

ס י מ ן ט

חולה שאין בו סכנה

א. שיטת הרמב"ן והר"ן בדירוג סוגי החולים ודיניהם

שיטת הרמב"ן בדין חולה ומצטער שאין בהם סכנת מיתה

הראשונים עמדו על כך שיש סתירות רבות לכאורה בדיני חולה ומצטער שאין בהם סכנה. מצד אחד מצינו דינים שבהם רואים שמקילים טובא עם החולה, וכגון הדין ש"כל צרכי חולה נעשין על ידי ארמאי בשבת, וכדרב המנונא דאמר רב המנונא דבר שאין בו סכנה אומר לגוי ועושה" (שבת קכט ע"א). וכן מצינו שמותר לחולה לכחול עין מן הגוי בשבת (ביצה כב ע"א) והתירו לגונח לינוק כלאחר יד (כתובות ס' ע"א) ועוד קולות שונות. מצד שני מצינו שאוסרים על חולה לאכול ולשתות מאכלים שבריאיים אינם רגילים לאוכלם (שבת קט ע"ב ועוד) ועוד איסורים רבים בדומה לכך. וכתב הרמב"ן (תורת האדם עמ' כא-כב) וז"ל: "והכין פירוקא דמלתא: מיחוש שאדם חולה ממנו ונופל למשכב ואין בו סכנה - התירו בו שבות שאין בו מעשה, דהיינו אמירה לגוי, וכן התירו בו שבות דמלאכה הנעשית בשנוי, וזהו שאמרו דבר שאין בו סכנה אומר לגוי ועושה וכו', וזהו דאמימר כחל מגוי, ואמרינן נמי מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזור רבנן מפני שהן נעשין בשנוי שלא כדרך המלאכות. אבל שבות שיש בו מעשה, כלומר דבר הנעשה ע"י ישראל והוא נעשה כדרכו בחול לא התירו וכו'. ולא החמירו בשבות דאמירה ולא בשבות דשנוי. וזהו דין אחד בחולה שאין בו סכנה כלל, לא סכנה של מיתה ולא סכנה של אבר וכו'. אבל חולי שיש בו סכנת אבר אחד אע"פ שאין הנשמה תלויה בו התירו בו כל שבות שבעולם. וזהו שאמרו הלכה מחזירין את השבר בשבת מפני שהוא סכנת ביטול אותו אבר שנשבר. וזהו עין שמרדה דסבור מינה דהיכא דשחיקי סמנין מאתמול כוחלין אותה מפני שהיא בתחלת אוכלא, ובודאי סכנת עורון הוא והותרה בו שבות אפי' ע"י ישראל. וזהו משפט שני. אבל מיחוש שאין בו חולי ואין אדם חולה ממנו אלא מתחזק והולך כבריא בשוק, בזה לא התירו שבות כלל ואפי' ע"י גוי, ולא עוד אלא דברים שאין בהם משום מלאכה ולא כלום

בעולם גזרו משום שחיקת סממנים. וזהו החושש בשינוי לא יגמע בהן את החומץ (שבת קיא ע"א) וכו' וזו היא דרך שלישית", עכ"ל. ויש להעיר שמדבריו ומלשונו נראה בבירור שהוא מתיר בשינוי גם איסורי דאורייתא. דלשונו היא: "שבות דמלאכה הנעשית בשינוי", והיינו שזו מלאכה אלא שהיא שבות משום שהיא נעשית בשינוי. וכן מה שכתב על גונח: "מפני שהן נעשין בשינוי שלא כדרך המלאכות". ומבואר שאם לא היה הדבר נעשה בשינוי הוא היה "כדרך המלאכות". וכן לשונו: "ולא החמירו בשבות דאמירה ולא בשבות דשנוי", משמע שכשם שחידשו שבות של אמירה לנכרי כך חידשו שבות של שינוי. ולא שהשינוי הוא בעשיית השבות בדרך של שבות. ובאמת כן הוא פשוט לשון הגמרא בגונח: "מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזרו רבנן", דמבואר בפשיטות שמפרק הוא תולדה דדש דאורייתא, ומשום שחליבה זו נעשית בשינוי לכן זהו איסור דרבנן בלבד¹. וכן התבאר בדעתו ובדעת ראשונים רבים במקום אחר (ט"ח שבת ח"ב עמ' סה-פד).

הר"ן נוקט כדעת הרמב"ן ודלא כפי שהבינוהו השו"ע והאחרונים

והר"ן (על הרי"ף שבת לט ע"ב ד"ה ומהא וד"ה ונמצאת) הביא את כל דברי הרמב"ן הנ"ל בלי להתייחס לעניין השינוי שהותר בחולה שאין בו סכנה. ובהמשך (שם סא ע"א ד"ה גרסינן) בסוגיית גונח הביא את דברי הרמב"ן הנ"ל שהתירו שינוי במקום צערא. ויוצא אפוא שהר"ן נוקט לגמרי כמו הרמב"ן. ואולם הב"י (סי' שכח אות יז, ובשו"ע שם) והאחרונים בעקבותיו התייחסו לדברי הר"ן הראשונים בלבד, ולא התייחסו לדבריו בעניין גונח, וממילא יצא להם שהר"ן חולק על הרמב"ן, כך שלדעת הרמב"ן התירו שינוי בחולה שאין בו סכנה, ואילו לדעת הר"ן לא התירו. והשו"ע חילקם לשתי דעות²: "יש אומרים שאם יש בו סכנת אבר עושין ואם אין בו סכנת אבר אין עושין, ויש אומרים שאם אין בו סכנת אבר עושין בשינוי ואם יש בו סכנת אבר עושין בלא שינוי", עכ"ל. והדעה הראשונה היא דעת הר"ן, שלא הזכיר את ההיתר של שינוי. וכיון שהזכיר רק את ההיתר של סכנת אבר, למד

1. ובחידושו אין הדבר ברור אם סובר שחולב אסור מדאורייתא או מדרבנן. דבדף צה (ע"א ד"ה חולב) נראה שנטה לדעה שהאיסור הוא מדאורייתא וכפשוטה של הגמרא דחולב מחייב משום מפרק, ואילו בדף קמה (ע"א ד"ה הא דאמר) נראה שנטה לדעה שהאיסור הוא מדרבנן בלבד. אבל בדבריו הנ"ל שבתורת האדם נראה ברור שסובר שזו מלאכה מדאורייתא.

2. בתוך מכלול של שתי דעות נוספות שיתבארו להלן.

ממנו השו"ע שאם אין סכנת אבר, אין היתר כלל. והדעה השניה היא דעת הרמב"ן שהתיר להדיא לעשות בשינוי גם כשאין סכנת אבר וכדמוכח בגונח. אבל כאמור הר"ן לא חולק על הרמב"ן בזה, וגם הוא מסכים שאם הוא עושה בשינוי מותר לו אף אם אין לו סכנת אבר.

השו"ע הבין בדעת הרמב"ן שהותר שינוי רק בדרבנן

ויש להעיר שמה שכתב השו"ע בדעת הרמב"ן שאם יש בו סכנת אבר עושין בלא שינוי הוא משום שהבין בדעתו שכל מה שהותר שינוי הוא רק באיסורי דרבנן ולא באיסורי דאורייתא. ואם כן על כרחך כשהרמב"ן מתיר היתר מיוחד בחולה שיש בו סכנת אבר, הוא בא להתיר אפילו בלי שינוי, דהא היתר של שינוי מצינו כבר בחולה שאין בו סכנת אבר. ומכך יצא לו שבחולה שיש בו סכנת אבר מתחדש שאין צורך בשינוי, ונקודת ההבדל בין חולה שאין בו סכנה ובין חולה שיש בו סכנת אבר היא לעניין הצורך בשינוי. אבל לכאורה הדברים הללו לא כתובים ברמב"ן, ומבואר להדיא בדבריו שעיקר החילוק בין סכנת אבר ובין כשאין סכנת אבר הוא על עצם ההיתר של כל איסורי דרבנן; דבחולה שאין בו סכנת אבר אסרו בו כל שבות שיש בו מעשה, ואילו כשיש סכנת אבר התירו כל שבות שבעולם. וכל זאת באתנו משום שהשו"ע לשיטתו הבין שלא הותר שינוי בדאורייתא בחולה שאין בו סכנה. וכן מבואר בדבריו קודם לכן שכתב: "אבל אין מחללין עליו את השבת באיסור דאורייתא אפילו יש בו סכנת אבר, ולחלל עליו ישראל באיסור דרבנן בידיים יש מתירים" וכו' ומביא את הדעות הנ"ל. והיינו משום שלדעתו כל הנידון הוא רק באיסורי דרבנן ולא באיסורי דאורייתא, ויש לאסור אפילו בחולה שיש בו סכנת אבר איסורי דאורייתא בשינוי. אבל כאמור דין שינוי הוא דין כללי שמתיר אפילו איסורי דאורייתא ואפילו בחולה שאין בו סכנה. ואם כן נקודת ההבדל בין חולה שאין בו סכנה ובין חולה שיש בו סכנת אבר היא האם בכלל גזרו את כל השבותין בחולה. ואמנם אליבא דאמת יצא הדבר נכון להלכה שבפועל יש ללמוד בק"ו שיש להתיר שבותין דרבנן גם בחולה שאין בו סכנה כלל אם הוא עושה בשינוי, דאם הותר לו איסור דאורייתא ודאי שיותר לו איסור דרבנן. אבל כאמור לא זו נקודת ההבדל שבינו ובין חולה שיש בו סכנת אבר.

ב. שיטת הרמב"ם

סתירה לכאורה בדברי הרמב"ם

והרמב"ם כתב (הל' שבת פ"ב ה"י) וז"ל: "חולה שאין בו סכנה - עושין לו כל צרכיו על ידי גוי. כיצד? אומרין לגוי לעשות לו, והוא עושה: לבשל לו, ולאפות, ולהביא רפואה מרשות לרשות, וכיוצא באלו. וכן כוחל עיניו מן הגוי בשבת, אף על פי שאין שם סכנה. ואם היו צרכיו אין בהן מלאכה - עושין אותן אפילו ישראל. לפיכך מעלין אזנים בשבת, ומעלין אונקלי, ומחזירין את השבר, וכן כל כיוצא בהן מותר", עכ"ל. וכבר עמדו מפרשי הרמב"ם על כך שלכאורה יש בדבריו סתירה מיניה וביה. ממה שכתב קודם לכן שמותר לכחול עיניים על ידי גוי בשבת מוכח לכאורה שאפילו שבות אסור על ידי ישראל, שהרי מבואר בגמרא (שבת צד ע"ב) שלפי חכמים אין בכך חיוב דאורייתא אלא רק דרבנן. וכן כתב הרמב"ם עצמו (פכ"ג ה"ב) כשפירט את הגזירות דרבנן: "כותב מאבות מלאכות, לפיכך אסור לכחול בפוץ וכיוצא בו בשבת מפני שהוא ככותב". ואם הותר הדבר רק על ידי גוי, משמע שעל ידי ישראל אסור. ומאידיך גיסא הרמב"ם אומר שדברים שאין בהן מלאכה עושין אותן אפילו ישראל. ומשמע בפשטות שאפילו איסורי דרבנן עושים, דהא אין בהן מלאכה, וצ"ע.

תירוץ המגיד משנה המחלק בין חולי כל הגוף לחולי באבר אחד

והמגיד משנה תירץ וז"ל: "וכבר נתבאר לך בדברי רבינו שכל שבות מותר בחולי שאין בו סכנה כיון שהוא חולי כולל כל הגוף, בין שבות דאמירה לגוי בין שבות הנעשה על ידי ישראל אבל באבר אחד כיון שאין בו סכנה לא הותר לישראל אפילו שבות גמור וזהו שלא התירו לכחול אלא מן הגוי אף על פי שאין בכוחל אלא משום שבות כנזכר פרק כ"ג אבל מלאכה גמורה בישראל לא הותרה אפילו בסכנת אבר אחד אלא בסכנת נפשות", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שכאשר מדובר על חולי הכולל את כל הגוף מותר לישראל לעשות שבות דרבנן, אולם כשמדובר על חולי באבר אחד צריך לעשות את השבות דוקא על ידי גוי. ולכן כחילת העיניים, שנצרכת במקרה שיש חולי רק בעיניים, מותרת רק על ידי גוי.

קושיית הכסף משנה על הסבר המגיד משנה

אולם כבר הקשה עליו הכס"מ וז"ל: "ואין דבריו ברורים אצלי, שהרי מה שכתב רבינו שכוחל עיניו מן הגוי דמשמע אבל לא מישראל, וגם מה שכתב ואם היו צרכים שאין בהם מלאכה עושין אותן אפילו על ידי ישראל אחולה שאין בו סכנה דקתני ברישא קאי, ולא נרמז בלשונו חילוק בין סכנת אבר לחולי הכולל כל הגוף", עכ"ל. ובאמת, מהדוגמאות שמעלים אוזנים ואונקלי ומחזירין את השבר משמע לכאורה שאפילו כשהמחלה איננה בכל הגוף מותר לעשותה על ידי ישראל. מיהו יתכן שבירידת האזנים והאונקלי וכן במציאות השבר נחלה כל גופו. אבל קשה מדוע היה פשוט לרמב"ם שבכחילת העין לא נחלה כל גופו ואילו באזנים ואונקלי ושבר כן נחלה כל גופו.

קושיות נוספות על הסבר הרב המגיד

ומלבד זאת קשה שמלשון הרמב"ם "ואם היו צרכיו אין בהן מלאכה", משמע בבירור שעד עכשיו הוא דיבר על צרכים שיש בהם מלאכה. כי אם גם המקרה הקודם עסק באיסור דרבנן, והחילוק שבינו ובין מה שמובא בהמשך הוא שכאן נחלה רק אבר אחד וכאן נחלה כל הגוף, לא היה הרמב"ם אמור להתייחס לכך שמדובר בכגון שאין בהם מלאכה אלא לחילוק האחר.

ויש להקשות עוד: מה הסברה לחלק בין אבר אחד וכל הגוף. דבשלמא בחולי שיש בו סכנה, ברור שיש הבדל מהותי בין סכנת כל הגוף שיכולה להביא למותו ובין סכנה של אבר אחד שלא תביא למותו. אבל כאשר מדובר על מחלה שאין בה סכנה, והתירו משום צערו לעשות שבות דרבנן, מה לי אם החולי הוא באבר אחד ומה לי אם הוא בכל האברים. הרי יתכן שכאב הנגרם ממחלה של אבר אחד יהיה גדול פי כמה מכאב כללי שבכל הגוף. ועוד קשה, דמי לא עסקינן אף בכהאי גוונא שהכאב בעיניים מחליש את כל גופו. ומצאנו (ע"ז כה ע"ב) דשורייני דעינא בליבא תלו, ולכן בתחילת אוכלא ראו בכאב שבעיניו סכנה לכל הגוף. ומדוע אפוא שלא יהיה בכאב שבסוף אוכלא משום מחלה (שאינן בה סכנה) של כל הגוף, וצ"ע.

ועוד קשה, מדוע הרמב"ם נקט את הדוגמאות של העלאת אונקלי ואוזנים, כאשר הוא רצה להראות שמותר לישראל לעשות איסורי דרבנן עבור החולה. לכאורה דוגמאות אלו מראות רק שהאיסורים המיוחדים שאסרו חכמים על הבא להתרפא אינם שייכים בחולה שאין בו סכנה. אולם לפי הבנת המגיד משנה שכל איסורי דרבנן מותרים להיעשות על ידי ישראל עבור חולה שאין בו סכנה

(כשהחולי הוא בכל הגוף), היה הרמב"ם צריך להביא דוגמאות של איסורים גמורים מדרבנן שמותרים להעשות עבורו, כגון לטלטל בכרמלית או לרכוב על בהמה בשבת או לרדות דבש מכוורת וכדומה. ובזה הוא היה מחדש יותר, דאפילו איסורים כאלו מותרים בחולה שאין בו סכנה.

קשה גם על מה שמבואר בדבריו שבסכנת אבר התירו שבות

וממה שכתב הרב המגיד "אבל באבר אחד כיון שאין בו סכנה לא הותר לישראל אפילו שבות גמור", משמע שכאשר יש סכנה באבר אחד מתירים לו שבות³. ולפי זה יש חילוק בין סכנת אבר ובין מחלה סתם באבר, דבסכנת אבר התירו שבות ובמחלה סתם לא התירו. אולם גם זה קשה, דאין רמז לכך בדברי הרמב"ם. ואף על פי שבאמת יש ביניהם הבדל רב מבחינת הצער שיגרם לחולה בעתיד, והרמב"ן והרשב"א אכן התירו שבות דרבנן כשיש סכנת אבר, לא מצאנו בדברי הרמב"ם שיש ביניהם חילוק בדין. דכאשר הרמב"ם התיר לישראל לעשות שבות דרבנן הוא לא כתב שיש צורך שיהיה בדבר סכנה גמורה לאבר, וצ"ע.

ניסיון לתרץ את דבריו ודחיית התירוץ

והיה מקום לומר שהרמב"ם השמיע את החילוק הזה בדוגמאות שהביא, ובכך היה ניתן לתרץ את שתי הקושיות האחרונות האחת בחברתה. אולם נראה שלא ניתן לומר כך משלוש סיבות: האחת, הרמב"ם לא אמר להדיא שמדובר בחולה שיש בו סכנת אבר. ולא היה לו להסתמך על הדוגמאות שהביא, לאחר שקודם לכן דיבר על כל חולה. שנית, בהחזרת שבר מי לא עסקינן גם בכהאי גוונא שאי ההחזרה עד צאת השבת לא תסכן את האבר כולו. הרי מעשים שבכל יום שהאבר אינו מסתכן גם אם מתעכבת החזרת השבר. שלישית, אונקלי הוא איסתומכא דלבא כמבואר בגמרא (ע"ז כט ע"א). ואם היה מדובר על סכנת אבר

3. והיה מקום לומר שכוונת הרב המגיד במילים "אין בו סכנה" אינה לאבר אלא לכלל הגוף, ולפי הבנה זו הרב המגיד בא להשמיענו שאין להקל בסכנת אבר אפילו בשבות גמור, אלא אם כן יש בדבר גם סכנת נפשות. ואולם מפשטות הלשון נראה ש"בר" מתייחס לאבר ולא לנפש. והדבר אף מוכח ממה שכתב הרב המגיד בהמשך דבריו: "אבל מלאכה גמורה בישראל לא הותרה אפילו בסכנת אבר אחד אלא בסכנת נפשות", ולכאורה מאן דכר שמה דסכנת אבר. ועל כרחו שלכך התכוון הרב המגיד בתחילת דבריו.

פירושו של דבר שהיתה בכך סכנה ללב. ואם כך, היתה בכך גם סכנת נפשות, וכמו שבאמת הבין המאירי (שם כח ע"ב ד"ה גידי).

הסבר הכסף משנה לדברי הרמב"ם

והכסף משנה תירץ וז"ל: "דבכלל חולה שאין בו סכנה הוי בין חולי שהוא כולל כל הגוף בין שאינו כולל, בין שיש בו סכנת אבר בין שאין בו, בכל גוונא לא התירו שבות הנעשה ע"י ישראל. מיהו הני מילי בשבות שיש בו עיקר מלאכה שהוא נסמך לה, כגון כוחל שהוא אסור מפני שהוא ככותב, או לעשות שום רפואה בסם דאיכא למיחש משום שחיקת סמנין, אבל שבות שאין לו עיקר מלאכה שהוא נסמך עליה מותר אפילו ע"י ישראל. ומטעם זה התירו להעלות אזנים ואנקלי ולהחזיר השבר, שדברים אלו לא נאסרו מפני שהם דומים למלאכה, וגם ליכא למגזר בהו משום שחיקת סמנים, שאין דברים הללו נעשים בסמנין", עכ"ל. ומכך הסיק הכס"מ בניגוד לדעת המ"מ, שהרמב"ם מחמיר יותר מהרמב"ן והרא"ש והרשב"א והר"ן; דלכל הראשונים הללו פשיטא שמותר לעשות שבות שיש בו מעשה בסכנת אבר, ואילו לפי הרמב"ם זה אסור. וספקו של הרא"ש אם מותר לחלל שבת בשבות שיש בו מעשה כאשר אין סכנת אבר, נפשט בדברי הרמב"ם לחומרא, וכמו שפסקו גם הרמב"ן והרשב"א, ולא כפי שהבין המגיד משנה בדעת הרמב"ם שדבר זה מותר כשחלה כל גופו.

קשיים על הסבר הכסף משנה

אולם לכאורה גם הסברו של הכסף משנה קשה. לשון הרמב"ם היא: "ואם היו צרכיו אין בהן מלאכה" (ולפי גרסת הכס"מ: "ואם היו צרכים שאין בהם מלאכה"). ומשמעותם הפשוטה של דבריו היא שהפעולה הדרושה לחולה אינה כרוכה בעשיית מלאכה. וסתימת דבריו מורה שהדברים אמורים בין במקרה שבו יש בפעולה סמך מלאכה דאורייתא ובין כשאין בה סמך מלאכה, דכל עוד בפעולה עצמה אין איסור מלאכה היא צריכה להיות מותרת. ולפי דבריו יש צורך לפרש את המילים "אין בהן מלאכה" במשמעות ש"אין בהן סמך לעיקר מלאכה", וזהו דוחק גדול. ועוד קשה, מה החידוש במקרה של כוחל עיניו מן הגוי. דאם הרמב"ם כבר השמיע שמותר לעשות מלאכות דאורייתא על ידי הגוי, פשיטא שיהיה מותר לעשות מלאכות דרבנן על ידי הגוי.

ועוד קשה, דבהחזרת השבר יש לכאורה סמך לעיקר מלאכת בונה. שהרי אסרו לתקן חוליות של שדרה של קטן מפני שנראה כבונה, כמבואר בגמרא (שבת קמז ע"ב) וברמב"ם (פכ"ב הכ"ו). ועוד קשה, מדוע באמת חכמים אסרו את הדברים הללו, אם אין בהם סרך וסמך לאיסורי דאורייתא. דלכאורה פשוט הוא שהסיבה לאיסורים ולגזרות (למעט האיסורים המפורטים מפכ"ד ואילך) היא משום שמדובר על מעשים שמי שיעשה אותם יכול לבוא לידי איסור מלאכה או שהדבר דומה לאיסור מלאכה. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם (ריש פכ"א), דכל הגזרות שגזרו חכמים, ושאותן הוא מפרט לאחר מכן, נאסרו אך ורק בגלל הסיבות הנ"ל. ובכלל הגזרות הללו גם איסורי הריפוי למיניהם. ואם כן ברור שהרמב"ם ראה במקרים הללו משום סרך של איסור מלאכה, וצ"ע.

קושיה נוספת בדברי הרמב"ם

ויש להקשות עוד על הרמב"ם: העלאת אוזנים ואונקלי מותרות אפילו כאשר לא מדובר בחולה שאין בו סכנה אלא באדם בריא לגמרי, כמו שכתב (פכ"א הל"א): "וכן מותר לחנק וללפף את הקטן ולהעלות אזנים בין ביד בין בכלי ולהעלות אונקלי, שכל אלו וכיוצא בהן אין עושין אותן בסמנין⁴ כדי לחוש לשחיקה, ויש לו צער מהן", עכ"ל. ובכל ההלכות שם הרמב"ם מדבר על אדם בריא, כמו שכתב בתחילה (שם ה"ט): "אבל במכתשת חייב מפני שהוא טוחן, לפיכך אסור לבריא להתרפאות בשבת גזרה שמא ישחוק סממנין. כיצד' וכו', עכ"ל. ומבואר שהאיסורים וההיתרים שם מדברים על אדם בריא, או כלשון הראשונים האחרים: "מתחזק והולך כבריא". ואם כן קשה טובא: אם הפעולות הללו לא נאסרו בשום מקום, ואפילו כאשר הוא בריא אין בזה מקום לאיסור, מדוע הרמב"ם כותב שמותר לעשות אותן כדין מיוחד השייך בחולה שאין בו סכנה. הרי אף אם לא היה חולה היה מותר לו לעשות את הפעולות הללו, וצ"ע.

4. לכאורה יש לתמוה על דברי הרמב"ם שקבע שהעלאת אונקלי לא נעשית בסמנין, דמבואר בהרחבה בגמרא (ע"ז כט ע"א) איך היו מכינים את הסמנים של רפואה זו. ובהעלאת אוזנים נאמר להדיא בגמרא (שם כח ע"ב) שנעשית בסם, ומיהו בעניין זה כתבו המפרשים שהרמב"ם גרס בכלי במקום בסם. ונראה שהרמב"ם הבין שהעלאת אונקלי עצמה נעשית ביד ולא על ידי סם. ומה שמבואר בגמרא שיש תרופות למחלת איצטומכא דליבא הן תרופות שאמורות לרפא את המחלה שגורמת לירידת האונקלי.

אין ליישב את הקושיה לפי הכס"מ

ואמנם לפי הכס"מ ניתן היה לומר שבאמת אין שום הבדל בין חולה שאין בו סכנה ובין הבריא שעליו מדובר בפכ"א. ואותו היתר שעליו דיבר הרמב"ם שם שאין לחוש לשחיקת סממנין הוא הגדר של ההיתר שאליו הוא מתייחס בהלכה דידן (שאינן בדבר זה אפילו סרך מלאכה). אולם נראה שגם לפי הכס"מ הקושיה איננה מיושבת. דממה נפשך: אם חז"ל אסרו כל ריפוי שהוא משום שחיקת סממנין, בין במקרה שבו יש לחוש לשחיקת סממנין ובין במקרה שבו אין לחוש לשחיקה, ומשום שהם ראו את כל הריפויים כדבר אחד, אם כן אין לראות את העלאת אוזנים ואונקלי כפעולות שאין להן סמך מלאכה דאורייתא, שהרי הן חלק ממכלול שכולו סמוך על מלאכת טוחן. ואם חז"ל ראו בכל ריפוי וריפוי דבר בפני עצמו, וכל ריפוי נאסר באיסור המיוחד לו, אם כן יוצא שהעלאת אוזנים ואונקלי לא נאסרו מלכתחילה. ומדוע התיר הרמב"ם את עשייתן רק כשהוא חולה שאין בו סכנה, או כלשונו בפכ"א: משום ש"יש לו צער מהן".

תירוץ האור שמח והקשיים שבו

והאור שמח (פ"ב שם) חילק בין פעולות שנעשות אף שלא לצורך חולה ובין פעולות שנעשות דוקא בשביל חולה. פעולות המיוחדות רק לריפוי חולה הותרו אפילו על ידי ישראל, ולכן הותרו העלאות אוזנים ואונקלי והחזרת השבר, דהן מיוחדות לחולה; אבל בישול וכחילת עיניים שנעשית גם לקישוט לא הותרו על ידי ישראל אלא רק על ידי גוי. אולם גם תירוצו לכאורה קשה. ראשית, ברמב"ם לא הוזכר תנאי זה שהפעולה תהיה מיוחדת לחולה ושלא יעשו כמותה לאנשים בריאים, ומשמעותם הפשוטה של דבריו היא שכל עוד אין במעשה משום מלאכה אין איסור לעשותו על ידי ישראל. שנית, גם עליו יקשה מדוע הרמב"ם נקט דוגמאות המותרות אפילו באדם בריא. והיה הרמב"ם צריך לומר שכל הגזירות שגזרו על ריפוי, כגון הקאת אוכל על ידי סם וכדומה, אינן שייכות בחולה שאין בו סכנה. שלישית, גם על שיטתו קשה מדוע הרמב"ם פותח את ההלכה הזו בהגדרה "ואם היו צרכיו אין בהן מלאכה", הרי לשיטתו גם קודם לכן דובר על דברים שאין בהם מלאכה, וכנ"ל.

הכחילה לרפואה שונה במהותה מכחילה לייפוי וקישוט

וראשית יש להעיר שמפרשי הרמב"ם הבינו שהאיסור לכחול הוא מדרבנן

ומשום גזירה שמא יכתוב. וראייתם היתה מדברי הרמב"ם עצמו (פ"ג ה"ב, ה"ד לעיל): "כותב מאבות מלאכות, לפיכך אסור לכחול בפוּך וכיוצא בו בשבת מפני שהוא ככותב". וכך הוא גרס במסקנת הגמרא (שבת צה ע"א) וכגרסת הר"ח והערוך ולא כגרסת הספרים שלנו. אולם נראה שהדברים אמורים רק בכוחל בפוּך שהוא לצורך קישוט, אבל בכוחל לצורך רפואה האיסור הוא משום שחיקת סממנים, ככל הרפואות שגזרו עליהן חכמים. דמצאנו שאסור לתת יין בתוך העין משום שחיקת סממנים, כמבואר בגמרא (שם קח ע"ב) וברמב"ם (פ"א הכ"ה). ונתינת היין בתוך העין גם היא סוג מסוים של כחילה, דהכחילה לרפואה היתה נעשית במקרים רבים ע"י מים או חלב או דם או לובן ביצה או יין, והיו עושים אותה בעיקר בתוך העיניים ולא מחוצה להן. וכן מוכח מדברי הירושלמי (שבת פ"ח ה"א): "הדא דאת אמר בחלב בהמה טהורה, אבל בחלב בהמה טמאה כדי לכחול עין אחת", וכן פסק הרמב"ם (פ"ח ה"ב). ומבואר שהיתה כחילה גם על ידי חלב. ובתוספתא (שבת פ"ח ה"י, וכן הוא בגמרא שבת ע"א) איתא: "דם - כדי לכחול עין אחת". ומבואר (גיטא סז ע"א) שהיו נותנים את הכחול בתוך העין. ורש"י (שבת קנא ע"ב ד"ה מכחול) כתב: "ונונתן בעיניו", וכן כתב (גיטין סט ע"א ד"ה תלתא מכחלי): "שנוטל בו הכחול ונותן בעין". ועל כחילה לצורך קישוט כתב רש"י שנעשתה סביבות העין ולא בתוכה (קידושין עג ע"ב): "מלי כוחל - סביבות עיניו ליפותו", וכן (שבת י' ע"א): "ומלי ליה כוחל - נותן כחול סביב עינו". ומשום כך היו קוראים לניקור העיניים או לסימוי העיניים "כחלינהו לעינא" (ברכות נח ע"א, יומא סט ע"ב), כי זו היתה אותה פעולה של כחילה רגילה (בתוך העין), אלא שהיא נעשתה במקרים אלו בגסות ובתחיבה יתירה.

בכחילה לרפואה האיסור משום שחיקת סממנים ולא משום כותב

ויוצא אפוא שכחילה היא שם כללי לכל שימוש במכחול שנעשה באזור העיניים, בין אם משתמשים בכוחל בין אם משתמשים בחומר אחר, בין אם כוחלים בתוך העין בין אם כוחלים מסביבה. וכיון שכחילה לרפואה נעשתה בתוך העין וגם על ידי חומרים כגון יין, הרי שיש לראות את האיסור לתת יין בתוך העין כמקור לאיסור כל כחילה הנעשית לצורך רפואה. דהלא דברים קל וחומר: אם חכמים אסרו לתת יין בתוך העין משום חשש של שחיקת סממנים, אף על פי שיש מצוי ברשותו של אדם (וגם לא שייכת בו טחינה ושחיקה), ק"ו שיש לאסור חומרים אחרים וסממנים אחרים המצריכים שחיקה, דבהם החשש שמא יבוא לשחוק גדול בהרבה (וכן מבואר בראשונים שיש בכחילה איסור מדרבנן משום שחיקת סממנים, יעוין ברא"ש (ע"ז פ"ב ס"י) ובר"ן (על הר"ף שבת לט ע"ב ד"ה ומהא) ועוד).

שמה

ויתירה מזו נראה שאם הוא יבוא לכחול מים או חלב או יין בתוך עיניו, לא יהיה בכך איסור מחשש של כותב אלא רק מחשש של שחיקת סממנים, דלא שייכת כתיבה במים ובחלב כלל. ולכן כאשר הרמב"ם הזכיר את הגזירה שלא לכחול משום שיבוא לכתוב, הוא דייק לומר שאסור לכחול בפוף וכיוצא בו, דרק בחומר מעין זה (שהוא צבע כחול כהה שמראיתו ניכרת) ורק באופן כזה (שנשים היו שמות אותו על ריסי עיניהן ומתחת לעיניהן ומראיתו מתקיימת) שייך לאסור משום שהוא ככותב. ולכן הוצרכו חכמים לאסור נתינת יין בתוך העין ולא יכלו להסתפק בגזירה שגזרו על כל כחילת עיניים. ולכן מותר לתת יין על גב העין, אף על פי שכוחל אסור לתת על גב העין משום שהוא ככותב.

מבואר בגמרא שכחילה היא שם כללי לכל הפעולות שנצרכות לה

והנה, נאמר בגמרא (ע"ז כח ע"ב): "אמר רב זוטרא בר טוביא אמר רב: עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת. סבור מינה הני מילי הוא דשחקי סמנין מאתמול, אבל משחק בשבת ואתויי דרך רשות הרבים לא. אמר להו ההוא מרבנן ורבי יעקב שמיה: לדידי מיפרשא מיניה דרב יהודה, אפילו משחק בשבת ואתויי דרך רשות הרבים מותר. רב יהודה שרא למיכחל עינא בשבת. אמר להו רב שמואל בר יהודה: מאן ציית ליהודה מחיל שבי וכו' למחר נפק מר שמואל ודרש עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת. מאי טעמא, דשוריני דעינא באובנתא דליבא תלו", ע"כ. ועל פי דרכנו למדנו שני דברים מגמרא זו: האחד, שכאשר נאמר שמותר לכחול בשבת הכוונה היתה להשתמש בסממנים שהיו צריכים לשחוק אותם, ולא היה מדובר רק על שימוש ביין או חלב וכדומה שאינם צריכים שחיקה. והה"א והמסקנה היו רק לגבי השאלה אם מותר להכין את הסממנים השחוקים הללו בשבת עצמה או שצריך להכיןם מאתמול. אבל עצם הצורך להשתמש בסממנים שחוקים אלו, היה מובן מאליו. והשני, שכאשר נאמר לכחול לא מדובר רק על פעולת הכחילה המצומצמת, שהיא השימוש במכחול על העין, אלא זו פעולה שכוללת גם את שחיקת הסממנים וגם את הבאתם דרך רשות הרבים. וכאשר אמר רב מותר לכוחלה הוא כלל בדבריו גם את הפעולות האחרות הנדרשות לכחילה הזו. וכך גם כאשר אמר רב יהודה שמותר לכחול עיניים בשבת, היה ברור שהוא מתיר בכך פעולה של חילול שבת גמור. והצדיקו את הדבר משום שהיה בכך פיקוח נפש. ועל כרחך דהיינו משום שפעולת הכחילה כללה לא רק את עצם הכחילה אלא את כל מה שכרוך בה.

דוגמאות נוספות לנקיטת שם פעולה כשהכוונה לפעולות אחרות הכרוכות בה

ובאמת מצינו כמה דוגמאות שבהן ננקט שם של פעולה, שמצד עצמה אין בה חילול שבת דאורייתא, אבל ברור שהכוונה לכלול בה פעולות נוספות שבהן נצרך חילול שבת דאורייתא. המושג פיקוח נפש וכן פיקוח הגל (יומא פד ע"ב ופה ע"א) שהוא הנידון העיקרי אם מותר לעשותו ובאיזה מקרים חוששים לו ומחללים בגללו את השבת, הוא מצד עצמו אינו אסור באיסור דאורייתא כלל, שהרי בסילוק אבנים ממקומן אין אלא איסור דרבנן בלבד של טלטול מוקצה. אבל מבואר כבר בגמרא (שם) שכרוכים בפעולות הללו איסורי דאורייתא שונים אחרים. והיה ברור לתנאים ולאמוראים שפיקוח נפש דוחה את השבת באיסורי דאורייתא בגלל הפעולות האחרות הכרוכות בפיקוח הנפש.

וכן המושג הפלגה בספינה מצד עצמו אין בו חילול שבת. וכאשר הגמרא אומרת (שבת יט ע"א) שאסור להפליג בספינה שלושה ימים הסמוכים לשבת, ננקטת הלשון של פעולת ההפלגה. אבל לפי כמה שיטות בראשונים (הר"ח, בעל המאור ועוד) הנידון הוא אמנם על ההפלגה, אבל צד האיסור שבדבר הוא בגלל פעולות אחרות האסורות באיסור דאורייתא וכרוכות במישרין בהפלגה זו. וכן מה שנאמר (שבת קכח ע"ב): "וקורין לה חכמה ממקום למקום", ברור שבעצם הקריאה אין איסור, וגם עצם הגעת החכמה ממקום למקום אינו כרוך באיסור דאורייתא מצד עצמו. אבל הכוונה היא שאם לשם כך יש צורך לעבור על איסורי דאורייתא כגון טלטול ברה"ר, או למ"ד תחומין דאורייתא ובכגון ששייך בזה איסור דאורייתא, מחללין. וכן מה שכתוב (שם) שמיילדין בשבת, לדעת הרשב"א היינו באיסורי דאורייתא הכרוכים בפעולת היילוד, אף שהיילוד מצד עצמו אין בו אפילו איסור דרבנן. ואם כן, גם כשנאמר כחילה בשבת, אין הכוונה רק לעצם פעולת הכחילה אלא לכל מה שכרוך ונכלל בפעולה זו, והיינו שחיקת הסממנים (ואולי אף הבאתם דרך רשות הרבים).

ישנה כחילה שיש בה איסור דאורייתא של ממרח

והנה, בגמרא מבואר שהיו סוגים שונים של רפואות לעין. ומקצתן נעשו על ידי נתינת חלב או יין או רוק תפל לתוך העין או על גב העין (שבת קח ע"ב ורמב"ם פכ"א הכ"ה) ומקצתן נעשו על ידי קילורין שהכניסו לעין או על גב העין. ואת הקילורין הללו היה נהוג להכניס כמות שהם (שם יח ע"א) או להמיסם במים או במשקה אחר (שם עח ע"א וקח ע"ב, ובמשנה עו ע"ב לשוף את הקילור וכפירוש הרמב"ם שם).

וקילורין זו משחה לעין חולה כפי שפירש רש"י (שבת יח ע"א ד"ה קילור וקח ע"ב ד"ה קילורין) על פי ביאור לעזי רש"י. ומסתבר שככל שהמחלה היתה קשה יותר היה צורך יותר בשימוש במשחה עצמה ופחות במשקין שנועדו בעיקר להמסת הקילור ולהקלה בלבד. ולפי זה נראה שאפשר לומר דרך נוספת בביאור דברי הרמב"ם. יתכן שבמריחת המשחה עצמה יש איסור ממרח שהוא מדאורייתא. ורק כאשר הקילורין הושרו מערב שבת והם נעשו משקין לא היה שייך בהם איסור ממרח, ולא היה בהם אלא האיסור הרגיל של התרפאות בשבת מחשש לשחיקת סממנים. ובאמת נראה מנידוני הסוגיות שהיין והרוק התפל והקילורין השרויין מוזכרים בדיני הבריא שחושש בעיניו ואילו הקילורין עצמם שהושמו על העין מוזכרים בהקשר של פעולות שאינן יכולות להיעשות בשבת אלא עושים אותם בערב שבת והקילורין מרפאין והולכים במהלך השבת, ועל כרחך דהיינו משום שכרוך בשימוש בהם כפי שהם איסור דאורייתא. וכבר תמהו התוס' (יח ע"א ד"ה ומתרפאת) מדוע נאסר הדבר בשבת עצמה, ולא הותר כפי שנאמר שאפשר לשרות קילורין מערב שבת ולהניחו בשבת. ובתירוצם השני (בהגה בשם תוס' ישנים) הזכירו את ההבדל הזה: "דהתם אינו משים קילור עצמו בתחבושת אלא שורה הקילור במים" וכו', עכ"ל. ומסתבר אפוא שכאשר דובר על חולה שאין בו סכנה וק"ו כשדובר על חולה שיש בו סכנה הנידון היה על מריחת המשחה הזו בתוך עיניו, והיה בכך איסור דאורייתא של ממרח.

וכאשר הגמרא (ביצה כב ע"א) דנה אם מותר לכחול ביום טוב ואם מותר לכחול מן הגוי בשבת, הנידון היה על כחילה כזו שיש בה מלאכה דאורייתא של ממרח. ולכן היתה ה"א לומר שאף אם הגוי הוא שעושה את עיקר הפעולה, אבל הישראל מסייע לו בכך שהוא מעמץ ופותח את עיניו, יהיה בכך איסור, כיון שעל ידי פעולת עיניו הוא מסייע למירוח המשחה בתוך עיניו. ובכל זאת הסיקה הגמרא שהוא נחשב כמסייע שאין בו ממש. וכאשר הגמרא (ע"ז שם) סברה בה"א שמדובר דוקא בכגון שהוא שחק את הסממנים מאתמול וגם אין צורך להביאם ברשות הרבים, היה ברור לה שגם לא מדובר על פעולה של מירוח אלא רק על התרפאות בעלמא שאין בה איסור דאורייתא מצד עצמה. וכאשר הסיקה שיש היתר אף לשחוק סממנים ולהביאם מרשות הרבים ומשום שיש בכך פיקוח נפש ממילא ודאי שיש גם להתיר את מלאכת המירוח במקרה זה.

הרמב"ם מתכוון להתיר ע"י גוי את כל איסורי הדאורייתא הכרוכים בכחילה

ונראה שלכך התכוון הרמב"ם באומרו שכוחל עיניו מן הגוי בשבת. דאין כוונתו רק על פעולת הכחילה מצד עצמה אלא על כל מה שכרוך בה ונכלל בה. וכוונתו גם למירווח הנעשה במשחה שמורחים בתוך העין. והחידוש העיקרי הוא שאפשר לעשות עבורו אף איסור דאורייתא על ידי הגוי. ויש בזה חידוש נוסף על מה שנאמר קודם לכן, הן מצד שהחולה עצמו מסייע בפעולה, בכך שהוא עמיץ ופותח את עיניו, וכהו"א של הגמרא (ביצה כב ע"א) לאסור דבר זה, והן מצד ששייכת בכך גזירת התרפאות משום שחיקת סממנים שנאסרה על הבריאים. ולפי זה מובן היטב שמיד לאחר מכן כותב הרמב"ם שכל הדברים הללו אמורים באיסור מלאכה. אבל אם היו צרכיו אין בהם מלאכה, מותר לעשותם אפילו ע"י ישראל.

יישוב הסתירה שבין ע"ז לביצה לפי הרמב"ן והר"ן

והנה, לכאורה ישנה סתירה בין הסוגיה בע"ז (שם) ובין הסוגיה בביצה (שם). דבע"ז סברו בתחילה שמה שנאמר בשם רב שעין שמרדה מותר לכוחלה בשבת היינו דשחקי סמנין מאתמול, אבל מישחק בשבת ואתויי דרך רשות הרבים לא. ולאחר מכן התחדש שיש בכך סכנת נפשות ומותר אפילו לשחוק ולהביא בשבת עצמה. ומבואר מכך שאם אין סכנת נפשות מותר על כל פנים לעשות איסור דרבנן של כחילה. ואילו בביצה מבואר שרק על ידי גוי מותר לכחול את העין. ומשמע שעל ידי ישראל אסור לעשות כן. ובשני המקרים מדובר על כחילת העינים בדליכא סכנה. ואמנם הרמב"ן והר"ן תירצו דבביצה מדובר בדליכא סכנת אבר ואילו בע"ז מדובר בדאיכא סכנת אבר. אולם לכאורה יש בכך קצת קושי. דבגמרא בהמשך מבואר לפי גרסת ספרים שלנו⁵ שהיתה אשה שצווחה על כך שכואבת לה העין ולא השגיחו בה עד שפקעה עינה. ושמואל יצא ודרש שעין שמרדה מותר לכוחלה בשבת כיון "דשוריני דעינא באובנתא דליבא תל". ונראה לכאורה שמה שהתחדש לשמואל בעקבות המקרה שקרה הוא שכאב העין מסוגל לגרום לאיבוד העין. אבל לא נראה שמה שהתחדש לו הוא שהעין והלב תלויים זה בזה ויש בדבר סכנת נפשות, דהדבר לא הוכח כלל ממקרה זה. ואדרבה, מסתימת דברי הגמרא נראה שהאשה הזו לא מתה. וצריך אפוא לומר שמה שחשב שמואל בטעות הוא שעין שמרדה אינה מסוכנת להיאבד, אבל הוא ידע

5. וכן הוא גם בד"ר.

שהעין והלב תלויים זה בזה. ואילו מה שחשבו בטעות בדברי רב היה שהעין והלב אינם תלויים זה בזה, אבל ידעו שעין שמרדה היא מסוכנת להאבד. אמנם בכתבי היד⁶ מופיעה תיבת "ומיתה". ולפי זה לא רק שפקעה עינה אלא שהיא גם מתה לבסוף. וכן גרסו הר"ף והרמב"ן והרשב"א. ולפי זה אפשר להבין שגם בהמשך ידעו שיש בדבר סכנת אבר והתחדש בכך שהיא מתה שסכנת אבר העין היא סכנת נפשות.

לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם הסתירה מיושבת בפשיטות

ועכ"פ בדעת הרמב"ם ודאי שאי אפשר ליישב כך, דלפי מה שהתבאר בדעתו אין הבדל בין סכנת אבר ובין חולי שאין בו סכנה. והט"ז (סי' שכח סקי"א) נדחק בזה מאד לשיטת הרמב"ם. אמנם לפי מה שהתבאר, הסתירה מיושבת בפשיטות לפי שיטתו. המשמעות הפשוטה של כחילת העין כוללת גם איסורי דאורייתא, וכנ"ל. אבל בתחילה חשבו שאין דברי רב כפשוטם ואין הם כוללים איסורי דאורייתא ומשום שלא ידעו שיש בכך פיקוח נפש. ובביצה דובר על המשמעות הפשוטה שאכן יש בכך איסורי דאורייתא, ולכן התירו את הפעולה דוקא על ידי גוי ולא על ידי ישראל.

לפי מה שהתבאר מיושבת סתירה נוספת בדברי הרמב"ם

ולפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם מיושב גם מה שקשה לכאורה על דבריו ממה שכתב בהמשך (פ"ו ה"ט וה"י) וז"ל: "[ט] דבר שאינו מלאכה, ואין אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות - מותר לישראל לומר לגוי לעשותו בשבת; והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה. [י] כיצד? אומר ישראל לגוי לעלות באילן בשבת או לשוט על פני המים כדי להביא לו שופר או סכין למילה, או מביא לו מחצר לחצר שאין ביניהן ערוב מים חמין להרחיץ בהם קטן או מצטער. וכן כל כיוצא בזה", עכ"ל. ומבואר שמותר לומר לגוי לעשות שבות אף במציאות של מקצת חולי או במצטער בעלמא. ולשיטת המפרשים בדעתו שהנידון דכחילה מן הגוי הוא איסור דרבנן, לא היה צורך בפ"ב שהוא יהיה חולה ממש שאין בו סכנה כדי שיותר לומר זאת לגוי. דלכאורה גם מצטער בעלמא יכול לומר לגוי לעשות שבות דרבנן. ועל כרחך בפ"ב מדובר באיסור

6. נ"י ומינ'.

דאורייתא, וזה הדבר המחודש בחולה שאין בו סכנה, שהותר לומר לגוי לעשות אפילו איסור כזה. ובזה הוא נבדל מהמצטער וממקצת חולי, שהותרה בהם רק אמירה לגוי באיסור דרבנן.

הדוגמאות שמביא הרמב"ם לדבריו בסוף ההלכה

והסיבה שהרמב"ם נקט בסיפא דוגמאות של העלאת אונקלי ואוזנים והחזרת השבר ולא נקט דוגמאות מחודשות יותר שיש בהן חשש של שחיקת סממנים או גזירות דרבנן אחרות, היא משום שאלו היו הדוגמאות בגמרא שמהן למד הרמב"ם את הדין הזה. דהרמב"ם הבין שסיבת ההיתר במקרים אלה היא גם משום שהוא חולה שאין בו סכנה וגם משום שאין דרכם להיעשות בסממנים. ואמנם מדין גונח (כתובות ס' ע"א) למד הרמב"ם שמתירים כל איסור דרבנן כשהוא מצטער צער גדול, וכפי שכתב (פכ"א ה"ד): "ואם היה גונח - מותר לו לינוק בפיו, מפני שהוא מפרק כלאחר יד ומשום צערו לא גזרו, ואף על פי שאין שם סכנה", עכ"ל. דמכך יש ללמוד שכל האיסורים שהם מדרבנן הותרו מפני חולה שאין בו סכנה ולא דוקא אלה שלא שייכת בהם גזירת סממנים. והסיבה שלא הביא הרמב"ם גם את הדוגמה של גונח בהלכה זו (פ"ב ה"י) היא משום שעיקר דבריו ועיקר מה שרצה לחדש הוא שעושים את המעשים הללו עבור החולה ולא רק שהחולה יכול לעשות את המלאכות לעצמו.

השוואת דבריו בפ"ב למה שכתב בפכ"א

אמנם בדבריו בפכ"א (הל"א) כתב את שני הטעמים, כיון שבכל ההלכות שם מדובר על בריא. והבין הרמב"ם בפשיטות שירידת אונקלי ואוזנים יכולה להיות ברמה קשה וכואבת מאד עד כדי שהאדם יחלה מכך, והיא יכולה גם להיות ברמה קלה כזו שאדם מצוי יכול להמשיך להתנהג כבריא ואין הוא נעשה חולה מכך. וכיון שהיה ברור לרמב"ם שלא יתכן להקל רק בגלל הצער המסוים שיש לאותו אדם בריא, דהא כמעט בכל הגזירות שגזרו חכמים בעניין רפואה לבריא יש לו צער במניעתן, ואעפ"כ גזרו עליו, על כרחנו הטעם להיתר הכללי הזה הוא משום שגם אין הדבר נעשה בסממנים, וכמו שמצינו בהיתר לחנוק וללפף את הקטן, שזו גם מציאות שלא מדובר בה על חולה שאין בו סכנה אלא דומיא דבריא. ועכ"פ לא היה מקום לטעות ולהבין שצריך את שני התנאים גם בחולה שאין בו סכנה, כיון שהרמב"ם כתב להדיא (פ"ב ה"י) שבחולה שאין בו סכנה עושין לו כל דבר שאין בו

מלאכה. דמבואר מכך שגם אם היה מקום לחשוש לגזירה כלשהי, לא העמידו חכמים את דבריהם במקרה של חולה שאין בו סכנה.

הסיבה שהרמב"ם העמיד את האיסור להתרפא בבריא בלבד

ובאמת מבואר בדברי הרמב"ם שיש הבדל מהותי בין בריא שיש לו צער כלשהו או מכה כלשהי ובין מי שמוגדר כחולה שאין בו סכנה. כאשר הרמב"ם מביא את האיסור להתרפאות משום הגזירה שמא יבוא לשחוק סממנים, הוא כותב להדיא שהאיסור הוא דוקא על הבריא, וכנ"ל. והסיבה שהרמב"ם מעמיד את כל הגזירה דוקא בבריא היא משום שהיה ברור לו שבחולה לא גזרו כמו שלא גזרו עליו את שאר הגזירות. ולכן מיניה וביה מוכח שאם בכל זאת אנו מוצאים איסורים להתרפא בדברים שונים היינו משום שמדובר על בריא שצריך להתרפא⁷. והרמב"ם הגדיר את כל המצטערים הללו כבריאים, אע"פ שהם זקוקים לרפואה, כדי להנגידם לדין חולה שביאר בפ"ב. והסיבה שהרמב"ם לא הזכיר את הדוגמה של החזרת השבר גם בפכ"א היא משום שהיה ידוע לו שאם אדם סובל ממצב שבו עצמות השבר אינן במקומן וצריך להחזירן, זה ברור שהאדם אינו יכול להתחזק ולילך כבריא והוא אמור להיות מוגדר כחולה שאין בו סכנה.

ג. גדר חולה שאין בו סכנה

שנפל גופו למשכב היא הגדרת שכיב מרע ולא הגדרת חולה

ונראה שהרמב"ם לא קיבל את ההגדרה שכתבו כמה מהראשונים שחולה היינו ש"נפל גופו למשכב מחמת חוליו". דבמקום אחר (הל' זכייה ומתנה פ"ח ה"ב) נראה שזו ההגדרה המסוימת של שכיב מרע. דז"ל שם: "אבל החולה שתשש כוח כל גופו וכשל מחמת החולי, עד שאינו יוכל להלך על רגליו בשוק והרי הוא נופל על המיטה, הוא הנקרא שכיב מרע", עכ"ל. ובהמשך (ה"ד) הוא נוקט כדבר פשוט שהוא בשעת מיתתו: "ואין שכיב מרע צריך לומר 'אתם עדי', אלא כל השומע דבריו הרי זה עד, שאין אדם משטה בשעת מיתתו", עכ"ל. ומבואר שהוא מוגדר

7. ולפי זה מתחדש שגם בריא צריך לרפואה. וכך יש ליישב את קושיית המפרשים על הפסוק כל המחלה וכו' לא אשים עליך כי אני ה' רופאך (שמות טו, כו).

כבשעת מיתתו, אע"פ שהוא עשוי לקום מחוליו וכמבואר בהלכות שם. ובפיהמ"ש (פאה פ"ג מ"ח) כתב הרמב"ם: "שכיב מרע הוא השוכב מחמת חוליו. תרגום חולה - מרע", עכ"ל⁸. ובאמת התרגום של "הנה אביך חולה" (בראשית מח, א) הוא: "הא אבוך מרע"⁹. ואם כן השכיבה היא רק תוצאה חריפה של העובדה שהוא חולה. והגדרת חולה עצמה איננה השכיבה. ואם הוא מתהלך בחוץ על משענתו הוא עדיין נחשב כחולה. ולכן הצריך הרמב"ם (שם הכ"ו) על פי הגמרא (גיטין עב ע"ב ועג ע"א) שהוא ילך בחוץ בלי משענת כלל, כדי שיהיה אפשר להגדירו כמי שהברייתא ממחלתו הראשונה. ואם הוא הולך עדיין על משענתו בחוץ הוא צריך אומד אם אחר כך כשחזר לחלות הוא מחמת החולי הקודם או שזוהי מחלה חדשה. ומבואר שהליכה בחוץ על משענתו עדיין עשויה להיחשב כהמשך למחלתו, ואין צריך שיפול גופו למשכב כדי להיחשב חולה.

הגדרת חולה היא שאינו יכול להתהלך בחוץ בכוח עצמו

ובאמת רואים בגמרא (גיטין שם) שההגדרה של חולה נקבעת על פי הנ"ל לגבי גיטין ולגבי מתנות שהם דברים שונים זה מזה. וכן בעניין רציחה מבואר במקרא (שמות כא, יט) ובגמרא (סנהדרין עח ע"ב) וברמב"ם (הל' רוצח פ"ד ה"ג וה"ד) שמי שהולך בשוק על רגליו ובכוחות עצמו, הרי הוא "כשאר הבריאיין". וכלשון הרמב"ם: "שיהיה מהלך על משענת כוחו ולא יהיה צריך כוח אחר להשען עליו", עכ"ל. ומכך יש ללמוד שזהו גדר כללי בתורה, שכאשר אדם אינו יכול להלך בשוק בכוח עצמו מחמת מחלתו, הרי הוא מוגדר כחולה.

מהמקרא והגמרא נראה שיש צורך בהליכה בחוץ דוקא

ומדברי המקרא והגמרא נראה שהליכה בחוץ מצריכה בריאות יתירה מהליכה בתוך ביתו. ונראה שהסיבה לכך היא שבחוץ יש רוחות וחמה וצינה ולפעמים גשמים ופעמים רבות אינו מוצא מקום לשבת כשרוצה לנוח מהליכתו וכו'. וכל

8. כך הוא בתרגום הרב קאפח. ובנדפס כתוב רק: "השוכב מחולי". אבל במקור שבלשון הערבית כתוב להדיא כתרגום הרב קאפח.

9. כך היא הגרסה לפי התאג' התימני המדויק, וכך גרס הרמב"ם. אבל בנוסחאות הנפוצות הגרסה היא "הא אבוך שכיב מרע", ולפי זה בהגדרת החולה עצמה כלולה השכיבה. ואולם יתכן שגם לפי גרסה זו כיון שדובר באמת על מציאות שיעקב אבינו נטה למות, תורגם שכיב מרע, לא כתרגום מילולי בלבד.

הדברים הללו גורמים לכך שגם חולה שמסוגל להלך בביתו לא יוכל להלך בחוץ בלי משענת. ובמצב זה הוא עדיין מוגדר כחולה ואפילו אין הוא צריך לשכב בביתו. וכאשר תשש כוחו והוא נופל על המטה ושוכב מחמת חוליו, הוא כבר מוגדר כשכיב מרע.

ביאור הגדרת המגיד משנה והרמ"א

ולפי זה יש לצדד במה שכתב הרב המגיד (הל' שבת פ"ב ה"י) בהגדרת החולה שעליו מדבר הרמב"ם וז"ל: "שהוא נופל למשכב או מצטער וחולה ממנו". דנראה שההגדרה השניה היא בכגון שהוא אמנם לא נופל למשכב אבל אין הוא יכול להתהלך בשוק. דלכאורה אין משמעות להגדרת חולה בכך שהוא מצטער וחולה. והדבר בא בהנגדה למה שאמר לאחר מכן שהוא "מתחזק והולך כבריא", דהיינו שהוא הולך בשוק בכוח עצמו. וזו גם הגדרת הרמ"א (סי' שכח ס"ז) שהוסיף על השו"ע שכתב שהוא נופל מחמת חוליו למשכב: "או שיש לו מיחוש שמצטער וחלה ממנו כל גופו, שאז אע"פ שהולך כנפל למשכב דמי", עכ"ל. ונראה דהיינו שהוא הולך, אבל אין הוא הולך כבריא בחוץ. דסתם מי שכואב ומצטער מאד, אינו יכול להלך עם כאבו הגדול בשוק, אבל הוא גם אינו נופל למשכב בביתו, אלא הוא מתהלך בביתו כואב ודואב. וזה מתאים למה שכתוב בגמרא (ע"ז כח ע"א) ד"כאיב ליה טובא", בא בהנגדה ל"חושש", וכפי שציין גם הגר"א (שם סקל"ח).

בעניינים שונים ישנן הגדרות מיוחדות לחולה

אמנם זוהי הגדרת חולה סתם. אבל ישנם עניינים שונים שבהם הוגדרה לחולה הגדרה המיוחדת להם. לעניין כוונה ודעת בתפילה כתב הרמב"ם (הל' תפילה פ"ה ה"ב) וז"ל: "וכן הצמא והרעב הרי הן בכלל חולים: אם יש בו יכולת לכוון את דעתו - יתפלל; ואם לאו - אל יתפלל עד שיאכל וישתה". ולעניין פטור מסעודות שבת כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ל ה"ט) וז"ל: "ואם היה חולה מרוב האכילה וכו' פטור משלוש סעודות". ולעניין פטור חולה מסוכה כתב (הל' סוכה פ"ו ה"ב) וז"ל: "חולים ומשמשיהן פטורים מן הסוכה. ולא חולה שיש בו סכנה אלא אפילו חש בראשו ואפילו חש בעיניו". ועל אותה מציאות גופא כתב (הל' זכיה ומתנה שם ה"א) וז"ל: "הסומא או הפיסח או הגידם, או החושש בראשו או בעינו או ברגלו או בידו וכיוצא בהן - הרי הוא כבריא לכל דבר בממכרו ומקחו ומתנותיו", עכ"ל. וכן לעניין בעל קרי שטבל כתב (הל' שאר אבות הטמאות פ"ה ה"ז) וז"ל: "עד כמה הוא ילד? כל זמן

שעומד על רגלו אחת ונועל או חולץ מנעלו. ואם אינו יכול לעשות כן מפני חוליו - הרי זה חולה לענין זה". וכן לענין מום של חולה (הל' ביאת מקדש פ"ז ה"ב) כתב וז"ל: "החולה שהוא רועד מפני חוליו וכשלוך כוחו". הרי שלעניינים שונים יש הגדרות שונות. אבל נראה שמה שהתבאר הוא ההגדרה הכללית בסתם חולה שאין בו סכנה.

הבנת הרמב"ם בסוגיית מי שנגפה ידו או רגלו

ובגמרא (שבת קט ע"א) נאמר: "ואמר מר עוקבא: מי שנגפה ידו או רגלו - צומתה ביין ואינו חושש. איבעיא להו: חלא מאי? אמר רב הלל לרב אשי: כי הוינא בי רב כהנא אמרי: חלא לא. אמר רבא: והני בני מחוזא כיון דמפנקי אפילו חמרא נמי מסי להו. רבינא איקלע לבי רב אשי, חזייה דדריכא ליה חמרא אגבא דכרעיה ויתיב קא צמית ליה בחלא. אמר ליה: לא סבר לה מר להא דאמר רב הלל חלא לא? אמר ליה: גב היד וגב הרגל שאני וכו' דאמר רב אדא בר מתנה אמר רב: גב היד וגב הרגל הרי הן כמכה של חלל ומחללין עליהן את השבת" ע"כ. והרמב"ם הביא את הרישא של הגמרא הזו בדיני איסור הבריא להתרפאות (פכ"א הכ"ג), וז"ל: "נגפה ידו או רגלו - צומתה ביין, ואינו צומתה בחומץ; ואם היה ענוג - אף ביין אסור", עכ"ל. ואת הסיפא של הגמרא הביא בדיני חולה שיש בו סכנה (פ"ב ה"ה) וז"ל: "ומכה שהיא בגב היד וגב הרגל - הרי זו כמכה שלחלל ואינה צריכה אומד, ומחללין עליה את השבת", עכ"ל. ובביאור הלכה (סי' שכח סל"ז ד"ה וכן אם נפל) כתב וז"ל: "ומפשטות הסוגיא משמע דליכא אלא תרי דרגי: או חולי שאין בו סכנה, או חולי שיש בו סכנה, וכ"כ רש"י ומכתו מסוכן ומחללים כו' ע"ש, ומסתמא בענין זה הוי כאיב ליה טובא, וגם זה הוא בכלל חולה כמבואר בהג"ה [בסעיף י"ז] ולדברי הרמב"ן וסייעתו אפילו אם לא היה בזה סכנה נמי מותר לצמות, דהא אין בזה סרך מלאכה [ואולי דלרווחא דמלתא קאמר דאפילו סכנה יש בזה אבל אה"נ דאפילו בסתם חולה נמי מותר א"נ דשם לא הוי כאיב ליה טובא עד שיצטער מזה כל גופו ולכן אי לאו דהיה ע"י אבר זה גופא חשש סכנה היה אסור]", עכ"ל. ולכאורה מסתבר יותר לומר כאפשרות השניה שהעלה הבה"ל. דלפי האפשרות הראשונה לא ברור מה הקשה לו רבינא. דהא הוא ראה את רב אשי, ואם דריכה של חמור עשויה לגרום לכאב רב שעושאתו כחולה מחמת כאבו, מדוע הקשה עליו. דממה נפשך, אם הוא ראה שאכן כאב לו כך, לא היה לו להקשות עליו, דהיה מותר לרב אשי לעשות כן. ואם הוא לא ראה ולא ידע אם כואב לו כך, היה לו לדנון לכף זכות, שאולי כואב לו טובא. אלא על כרחך צריך לומר שהיה ברור לו

שהנידון של רב אשי שייך לנידון של בריאים דמר עוקבא ורב הלל. וחידש רב אשי שלמרות שמצד כאבו אין הוא מוגדר כחולה שאין בו סכנה, יש לו דיני חולה שיש בו סכנה משום שמכה על גב הרגל היא מסוכנת. ובאמת נראה שדריכת רגל חמור מצד עצמה אינה אמורה להביא את האדם למצב שלא יוכל להתהלך בחוץ מרוב חולי¹⁰.

הסיבה שסתמו הגמרא והרמב"ם שלא מדובר בחולה שאין בו סכנה

ואולם לכאורה יש קצת דוחק בכך שהגמרא והרמב"ם נוקטים בפשיטות שמדובר על בריא. דהא יש מכות חזקות יותר ויש מכות חזקות פחות. ומי לא עסקינן אף בכה"ג שהמכה תהיה כה חזקה עד שהאדם יפול למשכב בגללה או עכ"פ יהיה במציאות "שתשש כוח כל גופו וכשל מחמת המכה". ובדעת הרמב"ם צריך לומר שמכיון שהוא כבר השמיע בפ"ב את הדין שחולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו כשאינן בהם מלאכה, הוא יכול היה לסמוך על כך שיהיה מובן שהנידון הוא רק בכגון שאין מדובר בחולה שאין בו סכנה, כמו שהוא לא היה צריך לומר שאם הנגיפה הזו היא בגב היד והרגל עושין אפילו מלאכות דאורייתא, כיון שהיה יכול לסמוך על מה שכתב בדין חולה שיש בו סכנה. ובדברי הגמרא צ"ל בדרך דומה, שהיא סמכה על ההלכות של גונח והחזרת השבר וכן על הדין דעושים כל צרכי חולה שאין בו סכנה ע"י גוי, שמזה נבין שלא מדובר על מכה שמביאתו לידי חולי אלא רק על מיחוש וכאב שאפשר להתחזק ולהלך בו כבריא.

לכאורה קשה על הרמב"ם מדין כיבוי נר מפני חולה שיישן

ואכתי יש להקשות על הרמב"ם מהא דאיתא (שבת ל' ע"א): "והדתני ר' אושעיא אם בשביל החולה שיישן לא יכבה ואם כיבה פטור אבל אסור, ההיא בחולה שאין בו סכנה ור' שמעון היא", ע"כ. והיינו משום שר' שמעון פוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה. ולפיכך אין בכך אלא איסור דרבנן, אבל לר' יהודה שמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה - חייב חטאת. וכן פסק הר"ף שם (יג ע"א). ומוכח מכך שבחולה שאין בו סכנה אסור לעשות פעולה הכרוכה באיסור דרבנן. ואף על פי שלדעת הרמב"ם עצמו ההלכה היא כר' יהודה דמלאכה שאינה צריכה

10. משקל חמור ממוצע הוא 250 ק"ג, וכיון שלא מדובר בכגון שהוא בעט בו או קפץ עליו, אזי משקל כל דריכת רגל הוא בערך 60 ק"ג. והאדם אינו אמור להיות חולה מכך מצד כאבו.

לגופה חייב עליה, ויש לאסור זאת ככל איסורי דאורייתא שנאסרו לחולה שאין בו סכנה, מכל מקום שמעינן לר' שמעון שפוטר שבכל זאת אין להתיר זאת לחולה שאין בו סכנה. ודלא כמו שהתבאר בדבריו, וצ"ע.

יתכן שמלאכה שאינה צריכה לגופה חמורה יותר משאר איסורי דרבנן

ויש ליישב על פי מה שכתבו הראשונים שאיסור מלאכה שאינה צריכה לגופה אליבא דר' שמעון חמיר טפי משאר איסורים דרבנן. כן כתבו התוס' (שבת קלה ע"א ד"ה מפני הסכנה) והרא"ש (שם פ"ט ס"ה) והמאירי (שם כט ע"ב ד"ה ויש מוסיפים) והר"ן (על הר"ף שם לה ע"ב ד"ה ודאמרינן אימר, ושם סא ע"א ד"ה ובמקום) ועוד ראשונים. ואם כן ניתן לומר שאע"פ שהתירו כל איסורי דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה, בכל זאת יודה ר' שמעון שיש להחמיר בזה כשמדובר על מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכמה אחרונים כבר תירצו בדרך זו.

יתכן שרווחת חולה שאין בו סכנה אינה מתירה אף איסורי דרבנן

ועוד יש ליישב דכיבוי האור בשביל החולה אינו אלא נחת רוח ושיפור הרגשתו. אבל אין זה הכרחי לרפואתו, שכן בטורח מועט הוא יכול לכסות את עיניו ולהירדם. אלא שבחולה שיש בו סכנה אנו רואים בכל נחת רוח ובכל שיפור כלשהו בהרגשתו משום רפואה בשבילו, דחיי תלויים על בלימה ויש לעשות כל טצדקי דאפשר כדי לעזור לו להתגבר על מחלתו. אולם בחולה שאין בו סכנה אין לראות את כיבוי האור כחלק מרפואתו וצרכיו ההכרחיים. וברור שכל אימת שהוא יכול להסתדר בלי לחלל את השבת ואפילו בשבות דרבנן, אין מחללים את השבת. ולפיכך יש להימנע מלכבות בשבילו את האור אפילו לפי ר' שמעון. ולא דמי לאיסורים שהותרו לו כדי להקל את צערו, דדבר זה אינו נחשב רק רווחא דמילתא ושיפור ההרגשה, אלא מניעת צער חשובה צורך ממש. ומיהו לשון "כל צרכי חולה" האמור בגמרא ולשון "כל צרכיו" האמור ברמב"ם משמע יותר שהתירו אפילו דברים שנועדו לשיפור הרגשתו, אבל אין זה מוכרח.

לפי חלק מהראשונים יש מחלוקת תנאים אם להתיר לחולה שאין בו סכנה

ועוד יש ליישב על פי מה שכתבו הר"ף (שבת סא ע"א) ור"י (יבמות קיד ע"א תוד"ה שבת). דהנה, הגמ' (כתובות ס' ע"א) אומרת שבמקום צערא לא גזרו רבנן ויש להתיר

אפילו בשבת לינוק בפיו, אף על פי שהוא מפרק כלאחר יד. אולם ביבמות (שם) אומר אבא שאול שיש להתיר לגונח לינוק בפיו רק ביו"ט שהוא איסור לאו. אבל בשבת, שהוא איסור סקילה, אין להתיר איסורי דרבנן אפילו במקום צער. ועל הסתירה הזו הקשו הראשונים ותירצו כמה תירוצים (ויעוין בט"ח שבת ח"ב סי' ב). אולם הראשונים הנ"ל תירצו שיש מחלוקת בין ר' מרינוס ובין אבא שאול, וכמו שדייק ר"י מכך שרב יוסף אמר "הלכה כר' מרינוס", ומזה משמע דאיכא מאן דפליגי עליה. ויוצא אפוא שיש מחלוקת תנאים אם לחולה שאין בו סכנה יש להתיר איסורי דרבנן בשבת, ואם כן ניתן לומר שר' אושעיא סובר כמו אבא שאול ביבמות שם, ולכן היה פשוט לו שאין להתיר איסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה. אולם ההלכה היא כר' מרינוס וכפסק הרמב"ם שיש להתיר איסורי דרבנן אפילו לחולה שאין בו סכנה (ועכ"פ הרי"ף עצמו בודאי למד כמו ההסבר הראשון או השני, כיון שהוא הביא להלכה את הסוגיה בשבת שם).

ד. שיטת הביאור הלכה והקשיים שבה

דחיית ההכרח מדברי הר"ח שאינו מחלק בין סוגי המצטערים

והבה"ל (שם) הביא דברי כמה ראשונים שמהם הוכיח שלא חילקו בחולה שאין בו סכנה בין נחלה כל גופו ובין מתחזק והולך כבריא. ומדבריהם נראה שיש רק שני סוגי חולים בלבד: חולה שיש בו סכנה שהתירו לו כל איסורי שבת ואף על ידי ישראל, וחולה שאין בו סכנה שלא התירו לו איסורי דרבנן ואף אסרו עליו את כל האיסורים של התרפאות בשבת, ולא הותר לו אלא איסור אמירה לגוי. ואת ראייתו הראשונה מדברי הר"ח בסוגיה דמי שנגפה ידו (שבת קט שם) יש לדחות לכאורה לפי מה שהתבאר בדברי הרמב"ם. דז"ל הר"ח: "אמר מר עוקבא מי שניגפה ידו או רגלו צומתה ביין ואינו חושש, אבל חומץ לא. ואי מפנק אפילו חמרא אסור, אלא אם כן ישנה מכה של חלל שמחללין עליה השבת", עכ"ל. ומזה דייק הבה"ל שהר"ח אינו מתיר אלא רק בפיקוח נפש, ואין לו היתר של חולה שאין בו סכנה. ואולם כאמור לעיל, אין בדבריו אלה הבדל מהותי בין מה שהבין הרמב"ם עצמו בעניין זה בגמרא, אף שבסתמא דמילתא יש קצת דוחק בזה אליבא דהרמב"ם, שאותו היה מרוויח הר"ח (כמו כל ראשון אחר) אם הוא נוקט שגם בחולה שאין בו סכנה אין להתיר. ומפורש בר"ח (צה ע"א) שהבין שחולב יש בו איסור דאורייתא, והותר בגונח בשינוי. ואמנם הר"ח גורס על היתר הגונח:

שנח

"ובמקום סכנה לא גזרו רבנן", אבל נראה ברור שהמדובר על סכנת חולי ולא סכנת מיתה, דבמקום סכנת מיתה התירו אף איסורי דאורייתא גמורים.

דחיית ההכרח מדברי הרוקח והוכחה שהוא דוקא מחלק ביניהם

וכן הביא הבה"ל את דברי הרוקח (הל' שבת ס"ו ס' קט) שכתב וז"ל: "וכל מקום שניכרת הרפואה ואין בו סכנה אסור", עכ"ל. והוכיח מכך שכל עוד אין סכנה והרפואה ניכרת הכל אסור, ולא מחלקים ומתירים איסורים כלשהם לחולה שאין בו סכנה. ואולם לכאורה מתוך כלל דבריו של הרוקח שם נראה שהוא דוקא מחלק בין המצטערים והוא אף מיקל יותר מאשר הראשונים האחרים, דז"ל: "ובכתובות בפרק אף על פי (ס' ע"א) גונח יונק חלב בשבת אפילו אין בו סכנתא כי אם החולי נמשך, וביבמות בפרק חרש (קיד ע"א) דלא שרינן בשבת - אינו צער כל כך, דדמי לציצין שפירשו רובן ומצערות מותר ביד להשירן, אם לא פירשו אסור אפילו ביד. ובפרק ח' שרצים (שבת קט ע"א) מי שניגפו ידו או רגלו התירו ביין אבל לא בחומץ, אבל גב היד וגב הרגל אפילו בחומץ דמכה של חלל היא, בפרק אין מעמידין (ע"ז כח ע"א). וכל מקום שנכרת הרפואה ואין בו סכנה אסור, בפרק תולין (שבת קמ ע"א) אין שורין את החלתית בפושרין ואם אין ניכרת מותר¹¹. בפרק ח' שרצים (שם קט ע"ב) כל האוכלין אוכל אדם לרפואה. ומיפס מורס' דשרי לר' שמעון בפרק ח' שרצים (שם קז ע"א) ובסנהדרין בפרק ואלו הן הנחנקין (סנהדרין פד ע"ב)¹². ולקנח פי המכה שרינן בעירובין בפרק המוצא תפילין (קב ע"ב). ולכחול העין שרינן במסכת ביצה בפרק יום טוב (כב ע"א)", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהוא מתיר כל איסורי דרבנן כשיש לו צער גדול ואפילו גזיזת ציצין שפירשו רובן וכן בגונח שהם איסורי דרבנן שאינם שייכים דוקא לגזירת סממנים. והוא מחלק להדיא בין גונח ובין ההיא דיבמות ש"אינו צער כל כך". ומדבריו נראה שהוא מבין לגבי הציצין שכאשר פירשו רובן צערן גדול ולכן הותר להסירן, וכאשר לא פירשו רובן צערן מועט, ולכן לא התירו. דנראה שהוא מביא את דין הציצין כהסבר וכראיה למה שחילק קודם לכן בין צער של גונח ובין ההיא דיבמות שאינו צער כל כך.

11. נראה דכוונתו מהא דהתירו לשרות בחומץ, ואין ניכר ששורה את החילתית לצורך רפואה. ואפשר שיש לשים נקודה לאחר "בפושרין" ולא לאחר "מותר", ואז "ואם אין ניכרת מותר" אינו נלמד מהמקור הנ"ל של פרק תולין אלא מפרק ח' שרצים שמובא להלן, שהוא דוגמה לרפואה שאינה ניכרת.

12. דבריו שם לעניין ליטול את הקוץ במחט ולא לעניין מפיס מורסא, אבל לכאורה היינו הך.

שתי אפשרויות בהבנת הרוקח

ולכאורה לא מובן איך הפסת מורסא וקינוח מכה וכחילת עינים וגונח וגזיזת ציצין כלולים בהיתר של "ואם אינה ניכרת". ועל כרחך הרוקח מיקל טובא, ולדעתו כדי שדבר ייחשב שהוא ניכר, עליו להיעשות במשך זמן ניכר; ואם הוא עושה את הפעולה בזמן קצר ולא נודע כי בא אל קרבו, אין זה נחשב שהוא ניכר. וכן מצינו שהגמרא (קט ע"ב) מחלקת בין אישתהי ולא אישתהי, שכאשר הוא משתהה במי משרה מוכח שלרפואה הוא מתכוון, אבל אם הוא נכנס ויוצא אין זה ניכר שלרפואה הוא מתכוון¹³. ולכן פעולות שלא נמשכות זמן ניכר, והתבוננת על מקומו ואיננו, הן מותרות. ולכן רק שרייה בחלתית שאורכת משך זמן ניכר היא זו שנאסרה. וצריך לומר שאכילה ושתייה נחשבות שנעשות בזמן ניכר יחסית. ואם הפעולה אורכת זמן ניכר, אבל אפשר להסתיר את עובדת הריפוי בפעולה זו, וכגון כחילה שיכולה להראות ככחילה לייפוי (אצל נשים) או לרחיצה או לריענון העיניים, וכן אכילה שיכולה להראות כאכילת בריאים, גם הותר הדבר, כיון שלא ניכר שהוא מתרפא.

ועוד יתכן לומר בדעתו שהבין שכל דבר שנועד להפיג את צערו אבל אין הוא מרפא אותו, לא נאסר מלכתחילה במקום צער. אבל אם זו רפואה עליה להיות בלתי ניכרת. ובהפסת מורסא וקינוח מכה וגזיזת ציצין אין הדבר נועד ומועיל לרפואה אלא להקלת צערו. וצריך לומר שהוא הדין בגונח אין זו רפואתו, אלא שיניקה זו מקילה על צערו. ואולי זה גם רמוז בלשונו שכתב שזהו "חולי נמשך", דאין הוא מתרפא ביניקה זו ומחלתו עתידה להימשך גם לאחר מכן. ורק לגבי רפואות נאמר שצריך שהן תהיינה בלתי ניכרות. ובכחילת עיניים אין הדבר ניכר, כיון שאפשר גם לכחול לייפוי. ואולי גם בכחילת עיניים אין מדובר על ריפוי אלא רק על שיכוך כאבים. ולכאורה רק כך אפשר להבין מדוע חילקו בין יין לחומץ. דאם מצד ההיכר שבדבר, הרי שתי הפעולות ניכרות, דאין אדם שסך ידו או רגלו ביין. ואולם אם נאמר שיין רק משכך צערו, ואילו חומץ גם מרפאהו, יש להבין את ההבדל לפי דבריו. דביין התירו אף שהוא ניכר כיון שאין הוא מוגדר כרפואה.

13. ואמנם ברש"י (שם ד"ה שלא נשתהי) מבואר שכאשר הוא לא משתהה הוא נראה כמיקר. אבל לכאורה זה קשה, דכבר כתב רש"י לעיל (שם ע"א ד"ה ולא במי משרה) שאין דרך רחיצה בהן, ובאמת אלו מים עכורים טובא. ומי שרוצה להקר, לכאורה גם אמור להשתהות. ומהר"ח משמע שכאשר הוא לא משתהה, בין כך ובין כך לא מועיל לו לרפואתו, ולכן לא גזרו על כך, דומיא דים הגדול ביפים שבו, דלא מסו כלל.

גם שבלי הלקט מחלק בין סוגי המצטערים

והבה"ל הביא את דברי שבלי הלקט (סי' קיז) שכתב וז"ל: "כל האוכלין אוכל אדם לרפואה וכל המשקין שותה, פירוש אוכלין ומשקין שדרכן לאכול אפילו לבריאים ועתה הן צריכין לו לרפואה מותרות, אבל הנך מרקחות ומשקיות שאין דרך העולם לאכול ולשתות מהן אסור אלא אם כן היה בו סכנה, כן פירש רבינו ישעיה זצ"ל, עכ"ל. ומבואר שלא התיר את האיסור אלא רק במציאות שבה יש סכנה, ולא חילק בין סוגי המצטערים. והנה, בשבלי הלקט קודם לכן הביא את האיסור דהחזרת רטייה בשבת וכתב: "פירוש וכל זה במכה שאין בו סכנה וגם אין בה צערא יתירתא", עכ"ל. הרי שמחלק בין צערא יתירתא ובין צער רגיל במציאות שאין בה סכנה. ומבואר מדבריו שאם יש בכך צערא יתירתא היה מקום להקל. וכן כתב בסוגיה דחולב וגונח והקלת דדיה של אשה (סי' קכג, בשם אחיו ר' בנימין) וז"ל: "שזה שנוהגת פעמים רבות שמקלחות מן החלב בפי התינוק כדי שיהא אוחז את הדד וינק אין בו איסור אבל מה שנוהגת להתיז מן החלב על נשיפת רוח רעה אסור שהרי אין בו סכנה, וצערא יתירא נמי ליכא, הלכך אסור", עכ"ל. הרי שמחלק בין צער רגיל ובין צערא יתירא. דבצער רגיל שיש למי שנישוף ברוח רעה לא מתירים לה להתיז מן החלב שבדדיה, אבל אם היה בכך צערא יתירא היה אפשר להתיר גם את הקילוח הזה כמו שהתירו בגונח (ואולי זו גופא הסיבה שהתירו לקלח בפי התינוק, כיון שהוא נחשב כחולה או כמצטער צערא יתירא). ואף שלדעת הבה"ל אפשר לומר שיש להקל יותר בדבר שנעשה בשינוי, סוף סוף חזינן ששבה"ל מחלק בין סוגי חולה שאין בו סכנה כחילוק הרמב"ן.

הרי"ד, מקורו של השבה"ל, נוקט שיש "חילול דרבנן" בחולה בניגוד למצטער

ובאמת בדברי הרי"ד, שהוא מקורו של השבה"ל כמבואר בדבריו, מתחדש חידוש עוד יותר גדול ממה שכתבו הרמב"ן וסיעתו בחילוק זה שבין חולה רגיל ובין מצטער. דז"ל (פסקים, שבת קט ע"א ד"ה אמר זעירי) אחר שמביא את דברי מר עוקבא בעניין מי שניגפה ידו והמקרה של רב אשי דסליקא ליה חמרא¹⁴ וכו': "אמר ליה גב היד וגב הרגל שאני, דאמר רב זביד גב היד וגב הרגל הרי הן כמכה של חלל ומחללין עליה את השבת. פירוש, חילול כזה שהוא מדרבנן, אבל מדאורייתא לא, אך אם היה מסוכן למות", עכ"ל. ומבואר שחידש שיש חולה

14. כך היא גרסת הרי"ד.

שאינו מסוכן למות, שלגביו לא חלים האיסורים דרבנן שגזרו על שאר המצטערים. ונראה מכך שהר"ד מיקל יותר מהרמב"ן וסיעתו ונוקט כדעת הרמב"ם שמתיר כל איסורי דרבנן בחולה שאין בו סכנה. אמנם לפי זה קשה מדוע התיר הר"ד את איסורי אכילת הרפואות רק כשיש סכנה. ובפרט שמצינו שמתיר להדיא עוד איסורים גמורים למצטער, וכמו שכתב בסוגיה דגונח (פסקים, כתובות ס' ע"א ד"ה תניא ר' מרינוס).

אין לחלק בדעתו בין איסורי אכילת רפואות ובין רפואות אחרות

והיה מקום לומר שמה שאסר הר"ד בכל חולה חוץ מחולה שיש בו סכנה, היינו רק באיסורי מאכלי רפואות. אבל רפואות אחרות באמת הותרו בחולה שאין בו סכנה או במצטער צערא יתירא. אבל נראה ברור שאי אפשר לומר כך, שהרי הר"ד כותב להדיא שנתנית יין לעין וכן שריית היד או הרגל שניגפה ביין היא משום אותה גזירה ממש של אוכלין וגדרה באותם גדרים. דז"ל (פסקים שבת שם ד"ה אמר ר' זירא): "פי' תוך העין מוכחא מילתא דלרפואה קא עביד, וכל רפואה אסיר משום שחיקת סממנין, אבל על גב העין מותר, דמחזי דלרחיצה קא מיכוין וכו', ומוכחא מילתא דלרפואה קא עביד וכו' ולא מוכחא מילתא דלרפואה קעביד" וכו', עכ"ל. ואותם דברים ממש הוא כותב בהמשך בעניין איסורי מאכלי רפואות. ומלבד זאת גם לא מובן בסברה מדוע לחלק בין האיסורים השונים לעניין זה. ומלבד זאת העובדה שהוא מחלק בין "חילול כזה שהוא מדרבנן" ובין "מדאורייתא", מלמדת על כך שלדעתו יש להתיר את כל איסורי דרבנן, ואפילו אלה שאינם קשורים כלל לגזירת שחיקת סמנים.

שתי אפשרויות לבאר את דברי הר"ד לפי שיטתו

ובאמת לא ברור מהו מקורו של שבה"ל בדברי הר"ד בעניין זה. דבתוספותיו וכן בפסקיו לא מצינו לשון כזו שהביא בשמו¹⁵. וקצת משמע מלשון הר"ד הנ"ל שכתב "מסוכן למות", שיתכן שיהיה מסוכן בסכנת חולי או בסכנת אבר וכדומה, ולא יהיה "מסוכן למות", וזה הנידון שבו מקילים יותר מאשר בשאר מצטערים. וכן מצינו שכתב במקום אחר (תוס' ר"ד שבת קמא ע"ב ד"ה תנו) וז"ל: "והמורה פירש

15. אמנם יתכן שמקורו הוא באחת המהדורות של תוס' ר"ד שלא הגיעו לידינו, דעל מסכת שבת נדפסו רק מהדורות תליתאה ורביעאה.

בתינוק שיש לו גיעגועין על אביו אם לא יטלנו הרי הוא נחלה ולא העמידו טלטול שלא בידיים אגב סכנה. ואע"ג דלא סכנת נפשות היא אלא סכנת חולין, עכ"ל. וכן מצינו לו עוד (שם קלד ע"ב ד"ה רב יהודא) וז"ל: "והאי דקאמר מפני שסכנה היא לו לאו סכנה ממש שנחלל עליו את השבת שאין המילה מכה של חלל אלא לדחות מפניו הרחיצה שהיא איסור דרבנן", עכ"ל. ואם כן אפשר לפרש שגם מה שכתב השב"ח בשמו: "אלא אם כן היה בו סכנה", היינו שיש בו סכנה כלשהי, ואפילו סכנת חולי או סכנת אבר וכדומה. ובאמת לעיל מיניה בשב"ח לכתב: "אבל מה שנהגו להעלות ערלת הגרון במשיכת השיער כתב אחי ר' בנימין נר"ו דנראה לו דאסור לפי שאי אפשר כשהוא מושך את השיער שלא יתלוש אחד מהם ונמצא בא לידי חיוב חטאת ואין בהעלאתה כל כך סכנה שיצטרך להתיר בה היתר כזה", עכ"ל. הרי שיש בדבר סכנה אלא שאין היא "כל כך סכנה". ולכן אי אפשר להתיר איסורי דאורייתא. אבל הנידונים דלעיל מיניה שהזכיר קודם שהם העלאת אזנים ואונקלי, אינם כרוכים באיסורי דאורייתא, ולכן התירו בהם משום שיש בהם רק סכנה מועטת¹⁶.

כיון שיש אפשרות פשוטה לנהוג בהיתר אין צורך להתיר את האיסור

ויתירה מזו נראה דבכל דברי הר"ד בסוגיית כל האוכלין אוכל אדם לרפואה, הוא הבין שהאיסור הוא רק מצד זה שרואים אותו כולי עלמא. דחזר כמה פעמים בדבריו שם (שם ע"ב ד"ה מתני) על הביטוי "דמוכחא מילתא לכולי עלמא" וגם הדגיש כמה פעמים בדבריו "שכל הגזירה אינה אלא מפני הרואין שלא יאמרו סממנין שחק שם ויתירו שחיקת סממנין". וזה בניגוד לדברי הרמב"ם (פכ"א ה"כ) שתלה את האיסור בכך שהחולה עצמו יבוא לשחוק סממנים. והגדיר את האיסור (שם הכ"א) לא מצד זה שיראוהו ויאמרו וכו' אלא מצד זה שהגזירה ביסודה נאמרה רק על "דברים שאינם מאכל בריאים". דחז"ל גזרו על דברים שהם במהותם תרופות ולא על דברים שהם במהותם מאכל. ואם כן לא נפלאה היא שכוונת

16. ובהקשר לכך יש לציין שבשב"ח ל שם כתוב: "ואין אומרים יעשו דברים הללו על פי נשים על ידי כותים אלא מצרפין דעת ישראל עמהן, פי' כל זה בחולה שיש בו סכנה, אבל אם אין בו סכנה אומר לנכרי ועושה דאמירה לנכרי שבות ובמקום פקוח נפש לא גזרו רבנן", עכ"ל. הרי שהוא מדבר על חולה שאין בו סכנה ואומר "פיקוח נפש". והיינו שהבין את מושג פיקוח נפש בהקשר כללי של כל הצלה, ולא דוקא מסכנת נפשות. ויתכן אפוא שבכל מה ששייך בו "פיקוח נפש", בין סכנת חיים ובין סכנת חולי, לא גזרו רבנן.

הרי"ד לאסור רק במציאות שהדבר ניכר לעין כל. אבל אם הוא מערים באופן שאין זה "מוכחא מילתא לכולי עלמא", הדבר מותר. וכן רואים מכך שאפשר לתת יין על גב העין, "דמיחזי דלרחיצה קא מיכוין". והרי בני אדם בדרך כלל אינם רוחצים ביין, ובסתמא דמילתא כשאדם רואה את חבירו שהוא נותן יין על גב עינו והיין יורד לתוך עינו, הוא מבין שנתינה זו היא לרפואה. ובכל זאת בהערמה כזו כבר אפשר להתיר כיון שכבר לא "מוכחא מילתא לכולי עלמא". וכן כשהוא נותן קילור על גב העין כאשר שרהו במים מערב שבת, והתירו משום ד"מיחזי דלרחיצה עביד". והרי לכאורה די ברור לרואה שהוא עושה כן לרפואה, ואף על פי כן כיון שאפשר לתלות שזה לרחיצה כבר היקלו. וכיון שבקל אדם יכול להערים בכהאי גוונא, לא התיר שבה"ל בשם הרי"ד לעשות כן בלי הערמה אלא רק במקום סכנה.

כך הבין גם המאירי

וכך נראה שיש להבין גם את המאירי שכתב (קלד ע"ב ד"ה אין) וז"ל: "אין נותנין חמין ושמן על גבי מכה בשבת במקום שאין שם סכנה, גזירה משום שחיקת סמנין, אבל נותן חוץ למכה ושותת ויורד למכה, שאין הענין מוכיח כל כך שלרפואה הוא מתכוין", עכ"ל. והתיר רק במקום שיש בו סכנה, משום שגם אם אנו אוסרים עליו במקום שאין בו סכנה, הוא יכול בקל להתרפא על ידי שְׁיַעְרִים הערמה בעלמא, וכל עוד לא יהיה "העניין מוכיח כל כך" שלרפואה הוא מתכוון, כבר יש להקל. וכיון ששוברו של האיסור בצדו, אין סיבה להתיר את האיסור בלי שישתמש בשובר זה אלא רק כשיש בדבר סכנה. וזה דלא כהבנת הבה"ל (שם) בדברי המאירי הללו.

המאירי מתיר איסור דאורייתא בסכנת אבר גם בלי סכנת נפשות

והדבר מבואר להדיא בדברי המאירי במקום אחר (ע"ז כה ע"ב ד"ה עין). וראשית דבר יש להקדים שהמאירי מתיר לעבור על איסורי דאורייתא גם בסכנת אבר אחד. וז"ל בעניין זה: "עין שמרדה מותר לכחלה בשבת ואפילו לשחוק סמנים בשבת ולהביאם דרך רשות הרבים מותר וקצת מפרשים כוללים בזה שענין זה נאמר דוקא בחולי שהרופא מכיר בו שיש בו שם סכנת הגוף וכמו שנאמר הטעם בו שגידי העין בחלל הגוף הם משתרשים כלומר שיש שם סכנת הגוף אבל חולי שאין שם סכנה לגוף אף על פי שיש בו סכנה לענין הפסד הראות אין שוחקין את

הסמנין בשבת וכו' ואין הדברים נראין אלא אף בסכנת אבר אחד מחללין ולא אמרו שורייני דעינא בלבא תלו אלא לומר שהפסד סכנת האבר קרובה לבא", עכ"ל. ומבואר מדבריו להדיא שאפילו כשברור שסכנת האבר אינה גורמת לסכנת נפשות, מותר לחלל שבת ואפילו באיסורי דאורייתא וכמבואר מתחילת דבריו שהוא מתייחס לשחיקת הסמנים והבאתם ברשות הרבים.

לר"ת יש להקל רק משום החשש שיגיע לסכנת נפשות

ובזה המאירי מיקל יותר משיטת ר"ת (ה"ד בהגהות המרדכי שבת ס' תסד) שאמר ש"אפילו בדאבון אחד מאבריו אני קורא בו סכנה ומחללין עליו את השבת". דמדברי ר"ת שם נראה שהוא מיקל משום שלדעתו בחשש רחוק מאד יכולה להיות סכנה לכל הגוף, וכלשונו: "כדאמר גבי מכה של חלל אע"פ שרובן אינם מתים בכך" וכו'. וכן לעיל מיניה כתב: "ואע"פ שרוב חולים לחיים הקילו בפיקוחם מספק". ומוכח שעכ"פ יש בכך חשש קל של סכנה ואפילו חשש מועט ובגללו מקילים¹⁷. וכן הובא בשמו בהג"מ (שביתת עשור פ"ב אות ה).

יש להסתפק בכוונת התוס' כמי נקטו

ואפשר שזו גם כוונת התוס' (סוכה כו ע"א ד"ה ואפילו חש בעיניו) שכתבו וז"ל: "אע"פ שאין בו סכנת עין, דסכנת אבר כסכנת נפשות אפילו לחלל עליו את השבת כדמוכח [פרק אין מעמידין] גבי עין שמרדה". ומשמע שהכוונה היא לכל אבר, וכן מדויק לכאורה מכך שכתבו שהוא "כסכנת נפשות" ולא "סכנת נפשות". ואמנם הרש"ש טען שיש לגרוס "סכנת עין" ולא "סכנת אבר", וכעין זה כתב השפת אמת, וכן הוא בתוס' הרא"ש בסוכה שם (כת"ג) ובפסקי התוס' (סוכה אות נח). ואולם כגרסת ספרים שלפנינו כך היא גם הגרסה בתוס' הרא"ש (כת"ס) ובתוס' רבינו פרץ ובאגודה. ובדברי התוס' הללו ניתן להבין שיסוד ההיתר הוא מצד שסכנת איבר עלולה להביא לסכנת כל הגוף, כמו שאכן אירע בסכנת העין שמרדה. אבל גם ניתן להבין שעצם סכנת האיבר שקולה כסכנת נפשות, גם אם קים לן שלא תהיה סכנת נפשות וכשיטת המאירי.

17. ומיהו בכלל דבריו כתב: "ואפילו סבורים החולים שאינן מסוכנין שהיכן מצינו סכנה לנשיכת כלב שוטה למות", ומשמע שאפילו כשאין סכנה כלל מחללים. אבל ביאר דבריו בבגדי ישע (שם) שכוונתו שהחולים סבורים שאינם מסוכנים, אבל לימדונו חכמים שהם טועים.

המאירי אינו מתיר את האיסור כשאפשר בהיתר

והנה, לאחר שהמאירי (ע"ז שם) מביא את דברי הרמב"ן (ואת דברי רש"י הביא קודם לכן) שאין להתיר איסורי דאורייתא גמורים בסכנת אבר אחד, הוא כותב וז"ל: "ואם אין שם סכנה לשום דבר, כגון סוף אוכלא ופציחי עינא, אפילו שבות אסור, ואף מה שהתירו לבריא אסור לו משום שחיקת סמנין, הואיל ומכוין לרפואה, והוא ענין החושש בשניו שלא יגמע בהם את החומץ. וא"ת והלא אסרנוה מטעם שלא נתברר אם יש שם סכנה אם לאו, אלמא כל שיש בו סכנת הפלת השן אסור בזו מפני שאפשר בהתר כגון שיהא מגמע ובלוע וכמו שאמרו בחמין ושמין אין נותנין אותם על גבי המכה אבל נותנין חוץ למכה ושותת ויורד על המכה, ומ"מ יש דברים שאומר לגוי ועושה. וחולי של כל הגוף אף שאין בו סכנה מחללין עליו את השבת ומתירין בשבילו שבות שיש בו מעשה ובלבד על ידי שנוי, והוא ענין גונח יונק חלב בשבת מפני שיונק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזור, ודוקא כדנפיש ליה צערא או שיש בו סכנת אבר, אבל חושש לבד בלא צער גדול אף אסורין של דבריהם אין מתירין, שהרי אסרו חזרת רטיה בגבולין כמו שהתבאר באחרון של ערובין", עכ"ל. ומבואר שאע"פ שהוא מתיר לעשות אפילו איסורי דאורייתא כשיש סכנת אבר, אין הוא מתיר אפילו איסורי דרבנן של שחיקת סמנין כאשר יש אפשרות קלה ונוחה שלא לעבור על האיסור, וכלשונו: "מפני שאפשר בהיתר". ואפשרות זו מבוססת על כך שעל ידי ההיכר שהוא עושה, אפשר להשיג אותה תוצאה, אף שהמעשה אינו נעשה בדרך הרגילה, וכגון שיהיה מגמע ובלוע או שיתן מחוץ למכה וישתות וירד על המכה. והמאירי מתייחס במישרין לדוגמא זו של נתינת חמין ושמין על גבי המכה ומפרשו להדיא כפי שהתבאר לעיל בדבריו.

המאירי נוקט כדעת הרמב"ן ואף מיקל טובא ממנו

ומבואר בדברי המאירי שיש לחלק בין חולה שמצטער צער גדול ובין חושש שאין לו צער גדול. והיינו דלא כפי שהבין הבה"ל בדבריו. וזה מלבד מה שמבואר להדיא בדבריו שיש לחלק גם בין איכא סכנת אבר וליכא סכנת אבר. וכן מבואר להדיא בדבריו שאם יש צער גדול מתירים לו איסורין של דבריהם ודין צער גדול כדין סכנת אבר לעניין זה. ואם כן, יוצא שלא רק שהמאירי אינו מחמיר על החולה שאין בו סכנה ואינו משווה דינו למצטער שנאסרו עליו איסורי גזירת סממנין, אלא הוא אף מיקל יותר מאשר הרמב"ן וסיעתו. ולדעתו אם אי "אפשר בהיתר" יש להתיר לו כל איסורי דרבנן ולא רק איסורי גזירת סממנין.

מחד גיסא משמע מדבריו שאיסורי דרבנן יש להתיר רק בשינוי

ואולם לכאורה יש סתירה מיניה וביה בדברי המאירי בע"ז. מהלשון: "ומתירין בשבילו שבות שיש בו מעשה ובלבד על ידי שנוי", יש ללמוד שבחולי של כל הגוף יש להתיר איסורי דרבנן רק אם הם נעשים בשינוי. כי אם כוונת המאירי היתה להתיר בשינוי רק אם מדובר על איסור דאורייתא כמו חולב, אבל באיסורי דרבנן אפשר להתיר גם בלי שינוי, הוא היה צריך לומר כמו הרמב"ן (ה"ד לעיל עמ' שלו) שמתירים "שבות דמלאכה הנעשית בשנוי", דהיינו שמדובר על שבות משום שהוא עושה את המלאכה בשינוי. ואף אם כוונתו היא כמו הרמב"ן, ורצונו לומר שמתירין בשבילו שבות שיש בו מעשה ובלבד שהשבות הזו תהיה השבות המסוימת של שינוי, סוף סוף יש ללמוד מדבריו שאם לא מדובר על השבות של שינוי אלא על שבות אחרת, יש לאסור.

מאיך גיסא משמע שבצער גדול מתיר איסורי דרבנן

ואולם מאיך גיסא כתב המאירי: "ודוקא כדנפיש ליה צערא או שיש בו סכנת אבר, אבל חושש לבד בלא צער גדול אף אסורין של דבריהם אין מתירין, שהרי אסרו חזרת רטיה בגבולין", עכ"ל. ומזה משמע לכאורה שאיסורין דרבנן אסורים רק בדליכא צער גדול. אבל בדאיכא צער גדול יש להתיר איסורים דרבנן. וכאן הרי לא דובר על שינוי, דחזרת רטייה אינה דוקא בשינוי, וגם סתימת דברי המאירי מלמדת שלא מדובר דוקא על שינוי אלא על איסורים של דבריהם בעלמא.

קושיות נוספות בדברי המאירי

ויש להקשות עוד על המאירי מדוע הוא הוזקק לדין החזרת רטייה בגבולין כדי להוכיח שאסרו איסורי דרבנן בחושש לבד בלא צער גדול. הלא ישנם איסורי דרבנן רבים אחרים שאת חלקם הוא גם הזכיר קודם לכן. ומבואר להדיא בדבריו בעירובין (קב ע"ב ד"ה המשנה העשירית) שהאיסור הוא משום שחיקת סממנים (וכן חשש שמא ימרח את הרטייה), ואם כן לכאורה אין בכך דבר השונה מהותית משאר האיסורים שעליהם מדובר בסוגיה זו ובסוגיות בשבת. וכן לא מובן מדוע הוא מוכיח את דבריו מהחזרת רטייה ולא מהנחת רטייה שנאסרה גם במקדש. וכן לא מובן מנין לו שאיסור זה לא הותר בשינוי (אם ננקוט כאפשרות הפשוטה הנ"ל בדבריו שמוותר כשיש שינוי בדרבנן), דהא אולי מה שמצינו שהוא נאסר היינו רק כאשר הוא נעשה כדרכו.

המאירי הבין שהצורך בשינוי הוא רק להיכר בעלמא ובעיקרון הדבר מותר

ונראה שהמאירי אזיל בזה לשיטתו שהבין שהצורך בשינוי הוא רק היכרא בעלמא בהיתר השבות, אבל בעיקרון נחשב הדבר שהאיסור הותר. וזו הסברה הבסיסית בדבריו שהתירו כשאי אפשר בהיתר ואסרו כשאפשר בהיתר. דהאיסור באופן עקרוני אינו קיים באופן מוחלט וניתן להתירו כשאי אפשר בהיתר. וזו גם הסיבה שהוא נוקט לשון "ומתירין בשבילו שבות שיש בו מעשה ובלבד על ידי שנוי", דהיינו שהדבר מותר אלא שיש צורך בהיכרא בעלמא ולכן צריך לעשות שינוי. אבל במישור העקרוני נחשב הדבר שהוא הותר¹⁸. ולכן היה ברור לו שהקביעה שבחולה שמצטער צער גדול יש להתיר איסורי דרבנן בשינוי, משמעותה היא שהאיסור הותר בעיקרון. ולכן כהנגדה לכך הוא התייחס למי שאינו מצטער כל כך, ואומר שאצלו האיסור נשאר. ולא נזקק לומר שהאיסור נשאר גם אם יעשה אותו בשינוי, דפשיטא הוא משום שאם היה מותר על ידי שינוי, המשמעות של הדבר היתה שבאופן עקרוני אין איסור.

ביאור דברי המאירי

ולפי זה מובן שהמאירי מוכיח דוקא ממקרה זה של החזרת רטייה, כיון שהנידון הוא בהכרח על אדם שמתחזק והולך כבויא, שהרי כוותיה במקדש הותר לו להחזיר. ובמקדש מדובר על כהן בשעת עבודתו. הרי שהנידון הוא בכגון שמכתו אינה מכאיבה ומצערת ביותר עד שנחלה כל גופו, דעובדה היא שהוא יכול לעבוד במקדש. ומיניה וביה יש להוכיח שאין אפשרות אחרת להחזיר את הרטייה וכגון שיעשה בשינוי. דאם היה אפשר להחזיר, לא היה מקום להתיר במקדש, דמה שהותר להניח במקדש היינו רק משום "שאם לא תתיר חזרתה, נמנע מעבודתו. וזה אחד מן הדברים שהתירו סופם משום תחילתם, כמו שביארנו במסכת יום טוב (ביצה יא ע"ב ד"ה כהן שלקה)", עכ"ל, וכמבואר להדיא בגמרא (ביצה שם). ואם היינו אומרים שבקלות אפשר להחזיר אלא שצריך לשנות, אם כן לא היתה סיבה להתיר דבר זה במקדש, דלא היה לחשוש שהכהן ימנע מלעשות כן מאחר שיש לו אפשרות פשוטה להחזיר רטייתו. והמאירי נקט כדבר פשוט שהאיסור קיים

18. אמנם כל זה במילי דרבנן, אבל במילי דאורייתא ברור שהשינוי הוא זה שמתיר את הדבר מדאורייתא. ואין אנו מתייחסים למעשה כמעשה מותר אלא רק שצריך שינוי בפועל, אלא דנים את המעשה כאסור אלא רק שאם יהיה שינוי הוא מופקע מגדרו הבסיסי, ויצא על ידי זה מכלל איסורי דאורייתא.

בהחזרת רטייה, דלפי מה שהתבאר אם היה לכך היתר בשינוי, היה אפשר לראות את האיסור כמותר.

מוכח מדבריו בסוגיית גונח שמתיר איסורי דרבנן בחולה

וכן מבואר להדיא בדברי המאירי (כתובות ס' ע"א ד"ה החליבה) וז"ל: "החליבה בשבת ויום טוב אסורה משום מפרק, ואף היניקה בפיו מן הבהמה אסורה בשבת ויום טוב. ומכל מקום במקום שיש צער חולי, אע"פ שאין בו סכנה מותר אפילו בשבת. והוא שאמרו גונח, והוא קוצר הנשימה ובא מצד החזה, יונק חלב בשבת, מפרק כלאחר יד הוא, שהרי מפרקו בפיו ובמקום צער לא גזרו", עכ"ל. וכן כתב להדיא (ביצה ב' ע"א ד"ה חליבה) וז"ל: "צריך שתדע שאף היניקה בפיו אסורה בין בשבת בין ביום טוב ובמקום שיש צער חולי אפילו אין בו סכנה מותר אפילו בשבת, והוא שאמרו בכתובות גונח יונק חלב בשבת מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צער לא גזרו. וענין גונח הוא צער חולי שאין בו סכנה", עכ"ל. הרי שמתיר המאירי איסורי דרבנן בחולה שאין בו סכנה, וכפשוטה של הגמרא, ואין הוא תולה את הדין במחלוקת ואין הוא מעמיד אותו שלא אליבא דהלכתא. ומדבריו (כתובות שם ד"ה זה שביארנו) מבואר להדיא שהאיסור ביסודו הוא דאורייתא, ואין כאן שינוי בדרבנן אלא שינוי בדאורייתא. וכן היא שיטת המאירי שחולב חייב מדאורייתא (שבת צה ע"א ד"ה החולב). ומלשונו נראה גם שאין כאן היתר מיוחד של שינוי אלא הוא מגדיר את הדבר כאיסור דרבנן, וקובע בכלליות שבמקום שיש צער חולי הדבר מותר. ועובדת היות הדבר שינוי בדאורייתא היא רק ההיכר תימצי שבגללו הדבר אסור מדרבנן.

ראיה לכאורה מדין שמן ורד שהמאירי אוסר בחולה שאין בו סכנה

ובמקום אחר כתב המאירי (שבת קכח ע"א ד"ה בני) וז"ל: "בני מלכים סכין על מכותיהם אף על פי שאין בהם סכנה שמן ורד, ואין גוזרין לשחיקת סמנין שכך הוא דרכן לסוך בחול", עכ"ל. ובבה"ל (שם) דייק מדבריו שהצד להתיר הוא רק אם היתה בו סכנה. אבל עצם העובדה שהוא עשוי להיות חולה ממכתו, לא היתה אמורה להתיר את הסיכה הזו אלמלא היה בן מלך. ומזה הוכיח שלדעת המאירי אין לחלק בין מצטער וחושש ובין חולה שאין בו סכנה, וגזירת שחיקת סמנים חלה על כולם. ולכאורה בזה כבר אי אפשר ליישב כפי מה שהתבאר לעיל, שמשום ש"אפשר בהיתר" נאסר הדבר גם בחולה שאין בו סכנה, דלכאורה הדבר

ניכר תמיד שכאשר הוא סך בשמן ורד הוא מתכוון לרפואה חוץ ממצואות של בני מלכים. ואם כן היה אמור להיות מותר בכה"ג באדם רגיל, כיון שאין דרך אחרת להתיר לו.

גם כאן האיסור נובע מכך שאפשר להתרפא בשמן רגיל

ואולם עיקר התייחסות המאירי לנידון זה הוא במשנה (קיא ע"א). ושם הוא כתב (ד"ה החושש וד"ה בני מלכים) וז"ל: "החושש במתניו לא יסוך יין וחומץ אף שלא בכונת רפואה, שזו היא רפואה ידועה לכל, אבל סך הוא בשמן, ואף זו לא בשמן ורד, מפני שדמיו יקרים והכל מכירים שאינו עושה אלא לרפואה. בני מלכים סכים מכותיהם בשמן ורד, שהרי דרכן כן אף בחול ואין הדבר נראה כמכוין לרפואה", עכ"ל. ומבואר שאפשר היה לסוך בשמן, וזה היה אמור להועיל כשחושש במתניו. ואם כן אפשר לומר שהאיסור לסוך בשמן ורד הוא משום ש"אפשר בהיתר" בכגון שהוא יסוך בשמן רגיל. ואע"פ שמסתבר לומר ששמן ורד מועיל יותר משמן רגיל, דאלמלא כן לא היו משתמשים בו כיון שדמיו יקרים, בכל זאת נחשב הדבר כ"אפשר בהיתר", מאחר שגם השמן הרגיל מועיל ומרפא כדבעי. ולכן הצד להתיר הוא רק בחולה שיש בו סכנה, ולכן הוצרך המאירי לומר לגבי בני מלכים שלהם מותר אף אם אין בהם סכנה.

כשאינן צורך כל כך נאסר אף בחולה שאין בו סכנה

עוד כתב המאירי (קח ע"ב ד"ה ימה) וז"ל: "מותר ליתן מאותם המים על גב העיין אף במקום שאין שם סכנה, שלא גזרו הרפואה למי שאין צריך לה כל כך אלא מגזירת שחיקת סמנים, וכל שאין ניכר שיהא לרפואה לא גזרו בו", עכ"ל. ודייק מכך הבה"ל (שם) שאין אפשרות להתיר תרופות אלא רק במקום שיש בו סכנה, ולכן הוצרך המאירי לומר שבנידון זה הותר הדבר אף במקום שאין בו סכנה. דאם היה מקום להתיר גם בחולה שאין בו סכנה לא היה למאירי לרבות להתיר במקום שאין שם סכנה, דזה פשיטא ומותר תמיד. והיה לו לחדש שהדבר מותר אף במקום שאינו חולה (או מצטער טובא). אמנם נראה דאדרבה, מכאן יש ללמוד שכל גזירת שחיקת סמנים נאסרה אך ורק "למי שאינו צריך לה כל כך". ו"צריך לה כל כך" אין הכוונה למקום סכנה, אלא כפשוטו, שאין בכך צורך משמעותי. ולכן בחולה שאין בו סכנה לא אסרו גזירת שחיקת סמנים, כיון שהוא "צריך לה כל כך" לרפואתו כחולה. ודבר שאין בו צורך כל כך אכן נאסר על חולה שאין בו

סכנה, כיון שאין זה מועיל לו כל כך. ואולם דוקא דבר שאין בו צורך כל כך, הותר בחולה שיש בו סכנה, דהתירו לו כל דבר שיכול להועיל לו, ולו רק במקצת. ולכן חידש המאירי שעל אף שאין כאן סכנה, ולא היה מקום להתיר דבר שאין בו צורך כל כך, בכל זאת התירו בנידון זה, כיון שאין הדבר ניכר שהוא לרפואה.

הבה"ל הוכיח מהמהר"ם שתרופה מותרת רק בפיקוח נפש

והנה, הבה"ל (שם) הביא לדבריו תנא דמסייע מדברי המרדכי (שבת פ"ד סי' שפא-שפב) בשם המהר"ם וז"ל: "נשאל לרבינו מאיר מן אשה אחת שהיה לה מכה על גופה והיא ליחה שקורין פוק"א¹⁹ בלשון אשכנז וכבר עברו יותר מד' שנים שהתחילה המכה, ושאלו לו אם היא יכולה לתת בה אפר מקלה בשבת, והשיב בהא לית דין ולית דיין דבחול מותר, דקים לן כרב אשי דהוא אמורא בתראה וסוף הוראה דמותר לאדם לתת אפר מקלה על מכתו, דמכתו מוכחת עליו, אבל בשבת אסור אם אין בו פיקוח נפש, גזרה משום שחיקת סמנין. ומההיא דמי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ביום הכפורים ואינו חושש (יומא עז"ב) אין ראייה להתיר, דשאני התם דשמן לאו מוכחא מילתא דהוי לרפואה שכן דרכו לסוך בלא מכה, וכדמשמע פ' שמונה שרצים דתנן התם (שבת קיא ע"א) אבל סך הוא שמן ולא שמן ורד ובני מלכים סכין על מכותיהם שמן ורד שכן דרכן לסוך בחול, אבל אם יש בו סכנה אפילו בשבת מותר דאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, ודוקא סכנות נפשות של מיתה ולא של צער בעלמא", עכ"ל. ומבואר מדבריו שיש לאסור לתת אפר מקלה על גבי המכה בשבת, ויש להתיר רק בפיקוח נפש. והוכיח מכך הבה"ל שאין להתיר במקום חולי, וגזירת שחיקת סממנים חלה גם על חולה שאין בו סכנה.

דחיית ההוכחה

אמנם נראה שגם נידון דידן "אינו צריך לה כל כך". דהא אותה אשה "כבר עברו יותר מד' שנים שהתחילה המכה". והנידון שעליו מדובר הוא יבלת שיש בה נפיחות מימית (אבעבועה). דזהו התרגום של המלה בגרמנית עתיקה²⁰. ולא נראה כלל שהיא היתה חולה שנחלש כל גופה מחמת המכה, וודאי שלא נפלה למשכב

19. כן הוא במרדכי קושטא. ובנדפס: פיק"א.

20. וכך היא גם בימינו בשפות זרות כמו אנגלית (פוק).

מחמתה. ואם כן תרופה זו נועדה מעיקרה רק להקלה בעלמא של פצע שאינו מסוכן כלל. ולכן אין הכרח מדברי המהר"ם הללו לאסור כל תרופה בחולה שאין בו סכנה. דיתכן שכיון שהנידון היה כזה שלא גרם למחלה ממש, לא היה מקום להתיר לה להתרפא אלא אם כן יש בכך פיקוח נפש, שאז גם אם אין בכך צורך משמעותי, צריך לעשות כל טצדקי דאפשר כדי להקל עליה.

קשיים בדברי המהר"ם

ואולם צריך להבין מה הראיה שרצה להביא המהר"ם מההיא דיומא. וכי היתה לו הו"א להתיר את ההתרפאות בשבת. וגם אם כן, מה היתה ההו"א שלו שהגמרא היא ביומא תדחה את כל הגמרות הרבות שבהן מוצאים שאסורה רפואה בשבת. וגם לא מובן איך לא העלה המהר"ם מלכתחילה את הסברה הפשוטה והבסיסית שבגמרא שכאשר הדבר אינו מוכח שהוא לרפואה, שהוא מותר, ומעיקרא מאי קסבר. ומה שדרך לסוך בשמן הוא גם דבר שלכאורה אינו צריך ראייה כלל.

ביאור דבריו

ונראה שהיתה הו"א לומר שמה שמצינו שחכמים גזרו עליו נאסר, ומה שלא מצינו שאסרו להדיא לא נאסר. ולזה הביא ראייה שמצינו שהתירו בפשיטות את הסיכה ביוה"כ לרפואה, ולא הוצרכו להיתר זה אלא רק משום שאסורה הסיכה ביוה"כ, אבל לא היתה הו"א לאסור מצד שזו רפואה בשבת. ומכך יש להסיק לכאורה שמה שלא גזרו, לא נאסר. ואת זה הוא דחה ששם ההיתר הוא מצד שאין הדבר מוכח שהוא לרפואה. והיתה הו"א לומר שבהכרח לא זו הסיבה שהתירו לסוך ביוה"כ, דהא בסתמא דמילתא אסור לסוך ביוה"כ דהוא אחד מחמשת העינויים. ואם רואים את האדם סך ביוה"כ, על כרחנו יש להבין שהוא סך לצורך רפואה. ואם כן אין להניח שההיתר הוא משום שאין הדבר נראה שהוא לרפואה. ואולם במסקנה דחה זאת המהר"ם וטען שעל אף שהסיכה נעשית ביום הכיפורים, המעשה מצד עצמו יכול להיראות לבני האדם כסיכה שלא לשם רפואה, דהם יכולים לחשוב שהוא עובר וסך בכל זאת; ומצד עצם החשד הזה אין לאסור, דלא מצינו איסור לסוך ביוה"כ מחמת החשד. ואמנם ברור שדרך אדם לסוך את גופו בשמן. אבל המהר"ם הוצרך להוכיח שאפילו כשיש מכות על גופו של האדם, בכל זאת ההנחה היא שהרואה יחשוב שהוא סך את גופו ולא יתלה במכות שהוא

רואה על גופו של הסך. וזה מוכח מבני המלכים שסכים בשמן ורד, דאע"פ שיש להם מכות, בכל זאת תולים שהרואה יאמר שהוא סך כדרך שסך תמיד.

ראיית הבה"ל מנידון דשתיית מי רגלים

עוד הוכיח הבה"ל מדברי המרדכי בהמשך (שם סי' שפג) וז"ל: "מהו לשתות מי רגלים בשבת (שם קי ע"א), משום רפואה מכלל דפשיטא ליה דבחול מותר, ומיירי אע"פ שאין בו סכנה, דאי בחולה שיש בו סכנה פשיטא דשרי, וכיון דבחול מותר אפי' לכתחלה משום רפואה לחולה שאין בו סכנה, א"כ בדיעבד מותר אם השתין תינוק בקדרה. ועוד, מדלא קאמר בפרק שמונה שרצים וכי בחול מי התירה כדאמר' פרק אלו קשרים (שם קיג ע"ב) גבי פסיעה גסה ואכילת אדמה, מכלל דפשיטא דשרי. ועוד, דמסקינן פ"ק דבכורות (ז' ע"ב) מי רגלים של חמור כיון דשתי להו אינשי לירקונא אסירי אבל מי רגלים של סוסים וגמלים כיון דלא שתי להו אינשא פירשא בעלמא הוא וה"ה למי רגלי תינוק ועוד יש ראייה מכתובות פרק אע"פ (ס' ע"א) דקאמר וזה לכם הטמא ואין דם מהלכי שתיים טמא משמע דה"ה מי רגלים", עכ"ל. ומבואר בדבריו דהעמיד דוקא בחולה שאין בו סכנה ושלל את האפשרות להעמיד בחולה שיש בו סכנה. ומזה הוכיח הבה"ל שגם בחולה שאין בו סכנה גזרו על שתיית רפואה בשבת. וכתב על זה הבה"ל ש"עוד יותר מבואר" מנידון זה שאין להתיר בחולה שאין בו סכנה מאשר מהמקרה הקודם.

דחיית הראיה

ואולם לכאורה מנידון זה אין ראייה כלל. דעיקר הנידון של המרדכי הוא עצם ההיתר של שתיית מי רגלים של בעלי חיים שאסורים באכילה, והנידון הוא בחול ולא בשבת. ולכן הוצרך להנגיד לפיקוח נפש, דכאשר יש פיקוח נפש לא צריכא למימר שמותר. והוצרך המרדכי לומר שנידון דידן הוא בכגון שאין בו סכנה. ולא היה שום צורך ועניין להכנס לשאלה אם הוא מתחזק והולך כבריאה או שהוא חולה, דכיון שהנידון הוא אם בכלל מותר לשתות את מי הרגלים, אין זה משנה מה מצבו המדויק, והעיקר הוא רק אם יש בו סכנה או שאין בו סכנה. ועכ"פ למרות דחיות ההכרחים הנ"ל בדברי המרדכי, לכאורה אין לנו גם ראייה מדבריו לאידך גיסא, שהוא מחלק בין סוגי המצטערים והחולים, כפי שהדבר עולה בבירור מדברי שאר הראשונים שהוזכרו לעיל.

ראיה מר' יום טוב מיואני להקל במצטער אפילו באיסורי דרבנן

ואולם בהגהות המרדכי (שבת פ"א סי' תנב, וכן איתא גם במרדכי שבת סי' רן, שו"ת מהר"ם דפוס פר' סי' תעח והגה"מ שבת פ"ו אות ו) הביא את תשובת רבינו יום טוב מיואני²¹ וז"ל: "מנעורי הייתי משתומם על האוסרים להתחמם כנגד מדורת נכרי הנעשה בשביל ישראל, כי ראיתי אבא מורי ורבינו משולם ז"ל שהיו פרושים שהיו מתחממין וכן גדולי עולם, וטעמא נ"ל²² כדאמרין בעלמא (פסחים סט ע"א) הכל חולים אצל המילה (דחולה שאין בו סכנה אומרים לנכרי ועושה) וכן הכל חולים אצל קור, ואם אין ממש חולים מצטערין הן לכל הפחות, ואמרין גונח יונח חלב בשבת ואע"ג דמפרק כלאחר יד הוא [במקום צערא דחולה שאין בו סכנה]²³ לא גזרו ביה רבנן ופסקין התם הכי הלכתא, ולית הלכתא כאבא שאול דאמר בפרק חרש (יבמות קיד ע"א) דאסור דגזרו רבנן, ואבא שאול נמי לא אסר במקום שיש צער אלא שבות דאית ביה מעשה, אבל שבות דלית ביה מעשה לא גזרו, כדאמר' גבי ההוא ינוקא. ולולי יתמהו עלי הייתי מתיר אפילו האמירה בפירוש, וכל שכן אם הנכרי בעצמו עושה בשביל ישראל שישראל מתחממים כנגדו, ואין להחמיר במקום צער שהרי גבי מיכחל עינא בשבת מנכרי אע"פ שישראל עוצם עיניו ופותח אמרין מסייע אין בו ממש ושרי, כ"ש הכא דלא נגע ולא עביד אפילו עקימת פה, דהא אפילו מעשה שרי בכבוי גחלת של מתכת בשביל צער כהן גדול אם היה חולה או זקן או אסטניס מטילין עששיות של ברזל בתוכו (יומא לד ע"ב) והכל איסטניסין אצל הקור, ומותר להתחמם, ויהיה חלקי מהמתחממים ולא מהפורשים, והמתחממים יתענגו על רוב שלום", עכ"ל. ומבואר שהוא רואה את גזירת הכחילה בחדא מחתא עם שאר האיסורים שהותרו לחולה שאין בו סכנה, ומתיר אפילו במצטערים ואפילו שבות שיש בה מעשה ואפילו מלאכה שאינה צריכה לגופה (כמו כיבוי גחלת של מתכת).

המרדכי בשם ר"ת מחלק בין צער קטן ובין מצטער רגיל

וכן חילק להדיא כדברי הראשונים בין צער בעלמא ובין צער של חולה

21. מגדולי תלמידי ר"ת, הוא וקהלתו נהרגו על קידוש השם בפרעות ד'תתק"ן בעיר יורק באנגליה, ה"ד.

22. בשו"ת מהר"ם ד"פ הגרסה היא "וטעמם כתבו", ובהגה"מ: "וטעמא כתבו". ולפי גרסה זו רבנו יום טוב מצטט תשובה כתובה של אביו ושל ר' משולם.

23. הנוסף בסוגריים חסר בשו"ת מהר"ם ד"פ, ובהגה"מ כתוב רק "משום צער".

בהמשך (שם סי' תסד) וז"ל: "אמר רב יוסף הלכה כנחום איש גליא. ואי קשיא הא דגרס פרק חרש (יבמות קיד ע"א) נוהגים היינו וכו' [פי'] באלפס [אבל] ר"ת פי' דהא דחרש משמע [הלשון] בבריאים קאמר, ובמקום צער של צמא לא גזרו רבנן ביו"ט. אבל בשבת אסור. אבל גונח אף בשבת מותר", עכ"ל. ומבואר שרק מצטער בעלמא הוא זה שנאסר באיסור בדאורייתא בנעשה בשינוי. אבל מצטער יותר הותר אף בזה. ומבואר מכל זה שאפשר להתיר אף לדעת המרדכי ורבנותיו כשמדובר בחולה שאין בו סכנה או במצטער צער משמעותי יותר מצערא בעלמא של צמא.

אפשרות לחלק בין כל השבותין ובין שבות דשחיקת סממנין

ואמנם אכתי היה מקום לומר שכל האיסורים הרגילים מדרבנן ואפילו שבותין שיש בהן מעשה אכן נדחים מפני חולה שאין בו סכנה ומצטער צער גדול וכדברי הרמב"ם, אבל דוקא גזירת שחיקת סממנים היא זו שאינה נדחית מפניהם. וכעין מה דמצאנו בכיבוי דלקה שמצד אחד חכמים אסרו (שבת קיז ע"ב) להציל שום דבר מלבד מזונות שהוא צריך להם לאותה שבת ובגדים שיכול ללבוש וכו', אולם מצד שני הם התירו (שם קכא ע"א) לומר בפני נכרי "כל המכבה אינו מפסיד". והיינו משום שמצד אחד רצו חכמים להקל עליו בדברים שאסרו בדרך כלל כדי למנוע ממנו פסידא. אולם מצד שני הם הוצרכו להחמיר עליו מחשש שמחמת דוחק ולחצו הוא יכבה את הדליקה כיון שהוא בהול על ממונו. והיה אפוא ניתן לומר דהוא הדין בעניין ריפוי. חכמים רצו להקל כמה שאפשר על החולה, אולם מצד שני הם חששו שדוקא מחמת צערו הוא יבוא לעשות דברים שבדרך כלל אין הוא עושה וישחוק סממנים. ולפיכך מצד אחד הקלו עליו והתירו לו את כל איסוריהם כאשר עשייתם נדרשת לצורך רפואתו, אולם מאידך גיסא אסרו עליו להתרפא בסוגי תרופות רבים שמא יבוא לידי שחיקת סממנים בגלל צערו ודוחקו, דשחיקת הסממנים היא הגורם הישיר להצלתו ואלוה הוא נושא את נפשו, ולפיכך דוקא לגביה יש לחשוש יותר מאשר שאר המלאכות, ולכן יש לאסור עליו את הדבר יותר משאר האיסורים. ולפי זה היה אפשר לבאר את דעת המרדכי, דמצד אחד יש להקל בכל האיסורים וכפי שהתיר בגונח ואף בחימום מתכת מפני שמצטער מחמת הקור ובאמירה לנכרי, אבל מאידך גיסא בכל הקשור לשחיקת סממנין הוא החמיר ולא התיר אלא רק במקום פיקוח נפש. וכך היה מקום להסביר אף בדעת הרוקח ובדעת שבלי הלקט הנ"ל.

דחיית אפשרות זו מסברה

ואולם נראה שאין לומר כך. דמבואר להדיא בגמרא, ואף ברור הדבר במציאות, שהחולה עשוי להיעזר לרפואתו גם בדברים שהם מאכל בריאים. ולמשל מבואר במשנה (שבת קט ע"ב) שמותר לחולה לאכול את יועזר ולשתות אבוברואה. והרי עשייתם כרוכה בבישול דברים שונים וכן מצמחים שונים כמבואר בגמרא. ואם החשש הוא שמשום שהוא נושא את נפשו לרפואותיו, הוא יבוא להקל באיסורי דאורייתא, אם כן היה צריך לאסור משום בישול ומשום קוצר או תולש. והרי בכל המלאכות הללו לא רק שלא אסרו אלא אף התירו לו את כל השבותין שגזרו מחמתן. ולא דמי לדליקה, דהתם החמירו עליו בכל מה שקשור להצלה הנעשית על ידי עצמו והקלו עליו ברמיזה לנכרי. אבל בנידון דחולה לא יתכן שיהיה זה מילתא בלא טעמא, שיקלו בכל שאר המלאכות ויתירו את שבותיהן, ואף שחלקן מיועדות גם הן לרפואתו, ומאידך גיסא יחמירו דוקא בסוג מסוים של רפואות. ועל כרחק צריך לומר שחומרות אלה שהחמירו ברפואות באות בנוסף לכל איסורי דרבנן האחרים, והן מכוונות למי שמצטער צערא בעלמא. ומה שהתירו את השבותין היינו במצטער צערא יתירה או בחולה גמור, וכפי שכתבו הראשונים.

תמיהה על סברת ה"י להתיר תרופה בחולה שאין בו סכנה

והבה"ל (שם) אחר שהביא את דברי הראשונים שהבין בהם שיש להחמיר בחולה שאין בו סכנה שאסור לו לאכול או לשתות תרופות כלשהן, כתב וז"ל: "והנה עיקר סייעתא לדעת המקילין הוא מדאיתא בגמרא דצרכי חולה שאין בו סכנה עושין ע"י א"י, והרי אפילו אם הא"י מכין לו הרפואה ע"כ השתיה של רפואה גופא הרי עושה ישראל בעצמו ואפ"ה שרי, והנה הפוסקים שהבאנו להחמיר ע"כ יתרוצו דהכא כיון שהא"י מכין לו הרפואה ומושיט לו, איכא היכר שלא יבוא הישראל אח"כ לשחיקת סממנים [ועיין בב"י], משא"כ בעלמא שהישראל לוקח בעצמו הסממנים שחוקים שהוכנו מאתמול וליכא הכירא אסור", עכ"ל. ובאמת ה"י (סי' שכח אות לו ד"ה כל אוכלין) כתב וז"ל: "כל אוכלין ומשקין שהם מאכל בריאים וכו' וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים וכו' משנה וגמרא בפרק שמנה שרצים (קט ע"ב), וכבר כתבתי לעיל שכל הדינים האלו באדם שחושש ואינו נופל למשכב ולא חולה אלא שחושש והוא מתחזק והולך כבריא, אבל אם היה חולה שאין בו סכנה הרי אמרו שצרכיו נעשים על ידי גוי, ומשמע דאוכל הוא אוכלין

המרפאים אותו ולא חיישינן שמא ישחוק סממניו, כיון שלא התירו לעשות מעשה הרפואה על ידי ישראל ואפילו על ידי החולה עצמו, עכ"ל. ואולם יש לתמוה על טעם זה ועל סברה זו. דמה מועילה העובדה שהסממנים הוכנו על ידי גוי. הרי כל החשש הוא שמא לא יהיו לו סממנים מוכנים והוא יבוא לשחוקם. וגם אם נאמר שלגבי החולה עצמו אין חוששים, והחשש הוא רק שמא ילמדו ממנו אחרים (שהוא דבר קשה מצד עצמו), לא מובן מדוע העובדה שהוא משתמש בסממנים שעשאו הגוי, תועיל לכך שאחרים לא יבואו לשחוק סממנים בעצמם. דהרי פשיטא שעיקר הגזירה לא עסקה ברשעים ששוחקים סממנים בשבת עצמה, ויבואו ללמוד מהם, אלא ברור שהגזירה היא שמא יבואו ללמוד ממי שמשתמש בסממנים ויתירו לעצמם להכין אותם בשבת. ולא ידעו שהם הוכנו מערב שבת או שהוכנו קודם לכן על ידי גוי. ואם כן איזו סברה יש להקל בכך שהגוי הכין את הסממנים. ומלבד זאת אם סברה זו צודקת, יש להתיר גם אם הסממנים הוכנו מבעוד יום על ידי ישראל. דמה לי אם הוכן על ידי הגוי בשבת ומה לי אם הוכן על ידי ישראל מבעוד יום. ואדרבה, הוכן מבעוד יום אמור להיות קל יותר. ואם כן מדוע גזרו במתחזק והולך כבריא שמשתמש בסממנים שהוכנו מבעוד יום.

תמיהה על סברת הביאור הלכה

וגם סברת הבה"ל תמוהה לכאורה, דהיכן מצינו שהגוי הוא זה ש"מושיט לו" את הרפואה בסמוך ללקיחת התרופה, עד כדי שכולם מבינים ומכירים שאסור היה לעשות את התרופה בשבת עצמה. ומי לא עסקינן שהגוי הכין את התרופה, ועתה בא חבירו וקרובו של ישראל ומגיש לו את התרופה. ומי לא עסקינן שיש משך זמן בין הכנת התרופה ובין הגשתה לחולה. ומהיכא תיתי להתיר את לקיחת התרופה על סמך זה שהגוי הכין אותה קודם לכן.

סברת הרמב"ן ברורה ואין צורך בסברת ה"י

אמנם דברי הרמב"ן ברורים ומפורשים בזה ולכאורה לא היה ה"י צריך לחדש בכך סברות מיוחדות. הלא הרמב"ן ראה את גזירת שחיקת הסממנים כגזירה מחודשת שגזרו על ה"דרך השלישית" המתייחסת דוקא למי שמתחזק והולך כבריא. וממילא לא קשה מעיקרא מדוע לא נאסר הדבר בחולה שאין בו סכנה. והיינו משום שלא ראו חכמים לגזור עליו ולהוסיף איסורים על ייסוריו, ומצאו לנכון להחמיר ולגזור רק במי שאינו חולה אלא מצטער בעלמא. ולכן גם

שעז

מובן שהתירו לחולה שאין בו סכנה לומר לנכרי, דלא רק שלא רצו להחמיר על החולה ולגזור עליו גזירות נוספות אלא אף רצו להקל עליו, ולכן התירו לו לומר ולהנות ממלאכת הנכרי.

הקושי לפי זה על תירוץ הביאור הלכה

ואולם לפי זה באמת אינו מובן אליבא דהבנת הבה"ל בדברי הרוקח וסיעתו כיצד הקלו לומר וליהנות ממלאכת הגוי ובכל זאת אסרו את התרופות משום שחיקת סממנים. והיה מקום ליישב שמלאכת הגוי הותרה רק באיסורי דרבנן אחרים, אבל בכל מה שקשור לגזירת שחיקת סממנים לא הותר להנות ממלאכת הגוי, והעמידו דבריהם בעניין זה יותר מאיסורי תורה. ואולם מלבד הדוחק הגדול שיצא שהחמירו בגזירתם יותר מאיסורי תורה, ומלבד הקושי שיש לחלק בין גזירת סממנים ובין שבותין אחרים וכפי שהתבאר לעיל, גם נסתר הדבר לכאורה מדין כחילת העיניים מן הגוי. דשם מדובר גם על שימוש בסממנים ובכל זאת רואים שהתירו ליהנות ממלאכת הגוי. ועל כרחנו צריך לומר שאם התירו לומר ולהנות ממלאכת הגוי, קל וחומר שלא אסרו משום שחיקת סממנים ודלא כהבנתו בדבריהם.

יישוב דברי הביאור הלכה בדרך אחרת

אמנם נראה שיש ליישב את דברי הביאור הלכה בדרך אחרת, אלא שיש גם צורך לפרש לשיטתו בדרך אחרת את היחס שבין אמירה לנכרי ובין גזירת שחיקת סממנים. ניתן לומר לשיטתו שכאשר החולה נוטל את התרופה זהו איסור עצמי שאותו גזרו חכמים. דכל נטילת תרופה היא עצמה מעשה האיסור ואין היא תלויה בהכנת התרופה ואף לא בשחיקת הסממנים שקדמה לה. ואם כן, כאשר הגוי מכין את התרופה לישראל הוא עושה עבורו את מלאכת שחיקת הסממנים, וזה באמת היה אמור להיות מותר. אבל כשהישראל בא ליטול את התרופה, מתחדש איסור חדש של גזירת חכמים על נטילת התרופה. ובזה החולה הישראל עושה את המעשה בעצמו, וזאת הרי לא התירו. ואם כן לא קשיא מידי כיצד התירו לומר לנכרי לעשות לו כל צרכיו. דכל אימת שהוא עושה לו את צרכיו, ואחר כך כשהישראל בא ליהנות ממה שהוא עשה עבורו, אין הוא עושה שום איסור בעצם ההנאה, שפיר מותר לו ליהנות. אבל כאשר הוא בא ליהנות ממה שעשה עבורו הגוי, ועצם ההנאה כרוכה באיסור, ואת האיסור הזה הוא כבר עושה בעצמו, לא

הותר לו הדבר כלל, ולכן אין הוא יכול ליהנות מן הגוי בכל מה שקשור לנטילת תרופות שאין הבריאים נוהגים לאוכלם.

ויוצא אפוא שמה שהקשה הבה"ל על עצמו היה יכול להיות מיושב בפשיטות. ובאמת אלמלא היינו מוצאים בדברי הראשונים עצמם את הקביעה שיש לחלק בין חולה שאין בו סכנה ובין מתחזק והולך כבריא, לא היינו צריכים לדחות את טענת הבה"ל מכוח הסתירה שהקשה. אבל כאמור בדברי הראשונים עצמם מבואר שיש לחלק את החילוק הזה, וכל זאת מלבד ההכרח בסברה שלא לחלק בין איסורי דרבנן אחרים שהותרו לחולה שאין בו סכנה ובין גזירת שחיקת סממנים.

לפי הבה"ל אין להתיר לכתחילה ודלא כאחרונים שנקטו בשיטתו

ומסקנת הבה"ל היא שמעיקר הדין יש להחמיר דלא כשיטת הרמב"ן. וז"ל: "הארכתי בכ"ז לבאר דדעת הרמב"ן וסייעתו [ולפי דברי הרה"מ גם הרמב"ם סובר הכי] אינו מוסכם ליתר הפוסקים שהזכרתי ומ"מ לא נוכל למחות ביד המקילין אחרי שבשו"ע סתם כוונתייהו ומלתא דרבנן הוא ופשטות הסוגיא דעושין צרכיו של חולה ע"י א"י משמע יותר כוונתייהו, עכ"ל. ומבואר מדבריו שרק "לא נוכל למחות ביד המקילין". אבל הבא לשמוע לנו, צריך להחמיר ולאסור עליו. וקצת יש לתמוה שאחרוני דורנו דנקטו בשיטתו הקילו בזה בשופי ולא חששו לכך (כגון שש"כ פ"ב ס"ד והלאה).

בדעת הרשב"א יש סתירה לכאורה בעניין זה

ובדעת הרשב"א יש לכאורה סתירה. מחד גיסא הוא מביא (שבת קכט ע"א ד"ה א"ל הלכתא) את דעת הרמב"ן, שלפיה יש להתיר איסורי שבות רק בסכנת אבר, אבל בסתם חולה שנפל למשכב אין להתיר אלא רק אמירה לגוי. ועל דבריו אלה התבסס גם הרב המגיד כשקבע שהרשב"א אזיל בשיטת הרמב"ן. ואולם בתשובה (ח"ג סי' ערב, וה"ד באורחות חיים הל' שבת סי' שנ ובב"י סי' שכח אות א) חילק הרשב"א את החולים שאין בהם סכנה רק לשתי מחלקות: האחת היא "סכנת אבר וחולי שאין בו סכנה אלא שנופל למשכב", והשניה היא "חשש חולי שכואב אלא שאינו נפל למשכב". ולגבי המחלקה הראשונה הוא כתב שאפשר לעשות על ידי גוי אפילו מלאכה דאורייתא ועל ידי גר תושב או עבדו של ישראל אין לעשות מלאכות דאורייתא, "אבל דברים שאין בהם אלא איסור דרבנן עושין על ידיהו ואפילו על

שעט

ידי ישראל", עכ"ל. הרי שמתיר לעשות איסורי דרבנן על ידי ישראל עבור חולה שאין בו סכנה שנפל למשכב.

יש לדחות את טענות האחרונים כנגד דבריו בתשובה

והט"ז (סי' שכח סק"י) עמד על הסתירה וכתב וז"ל: "וכמדומה לע"ד דההיא תשובה לאו דסמכא היא או שיש בה איזה ט"ס כי על התשובה לאו מר בר רב אשי חתים עליה וכאן הרב המגיד העיד על הרשב"א שכן כתב", עכ"ל. אבל מכך שהאורחות חיים והב"י מביאים את התשובה הזו וכן מכך שהשאלה מתחילה בלשון: "עוד שאלת", והיא מצטרפת לצרור תשובות שמופיעות קודם לכן, שכולן לרשב"א, נראה שיש ללמוד שתשובה זו היא אכן לרשב"א. ובנשמת אדם (ח"ב כלל סט הערה ג' ד"ה ומש"כ ב"י) כתב וז"ל: "ומש"כ ב"י בשם תשובת רשב"א להתיר, אין ספק שרשב"א חזר בו שהרי בחי' רשב"א הביא כל דברי רמב"ן מתה"א. ובספר א"ח מצאתי ג"כ תשובת רשב"א שכתב כדעת רמב"ן וכ"כ המ"מ שם, לא עדיף תשובה זו שהביא הב"י משלשה ס"ת שמצא עזרא ספר מעון וספר זאטוטי כו' וביטל אחד מפני שנים, וכ"ש שידענו שהרשב"א היה תלמיד רמב"ן, וא"כ אין תשובה זו של רשב"א עולה למנין", עכ"ל. ומבואר שקיבל את העובדה שהתשובה היתה לרשב"א אלא שטען שהרשב"א חזר בו. ואולם מה שציין לא"ח, לא מבואר שם שהרשב"א סבור כרמב"ן, אלא אדרבה, הוא מציין לתשובה של הרשב"א ומבסס את עיקר שיטת הרשב"א על התשובה הזו. ומה שכתב שהרשב"א הוא תלמיד הרמב"ן זו רק סברה לומר שהתשובה היא המאוחרת, כי אם במקום כלשהוא ברור שהוא חלק על הרמב"ן, יש יותר צד לומר שהוא חלק עליו בדבריו המאוחרים מאשר בדבריו המוקדמים שהיה עדיין תלמיד לפני רבו. ומה שכתב הרב המגיד אינו מלמד בהכרח שהוא ראה את תשובתו המאוחרת יותר של הרשב"א.

נראה שבחידושו הוא רק מצטט את רבו ובתשובה כותב את דעת עצמו

ובאמת נראה שבחידושו לא כתב הרשב"א את דעתו אלא רק: "וכתב הרמב"ן ז"ל" וכו' ולאחר הבאת דבריו באורך הוא מסיים: "עד כאן" ואינו מוסיף על כך דבר. ונראה מכך שכל מה שהביא היה דברי הרמב"ן, אבל לא גילה בזה הרשב"א את דעתו שלו. ואמנם בסתמא דמילתא יש לנו ללמוד שכל עוד אין הוא מביא דעה אחרת החולקת על הרמב"ן, וכל עוד אין הוא מעיר או מקשה על

הרמב"ן, הוא מסכים עמו. אבל עדיין לא היתה בכך שיטה מסוימת שהוא סלל לפי דרכו. לעומת זאת בתשובה הוא כותב: "והנני כותב לפניך דין כל אחד משלושה אלה עם מה שעלה בידי עם הראיות שקיבלתי מרבתי ומאשר בררתי אני לפי מה שהראוני מן השמים", עכ"ל. ומלשון זו נראה שאמנם הוא מתבסס על דברי רבותיו, אבל הוא גם העלה דברים בעצמו וגם בירר ראיות בעצמו לפי מה שהראוהו מן השמים. ויתכן אפוא שהדברים מתייחסים גם לעניין זה. ודוקא בתשובה זו הוא סולל את דרכו שלו אחר שבירר את הדברים בעצמו. ובאמת אם אכן יש לראות את כל התשובות שם כצורך תשובות אחד וכלשונויותיו שם "עוד שאלת", שבחלקם באמת עוברים מעניין לעניין באותו עניין, רואים שהוא כבר כתב את ספרו עבודת הקודש (ס"ס רסח) וכן שהוא מצטט דברים ממה שכתב בחידושו (סי' רסט ד"ה והרי אני כותב). ונראה אפוא שהתשובות הללו נכתבו מאוחר יותר.

נראה מהתוס' בכתובות שיש להתיר לחולה איסורי דרבנן בלי שינוי

וכן נראה אף מדברי התוס' (כתובות ס' ע"א ד"ה מפרק) שהקשו על דברי הגמרא שאמרה שבמקום צערא לא גזרו רבנן במפרק כלאחר יד: "ואם תאמר אפילו לא הוי כלאחר יד נמי, דהא אין דישה אלא בגידולי קרקע כדאמר בפרק כלל גדול" וכו', עכ"ל. ולכאורה לא מובן מאי קשיא להו. דהא אף אם אין דישה אלא בגידולי קרקע, סוף סוף יש בכך איסור דרבנן. ומנין שאפשר להתיר דבר זה לחולה שאין בו סכנה. ועד כאן לא שמענו אלא רק איסור מלאכה הנעשה בשינוי, אבל לא שמענו שהותר גם איסור דרבנן שלא בשינוי. ומכך יש להוכיח שסברו התוס' שאין לחלק בין איסור דאורייתא שנעשה בגלל השינוי איסור דרבנן ובין איסור דרבנן כדרכו. ובשני המקרים יש להתיר לחולה שאין בו סכנה.

ה. לקיחת גלולות לחולה

מדברי הראשונים נראה שאפשר להתיר כשאפשר לחשוב שאין זו תרופה

ומדברי הגמרא לפי ביאור הראשונים נראה שיש ללמוד חידוש גדול להלכה. ז"ל הגמרא (קח ע"ב): "אמר מר עוקבא אמר שמואל: שורה אדם קילורין מערב שבת ונותן על גב עיניו בשבת ואינו חושש", ע"כ. וכתב רש"י (ד"ה ונותן) וז"ל:

שפא

"ונותן על גבי עיניו - דלדידיה כיון דאצרכוה לשרותה מערב שבת איכא היכרא, וליכא למיגזר, ומאן דחזינהו סבר דרחיצה בעלמא היא, דקסבר שהווא יין", עכ"ל. ומעין זה כתב התוס' רי"ד (שם ד"ה שורה) וז"ל: "גם הנה יש לומר דלא מוכחא מילתא, דנימחו הקילור במים ונעשית כמו מים", עכ"ל. וכן כתב המאירי (שם ד"ה ימה) וז"ל: "וכן שורה אדם קילורין מערב שבת ונותן על גב עינו בשבת, אבל רוק תפל אפילו על גב העין אסור, שרפואתו ידועה לכל והכל מרגישין בה, אבל שאר הדברים אפילו הקילורין אין הדברים ברורים בהם כל כך שהן לרפואה, אחר שאין חולי ניכר בעינו כל כך ושאינו נותנם לתוך העין, ולא עוד אלא שאמרו טובה טיפת צונן שחרית ורחיצת ידים ורגלים בחמין בערבית מכל קילורין שבעולם, ולא עוד אלא שאף הרואה יאמר שדרך רחיצה היא ואינו מרגיש בו שהוא קילור, ולעצמו מיהא הואיל ומזקיקים אותו לשרותם מערב שבת אין כאן גזירה", עכ"ל. ומבואר מדבריהם שגם אם הדבר הוא רפואה גמורה כמו הקילור וכוונתו היא לרפואה גמורה, והרואה מבין שהוא נותן את הקילור על גבי עינו לרפואה, כיון ש"אינו מרגיש בו שהוא קילור", מותר. ועצם העובדה דמאן דחזינהו "סבר שהווא יין" או מים, היא גופא כבר מתירה להשתמש בכך לרפואה, אם ליכא למיחש בזה לגבי דידיה משום שחיקת סממנים וכגון שהוא שחק מאתמול.

כך נראה גם מדברי ראשונים נוספים בדין מניחין קילור בערב שבת

וכן נראה מדברי הראשונים בסוגיה (שבת יח ע"א) דמניחין קילור על גבי העין בערב שבת ומתרפא והולך כל השבת, שכתבו הרא"ש (פ"א סי' לג) והר"ן (על הר"ף ו' ע"א ד"ה והאי קילור) וז"ל: "אבל קילור צלול אף בשבת מותר להניחו על גב העין, כדאמרינן בפרק שמונה שרצים שורין קילורין ומניחין על גבי העין בשבת, דכיון שהווא צלול אינו אלא כרוחץ עיניו, וליכא למיגזר משום שחיקת סממנין", עכ"ל. הרי שהבינו את ההיתר מצד זה שהווא צלול ונראה כרוחץ עיניו. והלא ברור שאין אדם רוחץ עיניו בקילור, אלא משום שהדבר נראה כמו מים הוא נראה כרוחץ עיניו ולא כמתרפא, אע"פ שברור שהווא עצמו משתמש ברפואה ועושה את הדבר לצורך רפואה.

מדברי הראשונים נראה שאין צורך שדוקא הוא ישרה ודוקא מערב שבת

ומדברי רש"י נראה שכדי שיהיה היכרא אין צורך שהווא עצמו ישרה את הקילור ושיהיה הדבר בערב שבת דוקא, אלא העיקר הוא שהקילורין הללו,

שנשרים בדרך כלל סמוך לשימוש בהם, לא יישרו בשבת עצמה אלא יהיו מוכנים מלפני השבת. וכן כתב להדיא האור זרוע (ה"ב הל' ערב שבת סי' ב) בשם רש"י ובשם עצמו וז"ל: "אמר מר עוקבא אמר שמואל: שורה אדם קילורין מערב שבת ונותנן על גב עיניו בשבת ואינו חושש, שאין הדבר תלוי כי אם שלא ישרה בשבת, גזירה משום שחיקת סממנין. אבל להניחה בשבת שרי, כדפירש רש"י התם דהואיל דאצרכוה לשרותה מערב שבת איכא היכרא וליכא למיגזר, ומאן דחזא נמי סבר דלרחיצה בעלמא הוא, כסבור שהוא יין, ע"כ רש"י", עכ"ל האור זרוע. וכן נראה גם מדברי הראשונים הנ"ל, שלא הצריכו תנאי שהוא בעצמו ישרה את הסממנים ודוקא שיעשה כן בערב שבת, אלא העיקר הוא שהקילורין יהיו מוכנים מבעוד יום, בין אם הוא עצמו הכין אותם ובין אם אחרים הכינו אותם, בין אם הם הוכנו מערב שבת ובין אם הוכנו ימים רבים לפני כן.

כן מוכח מדין יין ושמן, שאין צורך שיכניס דוקא מערב שבת

והדבר מוכח מדין יין (שבת קח ע"ב ושו"ע סי' שכח ס"כ) ושמן (שם נג ע"ב ושם סכ"ב). דהא יין ושמן אין צורך להכניס מבעוד יום דוקא. והתירו גם כן לשומם על גב העין או המכה, כיון שאפשר לתלות שהוא עושה כן לרחיצה. ובזה אין צורך לדוחק הגדול של המשנ"ב (סקס"ט) שהתקשה מדוע התירו בין ולא חששו לגבי האדם עצמו, אף שאת היין הוא לא הכין בעצמו מערב שבת. ורצה לחלק בין יין לקילור, דכיון שדרך לרחוץ ביין לתענוג בעלמא, ליכא משום חשש כלל. וזה לכאורה תימה גדולה מאד, שהרי מדובר על האדם עצמו, ואם כן מה בכך שדרך לרחוץ ביין לתענוג, הלא הוא יודע שאין הוא מתכוון לתענוג אלא לרפואה, ומה הועילו חכמים בתקנתם. אלא פשוט וברור שהקושיה מעיקרא ליתא; דכל הצורך בהיכרא לגביו נולד רק משום שדרך להכין את התרופה באותו יום, אבל יין ושמן שאין צורך להכין באותו יום, אין לגביהם שום בעיה מעיקרא. ועדיפי טפי מדבר שנוהגים להכינו באותו יום, שלגביו צריך היכרא ומניעת חשש שיבוא לשחוק ולהכין בשבת עצמה.

מכל זה יש ללמוד היתר לגלולות של ימינו

ומכל זה יש ללמוד לכאורה שכל הגלולות של ימינו שלא ניכר ולא ידוע לרואה למה הן משמשות, יש להתירן, דהרואה יכול לחשוב שהוא נוטל גלולה שאין בה רפואה, כגון ויטמינים. והרי דרך בריאים ליטול גלולות של ויטמינים,

ואין בהן איסור כלל, וכמו שמצינו שמצטייני מותר לריח הפה (תוספתא שבת פ"ג ה"ז, ור"ף מ' ע"ב ומא ע"א, ורא"ש שבת פ"ד ס"י, ורמב"ם פכ"א הכ"ד ושו"ע סי' שכח סל"ו), אע"פ שסתמה היא ניטלת לרפואה. ועל כרחנו שסתמה לרפואה, דאם היתה עומדת לזה ולזה, היה צריך להתיר אף בכוונה לרפואה, כיון שאינה ניכרת שהיא לרפואה, וכמו שמצינו שהתירו לאכול מאכלים לרפואה כשדרך בריאים לאוכלם. ובק"ו יש להתיר ויטמינים שכוונתו ככוונת בריאים ודרך בריאים לנוטלן. ואם כן כל הגוללות מהסוג שנועד לבריאים שמותר לנוטלן, גורמות לכך שכבר לא ניכר מה הוא נוטל גם כשהוא נוטל לרפואה. ומתחדש בגמרא לפי ביאור רש"י ותוס' רי"ד והמאירי והראשונים הנ"ל שבכה"ג לא גזרו חכמים.

החידוש בכך שאין צורך לעשות את הפעולה דוקא באופן שאינו ניכר

ואמנם מצינו כמה היתרים שהתירו לעשות פעולות באופן שהרואה יאמר שאין זה לרפואה, וכמו שהתירו לגמוע ולבלוע את החומץ (קיא ע"א) וכדומה. אבל במקרים אלה הוא עושה את הפעולה בדרך שונה מדרך הרפואה. ומשום שהפעולה כבר לא נראית בדוקא כדרך פעולת התרפאות - מותר. אבל בנידון דידן מתחדש שאף שאין הוא משנה בדרך הפעולה אלא הוא משתמש בדבר שאפשר לחשוב עליו שאין הוא רפואה, גם זה מותר.

לדעת הרמב"ם נראה שיש להקל בשינוי בשבות גם במתחזק כבריא

ועוד נראה לומר שלדעת הרמב"ם יש מקום להקל במתחזק והולך כבריא אם הוא נוטל את התרופה בדרך של שינוי. והיינו משום שלדעתו (הל' שבת פ"ו ה"ט וה"י) מותר לומר לגוי לעשות שבות עבור מצטער או חולה במקצת או צורך מצוה. וכן נראה שהכריע השו"ע (סי' שז ס"ה), וכן כתבו הלבוש (סי' תקפו סכ"א) והאליה רבה (שם סקכ"ט) והמשנ"ב (סי' שז סקכ"ג) שכך היא ההלכה. ומאידך גיסא, מוכח מדין דליקה שאמירה לגוי חמירא מעשיית איסור בשינוי, וכמו שכתב הר"ן (על הר"ף סא ע"א ד"ה ובמקום) וכדלעיל. ואם כן נראה לפי זה שעבור מצטער וחולה במקצת, דהיינו מי שהוא מתחזק והולך כבריא, שאינו מוגדר כחולה שאין בו סכנה, יהיה מותר עכ"פ לעשות איסורי דרבנן בשינוי. דאם הותר לומר לגוי עבורו במילי דשבות, קל וחומר שיש להתיר עבורו שינוי במילי דשבות. ואמנם בדעת הרמב"ן (תוה"א שם ושבת קל ע"ב ד"ה הא) והר"ן (שם) מבואר להדיא שאין להתיר שבות דאמירה לגוי במתחזק והולך כבריא ואף במילי דשבות. ולא ברור אם יאסרו גם

בשינוי, דלפי מה שהתבאר עיקר ההיתר שאמרו בעניין שבות על ידי שינוי איירי בשינוי במלאכה דאורייתא. ואת זה נקטו דוקא בחולה גמור שאין בו סכנה. ולא ברור בדבריהם אם יש מקום להקל בשינוי בשבות גם במתחזק והולך כבריא. ומשמע קצת שבמתחזק והולך כבריא אין שום היתר ואפילו לא בשינוי במילי דרבנן, אבל לכאורה אין זה מוכח בדבריהם. ועכ"פ לכאורה לא יצא הדבר מידי ספק דרבנן, ויש מקום להקל.

המאירי מחדש שלא גזרו על תרופות סגוליות שנעשות על ידי מומחה

ועוד נראה לומר שיש יסוד להקל בגלולות של ימינו מסיבה אחרת. דכתב המאירי (שבת סא ע"ב ד"ה יש שואלים) וז"ל: "יש שואלים: היאך לא נאסרו הקמיעין משום שחיקת סמנין כשאר הרפואות? בשלמא קמיע של כתב אין כאן חשש, ולשמא יכתוב אין לחוש, שרפואת הקמיעין כלם היו אצלם רפואות המוניות שלבם בטוח עליהם ולא היו סומכים אלא על כתיבת המומחה בהם, אבל קמיע של עקרין הרי יש לחוש לשחיקת סמנין? ויראה לי שאף של עקרין לא היו רפואות טבעיות אלא סגוליות, ולא היה אדם מהרהר אחריהן עד שיבא לחדש בהם שום דבר", עכ"ל. וצריך להבין את תירוצו לגבי קמיע של עיקרין שהותר אף שיש לחוש בו לשחיקת סמנין. ואם כוונתו לחלק בין תרופות טבעיות ובין תרופות סגוליות, לא מובן מדוע הוא הוסיף את המילים: "ולא היה אדם מהרהר" וכו'. דלכאורה לא ברור למה הן נצרכות ומה משמעותן. וגם צריך להבין את הסברה לחלק בין תרופות טבעיות ובין סגוליות. דלכאורה מאי איכפת לן איך התרופה מועילה. ואם אדם יודע שתרופה מסוימת מצילה אותו, מה איכפת לו שהיא מצילה אותו בדרך הסגולה, ומדוע שבמקרה זה הוא כבר לא יבוא לעשות בעצמו.

מדבריו עולה שמותרת תרופה שההמון אינו מהרהר שיוכל לעשותה בעצמו

ונראה שכוונת המאירי היא לומר שאע"פ שלא מדובר על כתיבת קמיע, כשמדובר על קמיע של עיקרים שמרפא בדרך סגולית יש חשיבות מיוחדת למי שעושה אותה. כי אין כאן סתם סממנים מסוימים שעושים אותם על ידי פעולות מסוימות, והתרופה מגיעה על ידי הפעולות הטכניות הללו, אלא כמו שבקמיע יש חשיבות לגברא שמכין אותו, אע"פ שהקמיע הוא אותו קמיע גם כשכותב אותו מישהו אחר, ומשום שהגברא עצמו יש לו כוח ריפוי מיוחד בעצם עשייתו את הקמיע (כמו שמצינו לעניין כתיבת קמיע "איתמחי מומחה"). כך גם בתרופה

שנעשית על ידי סממנים מסוימים אבל היא סגולית, יש חשיבות למי שעושה אותה בגלל כוחו הרוחני-רפואי. ולכן אין לגזור על ההמון. וזה מה שהוסיף המאירי: "ולא היה אדם מהרהר אחריהן עד שיבוא לחדש בהם שום דבר", דהיינו, שההמון האמין בכוחו המיוחד של המומחה לעשיית הקמיע, ולא היה מעלה בדעתו לעשות זאת בעצמו, ולחדש בעצמו קמיע על ידי שחיקת סממנים והכנתם. והדבר תואם למה שאמר המאירי קודם לכן בעניין כתיבת הקמיע, שגם שם לא גוזרים משום כך, כיון שההמון אינו סומך על עצמו אלא רק על כותב הקמיע. ומחדש המאירי שכך הוא גם בתרופות הסגוליות שנעשות בדרך של שחיקת סממנים.

גם מכך יש ללמוד להתיר את השימוש בגלולות של ימינו

וגם מכך יש ללמוד לגלולות שבזמננו. שהרי כאן מדובר על תרופה שהיתה אמורה להיות שייכת לגזירת שחיקת סממנים, כי היא נעשית בדרך של שחיקת סממנים. ואעפ"כ אומר המאירי שלא גזרו על כך, משום שאין היא רפואה שמסורה להמון אלא ההמון "אינו מהרהר אחריהן" ולא יבוא לחדש את עשייתן בעצמו. ומכך יש ללמוד לכלל התרופות שאמורות להיות שייכות לגזירת שחיקת סממנים, שיש להתירם אם אין ההמון מהרהר אחריהן לעשותן בעצמו. ובימינו אף אדם אינו מהרהר שיוכל ליצור את הגלולות הללו בעצמו, דכדי להכין גלולה כזו צריך ייצור מיוחד בבתי חרושת לתרופות בפקוח רוקחים ואנשי מקצוע שמתמחים בזה.

ו. שיטת הרמ"א שקטן נידון כחולה

הרמב"ן וסיעתו והרמב"ם חלוקים בטעם ההיתר בהעלאת אונקלי ואזנים

והנה, לפי הרמב"ן, הרשב"א והר"ן ההיתר להעלות אונקלי ואזנים הוא משום שיש בדבר סכנת נפשות, וכמו שכתב רש"י (ע"ז כח ע"ב ד"ה מעלין וכ"מ בכט ע"א ד"ה איסתומכא), או לכל הפחות משום שיש בדבר סכנת אבר. וכן כתבו להדיא, וכך יוצא בהכרח מתוך פירושם. ובעל כרחנו הם לא קיבלו את הנימוק שמנמק הרמב"ם לדין זה: "שכל אלו וכיוצא בהן אין עושין אותן בסמנין כדי לחוש לשחיקה ויש לו צער מהן". שהרי המקרה של החזרת השבר הוא מקרה שממנו הם

למדו שמותר בסכנת אבר לעבור על איסור דרבנן. ואם היה היתר מיוחד בכל מקום שבו לא מרפאים על ידי סממנים לא היתה מזה ראייה, דיתכן שאפילו כאשר יש סכנת אבר אין לעבור על איסורי דרבנן, כל היכא שיש לחוש לשחיקת סממנים. ולפיכך הם העמידו שמדובר במקרה שיש בו סכנת אבר. ולכן את העלאת אונקלי ואזנים העמיד הר"ן בהיכי תימצי שיש בו סכנת נפשות.

סתירה לכאורה בדברי השו"ע בעניין זה

ולפי זה דברי השו"ע צריכים עיון. הוא הביא (סי' שכח ס"ז) את שיטות הראשונים והכריע כסברה השלישית שהיא דעת הרמב"ן. ובכל זאת בהמשך (סמ"ג) הוא נימק את ההיתר להעלות אונקלי כפי שנימק הרמב"ם, דיש לו צער והדבר לא נעשה בסממנים. ולכאורה אלו תרתי דסתר. ובאמת הגר"א כתב בס"ז (סוס"ק מא) לעיין בסע' מ"ג, אולם הוא לא ציין לכך שיש סתירה בדברי השו"ע. ויתירה מזו, בסע' מג הוא כתב "כמ"ש בס"ז ועמש"ש" עכ"ל. ותימה, דלא רק שאין זה כמו שכתוב שם אלא יש אפילו סתירה בין הדברים (ואולי צריך לגרוס בדבריו "עמ"ש בס"ז ועמש"ש"), וצ"ע.

קושי נוסף בדברי השו"ע

ועוד יש להקשות על השו"ע. הוא פתח את ההלכה בתיאור חולה שנפל מחמת חוליו למשכב וכתב שאין מחללים עליו באיסורי דאורייתא. ולאחר מכן המשיך: "ולחלל עליו ישראל באיסור דרבנן בידיים יש מתירים וכו' ו"א אפילו יש בו סכנת אבר אין עושין לו דבר שהוא נסמך למלאכה דאורייתא ודברים שאין בהם סמך מלאכה עושין אפילו אין בו סכנת אבר" וכו', עכ"ל (וזוהי סברת הרמב"ם לפי הבנתו בכס"מ ובב"י). ותימה, שהרי הרמב"ם מדבר גם על מי שלא נפל למשכב מחמת חוליו אלא מתחזק והולך כבריא. וזה מוכרח לפי הכס"מ משתי סיבות: האחת, כיון שהוא ראה בהיתר של העלאת אונקלי המובא בפכ"א חזרה על אותו היתר שמובא בפ"ב (כמו שכתב בכס"מ בשני המקומות). והרי כל הנידון של פכ"א הוא במתחזק והולך כבריא, שהרי שם זה המקור לכל האיסורים שאסרו חכמים משום שחיקת סממנים, ואיסורים אלו מתייחסים בעיקר למי שמתחזק והולך כבריא, לפי מה שהוא עצמו כתב בס"א (בעקבות רוב הראשונים). השניה, שהרי כל מה שהכריח אותו לחלוק על המגיד משנה היתה העובדה שלפי הרב המגיד יש צורך להעמיד באוקימתא מסוימת את ההיתר של הרמב"ם לעבור על

שבות. ואם נאמר שהרמב"ם מתיר רק במי שנפל למשכב מחמת חוליו, אם כן שוב הדרינן לאוקימתא מסוימת שאינה רמוזה בדבריו. וכיון שבעל כרחך הרמב"ם מדבר גם על מתחזק והולך כבריא, לא היה לו לשו"ע להעמיד את דבריו בחולה שנפל למשכב בדוקא. וצריך לומר בדוחק שנקט כך רק בגלל הרמב"ן שהכריע כמותו, וצ"ע.

הרמ"א משווה קטן לחולה שאין בו סכנה

והרמ"א (שם ס"ז) כתב וז"ל: "מותר לומר לגוי לעשות תבשיל לקטן שאין לו מה לאכול, דסתם צרכי קטן כחולי שאין בו סכנה דמי" עכ"ל. ובציוני הרמ"א ציינו למקורות שלכאורה אין להם קשר לדברי הרמ"א כלל, ורק נאמר בהם שאין איסור בישולי גויים כשגוי מבשל עבור חולה. אמנם דברי הרמ"א מבוססים על מה שכתב (דרכ"מ הארוך סי' רעו סוד"ה חיישינן, ובקצר אות א) וז"ל: "אם עשה (הגוי) אש לעצמו או לצורך חולה שאין בו סכנה מותר ליהנות ממנו כמו מנר. וכתב במרדכי פרק קמא דשבת (סי' רג) דהוא הדין אם הדליקו בשביל תינוק דינו כחולה שאין בו סכנה", עכ"ל. ולשון המרדכי שציין אליו היא: "אם הנכרי עשה האש בשביל התינוק או בשביל חולה שאין בו סכנה מותר אף לבריא", עכ"ל. ומבואר שמותר לומר לנכרי לעשות מלאכה דאורייתא לצורך תינוק או חולה שאין בו סכנה. ודין תינוק הוא כדין חולה שאין בו סכנה לעניין זה. והשווה הרמ"א דין בישול לדין הבערה ודין קטן לדין תינוק.

והנה, אלמלא דברי הרמ"א היה לכאורה פשוט שאם מדובר על תינוק שאין לו מה יאכל כלל כל היום, שצריך להאכילו, די שכן כן ספק פיקוח נפש או חולי, וכמבואר בגמרא (יומא פב ע"א) שדוחים את אכילת הקטן רק בשעה או שעתיים ולא מענים אותם כמו הגדולים או הסמוכים לפירקן. ולכן מסתבר היה לומר שהכל תלוי בגילו של הקטן ובמספר השעות שעוד נותרו לו עד צאת השבת, ובמשך הזמן שעבר מהאכילה הקודמת, וביכולת לתת לו דברים אחרים שאינם מצריכים חילול שבת בהכנתם, ובהיותו כחוש או בריא כחילוק הגמרא (שם). אבל הרמ"א קובע כלל מוחלט שבכל קטן שאין לו מה לאכול מותר לומר לנכרי. והוא גם קובע כלל: "דסתם צרכי קטן כחולי שאין בו סכנה דמי", דהיינו שיש לדון כל צורך של קטן כחולי שאין בו סכנה. וכשם שבחולה שאין בו סכנה לא צריכים לדון בכל השאלות הנ"ל, אלא כיון שהוא מוגדר כחולה שאין בו סכנה, מתירים לצרכו כל אמירה לנכרי, כך יש להתיר כל אמירה לנכרי בקיום צרכי הקטן.

מכמה מקרים רואים שגם קטנים ותינוקות בכלל הגזירה

אולם דברי הרמ"א צריכים עיון. מבואר ברמב"ם (פכ"א הל"א) דאסור לדחוק כריסו של תינוק כדי להוציא הראי שלו שמא יבוא להשקותו סמנין המשלשלין. ומבואר מכך שגם על תינוק גזרו את הגזרות של שחיקת הסממנים כל אימת שאין לחשוש לסכנה. והשו"ע הביא דין זה להלכה (סי' שכח סמ"ב), והרמ"א לא השיג שם על דבריו. וכן מוכח מהא דהתירו לחנק וללפף את הקטן (שם). והרמב"ם הסביר דהיינו משום "שכל אלו וכיוצא בהן אין עושין אותן בסמנין כדי לחוש לשחיקה ויש לו צער מהן". ומבואר מדבריו שאם היה נעשה בסמנין היה אסור (אם הוא אינו מקרה מסוים של חולה שאין בו סכנה) אע"פ שמדובר בתינוק. וכן נאמר במשנה (קמז ע"א) ד"אין מעצבין את הקטן", וכך פסק הרמב"ם (פכ"ב הכ"ו). וכן נראה מדברי השו"ע (סי' של סע' ט-יא) שהתיר ליישר את אברי הולד שנתפרקו מחמת צער הלידה ולכרכו בבגדו שלא יתעקמו אבריו ולסלק ערלת גרונו למקומה. ומסתימת דבריו נראה דהיינו דוקא בולד שנולד, ואלו הן הלכות המהוות המשך למה שנאמר קודם לכן (שם ס"ו): "הולד שנולד עושין לו כל צרכיו" וכו'. וכן כתב המג"א (סק"ח) ודלא כמש"כ הגר"א (סק"ז) והמשנ"ב (סקל"ד). וכן מבואר בגמרא (קכג ע"ב) דאסובי ינוקא לדעת רב נחמן אסור. ולדעת רב ששת מותר רק משום שכך הוא אורחיה. ומשמע שאלמלא כן היה צריך להיות אסור אף לדעת רב ששת. ומכל זה נראה שגם קטן כלול בגזירת שחיקת סממנים.

קשיים בתירוצי האחרונים לדברי הרמ"א

והתהלה לדוד (סי' שכו סק"א ד"ה ונחזור) הקשה על הרמ"א מדברי הרמב"ם (פ"ו ה"י), שכתב שהתירו לומר לגוי לעשות רק איסור דרבנן, ואם כדברי הרמ"א, היה מותר לומר לו לעשות אפילו איסור תורה. ותירץ וז"ל: "וע"כ דלא אמרינן סתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמי אלא להאכילו אבל לא שאר צרכיו", עכ"ל. וכן כתב חילוק זה (סי' שט סק"ב) לבאר מדוע אסור ליטול את בנו המצטער כשדינר בידו (שבת קמב ע"א). אך לכאורה אין סברה לומר שדוקא אכילה נצרכת לקטן יותר משאר צרכיו. והאחרונים כבר הקשו על דבריו מדברי הרמ"א (סי' רעו ס"א) שכתב שהקטן נחשב כחולה לעניין הדלקת נר, ואפילו אין זה לצורך אכילה. וכן מבואר בדברי האו"ה להלן שמוותר לומר לגוי "לעשות לתינוק אש ושאר כל צרכיו". והקצות השלחן (סי' קלח בדה"ש הערה כ) התקשה מהאיסור ללחוץ על כריסו כדי שיוציא רעי וכנ"ל, ותירץ וז"ל: "וצריך לומר דלדחוק כריסו של תינוק אין זה בכלל

צרכי קטן, דגם בעצמו יוציא הרעי אלא שעוזרין לו להוציא להקל עליו שלא יצטרך התינוק לדחוק עצמו הרבה בשביל שיש לו קיבה קשה. אבל אם רואה שהתינוק צריך להוציא רעי והוא דוחק עצמו ובוכה ומצטער מפני שהוא עצור ואינו יכול להוציא רעי לבדו, בזה ודאי שרי לדחוק כריסו, אע"פ שגדול שהוא עצור אינו בכלל חולה", עכ"ל. וגם זה לכאורה קשה, דמפשטות דברי הגמרא והרמב"ם נראה שאיסור הלחיצה על כריסו חל בכל עניין. וגם בסברה קשה להבין את החילוק הזה, דהא מצד צערו של התינוק לא אמור בהכרח להיות הבדל, ומצד מהותה של הפעולה, הרי היא אותה פעולה. והאור לציון (ח"ב פל"ו הערה ד) כתב וז"ל: "ואפשר שאע"פ שקטן נחשב חולה שאין בו סכנה ואין בו גזירת שחיקת סממניו, היינו דוקא דלא גזרינן שמא פעם אחרת יבוא לשחוק סממניו, אבל אם יש חשש שמא כעת ישחק סממניו, וכגון בנידון דידן שיש חשש שדחיקת הכרס לא תועיל ויבוא כעת לשחיקת סממניו, בזה גזרינן אף לקטן", עכ"ל. וגם זה לכאורה קשה מאד מפשטות הגמרא והראשונים. ועוד קשה, שהרי ברור שבחולה התירו רפואות גם במקרה שיש חשש לשחיקת סממנים כעת, ומדברי הרמ"א עולה שאין שום חילוק בין חולה לקטן. ומלבד כל הקשיים הללו, קשה על שני התירוצים האחרונים משאר המקרים שנזכרו לעיל. ודוחק להעמיד הכל בכגון שרק עוזרים לקטן להקל עליו או בכגון שיש חשש שמא כעת ישחק סממנים.

מדברי המרדכי בחימום תינוק אין ללמוד על כלל צרכי קטן

ומלבד זאת נראה לכאורה דאין ללמוד מדברי המרדכי כלל לכל דבר ודבר שקטן נחשב כחולה שאין בו סכנה. המרדכי הביא קודם לכן את דברי רב יום טוב, שהובאו דבריו לעיל, שלפיו אפילו לאדם רגיל יהיה מותר לומר לנכרי להדליק כדי להתחמם, דהכל מסוכנין אצל הקור. ולאחר מכן הוא אמר שאפילו מי שמחמיר בכך מודה שניתן להתחמם לאור מדורה שחיממו בשביל תינוק או חולה שאין בו סכנה. ונראה דהיינו טעמא משום שתינוק ודאי מסוכן אצל קור אף למי שסבור שאדם רגיל אינו מסוכן אצלו. ואם כן יוצא שהדין שמותר להדליק עבור תינוק אינו משום שהוא כחולה שאין בו סכנה אלא משום שהוא עלול להסתכן. ואם כן בכל דבר צריך לבדוק האם הקטן מסתכן אם לא ייעשה הדבר עבורו אם לאו. ומדברי הרמב"ם (פ"ו ה"י) מבואר שכאשר אין בדבר סכנה, יש לקטן דין של מקצת חולי, שמתיר לומר לגוי לעשות שבות דרבנן בלבד.

דחיית האפשרות לראות בדברי המהרי"ל מקור לדברי הרמ"א

ובשו"ת מהרי"ל (סי' קטו) כתב וז"ל: "אכן ראיתי כמה רבוותא נזהרים מלעשות מאכל לתינוק בשבת בדאפשר. והמתירין אומרים דהוה כמו סכנתא לתינוק, דאי אפשר לו בלא פפ"א²⁴. ואם כדבריהם פשיטא דשרי להאכילו הישראלית²⁵, אבל שמא י"ל דהוי כחולה שאין בו סכנה ואומר לגוי ועושה", עכ"ל. וכוונת דבריו היא שכאשר אין אפשרות להאכיל את התינוק מאכל הראוי לו, יש הסוברים שיש בזה דין פיקוח נפש, ומותר אפילו על ידי ישראל. אבל יש אוסרים ואינם רואים סכנה לתינוק גם אם הוא יאכל מאכלים אחרים שאינם מיועדים לו. ומכל מקום מעלה המהרי"ל את האפשרות שיהיה לו דין של חולה שאין בו סכנה במקרה כזה. ואפשר אפוא לראות בדברי המהרי"ל מקור לדברי הרמ"א. אבל גם את המקור הזה יש לדחות, דהנידון הוא בכגון שיש להסתפק אם התינוק צריך דוקא מאכל הראוי לו והוא עשוי להסתכן בלעדיו. ואמנם דעת המהרי"ל עצמו שאין לחוש לסכנת נפשות ממש, דאם כן היה צריך להאכילו על ידי ישראל. אבל גם לדעתו יש עכ"פ צער וחולי בדרגה של חולה שאין בו סכנה, אם לא יינתן לו מאכל זה. ומכל מקום היינו דוקא בכה"ג, אבל בסתמא דמילתא אין להגדיר כל צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה. ואדרבה, מיניה וביה יש להוכיח שאין להניח בסתמא שקטן נחשב כחולה שאין בו סכנה לכל דבר, ודלא כרמ"א.

דברי האיסור והיתר בעניין זה וקשיים בדבריו

ואולי מקורו של הרמ"א הוא באיסור והיתר הארוך (שער נט סי' כח) שכתב וז"ל: "ואמרינן בפרק יום הכפורים (יומא ע"ב) כל מידי דאית ביה רביתא לינוקה לא גזור ביה רבנן, והילכך יכול לומר לגוי לעשות לתינוק אש ושאר כל צרכיו אפילו בשבת. וכן אם אין לתינוק מה יאכל, יכול לומר לגוי שיבשל לו פאפא בשבת", עכ"ל. ומשמע שבא להתיר כל איסורי דרבנן לקטן. ואולם דבריו לכאורה תמוהים מאד. בגמרא לא נאמר שלא גזרו חכמים כלל וכלל בשום נושא ובכל דבר שנועד לגידולו של תינוק, דלפי זה יהיה מקום להתיר לעבור על כל איסורי דרבנן

24. במהרי"ל וי"ל (סי' מד) כתב וז"ל: "על מה ששאלת אם מותר להטמין פפ"א של חלב עם חמין של בשר נ"ל דאסור דחיישינן כשמבשל הקדירה שמא יצא מן הקדירה ע"י בישול ויזוב תחת הפפ"א, עכ"ל. ובאגור (סי' תקד) כתב וז"ל: "מאכל התינוקות שעושין מלחם וקמח שקורין פפ"א", עכ"ל. ונראה אפוא שזוהי דייסה שהיתה מורכבת מלחם, קמח וחלב.

25. דהיינו, שאמו או המשרתת הישראלית עושה ולא נותנים לגוי. וי"ג לישראלים.

שבתורה בשביל להאכיל ולגדל תינוק, ויהיה מותר להאכילו בשר עוף בחלב וטבל בזמן הזה וכו' וכו'. וברור שכוונת הגמרא היא רק לעניין יום הכיפורים, שהתירו לו את כל העינויים ולא גזרו עליו, והשאירו רק את איסור נעילת הסנדל, שלא יזיק לתינוק אם ייאסר עליו. וזה דבר נאה ומתקבל, דעינויים באים להצר ולצער, ולא גזרו חכמים לצער את התינוק בדברים שמונעים את גידולו והתפתחותו. אבל להתיר לו את כל איסוריהם בכל דבר שהוא, לכאורה לא עלה על דעת הגמרא כלל.

לכאורה יש סתירה בדברי האיסור והיתר מדבריו שבהמשך

ויתירה מזו, לכאורה האיסור והיתר סותר עצמו בפסקה הבאה, דז"ל (שם סי' כט): "ואם אין התינוק רוצה לאכול כי אם על ידי אמו, השיב השר מקוצי שמוותר לאם להאכילו אפילו בתבשיל חלב שחלבו ובשלו גוי בשבת, דהוי חולי שיש בו סכנה בשבת, שאין רוצה לאכול ע"י אחר, עכ"ל. ונראה מאחר שאין במאכילו אלא משום מוקצה, ה"ה אפילו לחולי שאין בו סכנה, ולרווחא דמילתא נקט לה", עכ"ל. הרי שהוא מתיר רק בחולי שאין בו סכנה בפועל, ולא לכל תינוק שהוא. ולא בא אלא לאפוקי מחולי שיש בו סכנה, וצ"ע.

הוכחת הגר"א לדברי הרמ"א

והגר"א (סקמ"ב) כתב שמקור דינו של הרמ"א הוא מהגמרא (שבת קמא ע"ב) דאיתא שם שנוטל אדם את בנו והאבן בידו. והעמידו שם בתינוק שיש לו געגועין על אביו. ומוכח מכך שהתירו לטלטל על ידי שינוי בגלל קטן. ואם כן ה"ה שמוותר אמירה לנכרי, דאמירה לנכרי קלה יותר מישראל העושה בשינוי, דהר"ן כתב (ר"ף סא ע"א ד"ה גרסינן) שהתירו לגונח לינוק בשבת כיון שא"א על ידי נכרי. ומוכח שהאמירה לנכרי קלה יותר.

יש לדחות דכאן הנידון הוא בדאורייתא ושם בדרבנן

אולם לכאורה ראייתו אינה מובנת כלל. וראשית דבר יש לתמוה, דמסתמת דברי הרמ"א שכתב "לעשות תבשיל" נראה בבירור שהוא מתכוון להתיר לבשל עבור הקטן. וכן נראה מדברי החיי אדם (ה"ב כלל סט סט"ז) והמשנ"ב (סקנ"ח). וכן מוכח להדיא מעצם ההשוואה לחולה שאין בו סכנה. והרי בחולה שאין בו סכנה מתירים אמירה לנכרי אף בעשיית מלאכה דאורייתא. ואם כן תימה גדולה מה

שצב

שמוכיח הגר"א מטלטול מוקצה בשינוי. הלא נידון דידן הוא באיסור דאורייתא ושם מדובר על איסור טלטול מוקצה דרבנן.

בדברי הר"ן מוכח ששינוי קל מאמירה לגוי

ועוד יש לתמוה טובא, דמבואר להדיא בר"ן (שם ד"ה ובמקום) שדוקא יש להעדיף שינוי על אמירה לנכרי. ולכן בכיבוי דליקה התירו לעשות בשינוי ולא התירו אמירה לנכרי. ובסוגיה שם השוו הראשונים להדיא על פי הגמרא בין פסידא לצערא. ואף שהר"ן (שם ד"ה גרסינו) הקשה מדוע התירו לגונח לעשות את האיסור בעצמו ולא הצריכוהו שיעשה על ידי נכרי, ותירץ שרפואת הגונח היא דוקא כשיונק בעצמו, אין זה סותר למה שכתב בהמשך. דבאמת מיד בסמוך לכך הוא מביא את תירוץ הרמב"ן "דמשום הכי שרינן מפני שהוא שבות הנעשה בשינוי שלא כדרך המלאכות", עכ"ל. ולא דחה הר"ן את דברי הרמב"ן, אלא נראה שהסכים עמו, וכמבואר להדיא בהמשך דבריו הנ"ל. וקודם לכן הוא עדיין לא העלה את הסברה הזו שכאן מדובר על שינוי, ושינוי עדיף על אמירה לנכרי, אלא הוא דן במקרה הזה כאילו זו שבות רגילה שנעשית על ידי ישראל. ואמר את התירוץ הנכון אליבא דאמת שלא ניתן כאן לעשות על ידי גוי. ועכ"פ ברור להדיא מדבריו בהמשך שהוא סובר ששבות דשינוי קיל טפי מאמירה לנכרי. וכן הביא בדעתו להדיא בדרכ"מ (סי' שכח אות ט). ובזה יש לדחות לכאורה גם את מה שכתב המשנ"ב (שם סקנ"ג) על פי דברי הגר"א הללו.

שם מדובר דוקא כשיש סכנת חולי

ועוד קשה, דמבואר להדיא בגמרא ובדברי עצמו דהיינו דוקא בתינוק שיש לו געגועין על אביו. וכתב רש"י (שם ד"ה והאבן בידו): "שאם לא יטלנו יחלה ולא העמידו טלטול שלא בידים במקום סכנה. ואע"ג דלאו סכנת נפש גמורה אלא סכנת חולי" עכ"ל. וכן הוא בכל המפרשים. ובגמרא (שבת סו ע"ב) משמע שראו את הגעגועין של תינוק כמחלה של ממש. ובתינוק סתם באמת אין להתיר לטלטל בכהאי גוונא. ואם כן אין ללמוד מכך ש"סתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמי", דאדרבה, משם מוכח שכל עוד אין בדבר סכנת חולי, אין להתיר אפילו איסור דרבנן בשינוי. ועל כרחק הגר"א לא בא להוכיח שאצל קטן חוששים לחולי יותר מאשר אצל גדול, דמלבד זה שהדבר מובן מאליו, גם לא היה צורך בכל המשך דבריו, וצ"ע.

ביאור דברי התוס' והמרדכי בעניין זה

ואמנם התוס' (שבת קמב ע"א ד"ה ונשדינהו) כתבו וז"ל: "ואם תאמר גבי קטן נמי נשדייה לאבן מידו, ואמאי שרי לטלטולי עם האבן. וי"ל אם ישליכו מידו יצעק התינוק ויבכה", עכ"ל. וכן כתב המרדכי בהגהותיו (סי' תסד, על דף קמב ע"א). ומשמע לכאורה שעכ"פ אם התינוק בוכה זו כבר סיבה להתיר טלטול בשינוי. ואולם נראה שהתוס' והמרדכי תמהו מה בכך שהאב חייב לטלטל את בנו בגלל געגועיו, סוף סוף אפשר היה להשליך את האבן שבידי בנו ולטלטל את הבן בלי האבן. והתשובה שלהם היא שהתינוק יבכה אם ישליך, ולכן בהתחשב בכך שזהו תינוק שיש לו געגועין יש לחשוש שהשלכת האבן תגרום לצער רב, ומותר. אבל הבכיה בלבד מצד עצמה לא גורמת את ההיתר.

אין ללמוד מדין טלטול מוקצה בשינוי כיון שהוא היתר מיוחד

ומלבד זאת לכאורה קשה מאד הלימוד שלמד הגר"א מטלטול מוקצה. מדבריו מבואר שנידון ההיתר הוא טלטול בשינוי. אולם הלא קיי"ל בכל מקום דטלטול כלאחר יד לא שמיה טלטול, וכן טלטול מן הצד לא שמיה טלטול. וכן מבואר להדיא בגמרא (שבת מג ע"ב וקכג ע"א וקמא ע"א). וכן מבואר להדיא בכמה משניות וסוגיות ערוכות. וכן כתבו כל הפוסקים ובתוכם הרמ"א (סי' שח ס"ג), והגר"א הסכים לכך בכל מקום. ואם נידון ההיתר כאן היה מצד שהטלטול הוא בשינוי, לא היה צורך בתינוק שיש לו געגועין, אלא לכל אדם היה מותר לטלטל בשינוי כזה. ועל כרחק שהיתר שינוי במוקצה הוא דין מסוים במוקצה. ומיניה וביה אין שום צידוק ללמוד מדין זה לעניין אמירה לגוי בקטן. כי אם היה אפשר ללמוד מכך, היה מקום להתיר לכל אדם בריא לעשות צרכיו על ידי גוי. דהא לכל אדם התירו מוקצה בשינוי, ולשיטת הגר"א שינוי חמור יותר מאמירה לגוי. ועל כרחק אין שום מקום להשוות בין דין טלטול בשינוי במוקצה לשאר איסורים.

מאותה סיבה גם אין ללמוד מדין טלטול מן הצד

אמנם אליבא דאמת נידון דידן אינו דין שינוי אלא דין טלטול מן הצד, דהתינוק מטלטל את האבן, והאדם מטלטל את התינוק. ויש הבדל מהותי בין טלטול מן הצד ובין טלטול כלאחר יד (שינוי). והרא"ש (שבת פ"ג סי' יט) חילק ביניהם, שטלטול בשינוי מותר אף לצורך דבר האסור, ואילו טלטול מן הצד מותר רק לצורך דבר המותר. וכן פסק וחילק השו"ע (סי' שיא ס"ח). ובנידון דידן הטלטול הוא לצורך דבר האסור, דהא זהו טלטול לצורך משחק באבן שהוא דבר האסור

לגדול. והיה צריך לאוסרו אלמלא התירו משום הגעגועין של הקטן. ואולם מיניה וביה אין אפשרות ללמוד מכך לעניין אמירה לגוי משום צורך קטן. דהא על כרחך היתר זה גם הוא דין מסוים במוקצה שאין ללמוד ממנו לאיסורים אחרים. שהרי לשיטת הגר"א ששינוי חמור יותר מאמירה לגוי, וטלטול מן הצד יהיה חמור עוד יותר מאמירה לגוי (דמצינו שהוא חמור מסתם שינוי), יהיה מקום להתיר לכל אדם בריא לומר לגוי לעשות לו צורך המותר. ואם נאמר שהגר"א סובר שטלטול מן הצד הוא קל יותר מטלטול בשינוי, ודלא כסברת הרא"ש, אם כן כבר אין שום ראייה שאפשר להתיר אמירה לגוי. דהא אפשר לומר שהתירו דוקא את הדבר הקל ההוא של טלטול מן הצד, ולא מצינו שאמירה לגוי קילא אלא רק כנגד טלטול בשינוי. אבל אם טלטול מן הצד קיל טפי, אולי הוא קל יותר אף מאמירה לגוי. ומה שהתרנו בטלטול מן הצד לא נוכל להתיר באמירה לגוי. ועל כרחנו אין לנו ללמוד שום דבר מהיתר טלטול מוקצה לעניין אמירה לגוי בעשיית שאר איסורי תורה בשבת ואף לא לעניין עשיית שבותין בשבת.

סתירה לכאורה בדברי המשנ"ב

ויש להקשות על המשנ"ב שכתב (סי' שה סקע"א וסי' שכח ס"ק קז ובה"ל שם ד"ה ותניק) שחולב הוא איסור דאורייתא משום מפרק דהוא תולדה דדש. דלפי זה לא היה לו להסכים לפסק השו"ע (סי' שכח ס"ז) כהבנתו בדעת הרמב"ן. דלדעה זו מותר לעשות לצורך חולה שאין בו סכנה רק שינוי באיסור דרבנן. וכלשונו: "ולחלל עליו ישראל באיסור דרבנן בידים וכו' ויש אומרים שאם אין בו סכנת אבר עושין בשינוי". ומבואר שמתיר רק איסור דרבנן בשינוי. וכן מפורש הדבר במשנ"ב עצמו (סקנ"ד). אבל אין השו"ע מתיר לעשות שום איסור דאורייתא אפילו בשינוי. והמקור לכך הוא מההיא דגונח שהתירו לו לינוק בשבת. ובשלמא בדעת הרמב"ן אפשר היה לומר כך, כיון שאין הדבר ברור בדעתו אם הוא סובר שחולב הוא איסור דאורייתא או דרבנן, וכדלעיל, אף שמלשונו נראה בבירור שהוא מתיר אף איסור דאורייתא בשינוי, וכנ"ל. אבל אם נוקטים שחולב הוא איסור דאורייתא, מוכרחים לומר שהתירו לחולה שאין בו סכנה איסור דאורייתא גמור, כיון שהוא נעשה בשינוי ואי אפשר בענין אחר²⁶, וצ"ע.

26. ובפשטות השינוי מוריד את האיסור לדרגת חומרה של איסור דרבנן הגיל. ויוצא לפי זה שמוותר לעשות בחולה שאין בו סכנה איסור דרבנן בלי שינוי. וכך הבין הרמב"ם שהתיר כל שבותין בחולה שאין בו סכנה, ולא דוקא בשינוי.

סתירה לכאורה נוספת בדבריו

ועוד יש להקשות על המשנ"ב שכתב (שם סקנ"א) בשם הח"א (שם ס"ג) דכל דבר שמותר לעשות ע"י ישראל בחולי שאין בו סכנה אפילו יכול לעשות ע"י גוי מותר. והיינו דוקא כדברי הרמב"ן דסבירא ליה שבחולי שאין בו סכנה אין עדיפות לעשיית גוי על פני עשייתו על ידי ישראל בשינוי. ואם כן לא מובן מדוע הוא כתב (ס"ק קז) דהחליבה של הגונח היא רק איסור דרבנן כיון שהוא עושה זאת בשינוי וסיים: "ואף דקי"ל דבכל חולי שאין בו סכנה אומר לא"י ועושה, הכא שאני, דרפואה שלו הוא לינק בעצמו (ר"ן) עכ"ל. דקושיה זו ותירוץ זה נצרכים דוקא לדעת הר"ן לפני שהביא את הרמב"ן (ולשיטת השו"ע והמשנ"ב כך הר"ן נוקט בדוקא להלכה והוא חולק בזה על הרמב"ן). דרק לפי שיטת הר"ן יש עדיפות לעשייה של גוי על עשייה של ישראל ואפילו בשינוי, ורק לפי זה יש מקום לקושיה ויש צורך בתירוץ. אבל לשיטת הרמב"ן, שהיא שיטת ההלכה אליבא דהמשנ"ב, ולפי הכלל דכייל בעצמו בשם הח"א שכל דבר שיכול לעשותו על ידי ישראל אפילו יכול לעשות ע"י גוי מותר, אין מקום לקושיה, וגם אין צורך לתרץ ולהעמיד את הדין באוקימתא מסוימת שאי אפשר בעניין אחר, וצ"ע.

ז. הרמב"ם אוסר דחיקת כרסו של תינוק

מקור דברי הרמב"ם בעניין דחיקת כרסו של תינוק אינו ברור לכאורה

ויש להעיר שמקור דינו של הרמב"ם (פכ"א הל"א) בעניין איסור דחיקת כרסו של תינוק שהוזכר לעיל, לכאורה אינו ברור. הרב המגיד כתב וז"ל: "זה לא מצאתי מבואר, וא"כ יהיה פירוש לאסוכי²⁷ ינוקא שזכרו בכל הכלים (שבת קכג ע"א) ויפסוק רבינו כמאן דאוסר. והביאני לזה לפי שלא מצאתי בחיבורו דין אסוכי שהזכרת. וא"כ הוא יש לתמוה למה לא פסק כרב ששת דשרי וצ"ע", עכ"ל. וכמה אחרונים הקשו על כך, דהרמב"ם מביא דין זה להיתרא בהמשך בעניין ליפוף הקטן, וכפי שהסביר רש"י (שם ד"ה אסוכי ינוקא) את המקרה של אסוכי ינוקא. ולכן טענו מרכבת

27. מבואר שהרב המגיד גרס אסוכי. וכן היא גרסת הגמרא בכת"י אוק'. ולפי זה יש להבין בדברי הרמב"ם שהוא מלשון סיכתא דהיינו צואה וכמו להסך את רגליו (שמו"א כד, ג), והכוונה לגרום לתינוק להוציא צואה.

המשנה, הצפנת פענח והרב קאפח שם שמקורו של הרמב"ם הוא מהתוספתא (שבת פ"ד ה"ד): "סכין כל מיני סיכות, אבל אין מושחין את המעיין ואין חונקין בשבת", ע"כ. אבל לכאורה מושחין היינו שממרחין על המעיין משחה, ואין לזה קשר לנידון דין. ובאמת הגרסה המדויקת יותר היא "אבל אין משמשיך", וכנראה צ"ל ממשין, והיינו כדברי הברייתא והגמרא (שבת קמז ע"ב): "סכין וממשמשיין בבני מעיים בשבת ובלבד שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול", וכלשון הרמב"ם וכגרסתו (הל' שבת פכ"א הכ"ח): "סכין ומתמשין בבני מעיים". ולכן נראה שאין לכך שייכות לנידון דין.

פירוש רש"י והתוס' בדין אסובי ינוקא קשה לכאורה

אמנם באמת פירוש רש"י בסוגיית אסובי ינוקא הוא קשה מאד, וכבר הקשו עליו התוס' (שם ד"ה אסובי), דיוצא שרב נחמן שהתיר בסוגיית לפופי ינוקא (קמז ע"ב) אוסר כאן באותו נידון²⁸. ואם אין זה לפופי אלא כמו עצובי ינוקא, וכפי שעולה מדברי רש"י (קכט ע"ב ד"ה מלפפין) שאסובי הוא ליפוף ויישור אבריו באופן חזק יותר מלפופי, מאי טעמא דמאן דשרי, אחר שהמשנה אסרה. ויהיה צורך לומר שזו גופא הוכחת רב נחמן לאסור מהמשנה דאפיקטויזין, ויהיה צורך לומר שמה שדחה רב ששת "התם לאו אורחיה הכא אורחיה", היינו שעצובי אין זה אורחיה ואילו אסובי הוא כן אורחיה. אבל אם אסובי הוא עצובי, לא מובן מדוע בכל זאת יש הבדל ביניהם, ומדוע זה נחשב אורחיה וזה אינו נחשב אורחיה. ומלבד זאת קשה שרב נחמן מביא ראיה לדבריו מדין אפיקטויזין שאין לו שום קשר לנידון דין, והיה צריך להוכיח מדין אין מעצבין את הקטן. ותירצו שם התוס' לכאורה בדוחק שרב נחמן נקט את לשון המשנה בדין אפיקטויזין רק כתחילת ציטוט המשנה שממשיכה מיד לאחר מכן בהבאת הדין שאין מעצבין את הקטן, ובעצם הכוונה להוכיח מהמשך הציטוט שאינו מובא בגמרא, וזה לכאורה דוחק גדול. וגם לא מובן כלל מה תירץ רב נחמן על ראיית רב ששת מהיתר המשנה לטלטל מחט ליטול בה את הקוץ: "התם פקיד הכא לא פקיד". מה שייך לא פקיד בליפוף או בעיצוב ינוקא. וגם לא מובנת ראיית רב ששת מעיקרא, דלא מובן כלל מה הדמיון בין שני הדברים.

28. כך לפי גרסתם. ולפנינו זהו רבה בר בר חנה בשם ר' יוחנן.

לפי פירושי הגאונים והר"ח הדברים מיושבים וכך למד הרמב"ם

אמנם הר"ח (שם) פירש וז"ל: "פי' כשנופל ערלת הגרון של תינוק, משימה החיה אצבעות בפיו ומסלקת אותה הערלה ופעמים שמקיא התינוק. ועל זה אקשינן עלה והא אין עושין אפיקטויזין בשבת וכו'. ורבותינו הגאונים אמרו פי' אחר, ואנן כתבנו מה שקיבלנו מרבותינו", עכ"ל. והביא השו"ע את הדין הזה (סי' שלא סי"א). ולפירוש הר"ח מובן היטב הקשר לאפיקטויזין וגם מובן הקשר בין הוצאת קוץ ובין הוצאת הקיא. ולשיטתו צריך לומר שזה גופא היה החילוק בין אפיקטויזין שמיועד להוצאת הקיא ולכן הוא נאסר ובין סילוק ערלת הגרון שגורם לקיא שלא בכוונה, אף שהדבר קצת קשה בלשון הגמרא, דאדרבה, דוקא אפיקטויזין היה צריך להיחשב אורחיה ואסובי היה צריך להיחשב לאו אורחיה. ולא פירש הר"ח מהו אותו פירוש הגאונים. ואולם בספר הנר (לרבינו זכריה אגמאתי) מביא בשם הגאונים וז"ל: "לגאון ז"ל: אסובי ינוקי, פי' צואה תלויה בטבעתו של קטן מהו בכלי או בזולתו", עכ"ל. ונראה שכך הבין הרמב"ם, והוא דחיקת כרסו של תינוק. וגם לפי זה מובן היטב הקשר לאפיקטויזין (ובפרט לפי מה שכתב בפי"המ"ש דהיינו הוצאת האוכל מבני המעיים), וכן מובן היטב הקשר להוצאת הקוץ. ומובן גם שאין לכך שום שייכות ללפופי ולאין מעצבין את הקטן.

הקושי בפסיקת הרמב"ם כדעת רב נחמן

ועל מה שהקשה הרב המגיד דפסק כרב נחמן ולא כרב ששת²⁹, תירץ הגר"א (סי' שכח סקס"ו) וז"ל: "ואפשר משום דהאידינא לאו אורחיה ואף רב ששת מודה", עכ"ל. ואולם לכאורה קשה לתרץ כך, דלא נראה שיש בזה שינוי מיוחד עד כדי שהרמב"ם ישנה את קביעת הגמרא משום כך. ולכאורה זוהי עצה פשוטה שנוהגת אפילו היום. אמנם נראה דבאמת צריך להבין מה הם לאו אורחיה ואורחיה. ומדוע הניח רב ששת שאפיקטויזין הוא לאו אורחיה ואילו אסובי ינוקא הוא אורחיה. ולכאורה מעשים שבכל יום שאנשים מקיאים את אוכלם.

29. וכוונתו דפשוט בגאונים ובראשונים במקומות רבים שהלכה כרב ששת באיסורי ורב נחמן בדיני, וכן כתב הר"ף להדיא בסוגיה זו (מז ע"ב) והכריע משום כך כרב ששת, וכן כתב בתענית (ט' ע"ב). וכן הרמב"ם עצמו פוסק כרב ששת באיסורי כשנחלק עם רב נחמן. יעוין בהל' שבת (פי"ח ה"ט) ובהל' לולב (פ"ז ה"כ) ובהל' תעניות (פ"ה ה"ו) ובהל' בית הבחירה (פ"ז הכ"ג) ובהל' ביאת מקדש (פ"ד ה"ד ופ"ט ה"ג).

נקודת המחלוקת שבין רב נחמן ורב ששת

ועוד יש להקשות לפי הבנה זו (וכן לפי הבנת הר"ח) מה היתה הראיה מקוץ ומדוע רב נחמן דחה אותה כפי שדחה. הלא לכאורה יש הבדל פשוט ובסיסי: בנידון של מחט ליטול בה את הקוץ לא עשויים להשתמש בסם כדי להוציאו ולכן אין מקום לגזור משום שחיקת סממנים, ואילו באסובי ינוקא עשויים להשתמש בסם כדי לגרום לו לשלשל וכמבואר ברמב"ם, ויש מקום לגזור. ועל כרחנו צריך לומר שהדיון היה אם בכלל יש לדון את כל המקרה הזה כמקרה של רפואה שעליו גזרו חכמים. דסברת רב ששת היא שהוצאת פסולת כלשהי מתוך גופו של האדם אינה נחשבת רפואה כלל, ולכן לא גזרו עליה. ורב נחמן חילק ואמר שקוץ באמת מופרד ועומד מגוף האדם, ולכן אין מקום להגדיר את הוצאתו וסילוקו מגוף האדם כרפואה, דאין כאן אלא סילוק בעלמא מהגוף כמו שמסלקים שאר מיני לכלוך או פסולת מהגוף. אבל אוכל שמעורב וחבורי מיחבר בגופו של האדם, יש שם של רפואה בהוצאתו מהגוף, ויש מקום להכליל הוצאה זו בכלל גזירת חכמים משום שחיקת סממנים.

לרב ששת האיסור הוא מצד צער בשבת כאיסורים האחרים במשנה

והשתא דאתינן להכי, צריך להבין אליבא דרב ששת מדוע אסרו אפיקטויזין. הלא גם שם הוא מוציא אוכל מיותר מגופו, ולא היה מקום להכליל את המעשה הזה בכלל המעשים שגזרו עליהם משום שחיקת סממנים. ואם אין הוא מחלק בין מיפקד פקיד או חבורי מיחבר, היה צריך להתיר את הדבר כמו שהתירו ליטול את הקוץ. ועל כרחנו צריך לומר שסובר רב ששת שיסוד האיסור של אפיקטויזין הוא כמו האיסורים האחרים שהוזכרו שם במשנה (קמז ע"א) שנאסרו משום שגורמים לאדם צער וכתוב וקראת לשבת עונג (ישעיהו נח, יג), וכפי שנימק הרמב"ם (פכ"א הכ"ט) את האיסור לרדת לקרדימא או פילומה שהוזכר קודם במשנה שהיא רחיצה במים שמשלשלין ובטיט שטובעין בו, וכן איסור ההתעמלות וההתגרדות. ונאסרה גם הרחיצה בים סדום ובמי משרה הבאושים. וכל זה מהטעם הנ"ל³⁰. והבין רב ששת שגם בהקאה יש אי נעימות לאדם. וזו הכוונה דאין זה אורחיה. דבניגוד לאסובי ינוקא שהאוכל יוצא כדרך כל פסולת שאדם מוציא מפי טבעתו, כאן הוא

30. וצריך לומר בדעת הרמב"ם שכלל את האיסורים הללו בכלל מה שגזרו על הבריאים להתרפא משום שחיקת סממנים רק אגב אורחא ומצד שיש קשר חיצוני בין כלל האיסורים אף שמצד טעמם יש ביניהם הבדל. ומצינו דוגמאות לזה בחיבורו, אבל אכמ"ל.

מוציא את הפסולת דרך פיו, ויש בכך צער וקושי. ומצינו במקומות שונים בש"ס שהביטוי לאו אורחיה לא מתייחס לדבר שלא שכיח לעשותו והוא משונה אלא לדבר שאין נוח לאדם לעשותו ויש לו קושי בכך (עירובין סח ע"א, כתובות סא ע"א, ב"ב קסח ע"א, סנהדרין עג ע"א, חולין ד' ע"ב).

ר' יוחנן אזיל בשיטת רב נחמן ולכן הכריע הרמב"ם כמותו

אמנם לפי זה אין מקום לחלק בין אפיקטויזין שנעשה בסם ובין אפיקטויזין שנעשה ביד. דהא והא לאו אורחיה, ולא אתינן עליה מחמת גזירת שחיקת סממנים אלא מחמת שיש בדבר צער. ורק לדעת רב נחמן שרואה באיסור זה חלק בלתי נפרד משאר האיסורים שגזרו משום שחיקת סממנים יש מקום לחלק, דבסם יש מקום לגזור, כיון שהוא עשוי לבוא לשחוק סממנים, ואילו ביד אין מקום לגזור, דרחיק טובא מהאיסור עצמו. ולפי זה צריך לומר שהבנת רב ששת לא מתאימה למה שאמר ר' יוחנן (קמז ע"ב) שאיסור אפיקטויזין הוא רק בסם ולא ביד. והרמב"ם פסק כר' יוחנן להלכה (פכ"א הל"א) ולכן הוא דחה את רב ששת מההלכה. והרמב"ם פוסק כרב ששת רק כשלא מסייע גברא רבה כר' יוחנן לרב נחמן. אבל כשמצטרפת דעת ר' יוחנן לרב נחמן הוא פוסק כמותו. וכן מצינו (הל' גירושין פ"ו הט"ז) שהכריע כרב נחמן משום שר' יוחנן מסייע לו, וכפי שהסביר הר"ף (גיטין טז ע"ב). וכן מצינו (הל' שבת פט"ז ה"ט) שהכריע כרב נחמן משום שברייאת מסייעת לו, וכפי שהסביר הר"ף (עירובין ג' ע"א). וכן מצינו (הל' ברכות פ"ה ה"ב ופ"ב ה"א) שהכריע כמותו משום שהירושלמי מסייע לו, וכפי שהסביר הר"ף (ברכות לג ע"ב) וכפי שפירשו הב"י (או"ח סי' ר' אות ב' ד"ה ודעת הרמב"ם).

ההבדל בין אפיקטויזין ובין אסובי ינוקא לעניין היתר ביד

ולכאורה קשה מדוע באפיקטויזין התירו ביד ואסרו בסם, ואילו בדחיקת כרסו של תינוק אסרו אף ביד. ונראה שאפיקטויזין ביד מביא בקלות לתוצאה של הקאה, ולכן אין צורך לחשוש שהוא ירצה להקיא דוקא על ידי סם, ולכן לא גזרו עליו חכמים. ורק כאשר הוא כבר בא לעשות זאת בסם, יש לחשוש שמא הוא גם יבוא לשחוק סממנים לשם כך או שמא ילמדו ממנו לעשות בסממנים. אבל דחיקת כרסו של תינוק לא מביאה בקלות כל כך להוצאת הרעי מגופו של התינוק. ולכן יש יותר מקום לחשוש שיראה שאינו מצליח כל כך להוציא בדחיקה בידיו, ויבוא להשתמש בסם המשלשל, ולכן אסרו חכמים אפילו ביד.

ח. אמירה לגוי להוציא שן כואבת

מחלוקת הרמ"א והט"ז אם אפשר להוציא שן על ידי גוי בשבת

והנה, הרמ"א (סי' שכח ס"ג) כתב שמי שחושש בשנו אומר לגוי להוציאה. ומקורו הוא באורחות חיים (הל' שבת אות שלד) ובאיסור והיתר הארוך (סי' נט דין כד). אולם הט"ז (סק"א) הראה שיש סתירה לכאורה בין הגמרא (מכות כ' ע"ב) שמחייבת ניקף מדין מסייע, כמו שכתב רש"י (שם ד"ה מסייע): "מזמין השערות למקיף", עכ"ל, ובין הגמרא (ביצה כב ע"א) המתירה לכחול עינים על ידי גוי אף על פי שהוא פותח וסוגר ריסי עיניו, ואין לחוש לכך שהוא מסייע, דמסייע אין בו ממש. וטען הט"ז שבעל כרחנו צריך ליישב את הסתירה, דבהיא דביצה "לא עביד שום מעשה, דכבר עיניו הם פתוחות, אלא שהוא מסייע עמו בשעה שהוא עשה המלאכה, וכיון שא"צ לו רק לסייעו בעלמא אין בו ממש. משא"כ בהיא דניקף, שקודם שמתחיל המקיף להקיף מזמין הניקף את שעריו, הוה כמו מתחיל במלאכה ויש בו ממש", עכ"ל. ומזה הוא הסיק דאין להתיר את הוצאת השן, דגם במקרה זה הוא צריך לפתוח את פיו במיוחד, והוי דומיא דניקף, וחשיב שיש בו ממש.

קשיים בדברי הט"ז

ודבריו אינם מובנים: ראשית, מי לא עסקינן שהוא צריך לסגור את עיניו בתחילת הטיפול של הגוי ובכל זאת הותר. שנית, גם מי לא עסקינן שהניקף יטה את ראשו רק לאחר שהמקיף כבר יתחיל להקיף. שלישית, הלא מצאנו מקרים רבים של מסייע שבהם הוא מסייע כבר בתחילת המעשה ובכל זאת אינו חייב כלום (יעוין למשל ברמב"ם הל' שבת פ"א הט"ז). רביעית, מה הסברה לחלק בין סיוע שנעשה מיד בתחילת המעשה ובין סיוע שנעשה תוך כדי המעשה. סוף סוף הוא מסייע, ואם מסייע אין בו ממש יש לפטור בשני המקרים, ואם יש בו ממש יש לחייב בשני המקרים.

אפשרות ליישב את קושיית הט"ז בדרך אחרת

אמנם נראה דיש ליישב את קושיית הט"ז בדרך אחרת. דבמכות יש פסוק מיוחד המחייב ניקף במלקות. ולגמרא לא הוקשה כלל מדוע הוא מתחייב אף שהוא מסייע, דאת זה גופא חידשה תורה שיש לחייבו אע"פ שהוא מסייע בעלמא.

והכלל שנאמר דכל המסייע אין בו ממש היינו דוקא כאשר התורה מחדשת איסור על מעשה מסוים, ומחמת האיסור הקיים על מעשה זה אנו רוצים לבוא ולחדש איסור גם על מי שמסייע לעשיית אותו מעשה. ועל כך נאמר דמסייע פטור מכלום, דכיון שהתורה חידשה איסור רק על עושה המעשה עצמו אין ללמוד איסור מדאורייתא על הסיוע לאותו מעשה. אבל כאשר התורה בעצמה אומרת שאסור לסייע לאותו מעשה, הרי שמכאן ואילך הסיוע הוא הוא המעשה האסור. ואין ללמוד מכך לכל התורה כולה שמסייע חייב, דלאחר שהתורה חידשה את האיסור הוא כבר לא נחשב כמסייע אלא כעושה ממש את מעשה העבירה, דזה גופא הגדירה התורה שהסיוע הוא הוא מעשה העבירה. אמנם הגמרא שם הקשתה דלכאורה מתחדש לפי זה שגם כאשר אין הוא עושה מעשה הוא מתחייב. ובזה כבר לא שייך לומר שהתורה החשיבה אותו כעושה מעשה, דאת המציאות אי אפשר לשנות, ובפועל חזינן שאין הוא עושה מעשה. ועל כך היא תירצה שהוא מסייע, ורק על המסייע חידשה התורה שהוא ילקה, דעכ"פ הוא שותף במשהו בעשיית המעשה. אמנם כאשר מדובר על כחילת עיניים על ידי גוי, ולא נאמר בתורה שיש איסור מיוחד על מעשה זה, ואנו רוצים לחייבו רק משום שהוא מסייע למעשה האסור הנעשה על ידי גוי, בזה אמרינן דהוי מסייע שאין בו ממש ומותר לגמרי בחולה שאין בו סכנה.

לפי זה יש אפשרות לומר לגוי ליטול לו את שנו

ולפיכך נראה דגם במקרה שבו הוא אומר לגוי ליטול לו את שנו אין לחוש לכך שהוא מסייע. דגם במקרה זה לא התחדש בשום מקום איסור מיוחד על מי שמסייע לנטילת השן. והוי ככל מסייע דאין בו ממש, ומותר לכתחילה לעשות זאת על ידי גוי בחולה שאין בו סכנה. ובאמת גם הש"ך (נקה"כ י"ד סי' קצח על הט"ז סקכ"א) השיג על הט"ז דיש פסוק מיוחד המחייב בניקף. אמנם עובדה זו כשלעצמה אינה מהווה דחייה לטענת הט"ז, ויש צורך בסברה דלעיל, ואולי לזה כיוון הש"ך שם.

מחלוקת האחרונים אם צריך שיחלה כל גופו לעניין הוצאת השן

והמג"א (שם סק"ג) כתב דיש צורך שהחולה יחלה בכל גופו ולא יהיה מתחזק והולך כבריאה, דיש בנטילת השן משום מלאכה דאורייתא דחובל לרפואה. ובשו"ע הגר"ז (ס"ג) כתב שלמ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, אפשר אף אם

לא חלה כל גופו, כיון שאין כאן אלא איסור דרבנן. ובבה"ל (ס"ג ד"ה ומצטער) כתב מסיבה אחרת שיש להקל אף באינו חולה כל גופו, דאין זה אלא פסיק רישיה דלא איכפת ליה (על הדם שיוצא), והוי איסורו רק מדרבנן.

לכאורה צריך לאסור מדאורייתא מצד גוזז

אולם דברי הבה"ל צ"ע, דלכאורה אמאי גרע מנוטל ציפורניו שחייב בכלי משום תולדת גוזז כמבואר בגמרא (שבת צד ע"ב) וברמב"ם (פ"ט ה"ח). ואמנם המג"א (סי' שמ סק"א) כתב שדין זה הוא רק למ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, וכך פירשו התוספות (שם ד"ה אבל), דדין המשנה הוא דוקא אליבא דר' יהודה. אולם בבה"ל (שם ד"ה וחייב) האריך להוכיח שרוב הפוסקים סוברים שבמלאכת גוזז מחייבים כדין מלאכה הצריכה לגופה אע"פ שאין הוא צריך לציפורן או לשיער. ולכן פסקו ראשונים רבים (וכן השו"ע) שחייבים על נטילת ציפורנים כשאינו צריך להן, אע"פ שהם פוסקים בכל מקום שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. והיינו משום שמהותה של מלאכת הגזיזה כוללת גם את עצם הסרת החלק הבלתי רצוי³¹. וגם דברי המג"א קצ"ע, דמשמע מלשונו שאין בכך אלא משום חובל, ולכאורה היה לו להזכיר גם את איסור גוזז וכנ"ל, וצ"ע.

המשנ"ב לכאורה סותר עצמו באמירה לגוי באיסור שבות במתחזק כבריא

ומלבד זאת לכאורה דברי הבה"ל אינם מובנים, דלשיטתו במשנ"ב (סי' שכח סק"ג) לא התירו למי שמתחזק והולך כבריא אפילו אמירה לגוי באיסור דרבנן. אמנם דבריו שם לכאורה סותרים את דבריו במקום אחר. דלקמן (סי' שז ס"ה) הביא השו"ע את דעת הרמב"ם (פ"ו ה"ט) שמותר לומר לגוי לעשות איסור דרבנן במקצת חולי, ולאחר מכן הביא את דעת החולקים והמתירים רק לצורך מילה, דהיא עצמה דחיא שבת, וכתב המשנ"ב (שם סק"ג) דהלכה כדעה הראשונה. ואם כן דבריו לכאורה סותרים זה את זה, וצ"ע.

31. ומוכח מתוס' (ע"ז כו ע"א ד"ה סבר) שגם גזיזה של דבר המצוי בבית הסתרים קרוי גזיזה, דבמושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה סבירא להו דחייב משום גוזז. והרמב"ם (פ"א ה"א) מחייב משום נטילת נשמה רק משום שיש בו רוח חיים. ויש להאריך בזה אבל אכ"מ. ומש"כ בשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' קלא אות ה) שהדבר תלוי במש"כ באגלי טל בתירוץ בדברי הרמב"ם שם בדין נוטל יבלת, מלבד מה שדבריו לכאורה קשים בדעת הרמב"ם שם, גם תמוהה ההשוואה לנידון ההוא, אבל אכמ"ל.

הלכה למעשה

וכיון שהנידון הוא איסורי דרבנן, הלכה למעשה אפשר להקל כדעת הרמב"ם וסיעתו שהתבארה לעיל (אות ב), שכל שבות מותרת בחולה שאין בו סכנה, וגם אין צורך שיפול למשכב לעניין זה, אלא די בכך שגופו (או חלק ממנו) תשוש וכואב שאינו יכול להתהלך בחוץ. וכן מותר במקום שאפשר בעלמא לעשות שבות על ידי גוי או שבות בשינוי. אמנם במקום שאפשר בקל לנהוג בהיתר, אין לעשות באיסור, וכשיטת הר"ד והמאירי. וכעין זה כתב החזון עובדיה (שבת ח"ג עמ' תטז): "חולה שאין בו סכנה מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה לרפואתו, ואם יש צורך מותר לאפות לו או לבשל לו. ואם אין שם נכרי, מותר לעשות לו שבות בשינוי על ידי ישראל. ואם אי אפשר לשנות, מותר לעשות שבות כדרכו", עכ"ל. ולכאורה יש לתמוה שחרג מדרכו לפסוק כש"ע בכל מקום, והרי השו"ע פסק כפי שהבין בדעת הרמב"ן שמותר לעשות איסורי דרבנן רק בשינוי, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' שלח). ועכ"פ להלכה, מה שהתבאר מתאים לדבריו. ומותר בכל מקרה ליטול גלולות, ואפילו למתחזק והולך כבריא, דהרואה אינו יודע שזו תרופה ולא ויטמינים וכדומה, וכן על פי סברת המאירי שאין בכגון זה גזירת שחיקת סממנים. ולגבי סתם תינוק וקטן, אין להחיל עליהם את כל דיני חולה שאין בו סכנה, אלא רק במקום חולי או סכנת חולי.