכה שאצל״ג, הוא מצד, חיסרון בצורך עשית המלאכה. ולשאר הראשונים, הוא מצד, חסרון בחשיבות שלה, וצורך עשיתה מגלה על הנאתה, ובזה תלויה חשיבותה.

סי׳ יב - בענין העושה מלאכה בצורך שלא לגופה ונח״ל בגופה

בביאור הא דחייב בזה

להבנת הנידון דהוא בכגון, דהחופר גומא וא״צ אלא לעפרה בקרקע שלו, דנח״ל בחרישת השדה. , חשבתי להקדים הקדמה קצרה, ואומר, דע״פ מה דכתבנו לעיל, דצורך זה חיסרון והנאה זה השלמת החיסרון. עכשיו נבוא לדון בע״ה, במקרה שיש לעושה המלאכה כמה צרכים, והוא עשה את המלאכה מתוך השלמת צורך אחד, והוא נהנה גם בהשלמת צורכו האחר. והצורך שבשבילו עשה את המלאכה, הנאת השלמתו זה לא גוף המלאכה, והנאת השלמת הצורך השני, היא גוף המלאכה זה נכון לרוב ככל הראשונים, הסוברים דגוף המלאכה זה הנאתה (תכליתה). ולר״י ולתוס׳ הרא״ש, הסוברים דגופה זה הצורך שבשבילו נעשתה במשכן, בדעשאה מתוך צורך אחר, בשביל שתחשב צריכה לגופה, צריך שתהנה אותו גם באותה ההנאה שהיא ההשלמה של אותו הצורך (החסרון), שבשבילו עשו אותה במשכן. דבזה נחשב שיש אנן סהדי דעשאה להמלאכה גם מתוך אותו הצורך, ולכן חייב על עשיתה להבנתם. ולקמן בע״ה יבואר יותר. .

ואחרי ההקדמה נאמר, דנראה מהא דאיתא בשבת (דף לא:), דחייב בנידו״ד בגלל הניחותא. דכתוב במשנה (שבת כט:), ״כחס על הנר כחס על השמן כחס על הפתילה חייב ור׳ יוסי פוטר בכולן חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם״. עכ״ל. ובגמ׳ הנ״ל אמרינן עלה, ״ר׳ יוסי כמאן ס״ל אי כר׳ יהודה ס״ל וכו׳ ואי כר״ש ס״ל וכו׳ אמר עולא וכו׳ ור׳ יוחנן אמר לעולם כר״ש ס״ל ומאי שנא פתילה כדאמר רב המנונא ואיתימא רב אדא בר אהבה הכא בפתילה שצריך להבהבה עסקינן דבההיא אפילו ר״ש מודי דקא מתקן מנא אמר רבא דיקא נמי דקתני שהוא עושה פחם ולא קתני שנעשית פחם ש״מ״. עכל״ה.

והנה מדכתבה, דהכא בפתילה שצריך להבהבה עסקינן, דבההיא אפילו ר״ש מודה דקא מתקן מנא, משמע דמספיק שיכבה פתילה שצריך להבהבה (אפילו שלא בכוונה להבהב), בשביל להתחייב. דהרי פה איירינן במכבה בכוונה לחוס על הפתילה, והגמ׳ כתבה דכאשר היא אינה מהובהבת חייב ואחר כך שמתי לב דגם רעק״א [בחידושיו לשבת לא: ד״ה, רש״י ד״ה מפני שהוא עושה פחם (השני)] דייק כך בגמ׳, ובתוך דבריו כתב וז״ל, ״אבל לענ״ד צ״ע דבסוגיין איתא סתם בפתילה שצריך להבהבה עסקי׳, וא״כ י״ל דהק׳ דמיירי בפתילה שלא הובהבה מבעו״י ובזה אף דהכיבוי עכשיו משום דחס על הפתילה מ״מ כיון דרצונו להדליק אותו לזה מיקרי צריכה לגופו, דהא אפילו באינו מתכוין למלאכה רק דהוי פסיק רישא אם ניחא ליה חייב אפילו לר״ש וכדאיתא

בסוגיא דשבת דף ק״ג ע״א דבתולש עולשין לאכילה פחות מכגורגרת בארעא דידיה חייב משום בונה אפילו לר״ש דאע״ג דלא מתכוון לבנין מ״מ כיון דהוי פ״ר ומקרי מלאכה שצריכה לגופה כיון דניחא ליה בכך, מכש״כ הכא דמכוין למלאכת כיבוי, וכיון דנעשה פחם וניחא ליה מקרי צריכה לגופא״. עכ״ל הצריך לעניננו. .

ורבא לא בא לחדש בדיני הצורך בגופה, אלא רק להוכיח מלשון המשנה דר׳ יוסי סובר כר׳ יוחנן דטעם משנתנו זה דצריך צורך גופה, ולא סובר כעולא דטעם משנתנו הוא דבעינן בנין במקום סתירה. וא״כ, מהגמ׳ הנ״ל מוכח דהעושה מלאכה בצורך שלא לגופה ונח״ל בגופה, חייב בגלל הניחותא.

וחשבתי דאע״פ דכבר כתבנו דמהגמ׳ מוכח שחייב בזה, מ״מ יש עוד בנותן טעם להביא דהראשונים סוברים דחייב בזה. וז״ל הריטב״א דבערובין (דף לד:) ד״ה גזירא שמא יקטום הוזכר בנת״ש (בריש סימן כה), וכתב דגם הרשב״א והר״ן שם בערובין, כתבו כך. , ״פ׳ וכשקוטם מן המחובר הויא לה מלאכה דאורייתא משום קוצר, דהקטימה תועיל לקנה להצמיחה, וכיון שכן אע״ג דהשתא לא מיכוין להכי והויא מלאכה שאצל״ג, חייב עליה כגון דעביד בארעא דיליה״. עכ״ל הצריך לעניננו. וכן מפורש גם בדברי ר״י דבתוד״ה כתישה דבפסחים (מז:). וכן הוא גם בתוס׳ הרא״ש שם בפסחים. וכן מדוייק גם בדבריו של ר״י דבתוד״ה ר״ש פוטר (דבשבת צד.).

ולאחר זמן ראיתי, דגם מהמאירי משמע דס״ל דחייב בזה, דז״ל (בחידושיו לשבת עג:), ״החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה כגון לכסות בו צואה פטור עליה שאם בשדה אין כאן חרישה שהרי נוטל העפר והולך לו ואם בבית אין כאן בנין אלא הריסה ואף לר׳ יהודה המחייב במלאכה שאצל״ג כמו שיתבאר דוקא במתקן כגון וכו׳ אבל זה שאינו צריך לאותה גומא להשואת קרקע כלל והוא מקלקל פטור לדברי הכל״. עכ״ל הצריך לעניננו. וממה דכתב ״ואף לר׳ יהודה וכו׳ ״, חזינן, דעד שכתב את זה דיבר בשיטת ר״ש, וא״כ בשיטתו כתב שאין לחופר הנאה בחרישת השדה או בתיקון הבית, ומדוייק מזה, שאם נהנה חייב. ושמעתי דכן מוכח דס״ל להמאירי, גם מפירושו לסוגיא דכיבוי הנר. דלאחר דכתב בפשיטות (בד״ה אמר המאירי המשנה הרביעית דבשבת כט:), דמלאכה שאצל״ג בכיבוי פתילות זה היבהובן, דן בד״ה כחס על הנר (בהמשך שם), למה הכיבוי מתוך הצורך לחוס על הנר לא נחשב מלאכה הצריכה לגופה, והסיק, דזה מחמת דלא נח״ל בהבהוב וז״ל המאירי (שם בד״ה כחס), ״ור׳ יוסי פוטר בכולן חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם. פירשו בגמ׳, שר׳ יוסי סובר כר׳ שמעון, וזה שחייב בפתילה לא שיכבנה כחס עליה, שאין זו צריכה לגופה. שאם תאמר זהו כיבוי לצורך פחם שיתאחז האור במקום הכיבוי, אין זה כלום, שהרי ראש הפתילה שהוא מכבה לא יועיל לו כלום, כשירצה להדליקה פעם אחרת יצטרך להסיר ראש הפתילה ממנה תחילה. אלא פירוש הדבר בפתילה שאינה מהובהבת והבהבה וכיבה, שזהו כיבוי הצריך לגופו, וזהו שהוא עושה פחם, כלומר שהוא מתכוין לעשותה פחם לידלק בו האור, שכל שמדליק ומכבה על דעת שיתאחז האור בו יפה, הוא נקרא בלשון פחם, מצד שהוא ענין הפחם, ולא אמר שהיא נעשית פחם. ושמא תאמר אם כן הרי הוא חייב ג״כ על הדלקתה, ודאי כך הוא, אלא שאפשר שהדליק בנקדת כניסת שבת ובשעת הכיבוי קדש היום״. עכ״ל. , ומדוייק דבדנח״ל בהבהוב חייב, אע״פ שעשה את הכיבוי מתוך הצורך לחוס על הנר. וא״כ ס״ל דכל דנח״ל

בגופה חייב. ומה שכתב שהתכוין ממש (להבהב), זה בגלל שבדרך כלל מכבים את הנר אחרי שראש הפתילה כבר נשרף, שרק המהבהבים מכבים זמן קצר לאחר ההדלקה, דרצונם שראש הפתילה לא ישרף לגמרי אלא רק התהבהב. כך מדוייק בשלהי דבריו הנ"ל (בהגהה), דכתב לגבי המכבה, דהדליק קצת לפני כניסת השבת וכיבה בכניסתה, ופשוט שאם הנר היה מתהבהב גם אם דלק זמן ממושך, לא היה נדחק להעמיד כך כך שמעתי. , ולא היה דן מה עם החיוב על ההדלקה עיין בש"ע סי' רסד סעי' ט', שכתוב שם בסוגריים בזה"ל, "פרוש ענין הבהוב יפול על דבר שאינו נשרף לגמרי וגם לא קיים לגמרי, יאל תאכלו ממנו נא', תרגם יונתן, מהבהב". ע"כ. .

וכן מוכח גם מהשיטה לר"ן, דסובר כהמאירי דבדנח"ל סגי (חוץ מבהבהוב פתילות). דכתב בד"ה מתני המכבה וכו' (שבת כט:). וז"ל, "דלא משכחת כיבוי הצריך לגופו אלא כיבוי של פחמין כשעושין אותו, או כיבוי להבהב פתילה וכו'. וא"ת, הרי כשהוא חס על הפתילה, מלאכה הצריכה לגופה היא, לא היא דאותו ראש הפתילה הדולק לא יועיל בו כלום להדליק בלילה אחר, אלא יסיר אותו ראש הפתילה וידליק בו, ואין זה ככיבוי פחמין". עכ"ל. אלמא דסובר דכל דנח"ל בגופה חייב, כנ"ל. שהרי אם לא תאמר כך יקשה לך כנ"ל לגבי המאירי. , איך לאחר דכתב שאין לך צריכה לגופה במכבה אלא במכבה להבהב, דן לגבי המכבה פתילה בחס עליה שיחשב מלאכה הצל"ג. וע"פ מה שנתבאר (בהמאירי) ניחא, שבכיבוי פתילות עד שלא התכוין ממש לא נח"ל, כי הנר ידלוק זמן מה וראש הפתילה ישרף, דרק מתי שהוא מהבהב הוא מכבה מהר, כמשנ"ת וק"ל ועיין בפסקי הרי"ד, (הובא בשיטות קמאי, שבת לא:), דמשמע משלהי לשונו, דהעושה מלאכה בצורך שלא לגופה פטור אף בדנח"ל בגופה, דלא ככל שאר הראשונים. וצריך אצלי עיון בכל שיטתו, דממה דכתב במקום אחר (בתוס' הרי"ד שבת קז: ד"ה מאן תנא וכו'), חזינן דהוא פליג על כל הראשונים בהבנת הפטור במלאכה שאצל"ג. .

בשיטת רש"י בנד"ד

הנה אם באנו לדון בשיטת רש"י בזה, נאמר, דלכאורה מפורש ברש"י ד"ה שהוא עושה פחם (דבשבת לא:), דלא סגי בשיהיה נח"ל בגוף המלאכה, אלא צריך שהתכוין לגופה ממש, בשביל שתחשב צריכה לגופה. דז"ל רש"י דשם, "שהוא עושה פחם. שהוא **מתכוין ממש** לעשותה כמין פחם עכשיו אלמא בכיבוי הצריך לגופו מיירי ולא קתני שנעשית פחם מתחילתו שהובהבה דנמצי למימר טעמא משום דבת בנין היא דאיכא בנין במקום סתירה מה שאין כן בשמן ונר דלא שייך בהו בנין וסתירה". עכ"ל. וכן דייק רעק"א בגליון שם, דרש"י סובר דצריך שיתכוין ממש לגוף המלאכה, ונשאר עליו בקושיא וז"ל שם, "וק"ל הא בפשוטו י"ל דחוץ מן הפתילה היינו דחוץ כחס על הפתילה חייב דמיירי בלא הובהבה מבעו"י וכיון דרצונו לחזור ולהדליק הפתילה וניחא ליה בפחם מיקרי צריכה לגופא דאפילו באינו מתכוין אלא דהוי פ"ר היכא דניחא ליה מקרי צריכה לגופה כדלקמן ק"ג ע"א בתולש עולשין בארעא דידיה. ומרווח יותר דבפתילה שצריך להבהבה עסקינן היינו דהוא אינו מתכוין לכך אלא דממילא ניחא ליה". עכ"ל.

והנה המעיין במחה״ש ובחכמת שלמה (דבסימן רעח סעי׳ א) יראה, דע״פ דבריהם מה דהקשה משבת (קג.), לא קשה. דלמד דמהחיוב בדשא״מ בפ״ר דנח״ל, יש ראיה לחייב בהעושה מלאכה בצורך שלא לגופה בדנח״ל בגופה, וע״פ דברי המחה״ש והחכמת שלמה עולה, דא״א להביא ראיה מדשא״מ בפ״ר לעושה מלאכה דנתכוין ממש לעשיתה, דבדנתכוין ממש לעשית המלאכה לתכלית אחרת, גרע טפי מדלא נתכוין לה כלל ונעשית בפ״ר. וז״ל החכמת שלמה דשם, ״ונראה להסביר הדבר, דזה דומה למה דאמרינן במסכת זבחים (ג,ב) דבת מינה מחריב בה דלאו בת מינה לא מחריב בה. וא״כ ה״נ כיון דבשבת בעינן מלאכת מחשבת א״כ בכוונה תליא מלתא ולכך אם אינו מכוין לשום מלאכה ממילא כוונה זו לאו בת מינה היא ולכך אינו מזיק וכיון דבאמת נעשה מלאכה דאורייתא בוודאי לכך חייב אבל אם מכוין למלאכה אחרת זה הוי בת מינה מחריב בה ומבטל המחשבה ולא הוי מלאכת מחשבת ודו״ק ואתי שפיר״. עכ״ל הצריך לענייננו.

ואם כבר זכרנו דברהם של המחה״ש והחכמת שלמה, אז בדרך אגב נאמר, דממה דהוקשה להם דדבשא״מ בפ״ר יותר חמור ממלאכה שאצל״ג, מסתבר דהם למדו דהעושה מלאכה בצורך אחר מגופה ונח״ל בגופה פטור, דאם היו סוברים דחייב בזה, יקשה מה הוקשה להם, והרי בדנח״ל גם בדשא״מ וגם במלאכה שעשאה לצורך אחר חייב, ובדלא נח״ל בשנהם פטור.

וחברי הרב אליהו רודה שליט״א למד, דהמחה״ש והחכמת שלמה, סוברים, דהעושה מלאכה בצורך שלא לגופה ונח״ל בגופה חייב. וכתבו לחלק, בין דשא״מ בפ״ר דנח״ל דחייב, לבין מלאכה שעשאה לצורך אחר מגופה וגם לא נח״ל בגופה דפטור. ולהבנתו, ניחא שהם לא חולקים על כל הראשונים, אבל צריך ביאור מה הוקשה להם עד שנצרכו לחלק כמו דחילקו, והרי בדנח״ל גם במלאכה שנעשתה לצורך אחר וגם בדשא״מ חייב, ובדלא נח״ל בשניהם פטור, כמשנ״ת לעיל.

ובקשר לענייננו כבר כתבנו, דמכיון דיש את סברת המחה״ש והחכמת שלמה, דדשא״מ יותר חמור ממלאכה שנעשתה שלא מתוך הצורך בגופה, כבר אין ק״ו מהחיוב בדשא״מ לחייב במלאכה שאצל״ג. ומ״מ מכיון דראינו דחייב בנד״ד, אנו יודעים שאין לחלק וללמוד כסברתם, לענין ליפטור את העושה מלאכה בצורך אחר ונח״ל בגופה, וכמו שעלה מדברי רעק״א דבדנח״ל חייב. . ועיין ברש״י (שבת לא:) ד״ה אפי׳ בפתילה נמי ליפטר, דכתב וז״ל, ״דחס על הפתילה נמי אינה צריכה המלאכה לגופה דמלאכה היינו כיבוי וכיבוי עצמו אינו צריך לו דאם לא הובערה מעולם הוה ניחא ליה אם מתחילה הובהבה הואיל וחס עליה כי אית בה טפי הוה ניחא ליה בה״. עכ״ל. והנה מדכתב, ״וכיבוי עצמו אינו צריך לו דאם לא הובערה מעולם הוה ניחא ליה אם מתחילה הובהבה וכו״׳, מדוייק, דאם לא הובהבה, אז לא נח״ל שלא תדלק אלא נח״ל שתדלק ויכבה, כי היא מתהבהבת ע״י כך, וחייב. וא״כ מדוייק מפה דרש״י סובר דבדנח״ל בגופה סגי לחייב, ודלא דכמשמע מרש״י ד״ה שהוא עושה פחם הנ״ל.

ועוד, דאם באמת רש״י סובר דהעושה מלאכה לצורך אחר ונח״ל בגופה פטור, אז צריך ביאור למה לא כתב שצריך שהתכוין ממש, כבר בהסבירו את דברי ר׳ יוחנן הסובר דהחיוב בדחס על הפתילה יותר מאחרים הוא בגלל דבזה אייר בפתילה שאינה מהובהבת ובאחרים לא כך ביאור דברי ר׳ יוחנן אליבא דרוב הראשונים. ולהבנת המאירי והשיטה לר״ן, פרוש דברי ר׳ יוחנן, דאמר ״הכא בפתילה שצריך להבהבה עסקינן וכו״׳, זה, דבכל המשנה מדובר בפתילה שאינה מהובהבת, והחילוק שבין המכבה בדחס עליה לבין המכבה בדחס על הנר והשמן, זה, דבדחס על הפתילה איירי במכבה מהר (לפני שראשה נשרף), ובדחס על השמן או הנר הוא מכבה לאחר שראשה נשרף, ולכן פטור. דלא נהנה בהבהוב דהוא יקטום ראש הפתילה ויזרוק (כך העיר לי הרב אופיר כהן-חדד שליט״א). . ועוד, עיין דמסתימת לשונו בד״ה כר׳ שמעון, משמע דלא צריך דווקא שהתכוין. דז״ל, ״כר׳ שמעון. דפטר ליה משום דאין צריכין לגופה וכחס על הפתילה היינו טעמא דמחייב כגון שצריך להבהבה שלא הובהבה מבעוד יום דכיבוי זה צריך לגופו שיהא הלהב נוח לאחוז בה כשיבא להדליקה״. עכ״ל.

ומכח זה חשבתי ללמוד, דממה דהוא כתב (בד״ה שהוא עושה פחם דבשבת לא: הנ״ל) ״מתכוין ממש״, אין ראיה דסובר דהעושה מלאכה בצורך שלא לגופה ונח״ל בגופה פטור וצריך דווקא שהתכוין ממש, דכתב דנתכוין גבי דברי רבא, דבא להוכיח דטעם החילוק במשנתנו הוא משום הצורך בגוף המלאכה, ולא משום דבעינן בנין במקום סתירה, ובשביל זה הסביר בהבנת דבריו דאיירי בדנתכוין ממש, אבל לעולם סגי בדנח״ל. וכן נראה גם מריהטת לשונו, דמה דנצרך להעמיד בדברי רבא בדנתכוין ממש, זה לחזק ראיתו, כנ״ל.

אבל חברי הרב אליהו רודה שליט״א, העירני דקשה ללמוד כך, דהרי לדברנו דסגי בדנח״ל בגופה, לא צריך להגיע לכוונה ממש ללמוד שהחילוק במשנה הוא כר׳ יוחנן ודלא כעולא, דהרי סגי בדנח״ל.

ובגלל דהוקשתה לו קושיא זו, הוא למד דרש״י סובר כהמאירי וכהשיטה לר״ן הנ״ל, דבהבהוב תילות (בלבד) צריך שהתכוין ממש, דאם לא התכוין, הוא יכבה את הפתילה רק אחרי שהיא תידלק זמן מה וראשה ישרף. ושמעתי עוד מי שלמד כך, וזאת אע״פ דמרש״י ד״ה אפי׳ בפתילה נמי ליפטר הנ״ל, מדוייק בפשיטות, דגם בשמכבה את הפתילה לאחר זמן, נחשב דנח״ל בהבהוב וחייב כך הוא העיר לי. וא״כ גם קשה ללמוד דרש״י סובר כהמאירי וכהשיטה לר״ן. ועיין בפירוש ר״ח דפה (בשבת לא:), דגם הוא כתב מתכוין לעשותה פחם גבי הראיה של רבא, ואם לא נרצה לעשותו חולק על המשמעות הפשוטה של הגמ׳ ועל שאר הראשונים הסוברים דכל דנח״ל בגופה חייב, נוכל ללמוד בפירושו, דהוא הצריך שהתכוין ממש, רק בהבהוב פתילות, דס״ל כהמאירי וכהשיטה לר״ן. ועיין דבשיטתו, לא יקשה מה דהקשנו על לומדנו כך ברש״י. .

ועיין עוד ברש״י ד״ה שהוא עושה פחם (דבדף כט:), על המשנה, דמשמע ממנו דבכיבוי בגלל חייסת הפתילה, המלאכה נחשבת צריכה לגופה דז״ל רש״י דשם, ״שהוא עושה פחם. בכיבוי זה והוי מלאכה הצריכה לגופה כדאמר בגמ׳״. עכ״ל. ובפשטות בכותבו ״בכיבוי זה״, נתכוין לכיבוי מפני חייסת הפתילה ולא בשביל להבהבה, וכתב, והוי מלאכה הצריכה לגופה כדאמר בגמ׳.

ואת״ל, דאיירי פה במכבה בכוונה להבהב, בפשטות לא משמע כך. חדא, בגלל שלא כתוב בגמ׳ מפורש דצריך לכבות בכוונה להבהב, (ורש״י כתב כדאמר בגמ׳). ואת״ל דכוונת רש״י לפירושו בגמ׳, אז היה צריך לכתוב כדפרש״י בגמ׳. ועוד, דהיה צריך לכתוב בסדר הזה, ״בכיבוי זה דקאמר בגמ׳, שבו המלאכה נחשבת צריכה לגופה״. . וא״כ, גם משם נראה דכל דנח״ל סגי, [ואפילו במכבה פתילה לאחר זמן (דבפשטות בזה מדובר). עי״ש].

ולפי מה שיתבאר בסי׳ הבא בע״ה, דרש״י סובר דהגדרת מלאכה הצריכה לגופה, זה שנהנה בהנאה שהיא גופה, ככל רוב הראשונים, מסתבר ללמוד דגם בנידו״ד, הוא סובר כמותם דכל דנהנה מגופה חייב. ועיין, דגם המאירי והשיטה לר״ן סוברים כך, (דהם לא כתבו דבהבהוב פתילות אם נח״ל פטור, אלא כתבו דלא נח״ל, אבל בדנח״ל תמיד חייב).

ומכיון דהארכנו בשיטת רש״י, נסכם דברנו בשיטתו, ונאמר, דנראה דהוא סובר דכל דנח״ל בגוף המלאכה חייב. כדמדוייק בלשונו בד״ה אפי׳ בפתילה נמי ליפטר, וכדמשמע מלשונו בד״ה כר׳ שמעון (דבשבת לא:),

ומד״ה שהוא עושה פחם שעל המשנה. וכן נראה גם ממה דביארנו (במקומו), דהוא סובר בהגדרת מלאכה הצריכה לגופה, ככל רוב הראשונים, דזה נהנה מגופה, ופה נהנה וגבי מה דכתב בד״ה שהוא עושה פחם (דבשבת לא: על דברי רבא), ״מתכוין ממש״, כתבנו דאפשר דכתב כך, בגלל דס״ל כהמאירי וכהשיטה לר״ן. וגם כתבנו מה דקשה על זה, מד״ה אפי׳ בפתילה וכו׳.

וא״כ, נראה דרש״י סובר דהעושה מלאכה שלא לגופה ונח״ל בגופה חייב. ואפשר דס״ל דבהבהוב פתילות אם לא מכבה מהר, לא נח״ל. ומ״מ מאוד קשה ללמוד דס״ל דבדנח״ל בגופה פטור, (דזה נגד המשמעות הפשוטה של הגמ׳, ונגד סברת שיטתו בהגדרת מלאכה הצריכה לגופה, ונגד מה דמשמע מדבריו הנ״ל דחייב בזה). .

ואם באנו לסכם את כל מה דכתבנו ע״כ, נאמר, דגם מהגמ׳ דבשבת (דף לא:), וגם מהראשונים, חזינן דכל דנח״ל בגוף המלאכה חייב.

בהבנת סיבת החיוב בנד״ד

ולהבנת סיבת החיוב בזה, נקדים כמה הקדמות. ובתחילה נזכיר בקיצור מה שכתבנו לעיל בסי׳ הקודם, דר״י ותוס׳ הרא״ש נחלקו עם כל שאר הראשונים גבי הפטור במלאכה שאצל״ג, דהתוס׳ למדו דיסודו של הפטור בזה, הוא מצד זה שלא עשאה להמלאכה לאותו הצורך, שהוא כעין אותו הצורך שבשבילו עשו אותה במשכן. דלמדו דר׳ שמעון חידש, דיש תנאי בחיוב על המלאכות, דצריך שיעשה אותם לכעין אותו הצורך שבשבילו עשו אותם במשכן. ושאר הראשונים חלקו עליהם, וס״ל, דהפטור במלאכה שאצל״ג הוא מחמת זה, דכל שלא עשאה להמלאכה לשבח שהיא אמורה להפיק (דשבח זה הוא גופה לדעתם), היא נחשבת אצל״ג, כי לא הינתה אותו בהנאה שהיא גופה.

וביארנו עוד ע״פ זה, דלהתוס׳, מה דיקבע אם המלאכה תחשב צריכה לגופה או לא, זה הצורך שבשביל השלמתו נעשתה שיהיה כעין שבשבילו וכו׳. ולשאר הראשונים, זה או צורך העשיה (שיהיה להנאת המלאכה), או השלמתו דזה הנאת המלאכה ולקמן בע״ה נבאר דצד זה, (שההנאה זה הגורם המחייב), נראה יותר. . ורק דשם לא התיחסנו הרבה לגורם המחייב, כי שם דנו גבי, מלאכה שנעשתה מתוך הצורך שהשלמתו זה ההנאה שהיא גוף המלאכה. וגבי זה כתבנו, דכל שנעשתה להשלמת אותו הצורך (שהוא גופה), אז היא גם הינתה אותו בהנאה זו וחייב, וכל שעשאה מתוך צורך אחר, אז היא הינתה אותו בהנאה שהיא לא גוף המלאכה ופטור. ועכשיו גבי נד״ד, יש נ״מ להבנת החיוב, אם הגורם המחייב זה צורך העשיה או ההנאה.

ולפני שנמשיך לבאר בע״ה, חשוב לזכור, מה דכתבנו בריש הסימן, דצורך פירושו חיסרון, והנאה זה השלמתו. ושיש צורך, שהאדם לא עשה את

המלאכה בשביל השלמתו, אבל הוא הושלם ע״י עשית המלאכה מתוך צורך אחר.

וביאור נד״ד הוא, דעושה המלאכה עשאה מתוך הצורך שהשלמתו זה לא גוף המלאכה, והיה לו עוד צורך אחר, שהנאת השלמתו היא גוף המלאכה. ולר״י ולתוס׳ הרא״ש, הנאת השלמתו, היא ההנאה שמשלימה את אותו הצורך, שבשבילו עשו את אותה המלאכה במשכן.

והנה לר״י ולתוס׳ הרא״ש, בנד״ד דעשאה להמלאכה מתוך צורך אחר, לכאורה מה אכפת לן דנהנה, והרי בתר הצורך אזלינן, ולא בתר ההנאה. ובזה, ראיתי לתוד״ה הני מילי (דביומא לה.), דכתבו, דההנאה מחשיבה לאנן סהדי דנתכוין. וא״כ מובן למה בנד״ד חייב, דאע״פ שעשאה להמלאכה מתוך צורך אחר מגופה, מ״מ מכיון דנהנה גם בהנאה שמשלימה את הצורך (החיסרון), שהוא אותו הצורך שהוא כעין שבשבילו עשו במשכן, אז נחשב שגם מתוך הצורך הזה להמלאכה ואע״פ דהתוס׳ דשם (ביומא) דיברו, גבי דשא״מ בפ״ר ולא בעושה מלאכה מתוך צורך שלא לגופה ונח״ל וכו׳, מ״מ פשוט דלהתוס׳ אין חילוק בין דשא״מ בפ״ר לבין העושה מלאכה הנ״ל, דהרי לשיטתם כל שהאיסור נעשה בפ״ר נחשב דנתכוין ממש לעשיתו, (ובשאר האיסורים חייב גם בדלא נח״ל, וכל מה שפטור בזה באיסורי שבת, זה בגלל החיסרון בגוף המלאכה), וא״כ נידוננו דומה לנידון דהתוס׳ דשם (דהרי גם שם נחשב דנתכוין לעשית המלאכה), וכל שנהנה בהנאה שהיא ההנאה שמשלימה את אותו הצורך שבשבילו עשו במשכן, יש אנן סהדי שעשאה להמלאכה מתוך צורך זה, וחייב. , ולכן חייב עליה.

ובדעת שאר רוב הראשונים, אם נלמד בדעתם דהחיוב על מלאכה הצריכה לגופה, הוא בגלל זה שנהנה מגופה, ולא בגלל שעשאה לצורך זה. פשוט דבנד״ד חייב, דהרי נהנה בהנאה שהיא גוף המלאכה. ואם נלמד דמה דמחייב, זה צורך העשיה, (ומה דכתבו דנהנה זה לגלות על הצורך), אז מכיון דחזינן דהם מחייבים בנד״ד, נצטרך ללמוד בדעתם, כעין שכתבו התוס׳ הנ״ל במפורש, דכל דנהנה זה נחשב אנן סהדי דנתכוין. ורק דלשיטתם, הביאור של האנן סהדי, זה אנן סהדי שעשאה להמלאכה, גם מתוך הצורך שהשלמתו זה השבח שהיא אמורה להפיק.

נ״מ בין רוב הראשונים לר״י ותוס׳ הרא״ש, בהנאה שגורמת לחיוב בנד״ד

ואע״פ דבדרך כלל אותה ההנאה הגורמת לחיוב להראשונים, תגרום לחיוב גם להתוס׳, מ״מ ודאי שיש חילוק בהנאה הגורמת לחיוב. וזה נכון גם על הצד דכתבנו בסמוך, דלכל הראשונים מה שמחייב זה צורך העשיה ולא ההנאה. דלרוב הראשונים ההנאה המחייבת זה ההנאה שהיא שבח המלאכה ואע״פ דגם הם למדו את זה מהמשכן, כמבואר בחידושי הרשב״א (לשבת קו.). מ״מ כבר ביארנו דלדעתם הפטור הוא מצד מחשבת, והוא תלוי בהנאת המלאכה, ולא בצורך שבשבילו

נעשתה במשכן, וכמשנ"ת. , ולתוס' ההנאה הגורמת לחיוב היא ההנאה שמשלימה את הצורך שבשבילו עשו את המלאכה במשכן, (דכל שנהנה בהנאה זו, יש אנן סהדי שעשאה להמלאכה גם מתוך צורך זה).

ואותה הנ"מ דכתבנו לעיל בסימן הקודם, תהיה שייכת גם בנד"ד. וכוונתי לומר דזה בכגון, הגוזז צפורניו או שערו שלא לצורך הצפורניים והשער, ונח"ל ביפוי גופו. דלהרמב"ן בחידושיו לשבת (קו.) ד"ה כל המקלקלין וכו'. ודעימיה, זה נחשב מלאכה הצריכה לגופה דנהנה מגופה, ולר"י המלאכה נחשבת אצל"ג, דבמשכן היו גוזזים לצורך הדבר הניגזז, ופה בדנהנה ביפוי גופו, האנן סהדי מחשיב שנתכוין לגזוז ליפוי גופו ולא לצורך הדבר הניגזז.

וע"פ מה דכתבנו, דלר"י ולתוס' הרא"ש, הגדרת מלאכה הצריכה לגופה, זה שנעשתה מתוך הצורך וכו', מובן למה גם באיסורי הנאה חייב, כל שעשאה מתוך אותו הצורך עיין בתוד"ה בחובל וצריך לכלבו וכו' (דבשבת קו.), דכתבו וז"ל, "וא"ת ור' אבהו דמחייב אפי' באין צריך לכלבו כיון דאין צריך כלל הויא מלאכה שאינה צריכה לגופה דאע"ג דמחייב ר"ש מקלקל בחבורה מ"מ בעי צריכה לגופה כדאמרי' וכו' וי"ל דאפי' במקלקל גמור משכחת לה דהויא צריכה לגופה כגון חובל ומבעיר באיסורי הנאה שסבר שיכול ליתן לכלבו ולבשל בו קדרה ור' אבהו אע"ג דלא חשיב צורך מצוה תיקון מ"מ צריכה לגופה חשיב וא"ת צריך לכלבו ולעפרו היכי חשיב צריכה לגופה מ"ש מחופר גומא וא"צ אלא לעפרה וי"ל דלא דמי דהכא הוא צריך לנטילת נשמה כדי לתת לכלבו דהיינו הדם כי הדם הוא הנפש ומבעיר נמי צריך להבערה כדי לעשות אפר כמו מבעיר כדי לבשל קדרה אבל חופר הגומא נעשית מאליה ואינו נהנה ממנה כלום". עכ"ל. .

ובדעת שאר הראשונים, צריך אצלי עיון, אם עשה מלאכה מתוך הצורך בגופה להבנתם, ונמצא דזה איסורי הנאה. ואפשר דלהבנתם, כל שהמלאכה לא הינתה אותו, היא לא תחשב מחשבת. ובמיוחד דיותר נראה לי דלדעתם, החיוב בצריכה לגופה הוא לא מחמת צורך העשיה (דעשאה מתוך הצורך להנאה שהיא גופה), אלא בגלל דבסך הכל נהנה מגופה. ועפ"ז גם ניחא, הא דהם לא נצרכו להגיע לאנן סהדי דעשאה להמלאכה מתוך צורך מסויים, דסגי בזה שהמלאכה סיפקה את ההנאה שהיא גופה, בשביל שהיא תחשב מחשבת. ועיין בהגהה ואם באנו לדון אם החיוב במלאכה הצריכה לגופה להראשונים, הוא מצד צורך העשיה או מצד מה שהיא משלימה את הצורך שהשלמתו זה הנאתה (ונ"מ להבנת הדברים ואולי גם לאיסורי הנאה), נאמר, דמחידושי הר"ן (שבת צד ד"ה פוטר היה ר"ש) משמע, דזה ההנאה. וכן משמע קצת גם מחידושי הרשב"א והרמב"ן לשבת שם, (וכתבתי משמע קצת, דכתבו גם "צורך", ובפשטות אין כוונתם למה דבסך-הכל הושלם החיסרון שהשלמתו זה גופה, אלא כוונתם לצורך עשית המלאכה, דאם לא כן אז היינו הנאתה דכתבו בסמוך. ודו"ק). וכן משמע גם מחידושי הריטב"א דשם, ומחידושיו לשבת (מב:), משמע דבתר צורך העשיה אזלינן. ולענ"ד נראה, דבאמת הוא סובר דאזלינן בתר ההנאה, ומה דמשמע (מחידושיו לשבת מב) דאזלינן בתר צורך העשיה, זה בגלל תרתי, חדא, דאפשר דבגלל דאיירי שם בהחילוק בין דשא"מ למלאכה שאצל"ג, נקט כוונה גם גבי מלאכה שאצל"ג. ועוד, דאפשר דנקט כוונה, בגלל דבדרך כלל כל שעשה להמלאכה מתוך הצורך בגופה, היא מספקת את ההנאה שהיא גופה, ובאמת בהנאה תליא מילתא, כנ"ל. וכן אפשר ללמוד גם בהיראים סימן רעד (הובא גם בשיטות קמאי, שבת לא:), דמה דמשמע מתחילת לשונו דבצורך העשיה תלוי גוף המלאכה, זה מכיון דכל שעשאה להמלאכה מתוך אותו הצורך (החיסרון), אז הוא נהנה בהנאה שהיא גופה, ולכן היא נחשבת מחשבת. ואפשר גם דיש בזה מחלוקת ראשונים, והיראים פליג.

ופשוט שאין ראיה דבתר ההנאה אזלינן, ממה דהעושה מלאכה בצורך שלא לגופה ונהנה מגופה חייב, דאפשר דחייב בגלל האנן סהדי דעשאה מתוך הצורך בהנאה שהיא גופה להבנתם, וכעין דכתבו התוס', כמשנ"ת. אבל מ"מ לענ"ד נראה, דלהראשונים החיוב במלאכה הצריכה לגופה, הוא מחמת

מה דבסה״כ נהנה, ולא בגלל צורך העשיה (כדס״ל לר״י ולתוס׳ הרא״ש), וכדמשמע מלשונותיהם הנ״ל בחידושיהם לשבת (צד). והי יאיר עננו בתורתו, אמן. .

ועפ״ז, מחלוקת ר״י ורשב״ם דבתוד״ה כתישה (דבפסחים מז :), מבוארת בפשטות, (עיין בהגהה עי״ש, דהתוס׳ איירי, גבי החורש ביו״ט בשנה השביעית בשדה דיש בה בין היתר גם כלאים. ודנו גם בהאיך אפשר לפטור אותו על החרישה ביו״ט מצד הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור, והרי ילפינן מקראי שאין עשה דוחה יו״ט, ועוד דלא אתי עשה דכיסוי וידחה עשה ול״ת של יו״ט. ותירצו בזה, וז״ל, ״ומפרש רשב״ם הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור לא משום דחיה קאמר אלא משום דאז לא צריך לחרישה אלא לעפרה ופטור דהחופר גומא וא״צ אלא לעפרה פטור משום דהוי מלאכה שאצל״ג וכו׳ וקשה לר״י הא דחופר גומא פטור היינו דוקא בבית דמקלקל הוא כדמוכח בפ״ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה דלזריעה קיימא שמשביח את השדה בחרישה ואפילו אי הוה התם דם ציפור הוה חייב אי חריש בארעא דיליה ואי אמרת הואיל ואי הוי מלאכה שאין צריכה לגופה פטור השתא נמי פטור א״כ ביטלת כל מלאכת שבת. עכ״ל הצריך לענייננו.

ויש מי שלמד דרשב״ם סובר, דהעושה מלאכה בצורך שלא לגופה, פטור עליה גם בדנח״ל בגופה, [ועל כורחך סבר, דבדנתכוין להמלאכה, גרע טפי מבדשא״מ, דלא נתכוין למלאכה כלל. וכמו דכתבנו לעיל גבי שיטת רש״י בשם החכמת שלמה והמחה״ש (דבסימן רעח סעי׳ א).] ולדברנו זה דלא ככל הראשונים. וגם ראיתי להחתם סופר (על התוס׳ הנ״ל בפסחים), דהקשה על ר״י, מה ההנאה יש להחורש הזה בחרישתו, והרי איירי פה בכלאים ובשביעית דהם איסורי הנאה. ומדבריו (של החת״ס), למדתי לומר כמו שכתבתי למעלה בהמשך, ועפי״ז לא תיקשה קושיתו, וגם לא יצא דרשב״ם חולק על כל הראשונים.). דרשב״ם דכתב דהחרישה דפה נחשבת אצל״ג, כתב כך דהוא סובר ככל רוב הראשונים, דמלאכה הצריכה לגופה זה מלאכה שנעשתה מתוך החיסרון בגופה, דבזה היא מהנה אותו בהנאה שהיא גופה, ופה באם היה שם דם ציפור והיה חורש בשביל העפר, אז גם לא עשאה להמלאכה מתוך הצורך שהוא גופה, וגם לא נהנה מזה שהשדה חרוש, דהרי זה איסורי הנאה. ור״י סובר, דפה אע״פ דזה איסורי הנאה, לענייננו זה נחשב שנהנה, דלשיטתו כל מה שצריך מההנאה זה שהיא תחשיב אנן סהדי דנתכוין לחרוש בשביל שיהיה חרוש, ומכיון דאיירי פה באדם העושה כמה לאוין בבת אחת, בסתמא בשעת חרישתו לכיסוי דם הציפור בדעתו גם להנות מזה שהשדה חרושה כתבתי את הדברים למעלה, באופן שלא יקשה מה דלכאורה קשה, דכאן לא נח״ל בחרישת השדה (דזה איסורי הנאה), אז איך זה יחשב אנן סהדי דנתכוין והרי הוא לא נהנה כלל, (וזה לא דומה לנידון דבתוד״ה חובל הנ״ל דבשבת (קו.), דשם רק אחרי שחבל והבעיר נמצא דזה איסורי הנאה), ולכאורה קושית החתם סופר במקומה עומדת. ובזה תירץ לי הרב ברוך זוארץ שליט״א, דאדם העושה כמה לאוין בבת אחת, בסתמא בזמן עשיתו גם חושב להנות מהחרישה, ולכן באותו הרגע האנן סהדי מחשיב לו דחרש גם בשביל שיהיה חרוש.

ורשב״ם פוטר, מכיון דבסתמא סובר ככל רוב הראשונים, אז להבנתו זה לא נחשב צריכה לגופה דמכיון בזה איסורי הנאה ולא נהנה, המלאכה בזה לא נחשבת מחשבת.

ושמעתי דזכר לדבר איכא מהא דאיתא בתוד״ה הכא נמי כיון שהותרה הבערה לצורך וכו׳ (דבביצה יב :), דהוקשה להם מה שייך צורך, (שנתיר שלא לצורך מתוך שהותר לצורך), גבי גיד הנשה, והרי הוא אסור באכילה. עי״ש. (והברייתא דאיירינן בה הובאה גם פה בפסחים מז : בהמשך, ועיין גם בתוד״ה ולוקה משום הבערה דשם בפסחים). ותירצו וז״ל, ״כיון שהיה בדעתו של זה לאוכלו היינו צורך יו״ט״. עכ״ל. וכתבתי דיש זכר ולא ראיה, כי התוס׳ שם דיברו על הברייתא דכתוב בה מפורש דאחר כך אכל את הגיד, וגבי החורש דידן לא כתוב במשנה דהוא נהנה ממה שהשדה חרוש. , ולכן האנן סהדי מחשיב לו דחרש גם לצורך זה, וזה נחשב שפיר מלאכה הצריכה לגופה.

סיכום הסימן

מהגמ' דבשבת (דף לא:), דהעמידה את המשנה דאמרה דר' יוסי פוטר בכולן חוץ מהחס על הפתילה, בפתילה שאינה מהובהבת, משמע דהעושה מלאכה בצורך שלא לגופה ונח"ל בגופה חייב עליה. דהרי איירי במכבה בגלל חייסת הפתילה, והגמ' אמרה דאם היא אינה מהובהבת חייב. וגם כתבנו דכמה ראשונים כתבו במפורש דחייב בזה, ומהם הרשב"א והריטב"א (בערובין לד:), ור"י בתוד"ה כתישה (דבפסחים מז:), ותוס' הרא"ש שם בפסחים. וכתבנו עוד דגם רש"י סובר כך, ושכן סוברים גם המאירי והשיטה לר"ן ורק דהם (המאירי והשיטה לר"ן) סוברים, דרק באם כיבה זמן קצר לאחר שהדליק אז הפתילה מתהבהבת, דאם כיבה לאחר זמן אז ראש הפתילה נשרף ויקטום אותו ויזרוק. ואפשר דגם רש"י סובר כך, ובאם נלמד בו כך, אז לא יקשה ממה דהוא כתב בד"ה שהוא עושה פחם דעל דברי רבא (דבשבת לא:) "נתכוין ממש" גבי הבהוב פתילות. והערנו דמד"ה אפי' בפתילה נמי ליפטר, נראה דהוא סובר דגם בהמכבה את הפתילה לאחר הרבה זמן היא מתהבהבת, וכפשטות דברי ר"י דבתוד"ה ר"ש פוטר הנ"ל ודלא כמאירי וכהשיטה לר"ן.

ובבאור מחלוקת הראשונים, באם הנר מתהבהב במכבהו לאחר זמן מסויים שדלק. נראה לענ"ד ללמוד, דלא נחלקו במציאות, דמסכימים דיש חלק קטן דמתהבהב, אלא נחלקו, אם התורה הקפידה על זה וחייבה או לא. .

וביארנו, דלר"י ולתוס' הרא"ש הסוברים, דמלאכה הצריכה לגופה זה שנעשתה מתוך אותו הצורך שבשבילו עשו אותה במשכן, החיוב בנד"ד בשעשאה מתוך צורך אחר, הוא בגלל שהיא סיפקה גם את ההנאה שהיא ההשלמה של אותו הצורך (החיסרון) שמתוכו עשו אותה במשכן, ויש אנן סהדי שעשאה גם מתוך הצורך הזה, ולכן חייב. ובדעת שאר הראשונים כתבנו, דנראה דהחיוב בנד"ד הוא, דמכיון דנהנה מגופה של המלאכה אז היא נחשבת צריכה לגופה. דהרי לשיטתם, הגדרת מלאכה הצל"ג, זה מלאכה שנהנה מגופה ושים לב להא דאומנם ר"י ותוס' הרא"ש, למדו את מה דאמר ר' שמעון "צורך" כפשוטו, מ"מ מחמת זה הם נדחקו, בהא דהעושה מלאכה בצורך שלא לגופה חייב בנהנה מגופה. (וע"פ מה דכתבנו מהגמ' דבשבת (לא:), מובן למה נדחקו). ולעומת זאת שאר הראשונים, דלמדו דמה דר"ש אמר "צורך", זה לגלות על השלמתו (ההנאה), ניחא, למה חייב בנד"ד, דהרי נהנה.

עד כאן דיברנו בהבנת הענין. ובהבנת דבריו של ר"ש, דאמר דפטור על מלאכה שאצל"ג, פשוט דהתוס' למדו דזה חוזר על צורך עשית המלאכה. ובדעת שאר הראשונים, דכתבנו דמסתבר דהם סוברים דמה דהוא אמר "צורך" זה לגלות על השלמתו (ההנאה), אפשר דהבינו בדבריו דמה דהוא אמר צריכה לגופה, זה חוזר על "צורך העשיה" דהוא המגלה על ההנאה, ולעולם כל שנהנה בהנאה שהיא גופה חייב וכל שלא אז לא, (ולצד זה כוונת המילה צורך זה חוזר על צורך העשיה, אבל זה לא אותו הצורך של התוס, כנ"ל). ואפשר דהבינו דמה דר"ש אמר צורך, זה חוזר על הצורך שהוא "ההרגשה שבלב" (שהניע לעשית המלאכה), וכל שהצורך הזה הושלם בהנאה שהיא גוף המלאכה חייב וכל שלא אז לא, (ובזה זה כצד הראשון, ורק דלהבנה זו הצורך, זה לא הצורך שמתוכו נעשתה אלא הצורך שהוא הרגשת החיסרון). וברור שלא תהיה נ"מ בין שתי ההבנות בדעת רוב הראשונים, דלדעתם כל שנהנה בהנאה שהיא תכלית המלאכה חייב וכל שלא אז לא. ורק דכתבנו דיש להסתפק בביאור דבריו דאמר דפטור במלאכה שאצל"ג, אם נתכוין לומר דפטור על מלאכה שלא נעשתה מתוך הצורך בגופה , או אם נתכוין לומר דפטור על מלאכה שע"י עשיתה לא הושלם הצורך שהנאת השלמתו הוא גופה. ושים לב דזה אותו הצורך, ורק דיש את הבחינה של הרגשת החיסרון, ויש את עשית המלאכה מתוך אותו החיסרון. ואפשר גם דהראשונים פליגי בהבנת דבריו של ר' שמעון, וה'

יאיר עננו בתורתו אמן. .

סי' יג - בשיטת רש"י בהגדרת מלאכה שאצל"ג

עיין ברש"י (ביצה יג:) ד"ה אלא מאי אית לך למימר, דכתב וז"ל, "מלאכת מחשבת שהיא **מלאכת אומנות** אסרה תורה שנסמכה פרשת שבת למלאכת המשכן בויקהל והתם מלאכת מחשבת כתיב". עכ"ל הובא בהגהות דבש"ס שוטנשטין. . ועיין גם ברש"י ד"ה ור"ש פוטר (שבת צג:) דכתב וז"ל, "אפילו במת שלם דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה וכל מלאכה שאינה צריכה (לגופה) אלא לסלקה מעליו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה הלכך לאו מלאכת מחשבת היא לר' שמעון". עכ"ל.

ולאחר העיון חשבתי לכתוב שתי הבנות בדבריו ולדון בהם, וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

הבנה א - מרכבת המשנה (פ"א הל' א) וכן למד גם הנת"ש (סי' כג), וכן למדו גם חברי, הרב אליהו לוי, הרב אליהו רודה והרב אופיר כהן-חדד, שליט"א. , למד דרש"י, ס"ל בדיוק ככל רוב הראשונים. וז"א דכל שעשה את המלאכה לתכליתה, (לשבח שהיא אמורה להפיק) היא נחשבת צריכה לגופה. וכל שלא עשאה לתכלית הזאת, (אפילו אם עשאה לתכלית חיובית אחרת), היא נחשבת אצל"ג דהבין ברש"י דאע"פ דהוא כתב (בד"ה ור"ש פוטר הנ"ל), שהמלאכה נחשבת אצל"ג כל שעשאה כמעשה של סילוק, דזה לא מחייב שיעשה אותה כמעשה כזה בשביל שתחשב אצל"ג, אלא כל שעשאה שלא לתכליתה היא כבר נחשבת אצל"ג.

ומה דרש"י כתב "הלכך", ומשמע מזה דדווקא בגלל שעשאה להמלאכה כמעשה של סילוק היא נחשבת אצל"ג, ולא סגי בשלא עשאה לתכליתה. זה מכיון דכל דעשאה כמעשה של סילוק, ברור שהיא נחשבת אצל"ג, דהרי מעשה של סילוק, זה לא מחשבת. כמבואר ברש"י דהבאנו בריש דברנו, דמלאכת מחשבת זה מעשה אומנות, ומעשה אומנותי זה לא מעשה שנעשה כפעולת מניעה לאיזה בעיה שעתידה להיות, אלא מעשה שפועל משהו חיובי. והקריעה והתפירה ביריעה שנפל בה דרנא (שבת עה.), זה לא טיפול בבעיה עתידית אלא בבעיה שכבר נוצרה, ולכן זה לא נחשב מעשה של סילוק, דאחרי שכבר הוזק ופועל לתקן ההזק שהוזק בו , אז פעולת התיקון לא נחשבת סילוק אלא תיקון חיובי. ופעולה שפועלת תיקון חיובי, אם היא מלאכה הצריכה לגופה חייבים עליה. (כך הסביר לי הרב אופיר כהן חדד שליט"א). ואחר כך ראיתי שכן משמע גם מחידושי המאירי (שבת צג: ד"ה אמר המאירי המשנה הששית), דכתב, דלדעת גדולי הדור, הוצאת המת בשיש לו ריח רע, נחשבת מלאכה הצריכה לגופה, מכיון דכבר הוזק , ע"ש.

ושמעתי, שלא כל שלא ברצונו באה לו ולא היה צריך לה, זה "סילוק". והראיה מדרנא (שבת עה.), דברור שלא ברצונו שתיפול והיה מעדיף שלא יצטרך לאותה המלאכה, ובכל זאת זה נחשב מלאכה הצריכה לגופה, (עיין בראשונים על שבת דף צד, ולקמן בע"ה נביא חלקם). ולכן צריך ללמוד דמה דרש"י כתב דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה, זה רק "סימן" לסילוק ולאצל"ג, אבל לא "סיבה"

לזה. וז״א שלא תמיד המלאכה בזה (שלא ברצונו וכו׳), נחשבת לסילוק. ולכן ״ההלכך״ דרש״י (הנ״ל) כתב, לא חוזר על מה דכתב שלא ברצונו וכו׳ אדסמיך ליה, אלא על מה דכתב דעשאה להמלאכה כמעשה של סילוק, דלעיל מינה. דהרי רק אם עשאה כמעשה של סילוק, ברור שהיא לא תחשב צריכה לגופה, דזה לא נחשב מחשבת, כמשנ״ת. (נכתב גם בעזרת ש״ס שוטנשטין).

ולפי״ז שיעור דברי רש״י הנ״ל הוא כך, אפילו במת שלם דהוי מלאכה שאצל״ג וכל מלאכה שעשאה כמעשה של סילוק היא נחשבת אצל״ג, והסימן לזה (שנעשתה כמעשה של סילוק), זה שלא ברצונו באה לו ולא היה צריך לה. ומכיון דנעשת כמעשה של סילוק (זה ביאור ההלכך), היא לא נחשבת מלאכת מחשבת לר״ש.

וחברי הרב אליהו רודה שליט״א, למד דמה דרש״י כתב, ״ולא היה צריך לה״, זה חוזר כלפי גופה של המלאכה. וז״א דביאור דבריו של רש״י הוא, שלא ברצונו באה לו, המלאכה, שהיה מעדיף שהמציאות שגרמה לו לעשיתה תהיה אחרת, ולא היה צריך לה, לגופה.

וגם להבנתו רש״י סובר כהבנה זו, ורק שכוונת לשונו, היא דלא כמו שכתבתי לעיל בסמוך. ובעבר, גם אני למדתי כך, ועכשיו נראה לי יותר כמו שכתבתי לעיל. דגם מה דרש״י כתב שלא היה צריך לה, זה חוזר על המלאכה, ולא כלפי גופה. ומ״מ אין נ״מ בזה. .

הבנה ב - שמעתי מי שלמד, דאע״פ דרש״י סבר דגוף המלאכה זה תכליתה (ככל רוב הראשונים), מ״מ לדעתו (דלא כמותם), בשביל שהמלאכה תחשב אצל״ג לא סגי בשיעשה אותה לצורך אחר (מגופה), אלא צריך שיעשה אותה בכוונה שתגרע במלאכה עצמה. וזה משכחת לה באחד משני האופנים, או שיעשה אותה כמעשה של סילוק, או שיעשאה בכוונה שתשנה את שמה משם המלאכה. וכגון בהחופר גומא וא״צ אלא לעפרה, דמכיון שאינו צריך אלא לעפרה, המעשה שעשה כבר לא נקרא חופר אלא נטילת עפר והסביר דטעמא דרש״י חלק על כל הראשונים ולמד דצריך שיהיה ממש גריעותא במלאכה, בשביל שהיא לא תחשב מחשבת מצד החיסרון בעשיתה לגופה, זה בגלל אחד משתי הסיבות הבאות. ולסיבה הראשונה הקדים הקדמה קצרה והיא, דר״י דבתוד״ה הני מילי (יומא לד:) סובר, דר׳ יהודה ור״ש לא פליגי כלל בדין מחשבת, לא גבי דשא״מ ולא גבי מלאכה שאצל״ג. דהרי בדשא״מ בלא פ״ר גם לדעת ר׳ יהודה מותר מהתורה (לדעתו), ובפ״ר גם לר״ש זה נחשב מחשבת, אלא שבדלא נח״ל זה נחשב מלאכה שאצל״ג שהפטור בה הוא מצד החיסרון בדמיון למשכן (עיין בריש תוד״ה ר״ש פוטר, דבשבת צד.). וגבי מלאכה שאצל״ג ממש, התוס׳ הנ״ל ביומא כתבו בשם ר״י, וז״ל, ״דהא כי היכי דלר׳ יהודה הויא מלאכת מחשבת הכי נמי לר״ש״. ולכאורה צ״ב למה מדלר׳ יהודה הויא מחשבת אז גם לר׳ שמעון זה כך, אלא מדס״ל דגבי דשא״מ הם לא חולקים בדין מחשבת, אז היה פשוט להם דגם גבי מלאכה שאצל״ג לא פליגי בזה. [והרמב״ן (שבת עה), הרשב״א (כתובות ו) ועוד (הובאו בחוט שני), חלוקים עלהם בזה, בין גבי דשא״מ ובין גבי מלאכה שאצל״ג]. ורש״י דס״ל כר״י גבי דשא״מ (כמו שכתוב בהגהות רעק״א על תוד״ה מחם דבשבת מא:), לכאורה היה צריך ליסבור כמותו גם גבי מלאכה שאצל״ג, דר׳ יהודה ור״ש לא פליגי בדין מחשבת. אלא שפה הוא נטה קצת משיטתם ליסבור דלר״ש המלאכה תחשב מחשבת עד שיעשה אותה באופן המגרע בה כנ״ל. [והרמב״ן הרשב״א ועוד, דס״ל דר׳ יהודה פליג על ר״ש בדשא״מ ומחייב גם בלא פ״ר, פשיטא דהם חולקים גם במלאכה שאצל״ג, דלר״ש זה לא נחשב מחשבת ולר׳ יהודה נחשב וחייב]. ואם באנו לסכם סיבה זו הראשונה נאמר, דרש״י ס״ל כר״י דר׳ יהודה ור״ש לא פליגי בדין מחשבת גבי דשא״מ כלל, ולכן הוקשה לו מה דהוקשה לר״י, דמלדר׳ יהודה מלאכה שאצל״ג זה נחשב מחשבת אז גם לר״ש זה צריך להחשב מחשבת. ובזה הוא לא תירץ כר״י, אלא תירץ דלר״ש זה ימשיך להחשב מחשבת כל עוד שמחשבתו לא תגרע במלאכה עצמה, אבל אם גרעה במלאכה כמשנ״ת, אז גם לר״ש זה כבר לא יחשב מחשבת. [ואפשר דלא רצה ללמוד בזה כר״י, בגלל דלמד כתוד״ה טפי (שבת עה.) דהגמ׳ בחגיגה (י) הביאה את דברי ר׳ אבא דאמר דהחופר גומא וא״צ אלא לעפרה וכו׳, הביאה את דבריו גבי הפטור במלאכה שאצל״ג, וא״כ לכאורה מפורש בגמ׳ דהפטור במלאכה שאצל״ג מצד מחשבת הוא. וכבר כתבנו במקום אחר, דר״י סבר דהגמ׳ שם הביאה את דברי ר׳ אבא לענין הפטור במקלקל כדס״ל לתוד״ה לכדרבי אבא דשם בחגיגה. ואפשר דגם רש״י ס״ל כך, ולכן לא ברור דמכח קושיא זו נד מפרוש ר״י]. ע״כ ביאור הסיבה הראשונה.

והסיבה השניה היא, דאפשר דהוקשה לרש״י מה דהוקשה לרמב״ן ולרז״ה (שבת קו.), דלכאורה הבורר פסולת מתוך אוכל זה מלאכה שאצל״ג, דתיקון המלאכה שלא במקום עשיתה הוא, דפעולת

המלאכה בפסולת היא והתיקון באוכל הוא, והו״ל כלא בגופה של המלאכה. וכעין המוציא את המת לקוברו (שבת צ״ד), דהתיקון שלא במקום שהוא צריך להיות הוא. ורק שהוא לא למד בישוב קושיא זו כמותם, אלא דלמד דמדראינו דהבורר פסולת מתוך אוכל חייב, אז כך בכל המלאכות אם התיקון שלא בגופם הוא, אין בזה חיסרון מצד מחשבת, ורק בדעושה את המלאכה באופן שמגרע בה ממש כנ״ל, היא תחשב אצל״ג. .

ועכשיו ניגש בע״ה לדון בהבנות הנ״ל ובמסתעף.

והנה מלשון הרשב״א הריטב״א (בד״ה פוטר היה ר״ש וכו׳, שבת צד.) ומהרמב״ן בד״ה מלאכה שאצל״ג (שבת צד:), דהזכירו גבי הגדרת מלאכה שאצל״ג, שהיא כל שלא באה לו ברצונו ולא היה צריך לה, וכתבו, דהגדרת מלאכה שאצל״ג זה שעשה את המלאכה להנאה מגופה. נראה דרש״י סובר כמותם, וזאת אומרת כהבנה א׳ הנ״ל כך אמר לי חברי הרב אליהו רודה שליט״א. וביאור הראיה היא, דחזינן דגם שאר רוב הראשונים, הבינו דבדרך כלל, כל שלא ברצונו באה לו ולא היה צריך לה, המלאכה תחשב אצל״ג, והסיקו דמ״מ אם עשאה לתכליתה חייב, ואם לא עשאה לתכליתה פטור. ופשוט, דגם רש״י סובר כך, דכל שלא ברצונו וכו׳ אז בדרך כלל וכו׳ כנ״ל, ואם עשאה לתכליתה חייב. וראיה מהתופר יריעה שנפל בה דרנא (דבשבת עה.), דמכיון דעשאה להמלאכה לתכליתה חייב. ואם הראשונים למדו כרש״י, אז למה שנלמד דרש״י פליג עליהם. . וז״ל הרשב״א, ״ואע״ת א״כ תופר יריעה שנפל בה דרנא (לעיל עה.) לא היה חייב, שאינו צריך לגופה של תפירה **שברצונו לא נפל בה דרנא ולא היה צריך לאותה מלאכה**, וי״ל דמ״מ כיון שנפל שם דרנא, צריך הוא לאותה תפירה ונהנה הוא ממנה, כתולש מן המחובר, דברצונו לא היה מחובר ואינו צריך שיהא מחובר כדי שיתלוש ממנה, ואעפ״כ מאחר שהוא מחובר צריך הוא לתלוש ונהנה הוא מאותה תלישה ממש, ומלאכה הצריכה ממש הוא״. ע״כ. וז״ל הרמב״ן, ״אבל התפור ביריעה שנפל בה דרנא אע״פ שברצונו לא היתה נופלת שם דרנא ולא יבוא לעולם לידי אותה מלאכה, כיון שנפלה שם מ״מ צריך הוא לגופה של תפירה ונהנה בה, וכאן טעו אנשים לכך כתבתיה״. עכ״ל. ואל תחשוב לומר דהקשו על רש״י, כי אם כך אז לא היה לרשב״א לכתוב ״ואע״ת א״כ״, שזאת אומרת לפי מה שכתבתי אז וכו׳. וגם היה להם לכתוב, דזה קושיא על רש״י. וגם אם תאמר דהקשו על רש״י, אז למה לא תאמר גם שיישבו אותו, דהרי זה עדיף מאשר לעשות אותו חולק על כל הראשונים, ולאפושי פלוגתא לא מפשינן.

ועיין נמי ברש״י (שבת ל.) דכתב וז״ל, ״ש״מ ר׳ יהודה היא. דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה דכבוי **זה אין צריך לגופו אלא לצורך דבר אחר** שלא תדלק הפתילה או שלא יבקע הנר **ואין לך** כיבוי הצריך לגופו אלא כיבוי של פחמין כשעושין אותו וכיבוי של הבהוב פתילה שהכיבוי נעשה להאחיז בו האור מהר כשירצה להדליקו וכו״. עכ״ל. והנה מדכתב דכיבוי זה אין צריך לגופו אלא לצורך דבר אחר, נראה בפשטות דכל מלאכה שלא עשאה לגופה אלא לצורך אחר, ואפילו שלא כמעשה של סילוק היא כבר נחשבת אצל״ג. ועוד ממה דכתב בסיפא, ״ואין לך כיבוי הצריך לגופו וכו׳, מדוייק דמי שמכבה סתם פטור. ולכאורה זה מפורש דלא כהבנה השניה דכתבנו, דכל שעשה את המלאכה סתם היא נחשבת

צריכה לגופה, שאינה נחשבת אצל״ג אלא כשעשה אותה באופן המגרע בה.

ושמעתי להשיב על ראיה זו, דדוקא גבי כיבוי דמהותו זה סילוק, אם עשאו לצורך אחר (אפילו לא כמעשה של סילוק), נחשב כאילו עשאו כמעשה של סילוק, דזה מהותו. או מכיון שהכיבוי דומה למקלקלים, (עיין ברש״י ד״ה לעולם כר׳ יהודה ס״ל שבת לא :), וגבי פעולות שמהותם זה קלקול פשוט דמי שעושה אותם סתם לא התחייב עליהם, דהרי קלקול זה לא נחשב מחשבת כ״כ במרכבת המשנה (פ״א הל׳ א), דפשיטא דהמקלקל שלא לצורך כלל פטור. . וכן אפשר ללמוד גם גבי מה דרש״י (שבת לא :) כתב, וז״ל, ״לעולם כר׳ יהודה סבירא ליה. דמשום אין צריכה לגופה לא מיפטר הואיל וצריכה לדבר אחר מלאכת מחשבת הוא וכו״. ע״כ. ובפשטות נראה מדבריו, דאפילו לר׳ יהודה צריך שהיה צריך לאיזה צורך, אז כ״ש לר״ש, דהעושה מלאכה שלא לצורך כלל יהיה פטור כ״כ במרכבת המשנה (פ״א הל׳ א), לצד אחד, בענין העושה מלאכה שלא לצורך כלל. . ועוד דמדוייק, דדווקא לר׳ יהודה הואיל וצריכה לדבר אחר מלאכת מחשבת הוא, אבל לר״ש צריך שיהיה צריך דווקא לגופה. ולענ״ד נראה, דמדברי רש״י האלו, מוכח דהוא סובר כהבנה הראשונה, אבל מ״מ שמעתי מי שאמר כמשנ״ת, דמכיון שמהותו של הכיבוי היא סילוק או קילקול, לכן לר״ש צריך שיעשה אותו דוקא לצורך גופו בשביל שהתחייב, אבל בשאר המלאכות, העושה אותם סתם, חייב. ולענ״ד נראה (כמו שכתבתי), דמרש״י פה יש ראיה חזקה לשיטה הראשונה, דדוקא לר׳ יהודה בעושה לצורך אחר זה נחשב צריכה לגופה, אבל לר״ש לא, ודו״ק.

ובמיוחד דצ״ע בהשיטה השניה, מפרוש רש״י בסוגיא דחובל ומבעיר (שבת קו.) דמוכח משם, דהעושה מלאכה לצורך אחר (מגופה), היא נחשבת אצל״ג. דהרי רש״י שם למד, דלר׳ אבהו חובל הצריך לכלבו ומבעיר בצריך לעפרו נחשבים מקלקלים, כי התיקון שבכלבו ובעפרו לא נחשב תיקון לדעתו, כי הוא סובר כר״ש הפוטר במלאכה שאצל״ג. ז״א, שמהפטור באצל״ג, למד, שהצורך לכלבו ולעפרו לא נחשב צורך. וא״כ חזינן, דלרש״י בשביל שהמלאכה תחשב צריכה לגופה, צריך שיעשאה דווקא בשביל הצורך שהוא גופה, כי אם הצורך בדבר אחר גם יחשב לצורך שמגופה, אז גם התיקון ששם יהיה נחשב תיקון. אלא ע״כ, דדוקא הצורך שהוא גופה, נחשב צורך לענין הקביעות, אם המלאכה נחשבת צריכה לגופה או לא. (כ״כ בנת״ש שבת סי׳ כג הגהה א׳, דלרש״י רק אם עשה את המלאכה לגופה, היא נחשבת צריכה לגופה).

ופה, כבר לא מסתבר לומר כמו שאמרנו (בישוב ההבנה השניה) גבי הכיבוי, שכל צורך שלא לגופו נחשב סילוק, ולכן מפה יותר קשה להבנה השניה, דהרי להבנה זו כל צורך חיובי שקילקל בשבילו, אפילו אם הוא לא תכליתו של הקילקול, צריך להחשב כצורך שמגופה, ולכן גם הקילקול בצריך לכלבו וכו׳, צריך להחשב תיקון. וברש״י מבואר דהחובל בצריך לכלבו והמבעיר בצריך לעפרו נחשבים מקלקלים לר׳ אבהו, (בגלל

שהוא סובר כר״ש הפוטר במלאכה שאצל״ג) ושמעתי, מי שרוצה לדחות ולומר, דהצורך לכלבו ולעפרו נחשב כצורך שבמקום אחר לגמרי, והוי כעין סילוק. ולי לא נראו דבריו. . ולדעתי, זה ראיה חזקה, דרש״י סובר ככל רוב הראשונים, דכל שעשה את המלאכה לתכליתה היא נחשבת צריכה לגופה, וכל שלא אז לא. וכן מוכח, גם מדברי הרשב״א, בהסבירו את שיטת רש״י, בסוגיא זו. וז״ל (בחידושים לשבת קו.), ״ויסוד הענין לפי שכל המלאכות ממשכן גמרינן להו, וכולן צריכות היו לגופן ותיקון היה בהם. ולפיכך סבר ר״ש דכל מלאכה שאין לו תיקון **וצורך גוף המלאכה ממש**, פטור עליה״. ע״כ. אלמא, דהרשב״א למד, דרש״י סובר דבכל המלאכות צריך שיהיה צריך ממש לגוף המלאכה, ואם עשאן שלא לתכליתן פטור, וכהבנה הראשונה ודלא בשניה.

ושמעתי, דאפשר לדחות את זה בדוחק, שנלמד דאע״פ דהרשב״א דיבר בדעת רש״י, מ״מ כתב את זה ע״פ שיטתו שלו, וזאת אע״פ דבאמת רש״י לא סובר כך. ועיין לעיל, דכתבנו דגם מלשון הרשב״א דבשבת (דף צד.), משמע דרש״י סובר כמותו, ודלא כהבנה ב׳.

ועיין עוד ברש״י ד״ה מתקן (שבת עג:), דכתב וז״ל, ״כמו מוציא את המת לקוברו אינו צריך לגופה דהוצאה ולא למת אלא לפנות ביתו והוצאה הצריכה לגופה כגון שהוא צריך לחפץ זה במקום אחר״. עכ״ל. והנה, אע״פ דמהרישא א״א לדייק, שצריך שיעשה את המלאכה דווקא לגופה, דהרי המשיך וכתב דהוציא לפנות ביתו, דזה סילוק. מ״מ מהסיפא דכתב והוצאה הצריכה וכו׳, לכאורה מוכח דרש״י ס״ל ככל רוב הראשונים, דבשביל שהמלאכה תחשב צריכה לגופה, צריך שיוציא דווקא בשביל שהיה בחוץ. (וכ״כ בנת״ש סימן כג).

ושמעתי דאפשר לדחות, דבאמת סגי בשיוציא שלא לצורך כלל, ורש״י כתב, שצריך שיצטרך לחפץ במקום אחר, דהוא איירי בתיקון ובכך זה נחשב תיקון. ועוד אפשר לדחות, דאפשר דרש״י למד דהוצאה שאני, שצריך שיוציא דוקא שיהיה בחוץ. עיין בשבת דף צד, ואפשר דלמד משם. דאע״פ שלא צריך שיוציא גם לגופו וגם לגופה, אבל מ״מ צריך שיוציא בשביל שיהיה בחוץ. [ועם נמי ברש״י (שבת צ. ד״ה ריח רע), דדחק לפרש דמיירי בשהוציא את הריח הרע להשתמש בו בחוץ, ולא פירש כרבנו ניסים גאון וכרבנו ההאי גאון ע״ה (שבת יב. על הדף), דפירשו שהוציאו שלא יהיה בפנים].

ותחזה עיני דרש״י (ד״ה שאינה צריכה לגופה, חגיגה י.), כתב גבי החופר גומא וא״צ אלא וכו׳, וז״ל, ״כגון מלאכה זאת (ע״פ הגהות הב״ח) שאינו צריך לבנין זה ורבי שמעון אמר מילתיה גבי מוציא את המת במטה לקוברו (בשבת דף צג:) וקאמר רבי שמעון פטור על הוצאה זו שברצונו לא היתה באה אליו ולא היה צריך להי״. עכ״ל. ומדכתב דהמלאכה נחשבת אצל״ג, מכיון דלא צריך לבנין, ז״א לתכליתה. בפשטות נראה דהוא סובר ככל רוב הראשונים. אבל אין מפה ראיה, דהוא לא סובר

כהבנה השניה. דמי שאמר את ההבנה השניה, למד מרש״י הזה. דאם עשה את המלאכה בכוונה שהוציאה את שמה משם המלאכה, זה נחשב כמגרע בה, והיא נחשבת אצל״ג מ״מ, מפה נראה דלא ככפות תמרים (סוכה לג:), דלמד ברש״י דכל מלאכה שעשאה לצורך חיובי כל שהוא, היא נחשבת צריכה לגופה. [וז״ל שם (בד״ה הרי נתבאר), ״דלפירוש רש״י כל מלאכה שאינו עושה אותה ברצונו אלא לסלק ההיזק מעליו פטור עליה כגון הוצאת המת שלא יטמאנו וצידת נחש שלא ישכנו וכל מלאכה שעושה אותה ברצונו לשום צורך אף על גב דאינו עושה אותה לצורך שהיה במשכן חשיב ליה מלאכה צ״ל וחייב עליה״. ע״כ]. ופה הרי עשה את החפירה לצורך חיובי שזה הוצאת העפר, ואע״פ שזה לא הצורך שהוא גופה, מ״מ לכפות תמרים דלמד כנ״ל, המלאכה בזה צריכה לחשב צריכה לגופה, וצ״ע. (ועיין עוד, במה שדחק שם לישב, למה הקורע בחמתו נחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה, בגלל שלא למד, שצריך שיהיה צריך דווקא לצורך שהוא גופה של המלאכה). וגם מה דהקשנו לעיל על ההבנה השניה, מפרוש רש״י בסוגיא דחובל ומבעיר, דמוכח משם דלא כל צורך נחשב צורך שמגופה, קשה לשיטתו.

ובענין מה דכתב, דגם הרמב״ם והר״ן ס״ל כך, לענ״ד זה לא מוכרח כלל. עיין בלשון הרמב״ם (פ״א הל׳ ז), ובלשון הר״ן (דף לה: מדפי הר״ף, ד״ה ר״ש פוטר). והוא למד, דמה שהם כתבו שהמלאכה נחשבת אצל״ג, דעשאה לסלק ההזק, (עיין בלשון הרמב״ם דכתב גם, דהמלאכה נחשבת אצל״ג בגלל דלא עשאה לגופה) זה בדווקא. וזה לא מחייב, דאפשר דכתבו דזה נחשב אצל״ג, דזה מעשה של סילוק, בגלל דדיברו במקרה של מניעת נזק, אבל לעולם סבירא להם, דכל שעשה את המלאכה שלא לתכליתה, היא כבר נחשבת אצל״ג, וככל רוב הראשונים. וזאת אע״פ שהר״ן כתב ״הלכך״, דודאי הוצאת המת נחשבת אצל״ג דעשאה כמעשה של סילוק, דכל שעשאה כמעשה של סילוק, פשוט שלא צריך להגיע למה שעשאה שלא לתכליתה. אבל כל שעשאה שלא לתכליתה, היא כבר נחשבת אצל״ג, כנ״ל.

ולאחר כותבי זאת, מצאתי דמהרמב״ם (פ״י הל׳ כא), משמע בפשטות, דהצד נחש לשחק בו, זה מלאכה שאינה צריכה לגופה. ועיין בכפות תמרים (בד״ה והמשל בזה), דכתב דלשיטת רש״י, זה מלאכה הצריכה לגופה, וכתב דהרמב״ם ס״ל כרש״י כנ״ל, וא״כ צ״ע. ולהבנתנו ניחא, דהצד נחש לשחק בו זה לא נחשב דעשה את הצידה לתכליתה, דתכלית מלאכת הצידה זה השימוש בגוף הדבר הניצוד (כהשימוש בדם החילזון), ולשחק בו אינו בכלל זה.

וחברי הרב אליהו רודה שליט״א, אמר לי, דגם ממה דכתב הכסף משנה (פ״א הל׳ ז), בשם ר׳ אברהם בן הרמב״ם בשם אביו (הרמב״ם ע״ה), עי״ש, נראה דהרמב״ם סובר ככל רוב הראשונים.

וגבי מה דכתב דגם הר״ן ס״ל כרש״י כהבנתו, ראיתי בחידושי הר״ן (ד״ה פוטר היה ר״ש וכו׳ שבת צד.) מפורש לא כך, אלא דצריך דווקא שיהנה מגוף המלאכה, בשביל שהיא תחשב צריכה לגופה. (ובפשטות מי שכתב את הר״ן על הרי״ף, כתב גם את חידושי הר״ן. דגבי הר״ן על הרי״ף, ראיתי בהוצאת עוז והדר ובעוד, דכתבו שזה רבנו ניסים ב״ר ראובן ע״ה, וגם בחידושי הר״ן (בהוצאת מוסד הרב קוק), ראיתי דכתבו שזה הוא). וע״כ, דברי הכפות תמרים בענין זה, צריכים עיון הם אצלי]. . ואת מה, דצריך שיעשאה דווקא כמעשה של סילוק בשביל שתחשב אצל״ג, הוא למד מרש״י ד״ה ור״ש פוטר, הנ״ל בריש הדברים, ומרש״י ד״ה אפי׳ בפתילה נמי ליפטר (שבת לא:), דכתב וז״ל, ״דחס על הפתילה נמי אינה צריכה המלאכה לגופה דמלאכה היינו כיבוי וכיבוי עצמו אינו צריך לו דאם לא הובערה מעולם הוה ניחא ליה אם מתחלה הובהבה הואיל וחס עליה כי אית בה טפי הוה ניחא ליה בה״. עכ״ל. דהוא למד, דרש״י הנ״ל גבי הוצאת המת וגבי הכיבוי, הסביר דהמלאכה נחשבת אצל״ג בגלל שעשאה כמעשה של סילוק וכן משמע גם מרש״י (דבשבת יב.) דכתב וז״ל, ״הא רבי יהודה. דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה שברצונו לא תעשה ואינו צריך לעיקר (תחלתה) [תכליתה] כי הכא שאינו צריך לזיבה זו שעל ידה בא הכיס הזה ואעפ״כ חייב עליה ופלוגתייהו בהמצניע (לקמן דף צג:) גבי המוציא המת במטה חייב ואע״ג דהוצאת המת לא ניחא ליה ביה ור״ש פוטר״. עכ״ל. ולהבנה הראשונה, צ״ל דמה דמשמע דהמלאכה נחשבת אצל״ג בגלל שעשאה כמעשה של סילוק, זה כי כל שעשאה כמעשה של סילוק וכו׳, (כדלקמן בסמוך בפנים). , כי

אם לא היה עושה אותה כך, אז אע״פ שלא היה עושה אותה לתכליתה היה חייב. ומרכבת המשנה, למד דרש״י כתב דזה מעשה של סילוק, מכיון דכל שעשאה להמלאכה כמעשה של סילוק, פשוט שהיא תחשב אצל״ג, גם בלי להגיע למה שלא עשאה לתכליתה, דהרי היא אפילו לא בגדר מעשה חיובי. (עיין לעיל בהגהה ג). וכבר חזינן לרש״י (ד״ה ש״מ דבשבת ל.), דכתב דהכיבוי בדחס על הפתילה או על הנר, נחשב אצל״ג, מכיון דלא כיבה לצורך גוף הכיבוי. ובפשטות זה דלא כהבנה השניה, וכנ״ל.

ובעיקר מה דקשה לי על ההבנה השניה, זה דלהבנה זו יוצא, דבעשה את המלאכה לתועלת חיובית שהיא לא גופה (תכליתה) של המלאכה, המלאכה נחשבת צריכה לגופה הגם דבאמת לא עשאה לגופה. וכגון בהצד נחש סתם, דלהבנה השניה זה נחשב מלאכה הצריכה לגופה, ובאמת היא לא נעשתה לגופה, דגופה זה תכליתה. ולעיל הסברנו את סיבת הדברים להבנה זו, אבל מ״מ קושיא זו נשארה קשה.

ולסיכום אומר, דלענ״ד נראה, דרש״י סובר כמו שמרכבת המשנה (פ״א הל׳ א) למד בדעתו דהוא סובר ככל רוב הראשונים, דס״ל, דכל שעשה את המלאכה לתכליתה (גופה), היא נחשבת צריכה לגופה, וכל שלא עשאה לתכלית הזאת, היא נחשבת אצל״ג, וזאת הגם שלא עשאה כמעשה של סילוק. , וזה לא רק מכח מה דהקשנו בסמוך על ההבנה השניה דלהבנה זו, יוצא שיש מקרים שבהם המלאכה נחשבת צריכה לגופה, הגם דבאמת לא עשאה מתוך הצורך שהוא גופה. , אלא גם ממה דכך נראה מפשטות דבריו דבשבת (ל.) ד״ה ש״מ ר׳ יהודה היא דכתב שם, שהכיבוי בדחס על הנר וכדו׳, נחשב מלאכה שאצל״ג, כי לא עשאו לגופו אלא לצורך דבר אחר. , ובשבת (לא:) ד״ה לעולם כר׳ יהודה ס״ל דכתב דלר׳ יהודה בעשה את המלאכה לצורך דבר אחר היא נחשבת מחשבת, ומדוייק דלר״ש צריך שיעשאה דווקא לגופה. . וכדנראה מפירושו בסוגיא דחובל ומבעיר עיין לעיל, דכתבנו דהנת״ש הוכיח משם, דרש״י סובר כהבנה הראשונה הנ״ל. וגם גבי ישוב ההבנה השניה מהנ״ל, עיין לעיל. . וממה דכתב בחידושי הרשב״א שם בהבנתו, ובמיוחד גם דכך נראה ממה דהרשב״א כתב לדעתו שלו בחידושיו לשבת (צד.). והכל כנ״ל ועיין עוד בנמוקי יוסף (שבת, הובא בשיטת הקדמונים), דבשבת (צג:) גבי הוצאת המת כתב כרש״י, וא״כ ס״ל כוותיה, (כך שמעתי). ובשבת (כט:), כתב וז״ל, ״פטור. מחטאת שהרי מלאכה שאצל״ג היא, דכיבוי זה אינו צריך למכבה, שהרי היה רוצה שלא יהיה שם נר כלל, ושלא יצטרך לכבות. וכו׳. ויש הפרש בין דשא״מ למלאכה שאצל״ג. דדבר שא״מ הוא וכו׳. אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה ענין אחר הוא. שהוא עושה מלאכה דאיסורא ומתכוין לעשותה. אלא שאין דעתו לאותה מלאכה, ואינו צריך לה אלא משום מה שבא מחמתה אחר עשיתה [והוא] בא מאליו, כגון מכבה משום ההצלה הבאה מאליה״. עכ״ל. והנה מהרישא דכתב ״דכיבוי זה אינו צריך למכבה שהרי וכו׳״, משמע קצת כהבנה השניה דכתבנו דהרי אם לא, לא היה צריך לכתוב שלא ברצונו וכו׳, אלא היה סגי לו, מה דכתב שלא צריך את הכיבוי. אבל מהמשך דבריו, דכתב דהגדרת מלאכה שאצל״ג, זה שאין דעתו לאותה המלאכה, ואינו צריך לה אלא משום מה שבא מחמתה אחר עשייתה וכו׳, נראה דס״ל כהבנה הראשונה (דבפשטות מה שכתב אחר כך, כגון וכו׳ זה רק דוגמא, אבל לא בגלל דצריך שיהיה דווקא כמעשה של סילוק כתב זה).

ועיין עוד בדבריו דבשבת (מב.), ד״ה אפילו של עץ נמי, דכתב וז״ל, ״דהא לר״ש מלאכה שאינה צריכה היא. דכל כיבוי אינו צריך לגופו חוץ מעושי פחמים או מהבהבי פתילה. וההפרש שיש בין דשא״מ למלאכה שאצל״ג. דשא״מ הוא וכו׳. מלאכה שאצל״ג הוא, שעושה מלאכה דאית בה איסור בכונה. כגון מכבה גחלת דהכא, שהכיבוי בשבת אסור, אלא אינו צריך ואין דעתו לאותה מלאכה אלא למה שבא מחמתה, דלא לייתו לאיתזוקי בה. והוה בעי טפי שלא תהיה שם גחלת כלל ושלא

יהיה צריך לכבותה״. עכ״ל. והנה מפה נראה יותר דסובר כהבנה השניה, דהרי אם לא כך, אז למה הוסיף וכתב ״דלא לייתו לאיתזוקי בה. וכו״. אבל לפי מה דכתבנו דגם אם רש״י סובר ככל רוב הראשונים, במלאכה שנעשתה כמעשה של סילוק יש מקום שיכתוב שהיא נעשתה כך, דבזה פשוט שהיא תחשב אצל״ג, אפשר דגם הנמוק״י סובר ככל רוב הראשונים. ובמיוחד דגם מדבריו דבשבת כט: (הנ״ל), משמע כך. ובהצטרף לכל הנ״ל, נראה בפשטות, דרש״י סובר ככל רוב הראשונים. ומה דהוא לא כתב גבי הוצאת המת כמותם, (דהמלאכה נחשבת אצל״ג בגלל שלא עשאה לגופה). זה כי אין דרכו כדרכם, שדרכו להגיד את הנצרך להבנת הסוגיא, ודרכם לבאר הענין יותר.

ועיין עוד להר״ן, דעל הרי״ף (שבת צג:, ד״ה ר״ש פוטר), כתב, דהוצאת המת נחשבת אצל״ג, בגלל דזה מעשה של סילוק. ובחידושיו לשבת (דף צד. ד״ה פוטר היה וכו׳), כתב ככל רוב הראשונים. (וכבר כתבתי לעיל, דהר״ן על הרי״ף זה הר״ן בחידושים). ויש מי שרצה ליטעון, דבגלל דהר״ן על הרי״ף לא כתב מפורש את המילים דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה, אז גם משם רואים דהוא סובר ככל רוב הראשונים, ואין ראיה משם. אבל המעיין יראה דגם רש״י כתב את זה (שלא ברצונו וכו׳), רק להגדיר סילוק ולא יותר. וא״כ נראה, דרש״י סובר ככל רוב הראשונים, כמשנ״ת. והנראה לענ״ד כתבתי, וה׳ יאיר עינינו בתורתו אמן.

סי׳ יד - בענין הקושיות שהתוס׳ הקשו על רש״י ובישובן

בענין הקושיות

הנתיבות שלום (סימן כג סע׳ ג) והיד דוד קמא (על דף צד. בד״ה תוס׳ ד״ה ר״ש פוטר), כתבו, דהתוס׳ למדו דאפשר להבין ברש״י שתי הבנות והקשו על שניהם. (עיין בתוד״ה מלאכת מחשבת דבחגיגה י:, ובשלהי תוד״ה ר״ש פוטר דבשבת צד.). וההבנות הם:

הבנה א׳ - דמה דרש״י כתב ״שלא ברצונו באה לו״, זה קאי על המציאות שגרמה לעושה המלאכה לעשותה או על המלאכה בגלל המציאות. כלומר, שכל שהיה מעדיף שהמציאות שגרמה לו עשית המלאכה תהיה אחרת, שלא יצטרך לעשותה, פטור, אע״פ שעשאה לתועלת חיובית.

הבנה ב׳ בתוד״ה ר״ש פוטר הבנה זו הובאה ראשונה, דלא כבתוד״ה מ״מ הנ״ל, עי״ש. - דמה דרש״י כתב ״שלא ברצונו באה לו״, זה לא חוזר על המציאות שגרמה לעשית המלאכה, שעל המציאות אין מערערים. אלא דגם זה וגם מה דכתב שלא היה צריך לה, שניהם חוזרים **על המלאכה עצמה** ולהבנה א׳, מה דרש״י כתב שלא ברצונו באה לו, זה קאי על המציאות, (או על המלאכה בגלל המציאות). ומה שכתב ״שלא היה צריך לה״, זה קאי על המלאכה לשתי ההבנות, דגם להבנה א׳, קשה לומר דזה חוזר על

המציאות. . כלומר שאת המציאות מקבלים כמו שהיא, ומה שמסתכלים זה מכאן ולהבא אם עשה את המלאכה לתועלת חיובית או לא. כגון אם נקרע הבגד אין אומרים שברצונו שלא היה נקרע, אלא דנים על התפירה שמכאן ולהבא. ולהבנה א' אמרינן, שכל שברצונו שלא היה קורה, מה שגרם לעשית המלאכה, נחשבת היא אצל"ג.

והקושיות דהקשו על ההבנות הנ"ל, הם:

על הבנה א':

א. למה הסותר ע"מ לבנות חייב תוד"ה מלאכת מחשבת (חגיגה י:), למדו כתוד"ה וסותר (שבת לא:), שהסותר ע"מ לבנות כבתחילה חייב. ולעומת זאת, תוד"ה ר"ש פוטר, למדו דפטור, אא"כ סתר ע"מ לבנות בנין טוב מהראשון.

ולכן תוד"ה מ"מ, הקשו מסותר ע"מ לבנות למה חייב, ותוד"ה ר"ש פוטר, הקשו למה פטור. כמו שנכתוב בע"ה לקמן. (נכתב ע"פ הכפות תמרים, סוכה לג:). , והרי המציאות (של הבנין) לא באה לו ברצונו, והיה מעדיף שלא יצטרך לסתור כלל.

ב. מקורע יריעה שנפל בה דרנא, ע"מ לתפור, דחייב, (שבת עה.). והרי היה מעדיף שלא תיפול בה הדרנא.

ג. מתופר בגד קרוע, שהרי מעולם לא היה ניחא לו קרע זה.

ד. ממפיס מורסא לעשות לה פה למה חייב, והרי היה מעדיף שלא תהיה לו המורסא וכו' חלק מהקושיות, נכתבו בעזרת הגהות הב"ח על התוס' בחגיגה. .

על הבנה ב':

א. מהקורע באבלו, או מחמת טרדא, או בחמתו למירמי אימה על אנשי ביתו, למה פטור. והרי צריך הוא למלאכת הקריעה שתהיה בעולם. כלומר, שלכאורה עשה פה את מלאכת הקריעה לתועלת חיובית, (דלא כצידת נחש והוצאת המת).

ב. תוד"ה ר"ש פוטר עיין במה שכתבנו, בהגהה ד' לעיל בסמוך. , הקשו על רש"י, דלשיטתו אין סברא לפטור את הסותר ע"מ לבנות כבתחילה, דהרי הסתירה הזאת היא חלק מתהליכי הבניה ותועלת חיובית יש בה.

הישובים:

התוס' הבינו בהבנה א', דכל שהיה מעדיף שהמציאות שגרמה לעושה המלאכה לעשותה תהיה אחרת באופן שלא יצטרך לעשותה, פטור, גם אם אחר כך עשה את המלאכה לתועלת חיובית. ולכן הקשו על רש"י למה חייב כנ"ל. והמעין יראה, דע"פ מה דכתבנו לעיל בסימן הקודם, דרש"י סובר דכל דעשה את המלאכה לתכליתה חייב, גם אם לא באה לו ברצונו ולא היה צריך לה דבמה דרש"י כתב שכל שלא ברצונו וכו', פטור, הוא התכוין לומר, שכל

שעשאה כמעשה של סילוק ולא לתכליתה, פטור, אבל בשעשאה לתכליתה חייב. דרש״י סובר כרוב הראשונים, כמו שביארנו לעיל בסימן הקודם, כנ״ל. , לא יקשה. דהרי במקרים דהתוס׳ הקשו מהם על רש״י, זה נחשב שעשה את המלאכה לתכליתה. דתכלית הסתירה זה שיהיה סתור (כדי שיוכל לבנות), ופה בשביל זה סתר. ותכלית הקריעה, זה שיהיה קרוע, והקורע יריעה שנפל בה דרנא, קרע שיהיה קרוע, שיוכל לתפור יותר טוב דז״ל רש״י בד״ה דרנא (שבת עה.), ״תולעת ומנקב בו נקב קטן ועגול, וצריך לקרוע למטה ולמעלה את הנקב, שלא תהיה התפירה עשויה קמטין קמטין״. עכ״ל. . וכן התופר בגד קרוע, רצונו שיהיה תפור, וזה תכלית מלאכת התפירה. והמפיס מורסא לעשות לה פה, נחשב שעשה את המלאכה לתכליתה. דהרי תכליתה זה עשית הפתח, ולזה התכוין בהפיסו את המורסא וז״ל רש״י לגבי המפיס מורסא לעשות לה פה, ״אם לעשות לה פה. בתוספתא תני הכי אם לקולפה ולעשות לה פה כדרך שהרופאים של עכשיו עושין דמתקן לה פתח חייב משום בונה פתח או משום מתקן כלי מה לי לתקן מכה מה לי לתקן כלי״. עכ״ל הצריך לענייננו. .

ולגבי ישוב הקושיות על הבנה ב׳, עיין בסוגיא דחובל ומבעיר (שבת קו.), ותראה, דרש״י למד דבמקלקל, בשיש תיקון במקום אחר או במצוה, זה לא נחשב תיקון לר״ש, הפוטר במלאכה שאצל״ג דז״ל רש״י שם בד״ה ובריתא ר״ש היא, ״דאמר מלאכה שאצל״ג פטור עליה הלכך אין לך חובל ומבעיר שאין מקלקל ואפי׳ מבעיר עצים [באור] (הגהות הב״ח) לקדרתו מקלקל הוא אצל עצים ומה שהוא מתקן אצל אחרים לר״ש לא חשיב דהא מלאכה שאינה צל״ג היא״. עכ״ל הצריך לענייננו. . וא״כ הקורע באבלו, או מחמת טרדא, או למירמי אימה על אנשי ביתו, זה נחשב שפיר מלאכה שאינה צל״ג. שהרי התיקון במצוה עיין בנת״ש (סי׳ כו סעי׳ ז) דכתב, וז״ל, ״ודעת רש״י ורשב״א ורמב״ן היא, דצורך מצוה לא משוי לי׳ צל״ג״, עכ״ל הצריך לענייננו.

ועיין עוד בנת״ש שם בסעיף ב ס״ק א, דכתב וז״ל, ״בדף יב איתא דזב המוציא כיס כדי לקבל בו זיבה הוי משאצל״ג ופירש״י ד״ה הא, דכיון שאינו צריך לעיקר תכלית המלאכה, שהרי א״צ לזיבה זו שעל ידה בא הכיס, הוי אצל״ג. ומבואר דאף שהוא זקוק לכיס מ״מ הוי משאצל״ג כיון שא״צ לסוף תכליתו, לטיפת הזיבה״. עכ״ל הצריך לענייננו.

ואפשר שיש מפה סיעתא לדברנו, שלא נלך לפי הקריעה אלא לפי מה שקרע בשבילו, וזה נחשב תיקון במ״א, וניחא הא דנחשב אצל״ג לרש״י. וע״ש עוד בסימן כ״ג סעיף ו, ומשם בארה. וראיתי דגם באשמרה שבת (פרק יז סעיף ד׳ ס״ק ג) הלך בדרך זו, וזה דלא ככפות תמרים, שהלך בדרך אחרת בזה, (ע״ש בד״ה ולעד״נ להליץ, על סוכה לג:). וצריך לי עיון בדבריו דשם. , או במקום אחר הוא.

ובענין מה דתוד״ה ר״ש פוטר, הקשו על רש״י, למה לשיטתו יוצא שהסותר ע״מ לבנות חייב ולא פטור. ראיתי להנת״ש סי׳ כג סעיפים ז-י. , דכתב דבאמת לרש״י חייב בזה, וזה חלק מלשונו בענין זה, ״ומה שהקשו תוס׳ מדף לא: שמבואר דסותר ע״מ לבנות כבתחילה הוי מלאכה שאצל״ג נ׳ דהנה בדף לא: לא נתפרש דין זה במלאכת סותר, וצ״ל [וכ״כ המהרש״א] בתוס׳ מכוונים למבואר בגמ׳ דאין כיבוי נחשב מלאכה הצל״ג אלא בפתילה שצריך להבהבה, ולא בחס על השמן, ותוס׳ מפרשים שאין זו סברא פרטית בכיבוי דבעינן דוקא להבהב או לעשות פחמין, אלא סברא כללית שבמלאכות המקלקלין בעינן שיהא צריך לגופו ולגופה, כלומר שאין די בתועלת שיש לאדם במלאכה אלא בעינן שהמלאכה תועיל לגופו של חפץ. ולכן פשוט לתוס׳ דה״נ בסותר בנין או כלי, אם לא יהא ע״מ לבנותו באופן טוב מבתחילה הוי משאצל״ג. [וזה אף כאשר אין

הכיבוי נחשב בקלקול כגון שהוא חס על השמן, דלתוס' כה"ג הוי תיקון]. וקראו לזה סותר ע"מ לבנות כדרך שהגמ' שם בתחילת הסוגיה דימתה חס על השמן לסותר ע"מ לבנות שלא במקומו. ומעתה הקשו תוס' על רש"י דלשיטתו אין סברא לפטור בסותר ע"מ לבנות כבתחילה [והיינו כשיש לאדם צורך בסתירה הזו, כגון שסותר כלי ע"מ לבנותו במקום אחר, דאם אין בו שום צורך, וסותרו בחינם ע"מ לחזור ולבנותו אין לך מקלקל ומשאצל"ג גדולים מזה].

אך בדעת רש"י נ' דלהך אוקימתא בגמ' שפטרה מכבה כחס על השמן משום משאצל"ג הטעם הוא משום דהכיבוי הוי מלאכת סילוק ואין בו שום תועלת חיובית ז"ל רש"י בד"ה אפילו בפתילה נמי ליפטר (שם), "דחס על הפתילה נמי אינה צריכה המלאכה לגופה דמלאכה היינו כיבוי וכיבוי עצמו אינו צריך לו דאם לא הובערה מעולם הוה ניחא ליה וכו"'. עכ"ל. . ומעתה נראה דבסותר כה"ג, שסותר כלי או בנין ע"מ לבנותו במקום אחר, א"נ ע"מ לבנותו במקום זה ויש לו סיבה לסתירה זו [וכגון שיש לו כלי מחובר לקרקע ועלול להנזק מגשמים או אש, ומפרקו ע"מ לחזור ולבנותו כשתסתלק הסכנה] כאן הסתירה מביאה לו תועלת חיובית פ' תועלת חיובית שהיא התוצאה שהמלאכה אמורה להפיק. דרש"י סובר ככל רוב הראשונים, כמו שכתבנו לעיל בסימן הקודם ע"ש. , שהרי הוא נוטל את הכלי אליו ומגן עליו, וכן יש באפשרותו להוליכו למקום אחר, ולכן כל כה"ג אינו מעשה של סילוק בעלמא, ויתחייב [ועדין יצטרכו לדון אי הוי מקלקל או מתקן וכו']).

ונמצא לפי האמור שאם יסתור כלי ע"מ לבנותו במקום אחר, לפי רש"י ורמב"ן ורז"ה הוי מלאכה הצריכה לגופה, דאין הסתירה מעשה של סילוק, אלא יש לו תועלת בה. ולפי תוס' דף צ"ד הוי משאצל"ג דבעינן סותר ע"מ לבנותו טוב מבתחילה, דבמלאכות המקלקלין בעינן לגופו ולגופה. עכ"ל הצריך לעניננו.

וכן ראיתי גם בכפות תמרים בד"ה כתבו עוד בסוף דבריהם (על סוכה לג:), דכתב דהסותר ע"מ לבנות חייב, (לאחר שתירץ את רש"י לפי הבנת תוס' דפטור).

וא"כ לא קשה על רש"י למה חייב, דהרי רש"י מחייב בזה, כתוד"ה מ"מ וכתוד"ה וסותר, ודלא כתוד"ה ר"ש פוטר, כנ"ל.

סי׳ טו - במחלוקת הראשונים גבי גוף מלאכת ההוצאה

נחלקו הראשונים, אם גוף מלאכת ההוצאה, כולל בתוכו גם את הצורך שלא יהיה בפנים, או שאינו כולל אלא רק את הצורך שהיה בחוץ. דהרשב״א (שבת צד. ד״ה ר״ש פוטר), הריטב״א (שבת צ. ד״ה המוציא ריח רע וכו׳ וז״ל, ״פרש״י ז״ל שהוציאו לעשן התינוק, והויא הוצאה הצריכה לגופה וחייב אפי׳ לר״ש, אבל המוציא ריח רע לבערו מן הבית אינו חייב אלא לר׳ יהודה, ודברי ר״ח בזה אינם מחוורים״. עכ״ל.) ועוד רש״י (שבת צ. ד״ה ריח רע), כנ״ל בלשון הריטב״א. והמאירי (בחידושיו לשבת צג: ד״ה אמר המאירי המשנה הששית) גם סובר כך, לדעתו שלו. , למדו שהוא כולל רק את הצורך שיהיה בחוץ. ולעומת זאת, רבנו ניסים גאון, רבנו ההאי גאון ע״ה (שבת יב. על הדף), ועוד גדולי הדור (הובאו בהמאירי הנ״ל), ור״ח (שבת צה:). , למדו (מהא דאיתא בשבת דף צ. דהמוציא ריח רע חייב), שהוא כולל בתוכו **גם** את הצורך שלא יהיה בפנים. דבפשטות אייריי (שם), שהוציא את הריח הרע שלא יהיה בפנים, ואליבא דר״ש. והראשונים דלמדו דהמוציא שלא יהיה בפנים זה מלאכה שאצל״ג, למדו דשם מיירי, דהוציא את הריח הרע בשביל שיהיה בחוץ, וכגון לרפואה.

ולשיטת רבנו ניסים גאון ע״ה ודעימיה, לכאורה צ״ב, מאי שנא, המוציא את המת לקוברו מפני הטומאה מהמוציאו מפני ריחו הרע. ובזו הסבירו לי מו״ר (לשעבר) הגר״נ ברנד שליט״א, חברי הרב אופיר כהן חדד, והרב אליהו לוי שליט״א. דהחילוק בזה הוא, דהוצאת המת מפני הטומאה זה מעשה של סילוק, דהוא לא בא ליפטור בעיה שכבר היתה, אלא בעיה עתידית. (דהרי לא בא לטהר את מה שכבר נטמא, אלא לדאוג שדברים נוספים לא יטמאו, ובדומה לצד נחש שלא ישכנו בעתיד). ולעומת זאת במוציא המת מפני ריחו נחשב כמטפל בנזק **שכבר הוזק בו**, וזה דומה לדרנא (שבת עה.) וכן משמע מהמאירי הנ״ל (דבשבת צג:) דכתב וז״ל, ״וראיתי לגדולי הדור שפירשו בו שאלו היה בו ריח רע הרי אמרו המוציא ריח רע בכל שהוא והיה חייב אף לר״ש ואע״פ שפירשנו בריח רע העשוי לעשן בו תינוקות נראה שהם כוללים בה כל ריח רע ואע״פ שהוצאת ריח רע מלאכה שאצל״ג איפשר הואיל וכבר מקבל ההיזק צריך הוא לגופה ״. ע״כ.

ועיין עוד במה דכתבנו לעיל בהגהה ג דבסימן י״ג, גבי הגדרת מעשה דנחשב סילוק. . דמכיון שהוא עוסק בתיקון נזק שכבר הוזק בו הוא נחשב מתקן בפועל, ולא כעושה מעשה מניעה לאיזה בעיה שעתידה לבוא.

ונראה דבסיבת זה (דנחשב לסילוק), רבנו ניסים גאון ורבנו ההאי גאון ע״ה התנו, דרק אם ריחו של המת חזק כל כך שא״א לעמוד מפניו, הוצאתו נחשבת מלאכה הצריכה לגופה, דלדעתם רק בריח רע כזה, זה נחשב שכבר הוזק כדבדרנא, כנ״ל. ור״ח וגדולי הדור (שהובאו בהמאירי), דבפשטות לא חילקו בגודל הריח, אפשר דאע״פ שלא פירשו החילוק הם סוברים אותו, ולא פליגי כך שמעתי. . ואפשר דפליגי (על הגאונים ע״ה) ולענ״ד, צד זה נראה יותר, דכן מדוייק בלשון, וז״ל של ר״ח, ״ומדקדקי רבנן בההיא דקא מפטר המוציא את המת הני מילי דהיכא דלית ליה ריחא דאי אית ליה ריחא נמצאת

הוצאתו מלאכה הצריכה לגופה ותניא בפ׳ א״ר עקיבא בסופיה המוציא ריח רע כל שהוא וכו״. עכ״ל. וכך זה בפשטות, דהרי כתוב בסתם, המוציא ריח רע וכו׳. וכבר כתבנו לעיל, מה דנראה בסיבת הא דהגאונים ע״ה, סוברים שצריך שיהיה שא״א לעמוד מפני הריח. **ועל הצד הזה** (דפליגי), אפשר ללמוד בשתי דרכים, והם: **או** דפליגי בגדר של הסילוק, דר״ח ודעימיה הסוברים דגם בקצת ריח רע ההוצאה כבר נחשבת צריכה לגופה, זה מכיון דס״ל דכל שמטפל בתיקון הזק כל שהוא שכבר הוזק בו, זה כבר לא נחשב סילוק, והגאונים ע״ה סוברים דרק אם מטפל בהזק גדול (בגודל מסוים) והזק בעצם, הטיפול נחשב כתיקון ולא כסילוק, (דלדעתם רק תיקון כזה דומה לדרנא). **או** דפליגי גבי ריח רע בלבד מאיזה גודל הוא נחשב מזיק.

המורם מן האמור: דפליגי הראשונים, גבי גוף מלאכת ההוצאה, אם הוא כולל, גם את הצורך שלא יהיה בפנים, או רק את הצורך שיהיה בחוץ. וכך מחלוקתם: רבנו ניסים גאון ע״ה, רבנו ההאי גאון ע״ה, ר״ח ועוד, למדו דהוא כולל גם את הצורך שלא היה בפנים. והרשב״א, הריטב״א ועוד, למדו דהוא כולל רק את הצורך שיהיה בחוץ.

סי׳ טז - בדברי הבה״ל (דבסי׳ שיט סעי׳ ג) גבי ברירת המין העליון בכוונה להגיע להתחתון בלבד בתערובת שכבות

הבנת הישועות יעקב והביה״ל

הישועות יעקב (בריש הלכות בורר), הקשה דברירת פמ״א, זה מעשה של סילוק כהמוציא את המת לקוברו. דהרי עשה את ההפרדה כהוצאת דבר מזיק, ובדומה להמוציא את המת לסלק הטומאה מביתו (דבשבת צד.-צד:). ותירץ דברירת הפסולת מתוך האוכל, מתקנת את האוכל שיהיה נחשב אוכל גמור, דכל שהפסולת מעורבת איתו הוא אינו ראוי לאכילה כל כך, וע״י ברירת הפסולת הוא נעשה ראוי יותר לאכילה. ולכן היא לא נחשבת מעשה של סילוק, כל שהיא עושה תיקון שהוא כעין ״תיקון בעצם״ בהאוכל.

והוסיף וכתב, דמ״מ זה לא שייך אלא בתערובת של פסולת גמורה עם האוכל, אבל בשני מיני אוכלים בשבורר את שאינו חפץ בו עתה, הברירה בגדר של סילוק היא, דהרי לא עשתה תיקון שהוא כעין תיקון בעצם בהאוכל, ולכן המלאכה בזה תחשב אצל״ג.

והביאור הלכה הביאו, וחלק עליו בזה **בלבד**. והסביר דגם בזה, (בהבורר את שאינו חפץ בו עכשיו, בשני מיני אוכלים), המלאכה תחשב צל״ג, ולא מעשה של סילוק. דהאוכל שנשאר בלי האוכל שנלקח ממנו, מתיפה יותר ע״י ההפרדה, ולכן נחשב שפיר שעשה כעין תיקון בעצם בהאוכל שנשאר לבדו.

והוסיף (הבה״ל) ואמר, דמ״מ לא שייך ללמוד בשני מיני אוכלים בבורר את שאינו חפץ בו, דזה לא נחשב מעשה של סילוק, אלא מתי שנעשה תיקון בהמין הנשאר ע״י הברירה. אבל באם מין אחד נמצא על מין אחר, וברצונו לקחת את העליון רק כדי להגיע להתחתון, הברירה בזה תחשב מעשה של סילוק ומלאכה שאצל״ג. דהרי לא נעשה פה תיקון, שהוא כעין תיקון בעצם, בהמין התחתון ע״י ברירת העליון.

נד״ד להבנת הרמב״ן ע״ה

ועיין להרמב״ן בחידושיו לשבת (דף קו.) ד״ה כל המקלקלין וכו׳ דכתב וז״ל, ״דמילה ודאי מלאכה הצריכה לגופה היא שהוא צריך שיהא אדם זה מהול, ומהדומה לזה הנוטל צפרניו בכלי וכן שפמו שהוא חייב משום תולדה דגוזז, ואף על פי שאינו צריך לגוף הצפרנים והשער מלאכה הצ״ל נקראת, וכן הזורה והבורר, ומאן דשקיל איקופי מגלימא, כולן דומות למילה. וכו״.

ובהמשך שם כתב ״וא״ת אף על פי כן מלאכה שא״צ לגופה היא דומי׳ דחופר גומא וא״צ אלא לעפרה. לא תטעה בזה שהחבלה בכאן היא הדם עצמו שהוא צריך לו וכבר דמיתי זה לגוזז ונוטל שערו וצפרנו בין לתקן גופו ולייפות עצמו ובין לצורך השער והגיזה כולן מלאכה הצל״ג היא, מפני שהכל דבר א׳ והנטילה היא עצמה המלאכה, משא״כ בחופר גומא שהבנין בקרקע הוא הנקרא מלאכה״. עכ״ל. , דנראה דלמד דמלאכת הבורר זה ההפרדה, וגופה זה ההנאה במה שהאוכל נשאר מבורר לבדו. (כך הסביר בדעתו הקה״י, כתובות סי׳ ג אות ב, ע״ש). ולפי מה דביארנו לעיל בהגהה ג׳ דבסימן י״ג, דכל שעוסק בתיקון הזק שכבר הוזק בו זה לא נחשב מעשה של סילוק. והוצאת המת זה מעשה של סילוק, כי הוא עוסק במניעת נזק עתידי, דהרי לא עוסק בלטהר מה שכבר נטמא, אלא בהוצאת הטומאה שדברים אחרים לא יטמאו. (וע״ש דכתבנו דכן מדוייק בהמאירי בחידושיו לשבת צג:). ועיין עוד לעיל בסימן י״א, דכתבנו שם, דגוף המלאכה (לרוב הראשונים) זה השבח שהיא אמורה להפיק. ולפי״ז וע״פ הנ״ל דבסמוך עולה, דכל ברירת פמ״א (או את שאינו רוצה, בשני מיני אוכלים), זה לא מעשה של סילוק. דהרי הוא עוסק בתיקון תערובת שכבר מעורבת, וזה נחשב דעוסק לתקן בעיה שכבר קיימת. וגם בשני מיני אוכלים כשרוצה שאחד מהם יהיה לבדו, אז המציאות שהשני לידו זה כעין הזק בשבילו,

והוצאתו לא תחשב סילוק, דהרי עוסק בטיפול בעיה שכבר נוצרה. ולא צריך שהבעיה תהיה ממש בעיה, אלא כל שעשה המלאכה (הברירה), ונהנה בהנאה שהיא גופה, (בזה שמין אחד יהיה מבורר לבדו), אז המלאכה נחשבת צריכה לגופה, וחייב.

וא״כ בנידון דהביאור הלכה, בשיש תערובת שכבות של שני מיני אוכלים, ובורר את השכבה העליונה רק כדי להגיע להתחתונה. (על הצד דנלמד דנחשב ששני המינים מעורבים הם). לא צריך שיהיה תיקון, שהוא כעין ״תיקון בעצם״ בהמין התחתון, בשביל שברירת העליון לא תחשב סילוק. דהרי כל שעוסק בתיקון בעיה שכבר נוצרה, זה לא מעשה של סילוק, ואם זה מלאכה הצל״ג, חייב עליה ואם לא, פטור. וא״כ ההתר בנידוננו, תלוי בדעתו של המוציא את השכבה העליונה. דאם אין לו שום צורך והנאה בהפרדת שני המינים, אז נמצא שהברירה הזאת, היא מלאכה שאצל״ג, ופטור עליה. ואם יש לו צורך בהפרדתם, אז אע״פ שכרגע הוא מוציא את העליונה רק כדי להגיע להתחתונה, מ״מ מכיון דזה לא מעשה של סילוק, ועשה את המלאכה (שזה ההפרדה), ונהנה בהנאה שהיא גופה, היא נחשבת מלאכה הצל״ג.

ועל כן, אם דברנו כנים הם, אז ע״פ הנ״ל, צריך לחלק באם נהנה בהנאה שהיא גוף המלאכה או לא ושמעתי מי שאמר שבאם נהנה, אז לא שייך ללמוד כסברת המגיד משנה (פ״י הל׳ יז) בישוב הרמב״ם, גבי מה דהתיר את צידת הנחש אע״פ שמחייב באצל״ג. וז״א, דאע״פ דלכאורה כמו דגבי צידת הנחש התיר, כי לא עוסק בצידה אלא בהצלת עצמו, כך יתיר גם בנד״ד, דהרי הוא לא עוסק בהפרדה, אלא בלהגיע למה שלמטה. מ״מ אפשר לחלק וללמוד, דדווקא בצידת הנחש דאין לו צורך בצידה לא אסר מהתורה, אבל בנד״ד דיש לו צורך בהפרדה (שהרי אם היה רוצה את שניהם אז היה לוקח משניהם), לא יתיר.

(וא״ת, דגם בצידת הנחש יש לו צורך בצידה כדי שלא ישכנו, וי״ל, דהצורך בהצידה שלא ישכנו, זה לא צורך גוף המלאכה, והצורך בהפרדה הוא צורך גוף הברירה). .

והמעיין בהבה״ל יראה, דעל הצד שנחשיב את המינים מעורבים, אם היה מבין שבברירת המין העליון המלאכה נחשבת צל״ג, לא היה מתיר. וא״כ להבנה זו, בתערובת שכבות בשני מיני אוכלים, בשבורר את העליון רק כדי להגיע להתחתון, תלוי אם נח״ל או לא. דאם נח״ל בהפרדת העליון בשביל להשתמש בו לאחר זמן, או בהפרדת התחתון במה שהוא נשאר לבדו אפילו שלא לאחר זמן. דהרי מה שבורר נחשב לפסולת, ואסור לברור פמ״א, על מנת לאכול את האוכל לאלתר. , אז אע״פ דכוונתו בברירת המין העליון היא רק כדי להגיע להתחתון, נחשב שעשה מלאכה הצל״ג, דהרי כבר ביארנו לעיל בסי׳ י״ב, דהעושה מלאכה בצורך שלא לגופה ונח״ל בגופה, חייב (לכל הראשונים). ואפילו אם נדון את זה כאינו מתכוין, בפ״ר דנח״ל במלאכה לגופה לכ״ע חייב דצ״ע אצלי, אם נד״ד, נחשב דשא״מ או מלאכה. דמצד אחד אפשר ללמוד, דמכיון דכל כוונתו בהוצאת המין העליון, היא רק להגיע להתחתון, אז זה לא נחשב כלל דנתכוין להפרדה. דאפשר דמכיון דמה שגורם לו להפריד זה לא עירבוב הדברים, אז כוונתו בפעולת ההוצאה של המין העליון לא נחשבת כוונה להפרדה, וזה יחשב דשא״מ. [עיין בחידושי הרשב״א לשבת (דף קלג.), גבי קציצת בהרת במקום מילה, דכתב דזה נחשב דשא״מ כלפי הטהרה בלי כהן, כי לא כתוב

בתורה לא תקוץ בהרות, אלא שהזהירה שלא יטהר בלי כהן]. ומצד שני אפשר ללמוד, דמה אכפת לן דעצם ההפרדה לא מפריעה לו, מ״מ כוונתו להוצאה, נחשבת כוונה להפרדה, (דהרי אנו מדברים על הצד, שנחשב שהמינים מעורבים), ולכן יחשב דעשה מלאכה בכוונה. .

נד״ד להבנת הרז״ה ע״ה

ותבט עיני להרז״ה במאור הקטן (על דף קו.) הביאו בישועות יעקב, וחלק עליו. ע״ש. , וראיתי שהוא לא הבין כסברת המאירי הנ״ל לגבי סילוק, (דכל שמטפל במניעת הזק שכבר הוזק בו, זה לא נחשב סילוק), וגם לא הבין כהרמב״ן (שכשמפריד את הפסולת נחשב שמפריד את האוכל), אלא הבין שכל שעושה את הפעולה כמעשה של דחיית נזק, אז אפילו אם עוסק בתיקון נזק שכבר הוזק בו, זה נחשב סילוק. ובירית הפסולת מתוך האוכל, מלאכה שאצל״ג, וחייבים גם לר״ש, אע״פ שהיא אצל״ג.

ולפי״ז בנד״ד, על הצד שנחשיב את שני המינים למעורבים, לא נוכל לצרף כסברא להקל, את החסרון בצורך גוף המלאכה. דהרי להבנה זו, לא צריך להגיע לתיקון שהוא כעין תיקון בעצם בהמין התחתון, כדי שהמלאכה תחשב צריכה לגופה, (ואם לא אז פטור). דכל שמסלק את המין העליון, באמת המלאכה נחשבת אצל״ג, (דהרי עשאה כמעשה של סילוק), אלא שחייבים עליה באופן זה. וא״כ, אי אפשר לצרף להקל את החסרון בצורך גוף המלאכה.

והגם דצ״ע עוד אצלי, אם להבנה זו אפשר לצרף להקל את סברת המ״מ, מכל מקום על סברתו ועל תרומת הדשן בלבד, הבה״ל לא סמך להתיר.

המורם מהאמור: דהישועות יעקב והבה״ל הבינו, דברירת פמ״א, זה מעשה של סילוק, אם אין תיקון שהוא כעין ״תיקון בעצם״ בהאוכל. ורק דנחלקו בגדר של התיקון שצריך.

ומכיון דהביאור הלכה הבין כך, הוא התיר (בצירוף עוד שני דברים), בשני מיני אוכלים שהם זה ע״ג זה, לברור את העליון, אם כל כוונתו היא רק להגיע להתחתון, שבזה אין תיקון שהוא כעין תיקון בעצם בהאוכל התחתון.

ולפי מה דכתבנו, בכל שעוסק בתיקון בעיה שכבר נוצרה (כדהכא שהאוכל התחתון כבר מעורב עם שמעליו, על הצד דנחשיבם כמעורבים), זה לא נחשב מעשה של סילוק. וע״פ מה דמשמע בחידושי הרמב״ן, ונתבאר בקה״י, שמלאכת הבורר זה ההפרדה. (וא״כ שמפריד את הפסולת מהאוכל, **נחשב שמפריד את האוכל מהפסולת**, דמהות המלאכה זה ההפרדה). וגופה, זה השבח שמין אחד נשאר לבדו בלי חברו דגוף המלאכות זה השבח שלהם, כמשנ״ת לעיל בסי׳ י״א. . יוצא, דאע״פ דכל ברירתו

היא רק כדי להגיע למין התחתון, מ״מ **באם יש לו הנאה** במה שנפרדו, אז זה נחשב מלאכה הצל״ג. וזה בין על הצד דנדון את זה כדשא״מ כלפי הברירה, ובין על הצד שנדון את זה כמלאכה שעשאה שלא מתוך הצורך בגופה. דהרי פשוט דחייבים על דשא״מ בפ״ר דנח״ל במלאכה לגופה, וגם כבר ביארנו (לעיל בסי׳ י״ב), דהעושה מלאכה שלא מתוך הצורך בגופה ונהנה מגופה חייב עליה. ובאם באמת לא נהנה מגוף המלאכה, (שאין לו הנאה במה שהמינים נפרדו זה מזה), אז המלאכה בזה תחשב אצל״ג, ולהבנת הרמב״ן יהיה מותר להוציא את המין העליון, אם כל כוונתו רק להגיע להתחתון.

ולהבנת הרז״ה, גם בלא נהנה מההפרדה, אי אפשר לצרף את החסרון בגוף המלאכה, כצד להתיר בנד״ד. והנראה לענ״ד כתבתי, וה׳ יאיר עיננו בתורתו, אמן.

סי׳ יז - בדברי הראשונים בסוגיא דחובל ומבעיר

לפני שנביא ממחלוקת הראשונים בענין המקלקל בחבורה ובהבערה, נקדים ונאמר, דמה שנדון בו בסימן זה מהגמ׳ (דבשבת קו.) ובמה שבא תחתיה בהראשונים, זה לגבי המקלקל בחבורה ובהבערה, אבל לגבי מתקן בהם אין אנו דנים, דבזה פשוט דחייב בין לר׳ יהודה ובין לר״ש כ״כ ר״ח והמאירי, בסוגיין. וז״ל של המאירי, ״ולשיטה זו כללו מפרשים אלו בענין זה שכל המקלקל על דרך שאדם רגיל באותו דבר לצורך תקונו והנאתו ושהדבר ניכר בשעת הקלקול שלצורך קלקול הוא חייב אף לר׳ שמעון שפוטר במלאכה שאין צריכה לגופה ואם הוא בחבורה אף לדעת ר׳ יהודה הפוטר במקלקל בחבורה ואין זה קלקול כלל אלא תיקון כגון חובל בשרצים ופוצע בחלזון וחובל בשחיטה ומבעיר לאפות או לבשל או לחמם ואפי׳ היה הקלקול יתיר על התקון כמו שכתבנו למעלה וכן שאמרו בפסחים פסח ששחטו שלא לשמו חייב אף לר׳ יהודה הפוטר במקלקל בחבורה שהרי תקן בה שאם עלו לא ירדו והטעם מפני שזהו מתקנו כמנהג העולם וכן נצרר הדם אע״פ שמקלקלו נקרא תקון שדרך העולם להכותם להחלישם שיהו נוחין ליכבש ופוצע חלזון אע״פ שאינו צריך לחלזון עצמו אלא לדם היוצא ממנו ואין זה כחובל וצריך לדם לכלבו וחופר גומא וצריך לעפרה שדרך העולם להורגו בשביל הדבר שצובעין בו וכו׳ ״. ע״כ.

ועיין בתוד״ה חובל (דבבב״ק דף לד :), דלמדו דהחובל בחילזון דבשבת עה.) והריגת המזיקין (דבשבת קכא :), נחשבים למקלקלים. וכן למד גם תוס׳ הרא״ש בסוגיין, (בד״ה תני ר׳ אבהו וכו׳), דהקשה שם, לר״א דלא הצריך בדעת ר״ש תיקון כלל, מהגמ׳ דבשבת (קכא :), דחזינן בה דבעינן צורך גוף בחובל ומבעיר. ואם היה לומד דהריגת המזיקין זה תיקון, פשוט דלא היה מקשה, דהרי בתיקון לא היה הו״א דר״א למד שהתחדש חיוב בלי צורך גוף. אלא ע״כ דהבין דזה קלקול.

ומ״מ לגבי מה דכתבנו דלגבי המתקנים בחובל ומבעיר לא נחלקו, ולכ״ע חייב (אם אין פטור מצד אחר), אין מחלוקת. , **(אא״כ יש פטור אחר).**

ולגבי המקלקלים, איתא במשנה (בשבת קה:) דכולן פטורים, והגמ' (בדף קו.) כתבה על זה, וז"ל, "תני ר' אבהו קמי דר' יוחנן כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר א"ל פוק תני לברא חובל ומבעיר אינה משנה ואם ת"ל משנה חובל בצריך כלבו ומבעיר בצריך לאפרו והאנן תנן כל המקלקלין פטורים מתניתין רבי יהודה ברייתא ר' שמעון מ"ט דר' שמעון מדאיצריך קרא למישרא מילה הא חובל בעלמא חייב ומדאסר רחמנא הבערה גבי בת כהן שמע מינה מבעיר בעלמא חייב ורבי יהודה התם מתקן הוא כדרב אשי דאמר רב אשי מה לי לתקן מילה מה לי לתקן כלי מה לי לבשל פתילה מה לי לבשל סמנין". עכ"ל.

ונחלקו הראשונים, אליבא דמי ר' אבהו ור' יוחנן פליגי, וגם נחלקו, במה הם נחלקו. וכך מחלוקתם:

הבנת רש"י - רש"י למד כך למד הר"ר שמואל תלמידו של רש"י בשיטתו, כמבואר בהרמב"ן וברשב"א בסוגיין, ע"ש דביארו שיטתו. , שמחלוקתם של ר' אבהו ור' יוחנן בחובל ומבעיר, נבעה ממחלוקתם של ר' יהודה ור"ש במלאכה שאצל"ג. דר"א למד, שהמקלקל בחבורה ובהבערה חייב, כי סבר כר' שמעון. ור' יוחנן למד שפטור (כמו שאר המקלקלים), דקאי בשיטת ר' יהודה.

ועיין בהגמ' הנ"ל דכתבה, "מ"ט דר' שמעון מדאיצריך קרא למישרא מילה הא חובל בעלמא חייב ומדאסר רחמנא הבערה גבי בת כהן שמע מינה מבעיר בעלמא חייב". וא"כ סובר כר"ש כנ"ל, ולכן למד, שחובל ומבעיר חייבים אפילו בלי שיצטרך לכלבו ולעפרו. דלמד דהתיקון במצוה לא נחשב תיקון, כי סבר כר"ש הפוטר במלאכה שאצל"ג. וז"א, שכמו שצורך במ"א לא נחשב צורך, כך גם תיקון במ"א לא נחשב תיקון. ומכאן שהחובל ומבעיר חייב, גם בלי שום תיקון.

ור' יוחנן סבר כר' יהודה, המחייב במלאכה שאצל"ג, ולכן למד דצורך שלא מגוף המלאכה נחשב צורך לענין להחשיבה למחשבת, וכן תיקון במ"א נחשב תיקון. ולכן להבנתו, אין חידוש, במה שה' התיר המילה או אסר את שרפת הבת כהן. ואין חילוק בין חובל ומבעיר לבין שאר המקלקלים. אלא אם מקלקל פטור. ואם יש תיקון במקום אחר, זה כבר לא נחשב מקלקל (להבנתו), וחייב.

וז"א דלר' יוחנן דקאי בשיטת ר' יהודה, בכל המקלקלים לרבות חובל ומבעיר, אם יש תיקון במ"א זה נחשב תיקן, וחייב. ואם אין תיקון נחשב מקלקל, ופטור ועיין בהרז"ה במאור הקטן (דפים לז:-לח. מדפי הרי"ף), דלמד כרש"י, בענין הא דמחלוקת ר' יהודה ור"ש גבי המקלקלים בחבורה ובהבערה, נבעה ממחלוקתם בענין מלאכה שאצל"ג. אבל לא למד כמותו במחלוקת ר"א ור' יוחנן, דלמד שהם נחלקו אליבא דר"ש. דר"א למד דלר"ש חייב בחובל ומבעיר אף בלי שום תיקון, כי למד שתיקון במצוה לא נחשב תיקון כלל. ור' יוחנן למד שנחשב תיקון מסויים (אע"פ שהוא לא בגוף הדבר), ולכן למד דבחובל ומבעיר צריך איזה תיקון (אבל בתקון שלא בגוף הדבר סגי). ושאר המקלקלין פטורין עד שלא יהיה בהם תיקון בגוף הדבר שהוא מקלקל בו, שהרי לא התחדש בהם חיוב. . ולכן רש"י למד, שרק לר' אבהו הגמ' הקשתה, שכתוב במשנה דכל המקלקלין פטורים והרמב"ן והתוס' למדו,

דקושיא זו קשה גם לר' יוחנן. , דלר' יהודה, להבנתו, באמת כל המקלקלין פטורין ולא קשה.

א. והנה המעיין בראשונים עיין בתוד"ה חוץ, וברשב"א וברמב"ן, בסוגיין. , יראה דהקשו על רש"י שלוש קושיות, והם: שאם ר' אבהו אמר, שהמקלקל בחבלה ובהבערה חייב בגלל דס"ל כר"ש, ור' יוחנן חלק עליו בגלל דס"ל כר' יהודה, אז למה אמר לו פוק תני לברא והרי הוא אמר דחייב בגלל דסובר כר"ש, וברור דמי דסובר כר' יהודה יחלוק. וכתבו שכהאי גוונא מצאנו שהגמ' (בחולין טו.) הקשתה ודייק בהראשונים הנ"ל, דקושיא זו קשה רק אם נלמד ברש"י, כמו שלמד בו הר"ר שמואל תלמידו. .

ב. הרמב"ן בסוגיין, הקשה על רש"י, דלר"ש הפוטר במלאכה שאצל"ג, פשוט דבחובל ומבעיר צריך צורך גוף. דהרי אפילו במתקן צריך צורך זה, אז ק"ו במקלקל. ועי"ש, שהביא כמה גמ', דחזינן מהם דצריך צורך גוף לר"ש גם בחובל ומבעיר.

ג. והקשה עוד, דהמבעיר עצים לקדרתו, נחשב מלאכה הצל"ג. ודלא כדמשמע מרש"י ד"ה ובריתא ר"ש היא, דנחשב אצל"ג.

ובישוב הקושיות אומר, דלגבי הקושיא הראשונה, ראיתי בספר ויקהל משה (סי' א ענף ב אות ה) דהביא דהאש דת ישבה וכתב שם, דגם מרכבת המשנה (בפ"א דף טז) ישב קושיא זו. עי"ש במרכה"מ. (ובהוצאה שלפני זה בדף 34). , וז"ל, "כפי הנראה דרש"י עצמו הי' נזהר לתרץ זו הקושיא ולכן פירש על הא דתני ר"א כל המקלקלין פטורין חוץ מן חובל ומבעיר ופירש"י חוץ מן חובל דהא תנן והוא שחבל בשבת פטור מן התשלומין ובמעיר לפי דתנן והוא שהדליק את הגדיש פטור וא"כ ע"כ דרש"י הי' מפרש דר"א דתני זו הברייתא הוא היה סובר דהלכה כי האי ברייתא מכח הנך משניות וא"כ שפיר ניחא מאי דא"ל ריי"ו פוק תני לברא והיינו דהוא הי' משתק דברי ר"א במה דהי' סובר דהלכה כי האי ברייתא וריי"ו לא הי' משתק את ר"א דמאי דהי' תנא דיש ברייתא דאומרת כן רק הי' משתק אותו מחמת דר"א סובר כי האי ברייתא מכח הני משניות בזה הי' משתק אותו. ונאמר עוד דלכן הוסיף ריי"ו ואמר זו אינה משנה והיינו דאתה מדייק כי האי ברייתא מכח המשנה ואמר לו ריי"ו דזאת אינה נלמד כלל מן המשנה וכן ראיתי בשטמ"ק בב"ק דפירש באמת כן בשם הרשב"א דמאי דאמר ריי"ו זו אינה משנה היינו דזאת לא נוכל ללמדו מן המשנה וריי"ו לטעמיה דס"ל בכ"מ הלכה כסתם משנה וא"כ היה נשמע מן הנך משניות כר"ש א"כ היה הלכה כר"ש דמקלקל בחבורה ובהבערה דחייב ולכן דוחה ריי"ו זאת ואמר דאינה משנה והיינו דאינה נלמד מן המשנה דמקלקל בחבורה יהי' חייב מדקתני פטור מתשלומין". עכ"ל.

ולגבי שתי הקושיות הנוספות עיין היטב ברש"י, דהוא לא כתב שחובל ומבעיר (לכלבו ולעפרו או שלא לכלבו ולעפרו), נחשבים למלאכה שאצל"ג, אלא כתב שצורך במ"א לא נחשב צורך. והראני הרב ר' יגאל

דאלאל שליט״א, דלשון הזהב לשונו הובא לעיל בסי׳ י׳ הגהה ה׳, ע״ש, ועיין גם במה דכתבנו שם בפנים. למד ברש״י, שהצורך בהקילקול, נחשב לצורך גוף במקלקלים. וסייע דבריו, מרש״י ד״ה מקלקל הוא (דבסנהדרין פד:), דכתב וז״ל, ״וכל המקלקלין פטורין בחלול שבת דמלאכת מחשבת כתיב ואין מחייב אמקלקל אלא ר׳ שמעון ומקלקל בחבורה ר׳ שמעון נמי לא מחייב אלא במתכוין לכך דהוי צריך לחבלה אבל הנוטל את הקוץ אין צריך לחבלה וברצונו לא יחבול״. עכ״ל. וא״כ חזינן מהכא, דרש״י סובר דלר״ש בעינן צורך גוף גם בחובל ומבעיר עיין לעיל בסימן י׳ סעי׳ ב׳, במה שישבנו שם ע״פ זה.

ומ״מ, צ״ע להבנה זו, מרש״י ד״ה כדי להבעיר את התחתונות (דבכריתות כ.), דכתב כדעת ר״ש (המחייב במקלקל בהבערה) דחייב על הקלקול בהבערה אע״פ שאינו צריך לה. וז״ל שם, ״כלומר להבערת התחתונות לא הוה צריך אלא לכיבוי העליונות היתה עיקר כוונתו שהיה נפח וצריך לפחמין נתכוין לכבות עליונות שהיו גסות ואף על פי שידע שיבערו התחתונות נתכון לכיבוי של אלו על מנת שיתבערו אלו אף על פי שהוא מקלקלם אצלו״. עכ״ל. ושמעתי, דפשוט שיש מכאן סיעתא להבנת הראשונים ברש״י, דלא בעינן צורך גוף במקלקלים בחבלה ובהבערה. . ומה שהתחדש בהם (לר״ש) זה לא שלא צריך צורך גוף, אלא שאע״פ דנחשבים מקלקלים, (דתיקון במ״א לא נחשב תיקון), חייב, אם צריך את הקילקול. שצורכו בקילקול נחשב לצורך גוף. ובמה דרש״י כתב, שהמבעיר עצים מקלקל הוא, והתיקון במ״א לא נחשב תיקון לר״ש. הוא לא כתב שנחשב שלא הבעיר לצורך. וע״פ הנ״ל, מכיון שצריך את ההבערה, זה נחשב שפיר מלאכה הצל״ג. ודו״ק. ובזה נתישבה גם הקושיא השלישית.

הבנת התוס׳ - עיין בתוד״ה חוץ (דבשבת קו.), ותראה דבשביל שלא יקשה להם מה דהקשו על רש״י, כמשנ״ת לעיל (בקושיא הראשונה עליו), למדו דר׳ אבהו ור׳ יוחנן, פליגי אליבא דר״ש. ויסוד מחלוקתם, זה אם מצוה נחשבת תיקון קצת, או לא. דר״א סבר שלא נחשבת תיקון כלל, ולכן למד דמדשרי רחמנא מילה, למדנו שחייב בכל חובל כעין מילה. וז״א דאע״פ דאין שום תיקון חייב. וכן גבי מבעיר, למד שכעין שרחמנא אסר את שרפת הבת כהן, אע״פ דזה בלי שום תיקון, כך כל מבעיר חייב, אע״פ שאין תיקון.

ור׳ יוחנן פליג עליו, ולמד דמצוה נחשבת קצת תיקון. ולכן למד, ממילה ומשרפת בת כהן, שהחובל ומבעיר חייבים, רק אם יש קצת תיקון.

ובדעת ר׳ יהודה, למדו שחולק, וסובר שאין הבדל בין כל המקלקלים לבין חובל ומבעיר. והבינו דהגדר של קלקול זה, שאין התיקון כנגד הקילקול, בדברים שדרך בנ״א לעשותם שיצא התיקון הזה. או (בשם ר״ת), שאם התיקון בא ביחד עם הקילקול, אז נחשב תיקון, ואם בא אחר כך אז נחשב קילקול. ועי״ש, דכתבו עוד פרטים בזה. ולהגדר הזה גם ר״ש מסכים להבנתם, ורק שבחובל ומבעיר, לר״א הוא מחייב אפילו במקלקל גמור (בלי שום תיקון), ולר׳ יוחנן רק אם יש תיקון קצת כנ״ל. אבל בשאר המקלקלים, דלא פליגי בהם ר׳ יהודה ור״ש כלל, הגדר הוא כמשנ״ת, לפי דרכם של בני אדם, או כר״ת דתלוי מתי בה התיקון.

ובענין, אם צריך צורך גוף, להתוס׳ לר״ש, בחובל ומבעיר. עיין בתוד״ה בחובל דבסוגיין, דלמדו דאפילו לר״א הסובר שבחובל ומבעיר חייבים אפילו בלי שום תיקון, צריך. עי״ש. וכ״כ גם תוד״ה חובל (דבבב״ק דף לד:), בתרוצם השני. ועי״ש, דבתרוצם הראשון, כתבו שלא צריך צורך גוף לר׳ אבהו, ושכל הגמ׳ דחזינן בהם דצריך, הם אליבא דר׳ יוחנן בדעת ר״ש ועיין דמה דתוד״ה מה שורו דלא קבעי ליה, דבבב״ק הקשו, (אליבא דהבנתם דגם לר׳ אבהו בעינן צורך גוף בחובל ומבעיר), לא קשה לרש״י. דלהבנתו לר״א המבעיר חייב גם בלי שצריך את האפר. להראשונים, אפילו אם לא צריך את הקילקול. וללשון הזהב, נלמד דאיירי בשצריך את הקילקול. כי בסתמא השור צריך אותו, כי זה כעין תיקון בנפשו, והוא דומיא דשורו. .

הבנת הרמב״ן - הרמב״ן לא הבין כרש״י, מחמת מה דהוקשה לו על שיטתו, (עיין בשלושת הקושיות דלעיל). וגם לא למד כהתוס׳, דלמדו דר״א ור׳ יוחנן נחלקו אם בעינן קצת תיקון בחובל ומבעיר. אלא למד דנחלקו בדעת ר״ש, אם בעינן צורך גוף (בחובל ומבעיר). וכתב שלוש הבנות, והם:

א. דר׳ אבהו למד בדעת ר״ש, שהתחדש ממילה ומשרפת הבת כהן, דאין דין מחשבת בחובל ומבעיר, ולכן גם על מלאכה שאצל״ג חייב בהם, אע״פ שבדרך כלל מקלקל פטור מצד מחשבת. ולמד את זה, מדשרי רחמנא המילה אע״פ שאין בה תיקון בגופה ממש, אלא במקום אחר (במצוה). וכן ממה שאסר את שרפת הבת כהן, אע״פ דגם שם התיקון במצוה הוא לפני שראיתי את חידושי הר״ן (בסוגיין), הבנתי בהרמב״ן (בהבנה זו), דלמד דר״א סובר, דמילה ושרפת בת כהן זה מלאכה שאינה צל״ג. אבל ראיתי להר״ן בחידושיו, דלמד בו, שהוא סובר דר״א למד דמילה זה מלאכה הצריכה לגופה, ומ״מ מכיון שהתיקון (שהוא במצוה) לא בגופה הוא, למד ממנה לחייב כל חובל שלא צריך לגופו. וכן למד גם לגבי שרפת הבת כהן, ולכל מבעיר. והקשה עליו דא״א ללמוד כך, וז״ל (של חידושי הר״ן), ״לפיכך פ׳ הרמב״ן ז״ל דמילה ודאי מלאכה הצריכה לגופה היא שאע״פ שאינו צריך לגוף הדם ולגוף הערלה כל כה״ג מלאכה הצריכה לגופה מקרי, דאי לא תימא הכי נוטל צפרניו בכלי וכן שפמו שהוא חייב משום תולדה דגוזז אמאי חייב הרי א״צ לא לגוף השער ולא לגוף הצפרניים אלא ודאי כיון שהוא צריך שישאר גזוז מלאכה הצריכה לגופה מיקרי, אף כיון שהוא צריך שישאר מהול מלאכה הצריכה לגופה מקרי, והבערה דבת כהן נמי כיון שהוא מדליק האש לבשל בו פתילה הרי הוא מלאכה הצריכה לגופה. אלא מיהו אע״פ שהן מלאכות הצריכות לגופן התיקון הבא מהן דהיינו תיקון המצוה אינו מגופן, ורבי אבהו ורבי יוחנן בהא פליגי, רבי אבהו אליבא דר״ש סבר דכיון דאצטריך רחמנא למשרי מילה ש״מ דמקלקל גמור אע״פ שאינו צריך לשום דבר והוי ליה מלאכה שא״צ לגופה מחייב לר״ש, דנהי דמילה מלאכה הצריכה לגופה היא ס״ל לרבי אבהו אליבא דר״ש דילפינן מינה אף למקלקל גמור שאינו צריך לגופה של מלאכה כלל, משום דמאי דפטרינן במלאכה שאינה צריכה לגופה ומאי דפטרינן במקלקל תרווייהו נפקי לה משום דבעינן מלאכת מחשבת, וכיון דחזינן מקלקל בחבורה חייב במלאכה הצריכה לגופה מדאצטריך רחמנא למשרי מילה, ש״מ דבחבורה אע״ג דליכא מלאכת מחשבת מחייב, הילכך אפי׳ במקלקל גמור שאינו מתכוין לשום דבר דהוה ליה מלאכה שא״צ לגופה ס״ל לרבי אבהו דמחייב רבי שמעון. ואמר ליה רבי יוחנן פוק תני לברא דאפילו רבי שמעון לא מחייב בכה״ג דאין לך במלאכות הללו אלא חדושן בלבד, תיקון הוא דלא בעינן בהו אבל במלאכה הצריכה לגופה בעינן בהו, הילכך מקלקל גמור שאינו צריך לשום דבר אפי׳ ר״ש פוטר, ואם תמצא לומר דמחייב בהן ר״ש היינו דוקא חובל בצריך לכלבו ומבעיר בצריך לאפרו שהן מלאכות הצריכות לגופן, וכו׳.

ואני תמה לפי שהוא ז״ל ארכביה לפירושא דיליה אתרי ריכשי דכשם שהוא אומר דמילה מלאכה הצריכה לגופה מקרי מפני שהוא צריך שישאר מהול ובודאי שהוא אין לו צורך לישאר מהול אלא כדי לקיים מצות בוראו, וכיון שהוא אומר שאותו תיקון אינו מגופה של מלאכה [והוא אינו צריך לישאר מהול אלא בשביל אותו תיקון שאינו מגופה של מלאכה] נמצאת מילה מלאכה שאינה צריכה לגופה לגמרי, ואיני רואה פשרה בין הפנים הללו כלל (כנ״ל). עכ״ל של חידושי הר״ן. ועי״ש דמכח קושיא זו כתב הבנה אחרת. . ור׳ יוחנן חלק עליו, ולמד דיש דין מחשבת בחובל

ומבעיר. דמילה זה מלאכה הצל״ג, דהרי דעתו שיהיה מהול, ודעתו לישתמש באש שהדליק.

ב. דר׳ אבהו למד, שהצורך בהקלקול ובהבערה, נחשב צורך גוף בחובל ומבעיר. דהרי במילה ובשרפת בת כהן, הוא צריך לקלקול. והתורה עשתה מקלקל כמתקן, בחבורה. (עי״ש בלשון הרמב״ן). ור׳ יוחנן חידש לו, דצריך שיהיה צריך לאיזה צורך מסויים כל שהוא, אבל הצורך בקילקול, לא מחשיב לצורך גוף.

ג. דר״א, אמר ברייתא ולא פירשה. ור׳ יוחנן פירש לו אותה, דצריך צורך גוף, גם בחובל ומבעיר ושמעתי מי שהקשה על הבנה זו, שאם ר״א רק אמר ברייתא ולא פירשה, אז למה ר׳ יוחנן אמר לו פוק תני לברא. ובפשטות יש לישב, שאע״פ שלא פירש, ר׳ יוחנן הבין דסובר שלא צריך צורך גוף, ולכן אמר לו פוק תני לברא. .

העולה מהאמור עם תוספת מועטה: רש״י למד, דר״א ור׳ יוחנן נחלקו אם בחובל ומבעיר צריך תיקון או לא. והבין דמחלוקתם נבעה ממחלוקת ר׳ יהודה ור״ש לגבי מלאכה שאצל״ג. והראשונים הבינו, שלמד דבחובל ומבעיר לא צריך צורך גוף. והקשו עליו, ונשארו בקושיא. ולשון הזהב למד, דסובר דהצורך בקלקול נחשב לצורך גוף בחובל ומבעיר.

והתוס׳, והרמב״ן (בשלושת ההבנות שלו), למדו, דר״א ור׳ יוחנן פליגי אליבא דר״ש. ורק, דלהתוס׳ נחלקו אם צריך תיקון קצת או לא. ולהרמב״ן, נחלקו בעניין צורך הגוף, אבל לא אם בעינן תיקון, דגם לר״א וגם לר׳ יוחנן לר״ש, לא צריך תיקון כלל בחובל ומבעיר (לכל שלושת ההבנות). ולר׳ יהודה צריך תיקון, דהרי למד שמילה ושרפת הבת כהן, זה תיקון ולא קלקול, כמבואר בגמ׳. ולכן סובר, שאין הבדל בין חובל ומבעיר לבין שאר המקלקלים. והגדר של קלקול להבנת ר׳ יהודה ור״ש, להתוס׳ ולהרמב״ן הוא, שאם דרך בנ״א לקלקל את אותו הקלקול בשביל אותו התיקון, נחשב תיקון, ואם אין דרכם בכך נחשב קלקול ועיין לעיל, דהבאנו בשם ר״ת גדר נוסף לקלקול. והרמב״ן לא הסכים לגדר זה. . וחובל לכלבו ומבעיר לעפרו, נחשבים למקלקלים, כי אין דרך בנ״א בכך. ולכן להבנתם (של הרמב״ן והתוס׳), ר׳ יהודה פוטר בזה. ולרש״י, זה נחשב תיקון לר׳ יהודה וקלקול לר״ש. ולשניהם חייב בזה, לר׳ יהודה כי נחשב מתקן, ולר״ש כי מחייב במקלקלים האלו (בלבד), כמשנ״ת.

ואם באנו לסכם הסיכום נאמר: דכל המקלקלים חוץ מחובל ומבעיר, פטורים, בין לר׳ יהודה ובין לר״ש. ובחובל ומבעיר (בלבד) פליגי, דר׳ יהודה סובר דדינם כמו שאר המקלקלים דפטור, ור״ש מחייב. ונחלקו הראשונים במה בדיוק הוא מחייב. וכך מחלוקתם: רש״י למד, דהוא מחייב אפילו בלי תיקון כלל. והתוס׳ למדו, דלר׳ אבהו הוא מחייב בלי תיקון כלל, ולר׳ יוחנן רק אם יש קצת תיקון. והרמב״ן למד, דמחייב אפילו בלי תיקון, ור״א ור׳ יוחנן נחלקו לגבי צורך הגוף.

סיכום עיקרי הדברים בתרשים



(1) הגדרת החילוק, בין ששהשביחה ללא השביחה, היא להבנת רוב הראש
הגדרת החילוק היא, בשעשאה מתוך הצורך שהוא כעין שבשבילו נעשתה

הערה: התרשים סודר, באופן שמימין לשמאל זה מהקל אל החמור.

הערות תרשים

(א) החילוק בין דשא״מ, למלאכה (שצריכה או שאינה צריכה לגופה), הוא, דבדשא״מ הוא לא נתכוין לעשיית המלאכה, ובמלאכה הוא נתכוין לעשיתה. ורק דבדלא עשאה לתכליתה, היא נחשבת אצל״ג. (כסף משנה פ״א הל׳ ז). ועיין לעיל בסי׳ א׳.

(ב) **רוב הראשונים** סוברים, דעד שהאיסור לא יעשה במאת האחוזים, זה לא נחשב שנעשה בפ״ר. עיין לעיל בסי׳ ז׳.

(ג) לרוב הראשונים (שיוזכרו בהגהה י״א דלקמן בע״ה), כל שהאיסור נעשה בפ״ר, זה נחשב דנתכוין לעשיתו. ולכן בשאר האיסורים דלא שייך בהם פטור מצד מחשבת, חייב. ובמלאכות שבת, בדלא נח״ל ובדלא אכפ״ל פטור, כי בעינן שיהיו לצורך גופן, וליכא. ובדנח״ל במלאכה לגופה, חייב. כמשנ״ת לעיל בסי׳ ג׳.

ולהערוך בדלא נח״ל ובדלא אכפ״ל, אפילו שהמלאכה נעשתה בפ״ר, מותר לגמרי. דלהבנתו רק הניחותא מחשיבה לכוונה, ולכן לא חייבים, אלא רק בפ״ר דנח״ל.

ולהרא״ה והריטב״א, כל שהמלאכה נעשתה בפ״ר, אפילו בדלא נח״ל, זה נחשב דנתכוין לעשיתה ואפילו לגופה. ועיין בהגהה הבאה, ולעיל בסי׳ ה׳.

(ד) גם רוב הראשונים וגם הערוך, למדו, דמתי שהגמ׳ הקשתה דר״ש מודה בפ״ר, היא הקשתה כך, דהבינה דבסתמא איירי בדנח״ל. (כ״כ תוד״ה סבירא דבכריתות כ:). ע״ש. ועיין גם בשיטה מקובצת דעל הדף שם). ובמה דתירצה, דאיירי בקרקע של חברו (בשבת קג.), וכדו׳ במקומות נוספים, היא נתכוונה לומר, דאיירי בדלא נח״ל.

והרא״ה והריטב״א למדו, דבמה דהקשתה דר״ש מודה בפ״ר, הבינה, דכל שהמלאכה נעשתה בפ״ר, זה נחשב דנתכוין לגמרי לעשיתה, ואפילו לגופה. וביאור מה דתירצה, דאיירי בקרקע של חברו. הוא, דכל שאין להמלאכה חשיבות בפני עצמה ולא מחשיבה, אז היא מילתא דלא חשיבא, ומותר לעשות את הדבר הגורם אותה בפ״ר. עיין בחידושי הריטב״א (לשבת קג.).

(ה) ופשוט דבזה (בלא פ״ר), מותר אף בדנח״ל בהאיסור. דהרי רק אחרי שהאיסור נעשה בפ״ר, יש מקום לחייב לדעת ר״ש. דאם הוא לא נעשה בפ״ר, אז כאילו הוא נעשה מאליו. (עיין לעיל בסי׳ ג׳ בשם החזו״א).

[וכן מוכח מהא דאיתא בכתובות (דף ה:), דז״ל הגמ׳ שם, ״איבעיא להו מהו לבעול בתחלה בשבת דם מיפקד פקיד או חבורי מיחבר וכו׳ איכא דאמרי ואם תימצי לומר דם חבורי מחבר לדם הוא צריך ואסור או דלמא להנאת עצמו הוא צריך ושרי ואם תימצי לומר להנאת עצמו הוא צריך ודם ממילא קאתי הלכה כר׳ יהודה או הלכה כר״ש ואם תימצי לומר הלכה כר׳ יהודה מקלקל בחבורה או מתקן בחבורה הוא וכו״. עכל״ה. וכתבו התוס׳ בד״ה מתעסק הוא דבשבת עה.), דחזינן מהכא, דאם הלכה כר״ש בדשא״מ אז ראינו דהש״ס התיר, דהרי רק על הצד דהלכה כר׳ יהודה הגמ׳ המשיכה לדון וכתבה, ״את״ל הלכה כר׳ יהודה מקלקל בחבורה או כו״, אבל על הצד דהלכה כר״ש לא דנה יותר, דאם הלכה כר״ש, שרי. ובתוד״ה לדם הוא צריך (דשם בכתובות), כתבו דזה לא פ״ר, והביאו דר״י ור״ת נחלקו למה לדם הוא צריך, ומ״מ למדנו מדבריהם דנח״ל בהוצאת הדם. וא״כ חזינן דבדשא״מ בלא פ״ר מותר אף בדנח״ל בהאיסור, כנ״ל.

וכן מוכח נמי מהיתר הריבוץ, בשלא נתכוין להשוות הגומות. (עיין בשבת צה.), ובתוד״ה המכבד והמרבץ דשם, דכתבו, דהש״ס דהתיר סבר, דזה לא פ״ר. ופשוט דנח״ל בהשוואת הגומות, ואעפ״כ הותר לרבץ. וע״כ כנ״ל, דבדלא פ״ר מותר אף בדנח״ל].

עד כאן בדעת ר״ש. ובדעת ר׳ יהודה בזה (בדשא״מ בלא פ״ר), נחלקו הראשונים. דהתוס׳ סוברים, דפטור אבל אסור, (באיסורי שבת בלבד, מצד מחשבת, ובשאר האיסורים חייב, גם להבנתם). והרמב״ן (בחידושיו לשבת דף עה), הרשב״א (בכתובות דף ו), ועוד, סוברים דגם באיסורי שבת, גם בלא פ״ר, חייב לר׳ יהודה. (חוט שני שבת כרך א-ב דף קעו בהגהה).

ובענין הא דרש״י סובר בזה כהתוס׳, עיין בדבריו בד״ה דילמא לפי תומו (דבשבת קכא:) דכתב שם, דלר׳ יהודה דשא״מ אסור מדרבנן, ולכאורה קשה ממה דביומא (לד:) הוא כתב (גם בדעת ר׳ יהודה), דבאיסורי דאורייתא באינו מתכוין זה נשאר דאורייתא. עי״ש. וחשבתי לתרץ, בחמלת ה׳ המרובה עלי, דביומא הוא למד דאיירי בפ״ר, ובשבת הוא דיבר בל״א פ״ר. ושמחתי לראות דרעק״א בגליון הש״ס על שבת (קכא), שלח לתוד״ה מחם (דבשבת מא:). ועיינתי שם בתוס׳, וראיתי דבגליון שם הוא כתב, דכן רש״י כתב לקמן (בדף קכא). וא״כ חזינן, דרעק״א הבין דרש״י ס״ל כהתוס׳ בזה. [ובענין מה דכתבנו דרש״י בשבת (קכא), הבין דאיירי בלא פ״ר, נראה דכך מדוייק גם מלשונו דשם, דכתב, ״אלא דורכו והולך ואם מת בדריכתו ימות״ מדכתב ״ואם״, אלמא דאפשר דלא ימות].

(ו) פשוט דכשדנים אם נח״ל בהאיסור שנעשה, דנים גבי תוצאות המעשה שנגרמו בלי כוונה. וכגון, החריץ הנעשה ע״י הגרירה.

(ז) לכל הראשונים (כולל הערוך וחוץ מהרא״ה והריטב״א), במלאכות שבת בשביל להתחייב, לא סגי בשהיה נח״ל במלאכה (לגוף אחר), אלא צריך שיהיה נח״ל בה לגופה. דבדנח״ל בה לגוף אחר, זה, דשא״מ בפ״ר דנח״ל במלאכה שלא לגופה, וזה נחשב מלאכה שאצל״ג, דפטור עליה. וכך זה גם להערוך, דהרי נח״ל. (נתבאר לעיל בסי׳ ד׳).

(ח) לעיל בסימן ב׳, כתבנו את מקור המחלוקת, בין רוב הראשונים להערוך. ובסימן ג׳, כתבנו את יסוד מחלוקתם.

(ט) פ׳ לכל הראשונים, כולל הערוך והריטב״א.

(י) לעיל כתבנו, דרוב ככל הראשונים, לא חילקו בין לא נח״ל ללא אכפ״ל. והמאירי כן חילק, דבפ״ר דלא אכפ״ל, סבר ככל רוב הראשונים, דזה נחשב מלאכה שאצל״ג דפטור עליה. ובלא נח״ל, התיר לגמרי כהערוך. וכמשנ״ת לעיל בסי׳ ו׳.

(יא) הרמב״ן (בחידושיו לשבת קיא.), רש״י (סוכה לג: ד״ה והא וכו׳, וד״ה ל״צ וכו׳), הר״ן (דף מא. מדפי הרי״ף ד״ה ואין), הרא״ש (בריש פרק שנים עשר), ועוד.

(יב) לעיל בסי׳ ח׳ כתבנו, דנראה דבכל האיסורים, מותר בזה להערוך.

(יג) לעיל (בסי׳ א), כתבנו דהמושג דשא״מ כולל שני דברים. אחד, דבאמת לא נתכוין, והשני, את ההתר מצד חוסר הכוונה. ולהבנת רוב הראשונים, דשא״מ בפ״ר דלא נח״ל, נחשב דשא״מ, רק מבחינת זה דבאמת לא נתכוין. אבל אין בזה את ההתר מצד חוסר הכוונה, דנחשב דנתכוין לגמרי להמלאכה, ורק לא לגופה. ושייכת בזה שפיר, המחלוקת של ר׳ יהודה ור״ש גבי מלאכה שאצל״ג, ולא גבי דשא״מ. עיין בתוד״ה מחם (דבשבת מא:), ובתוד״ה סבירא (דבכריתות כ:).

(יד) עיין לעיל בסימן י״א, דביארנו שם, דרוב ככל הראשונים סוברים, דגוף המלאכה זה השבח שהיא אמורה להפיק. ובאם נהנה משבח זה. היא תחשב מלאכה הצריכה לגופה. ור״י (דבתוסי׳) ותוסי׳ הרא״ש, פליגי עליהו, וסברי, דגוף המלאכה תלוי בצורך עשיתה, שיהיה כעין שבשבילו נעשתה במשכן. ובשנעשתה מתוך אותו הצורך, היא נחשבת מלאכה הצ״ל.

ובסימן י״ב ביארנו, דלכל הראשונים, העושה מלאכה בצורך שלא לגופה ונח״ל בגופה חייב. ועי״ש, במחלוקת בסיבת החיוב.

(טו) הפטור במלאכה שאצל"ג, הוא במלאכות שבת בלבד. ולרוב ככל הראשונים (הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הר"ן, ועוד), הוא מצד החסרון במחשבת. ולתוס' ותוס' הרא"ש, הוא מצד החסרון בדימוי למה שהיה במשכן, מבחינת צורך עשית המלאכה. כנ"ל בסמוך, ולעיל בסי' י"א.

"**בריך רחמנא דסייען**"