

חולה שאין בו סכנה

כתב הרמב"ם בהל' 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 אע"פ שאין שם סכנה. ואם היו צריכים לדברים שאין בהן מלאכה עושין אותן אפילו ישראל. לפיכך מעלין אזנים בשבת ומעלין אונקלי ומחזירין את השבר וכל כיוצא בזה מותר", עכ"ל.

וכבר עמדו מפרשי הרמב"ם על כך שיש בדבריו סתירה מיניה וביה. ממה שכתב קודם לכן שמותר לכחול עיניים על ידי גוי בשבת מוכח לכאורה שאפילו שבות דדבריהם אסור על ידי ישראל. שהרי מבואר בשבת צה ע"א שלפי חכמים אין בזה חיוב דאורייתא אלא רק דרבנן. וכן כתב הרמב"ם עצמו בפכ"ג ה"י כשפירט את גזרות דרבנן: "כותב מאבות מלאכות. לפיכך אסור לכחול בפוך וכיוצא בו בשבת מפני שהוא ככותב". ואם הותר הדבר רק על ידי גוי משמע שעל ידי ישראל אסור. ומאידך גיסא הרמב"ם אומר שדברים שאין בהן מלאכה עושין אותן אפילו ישראל. ומשמע בפשטות שאפילו איסורי דרבנן עושים, דהא אין בהן מלאכה, וצ"ע.

והמגיד משנה תירץ 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.

אולם כבר הקשה עליו הכס"מ, שהרי הרמב"ם לא רומז כלל על החילוק הזה. וכאשר הוא אומר שישראל יכול לעשות דבר שאין בו מלאכה, הוא לא מציין שהדבר מותר רק כשהמחלה היא בכל הגוף. ובאמת, מהדוגמא שמעלים אזנים משמע קצת שאפילו כשהמחלה איננה בכל הגוף מותר לעשותה על ידי ישראל. (מיהו יתכן שבהעלאת אזנים נחלה כל גופו והוא שוכב מחמת חוליו).

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 הכאב הוא באבר אחד ומה לי אם הכאב בכל האיברים. 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 בעינייך מחליש את כל גופו. ומצאנו דשורייני דעינא בליבא תלו, ולכן בתחילת אוכלא ראו בכאב שבעיניו סכנה לכל הגוף. ומדוע אפוא שלא יהיה בכאב שבסוף אוכלא משום מחלה (שאב"ס) של כל הגוף, וצ"ע.

ועוד קשה, מדוע הרמב"ם נקט את הדוגמאות של העלאת אונקלי ואזנים, 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 להעשות 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. ובוזה הוא היה מחדש יותר, דאפילו איסורים כאלו מותרים בחולה שאין בו סכנה. ולכאורה משמע מזה כדעת הכס"מ דלקמן, שהרמב"ם לא מתיר לעשות שום איסור דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה. וכל ההיתר הוא רק במקרה שאין חשש של איסור דאורייתא, כמו שביאר שם שאין לחשוש במקרים אלו משום שחיקת סממנים. (ואולי יש לדחות לפי מה שכתבתי לקמן שבהחזרת שבר היה צריך להיות איסור דרבנן משום בונה. דיוצא שהרמב"ם השמיע שהתירו איסורי דרבנן גמורים. ואכתי צ"ע, דעכ"פ היה לו להזכיר איסורי דרבנן רגילים, ולא להזכיר דברים שעיקר סיבת איסורם הוא משום ריפוי ושחיקת סממנים, וגם לא נזכר איסורם להדיא במקום אחר. ואדרבה, מקרים אלו הוזכרו רק להיתר וכדלקמן).

ובהמשך דבריו כתב הרב המגיד שאם יש בדבר משום סכנה לאבר אחד לא התירו מלאכה גמורה בישראל. ומשמע מדבריו שעל כל פנים התירו לו שבות, ושיש חילוק בין סכנת אבר ובין מחלה סתם באבר, דבסכנת אבר התירו שבות ובמחלה סתם לא התירו. אולם גם זה קשה, דאין רמז לזה בדברי הרמב"ם. ואף על פי שבאמת יש ביניהם הבדל רב מבחינת הצער שיגרם לחולה, והרמב"ן והרשב"א אכן התירו שבות דרבנן

רק כשיש סכנת אבר, לא מצאנו בדברי הרמב"ם שיש ביניהם חילוק בדיון. דכאשר הרמב"ם התיר לישראל לעשות שבות דרבנן הוא לא כתב שיש צורך שיהיה בדבר סכנה גמורה לאבר, וצ"ע.

והיה מקום לומר שהרמב"ם השמיע את החילוק הזה בדוגמאות שהביא, ובזה 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, אין אנו יודעים מהי העלאת אונקלי ואוזנים. אולם מסתבר לומר שהרמב"ם לא הבין שיש בדבר סכנת אבר. שהרי בפכ"א הל"א הרמב"ם מזכיר את ההעלאות הללו ולא מנמק את ההיתר בהם משום שיש בהם סכנת אבר אלא משום שהם אינם נעשים בסממנים ויש לו צער מהם. ומשמע בפשטות שרק העובדות הללו הן הגורמות לקולא ושסכנת האבר אינה קיימת או שעל כל פנים אין להתחשב בה. ומכורח הקשיים הנ"ל נראה דעדיין דברי הרמב"ם אליבא דהר המגיד צ"ע.

והכסף משנה תירץ שיש לחלק בין איסורים שיש בהם עיקר מלאכה מדאורייתא ובין מלאכות שאין בהם עיקר. דכוחל הוא "שבות שיש בו עיקר מלאכה שהוא נסמך אליה" דגזרו בזה משום כותב דאורייתא. ונתנית סם יש בו עיקר מלאכה של שחיקת סממנים דהיא תולדה של טוחן, ואליה היא נסמכת. ובכהאי גוונא אסור לעשות מלאכה על ידי ישראל אפילו בסכנת אבר ואפילו בחולי של כל הגוף. "אבל שבות שאין לו עיקר מלאכה שהוא נסמך עליה מותר אפילו על ידי ישראל. ומטעם זה התירו להעלות אזנים ואנקלי ולהחזיר השבר, שדברים אלו לא נאסרו מפני שהם דומים למלאכה, וגם ליכא למגזר בהו משום שחיקת סממנים שאין דברים הללו נעשים בסמנין".

ומזה הסיק הכסף משנה, בניגוד לדעת המגיד משנה, שהרמב"ם מחמיר יותר מהרא"ש והר"ן והרמב"ן והרשב"א. 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, כמו שגם

פסקו הרמב"ן והרשב"א, ולא כפי שהבין המגיד משנה בדעת הרמב"ם שזה מותר כשחלה כל גופו.

אולם 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 מותר. ולפי דבריו יש צורך לפרש את המלים: "אין בהן מלאכה" במשמעות ש"אין בהן סמך לעיקר מלאכה", וזהו דוחק גדול.

ומלבד זאת קשה, דבהחזרת השבר יש לכאורה סמך לעיקר מלאכת בונה. שהרי אסרו לתקן חוליות של שדרה של קטן מפני שנראה כבונה, כמבואר בשבת קמז ע"ב וברמב"ם לקמן פכ"ב הכ"ו.

ומלבד זאת 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 שהוא יכול לבוא לידי איסור מלאכה או שהדבר דומה לאיסור מלאכה. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם בריש פכ"א, דכל הגזרות שגזרו חכמים, ושאותם מפרט הרמב"ם, 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. ואין לומר שחכמים לא פלוג בתקנתם, ואסרו דברים אפילו שהטעם לא שייך בהם. דאם כן, מדוע הם פלגו בתקנתם והתירו את הדבר בחולה שאין בו סכנה, וצ"ע.

ויש להקשות עוד על הרמב"ם: העלאת אוזנים ואונקלי מותרות אפילו כאשר לא מדובר בחולה שאין בו סכנה אלא באדם בריא לגמרי, כמו שכתב בפכ"א הל"א: "וכן מותר ליחנק וללפף את הקטן ולהעלות אוזנים בין ביד בין בכלי ולהעלות אנקלי שכל אלו וכיוצא בהן אין עושין אותן בסמנין כדי לחוש לשחיקה ויש לו צער מהן" עכ"ל. ובכל ההלכות שם הרמב"ם מדבר על אדם בריא כמו שכתב בתחילה: "אבל במכתשת חייב מפני שהוא טוחן לפיכך אסור לבריא להתרפאות בשבת גזרה שמא ישחוק סממנין. כיצד וכז"ו 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 אפילו שהוא לא היה חולה היה מותר לו לעשות את הפעולות הללו, וצ"ע.

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 הכסף משנה 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 ההעלאת אזנים ואונקלי כפעולות שאין להם 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 אזנים 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".

והאור שמח חילק בין פעולות הנעשות אף שלא לצורך חולה ובין פעולות הנעשות בדוקא בשביל חולה. דפעולות המיוחדות רק לריפוי חולה הותרו אפילו על ידי ישראל. ולכן הותרו העלאת אזנים 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 קשה. ראשית, ברמב"ם לא הוזכר התנאי הזה שהפעולות תהיה מיוחדת לחולה ושלא יעשו כמותה לאנשים בריאים. ומשמעותם הפשוטה של דבריו היא שכל עוד אין במעשה משום מלאכה אין איסור לעשותה על ידי ישראל. שנית, גם עליו יקשה מדוע הרמב"ם נקט דוגמאות שהן מותרות אפילו באדם בריא. והיה הרמב"ם צריך לומר שכל הגזירות שגזרו על ריפוי, כגון הקאת אוכל על ידי סם וכדומה, לא שייכות בחולה שאין בו סכנה.

והפרישה בסי' שכח סק"ו פירש את דברי הרמב"ם כפירוש הרב המגיד. אולם הוא הוסיף שכוונת הרמב"ם באומרו כוחל אינה מתייחסת

רק לפעולת הכחילה אלא לכל מה שכרוך בה. והכוונה בעיקר לשחיקת הסממנים. והביא לזה ראייה מעי? כח ע"ב דרב אמר שם שעין שמרזה מותר לכוחלה בשבת ופירשו את זה דהיינו אפילו למישחק בשבת ואתויי ברשות הרבים. ולפי זה יוצא שהרמב"ם מתייחס לאיסורי דאורייתא בעיקר. ואף על פי שהוא עצמו יישב את הסתירה בדברי הרמב"ם שברישא הרמב"ם איירי בחולי אבר אחד ואילו בסיפא הרמב"ם איירי בחולי כל הגוף, וכבר הקשיתי על זה לעיל, מכל מקום לכאורה יש מקום ליישב את דברי הרמב"ם בדרך זו, בלי להזדקק לתירוץ הרב המגיד.

אולם נראה שלא ניתן לומר כן בדעת הרמב"ם. דלפי זה יצא שכל איסורי דרבנן מותרים בולה שאין בו סכנה. אולם הרמב"ם פסק בפכ"א שהעלאת אונקלי מותרת משום שהיא לא נעשית בסממנים ויש לו צער בהן. ואם נאמר שכל איסורי דרבנן הותרו בחולה שאין בו סכנה, לא היה צריך לנמק את ההיתר בזה שאין הדבר נעשה בסממנים ויש לו צער, דאפילו בלי כל זה היה צריך להתיר לו את הדבר ככל שאר איסורי דרבנן. ואין לומר ששם מדובר בבריא וכאן מדובר בחולה, והוצרכו שם לטעמים הללו כיון שמדובר בבריא דוקא, דלפי זה לא היה צורך לנמק בפ"ב את ההיתר בזה שהוא חולה שאין בו סכנה, דאפילו בלי שהוא חולה הדבר מותר לו. ועוד, מנין לו לרמב"ם שהעלאת אונקלי ואזנים נעשית גם אצל בריא וגם אצל חולה, דבגמרא לא מצינו כפילות זאת. ועוד קשה, דאמנם בסוגיה בעי? התפרש למסקנה שההיתר בכחילה כולל גם את השחיקה וההבאה מרשות לרשות, ומשום שמדובר בסכנת נפשות. אולם בדברי הרמב"ם קשה מאד לומר כן, דכיון שבעל כרחנו צריך לומר שלא מדובר בסכנת נפשות, אם כן עיקר החידוש הוא רק בזה שניתן לומר לגוי לשחוק ולהביא (ולא בעצם פעולת הכחילה). אולם זה כבר נאמר קודם לכן, ומשמע שעיקר חידושו של הרמב"ם במשפט דכוחל עיניו הוא לגבי פעולת הכחילה עצמה.

והנה, כל המפרשים הבינו כדבר פשוט שאם חכמים החמירו באיסורים רבים על הבא להתרפא שמא הוא יבוא לשחוק סממנים, קל וחומר שהם לא התירו לו לעבור על איסורי דרבנן שנאסרו על כל אדם, ולפיכך הסיקו הרמב"ן והר"ן וסיעתם שאם מצד אחד מצאנו איסורי דרבנן רבים מחשש לשחיקת סממנים ומצד שני מצאנו שמותר לומר לנכרי שיעשה כל מלאכה עבור החולה שאין בו סכנה, הרי על כרחך כל האיסורים אמורים במי שמתחזק והולך כבריא, ואילו ההיתר לומר לגוי הוא בדוקא בחולה

שנפל גופו למשכב מחמת חוליו. וכיון שגם מצאנו בע"ז כח ע"ב שהותר לכחול בשבת על ידי ישראל, אף כאשר אין פיקוח נפש, אין זה אלא משום שיש בדבר סכנת אבר.

אולם נראה שהרמב"ם הבין את הדבר באופן שונה לגמרי. דהנה, מצאנו בכיבוי דלקה שמצד אחד חכמים אסרו להציל שום דבר מלבד מזונות שהוא צריך להם לאותה שבת ובגדים שיכול ללבוש וכו'. אולם מצד שני הם התירו לומר "כל המכבה אינו מפסיד", והתירו להציל כתבי הקודש אפילו כשאין עירוב, והתירו לטלטל את המת גם כשאין ככר או תינוק מפני שהוא בהול על מתו. והיינו משום שבאמת מחמת דוחקו ולחצו רצו חכמים להקל עליו בדברים שאסרו בדרך כלל. אולם מצד שני הם הוצרכו להחמיר עליו מחשש שיכבה את הדליקה כיון שהוא בהול על ממונו. ובחכמתם הם ידעו במה להקל ובמה להחמיר, ואין לראות סתירה בין הקולות והחומרות, אף שהן מתייחסות למצב אחד.

ונראה דהוא הדין בענין ריפוי. חכמים רצו להקל כמה שאפשר על החולה. אולם מצד שני הם חששו שדוקא מחמת צערו הוא יבוא לעשות דברים שבדרך כלל הוא אינו עושה וישחוק סממנים. ולפיכך מצד אחד הם הקלו עליו והתירו לו את כל איסוריהם כאשר עשייתם נדרשת לצורך רפואתו. אולם מאידך, הם אסרו עליו להתרפא בהרבה סוגי תרופות שמא יבוא לידי שחיקת סממנים בגלל צערו ודוחקו. דשחיקת הסממנים היא הגורם הישיר להצלתו ואלוה הוא נושא את נפשו. ולפיכך דוקא לגבה יש לחשוש יותר מאשר שאר המלאכות, ולכן יש לאסור עליו את הדבר יותר משאר האיסורים. ועל כל פנים גם בזה אין לראות סתירה בין הקולות והחומרות אף שהן מתייחסות **לאותו מצב**.

והרמב"ם לא היה מוכן לקבל את החילוקים שחילקו הראשונים והמפרשים בין נפל כל גופו למשכב ובין מתהלך כבריא, בין חולי בכל הגוף ובין חולי באבר אחד, בין סכנת אבר ובין חולי באבר וכו'. דהגמרא בכל הסוגיות לא חילקה אלא רק בין חולה שיש בו סכנה ובין חולה שאין בו סכנה, וכל החילוקים הללו לא הוזכרו בדבריה. והיה נראה לרמב"ם דוחק גדול להעמיד את כל ההלכות המרובות, האוסרות להתרפא בדרכים שונות, רק במציאות שהוא מתחזק והולך כבריא ושאינו לו חולי בכל גופו. וכאשר נאמר למשל שאין נותנים חמין ושמין על גבי המכה (שבת קלד ע"ב וברמב"ם פכ"א הכ"ו) לא הודגש דהיינו דוקא אם הוא מתחזק והולך כבריא. ואדרבה, מפירוט המחלות שעליהן

מדובר בגמרות מוכח שגם חולה גמור שאין בו סכנה הוא בכלל הגזירה. (כגון החושש בעיניו בשבת קח ע"ב וברמב"ם שם הכ"ה, שהרי בסוכה כו ע"א וברמב"ם ה"ל סוכה פ"ו ה"ב מוכח שמי שחושש בעיניו הוא בכלל חולה שאין בו סכנה. ומיהו אולי יש לדחות את הראיה מסוכה, לפי מה שהתבאר לקמן שהגדרת חולה משתנה בהקשרים השונים). ובכמה מקומות כשהקשו על אמורא שהתיר או שאסר מברייתא או משנה היתה יכולה הגמרא לתרץ דהא במתחזק והולך כברייתא והא בנפל למשכב מחמת חוליו. ולמשל בשבת קלד ע"ב כשהביאו את דברי רב שאין מונעין חמין ושמן מעל גבי מכה בשבת הקשו עליו מברייתות שנאמר בהם שאין נותנים חמין ושמן על גבי מכה. ובגלל ברייתא כזאת אף דחו את דבריו וקיימו את דברי שמואל. והיה ניתן לכאורה ליישב את דברי רב ולהעמיד את הברייתא במתחזק והולך כברייתא או כשאיין סכנת אבר. וקושיות כאלו מצאנו במקומות רבים בשבת. ועל כרחך הגמרא הבינה שאין חילוק בין מתחזק והולך כברייתא ובין נפל למשכב מחמת חוליו וכן כשיש סכנת אבר ובין כשאיין סכנת אבר לענין גזירת שחיקת סממנים.

ולפיכך סבר הרמב"ם שכל חולה שאין בו סכנה יכול לעבור על איסורי דרבנן, כאשר הדבר נצרך לצורך רפואתו. אולם במה דברים אמורים – באיסורי דרבנן שאינם קשורים לשחיקת סממנים. אבל כל האיסורים שאסרו חכמים משום שחיקת סממנים שרירים וקיימים בכל חולה שהוא ואפילו שיש לו סכנת אבר ואפילו שנפל גופו למשכב ואפילו שהמחלה היא בכל גופו. ואין לראות שתירה בדבר, דכפי שהתבאר יתכן שחכמים יתירו הרבה איסורים ובאותו מקרה עצמו הם גם יאסרו איסורים אחרים, דהכל לפי הענין.

ובאמת בשבת קט ע"א איתא: "רבינא איקלע לבי רב אשי חזייה דדריכא ליה חמרא אגבא דכרעיה ויתבי קא צמית ליה בחלא אמר ליה לא סבר לה מר להא דאמר רב הילל 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. ומבואר מזה שלא התירו להתרפא בסממנים אפילו שהוא היה חולה שאין בו סכנה. וכדי להתיר את הדבר היה צורך לומר שיש בזה סכנה גמורה ופיקוח נפש. וכמו שכתב שם רש"י בד"ה שאני וז"ל: "שמכתו קשה ומסוכן ומחללין עליו את השבת" עכ"ל. ומוכח שנפילת הגוף למשכב וכו' אינה מספיקה כדי להתיר

להתרפא בסממנים, ושישנו רק חילוק אחד והוא החילוק שבין חולה שאין בו סכנה ובין חולה שיש בו סכנה.

ויעוין בבה"ל ס"י שכח ס"ז ד"ה וכן אם נפל למשכב, שהוכיח כנ"ל. והביא כמה ראשונים בענין שחיקת סממנים (הר"ח שם ובירושלמי באותה סוגיה והמאירי בקלד ע"ב ובקכ"ח ובקמב, ושבלי הלקט ס"י קיז והמרדכי פרק שמונה שרצים והרוקח סוף סימן קט) שלא חילקו בחולה שאין בו סכנה בין נחלה כל גופו ובין מתחזק והולך כבריא. אמנם לאחר מכן הוא הביא את הדין דעושין כל צרכי חולה על ידי גוי, והוקשה לו דלכאורה הא הוי תרתי דסתרי, דמוכח שהתירו לו איסורי דרבנן. ובפרט הוקשה לו דלאחר שהגוי יכין לו את הסממנים הוא הרי יבוא לשתותם ושוב יצא שהוא מתרפא בסממנים ומוכח שזה מותר בחולה שאין בו סכנה. ותירץ את הקושיא בדוחק גדול, דכיון שהגוי הכין לו את הסממנים יש בדבר היכר ולכן הותר לישראל לשתותם. וכתב בעצמו שמפשט הדברים לא משמע כך, ומשמע כדעת הרמב"ן שהתירו איסורי דרבנן בחולה שאין בו סכנה. ומכוח הסתירה שבין משמעות שתי הסוגיות הוא הכריע שיש להחמיר בכל חולה ואפילו שנפל למשכב, אלא שאין למחות במי שסומך על הרמב"ן, כיון שהסוגיה השניה משתמעת כמותו.

אמנם לפי מה שהתבאר אין סתירה בין הסוגיות, והדברים תואמים היטב את דברי הראשונים הנ"ל. דבאמת אין שום הבדל בין חולה שנפל למשכב ובין חולה שמתחזק והולך. אלא שיש הבדל מהותי בין הסוגיה שבדף קט שם ודברי הראשונים הנ"ל העוסקים בריפוי בסממנים וכו' ובין הנידון דצרכי חולה שנעשים על ידי גוי. דבשחיקת סממנים חכמים החמירו טובא ואסרו אפילו בחולה שנפל למשכב. ואילו בשאר איסורי דרבנן הם דוקא הקלו, וגם בזה הם לא חילקו בין סוגי החולים השונים. ונראה פשוט שאם הגוי יכין לחולה סממנים אסור יהיה לו לשתותם. ועל זה הגמרא כלל לא דיברה. דאם אסורלשתות בשבת סממנים שהיו מוכנים מאתמול, קל וחומר שיהיה אסור לשתותם אם הסנעשו על ידי הגוי בשבת עצמה. דפעולת לקיחת הסממנים היא פעולה עצמאית שאינה תלויה בפעולותיו של הגוי. ואם התרנו לומר לגוי לעשות עבור החולה כל מה שצריך, לא התרנו בזה לחולה לעבור על איסורים שמתאפשרים כתוצאה מפעולותיו של הגוי. וממילא אין סתירה בין הסוגיות, דודאי כל צרכי החולה נעשים על ידי גוי, ואף על פי כן אין להתיר לו ליטול שום סממנים וכמו שהתבאר.

והנה, מפרשי הרמב"ם הבינו שהאיסור לכחול הוא מדרבנן ומשום גזירה שמא יכתוב. וראייתם היתה מדברי הרמב"ם עצמו בפכ"ג הי"ב: "כותב מאבות מלאכות. לפיכך אסור לכחול בפוך וכיוצא בו בשבת מפני שהוא ככותב". (וכך הוא גרס במסקנת הגמרא בשבת צה ע"א וכגרסת הר"ח והערוד ולא כגרסת הספרים שלנו).

אולם נראה שהדברים אמורים רק בכחול בפוך שהוא לצורך קישוט. אבל בכחול לצורך רפואה יש איסור גם משום שחיקת סממנים ככל הרפואות שגזרו עליהם חכמים. דמצאנו שאסור לתת יין בתוך העין משום שחיקת סממנים, כמבואר בשבת קח ע"ב וברמב"ם לקמן פכ"א הכ"ה. ונתינת היין בתוך העין היא גם סוג מסוים של כחילה. דהכחילה לרפואה היתה נעשית במקרים רבים על ידי מים או חלב או דם או לובן ביצה או יין, והיו עושים אותה בעיקר בתוך העיניים ולא מחוצה לה. וכן מוכח מדברי הירושלמי בשבת פ"ח ה"א: "הדא דאת אמר בחלב בהמה טהורה, אבל בחלב בהמה טמאה כדי לכחול עין אחת" (וכן פסק הרמב"ם לקמן פ"ח ה"ב). ומבואר שהיתה כחילה גם על ידי חלב. ובגמ' דידן שבת עח ע"א איתא: "דם – כדי לכחול בעין אחת". ומבואר בנידה סז ע"א שהיו שמים את הכחול בתוך העין. ורש"י בשבתקנא ע"ב עתב: "וונתן בעיניו" ובגיטין סט ע"א: "שנוטל בו הכחול ונותן בעין". (על כחילה לצורך קישוט כתב רש"י שנעשתה סביבות העין ולא בתוכה – בקידושין עג ע"ב: "מלי כוחלא. סביבות עיניו ליפותו", ובשבת י" ע"א: "ומלי ליה כוחלא. נותן כחול סביב עינו"). ובגלל זה 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.

ויוצא אפוא שכחילה היא שם כללי לכל שימוש במכחול שנעשה באזור העיניים, בין אם משתמשים בכחול ובין אם משתמשים בחומר אחר, בין אם כוחלים בתוך העין ובין 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), קל וחומר שיש לאסור חומרים אחרים וסממנים אחרים המצריכים שחיקה, דבהם החשש שמא יבוא

לשחוק גדול בהרבה. (וכן מבואר בראשונים שיש בכחילה גם איסור מדרבנן משום שחיקת סממנים, יעוין ברא"ש ע"ז פ"ב ס"י ובר"ן פ"ד רמז תלב ד"ה ומהא ועוד).

ויתירה מזו נראה, שאם הוא יבוא לכחול מים או חלב או יין בתוך עיניו, לא יהיה בזה 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 **בפוך**, דרק בחומר כזה (שהוא צבע כחול כהה שמראיתו ניכרת) ורק באופן כזה (שנשים היו שמות אותו על ריסי עיניהן ומתחת לעיניהן ומראיתו מתקיימת) שייך לאסור בזה 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.

ולפי זה דברי הרמב"ם מיושבים היטב. דכפי שהתבאר לעיל אין לראות סתירה בין העובדה שמקילים בחולה שאין בו סכנה ומתירים לו איסורי דרבנן, ובין העובדה שאוסרים עליו להתרפא מחשש שיבוא לשחוק סממנים. דכאמור לעיל חכמים רצו מצד אחד להקל על צערו ומצד שני לשמור עליו שלא יבוא להכשל באיסורי תורה בגלל צערו. וכיון שבכחילת עיניים יש איסור משום שחיקת סממנים, כפי שהתבאר לעיל, כתב הרמב"ם שאין דרך לכחול עיניים אלא רק אם עושים את זה על ידי גוי. אולם כל שאר איסורי דרבנן הותרו אצל חולה שאין בו סכנה, ובלבד שהעבירה על האיסור נצרכת לרפואתו. וזה מה שסיים הרמב"ם ואמר שאם נדרש לעשות עבור החולה פעולה שאין בה מלאכה ניתן לעשותה אפילו על ידי ישראל. ולפיכך הביא הרמב"ם דוקא את הדוגמאות של העלאת אונקלי ואזנים, דרבנותא קמשמע לן, דלא מיבעיא שניתן לעשות כל פעולה שאין בה איסור מלאכה, אלא אפילו פעולות כאלו שהן מדרכי הריפוי, ושכמותן אסרו חכמים על החולה שאין בו סכנה – גזירה שמא ישחוק סממנים, בכל זאת הן מותרות. (ואמנם גם לפי ההסבר הנ"ל יש צורך לומר שהמשפט האומר שכל דבר שאין בו מלאכה נעשה על ידי ישראל – לא איירי בשחיקת סממנים. אולם בעוד שלפי האור שמח היה צורך להעמיד את המשפט רק בסוג מסוים של המקרים (רק בדברים שנעשים לחולים בלבד), הרי שלפי

ההסבר הנ"ל המשפט נכון לגבי כלל המקרים, ורק יש לו יוצא מן הכלל אחד שהוא הוזכר במשפט קודם לכן, ובזה אין כל דוחק).

ולדברי הרמב"ם יש מקורות בכמה סוגיות. בכתובות סי' ע"א איתא: "תנא ר' מרינוס אומר גונח יונק חלב בשבת. מ"ט מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזרו רבנן. אמר רב יוסף הלכה כר' מרינוס" ע"כ. וכן פסק הרמב"ם בפכ"א הי"ד שמותר לו אע"פ שאין שם סכנה. ושיטת הרמב"ם בפ"ח הי"ז שבחולב יש איסור דאורייתא, והשינוי שביניקה משווה לזה דין דרבנן. ומזה ניתן ללמוד שבחולה שאין בו סכנה ניתן להתיר איסורי דרבנן אפילו על ידי ישראל. (ומיהו לדעת הר"ן והרמב"ן איסור חליבה הוא מדרבנן, וממילא אין בזה אלא שינוי בדרבנן. וניתן אפוא לומר שבאיסור דרבנן רגיל יש איסור בחולה שאין בו סכנה). וכן מכל הסוגיות בהם מובאים המקרים שנזכרו לעיל (העלאת אונקלי ואוזנים והחזרת השבר) ניתן ללמוד לדעת הרמב"ם שיש להתיר כל איסורי דרבנן, דלדעתו היתה גזירה כללית של התרפאות בשבת, כמשי"כ בפכ"א הי"כ. ועל כרחך ההיתרים שניתנו במקרים אלו הפקיעו את האיסור הכללי הזה כיון שמדובר בחולה שאין בו סכנה, וגם אין לחוש בו משום שחיקת סממנים. (והסיבה שהרמב"ם כתב את הגזירה של שחיקת סממנים בפכ"א ולא בהלכה זו היא משום שבכל ההלכות הללו הוא מדבר בדוקא על הקולות שהקלו על החולה משום פקוח נפש ומשום צערו).

ולכאורה יש להקשות מדוע חכמים גזרו מלכתחילה גזרה על כל ריפוי בשבת, ולאחר מכן הם הפקיעו מהאיסור את כל המקרים שבהם אין לחוש לגזרת שחיקת סממנים. דלכאורה היה יותר פשוט לגזור מלכתחילה רק על מקרים שבהם יש חשש לגזירת שחיקת סממנים. ואם נאמר שבאמת מלכתחילה לא גזרו על זה חכמים, אם כן אין כאן היתר מיוחד בחולה שאין בו סכנה, דמעולם לא נאסר דבר זה. ובשלמא בגזרות שנגזרו משום כותב או מבשל וכדומה, ניתן לומר שהגזרה היא כללית ומקרה של חולה שאין בו סכנה הוא מקרה מיוחד שבו היא מתבטלת. אבל הגזרה של שחיקת סממנים היא לכאורה מתייחסת מלכתחילה בדוקא לחולה שאין בו סכנה. וחולה זה אינו מהווה יוצא מן הכלל, דהוא הוא הכלל. ואם חז"ל לא גזרו במקרים מסוימים את הגזרה הזאת לגבי הרי שיש לראות את הדבר כמותר מעיקרא.

אולם נראה דבאמת הגזירה על כל ריפוי כוללת גם את המקרים בהם

אין לחוש לשחיקת סממנים. שהרי אסור להתעמל בשבת כמבואר בשבת קמו ע"א וברמב"ם שם הכ"ח, אף על פי שלא משתמשים בשום סממנים לצורך ההתעמלות. דהרמב"ם פירש שם "איזהו מתעמל זה שדורסים על גופו בכח עד שייגע ויזיע או שיהלך עד שייגע ויזיע, שאסור ליגע את עצמו כדי שיזיע בשבת מפני שהיא רפואה". ודלא כרש"י שם שפירש דהיינו סיכה ושפשוף בכוח. ויוצא אפוא שההיתר אינו אלא רק במקרים שבהם הוא חולה ומצטער. ויש איסור להתרפאות גם כשאין חשש לשחיקת סממנים המתקיים בכל מקרה שבו הוא לא חולה שאין בו סכנה. ולפיכך גם הוצרך הרמב"ם לנמק את ההיתר להעלות אונקלי בזה שאין לחוש לשחיקת סממנים ובזה שיש לו צער. דבאמת בלי שהוא יצטער (מלבד היותו חולה שאין בו סכנה) לא יהיה ניתן להתיר לו אפילו שאין לחוש לשחיקת סממנים. ולכן יש עדיין מקום לראות את ההיתר להעלות אונקלי ואזנים כהיתר מיוחד משום שהוא חולה שאין בו סכנה וכהפקעה של איסור כללי החל במקרים אחרים.

ואין להקשות כיצד הפקעת האיסור, במקרים שבהם אין לחשוש לגזירת שחיקת סממנים והוא חולה שאין בו סכנה, נכללת **ממילא** בהיתר איסורי שבות שניתן לחולה כזה. דלכאורה הפקעה זו היא מסוימת יותר והרי היא חולקת רשות לעצמה. דיש עוד גורמים נוספים (שאין לחוש לשחיקת סממנים ושיש לו צער) הנצרכים כדי להתיר את הפעולה הזאת. ולא היה לו לרמב"ם לומר "**לפיכך** מעלין אזנים" וכו'. אולם אין זה קשה, דבאמת העובדה שהוא חולה שאין בו סכנה היא הסיבה היחידה לכך שהאיסור הותר. אלא שבכל מה שיש בו משום ריפוי, הסיבה הזאת מנועה מלפעול את ההיתר. דחכמים חששו שיבוא לידי שחיקת סממנים, ומנעו את ההיתר הכללי הקיים בחולה שאין בו סכנה בכל איסורי דרבנן. ואת המונע הזה ביטלו חכמים רק כשאין לחשוש לשחיקת סממנים ויש לו צער. ולכן בהעלאת אזנים שאין חשש לשחיקת סממנים ויש לו צער, מתבטלת המניעה, ומתאפשרת פעולת ההיתר על ידי הסיבה היחידה שהיא עובדת היותו חולה שאין בו סכנה. ולכן היה מוצדק לנמק את ההיתר להעלות אזנים רק בזה שהוא חולה שאין בו סכנה.

ולפי זה גם לא קשה מדוע חכמים אסרו אותם מקרים שבהם לא שייך החשש של שחיקת סממנים. דבאמת הם ראו בכל פעולות הריפוי מכלול אחד הסמוך למלאכת טוהר. וההיתר שלהם לאותם מקרים שבהם לא שייך החשש של שחיקת סממנים בחולה שאין בו סכנה, לא נובע מזה

שהם לא נאסרו כסרך למלאכה דאורייתא (כמו שכתב הכס"מ), אלא משום שבחולה שאין בו סכנה מתבטלים כל איסורי דרבנן. ורק במקום שיש בו חשש של שחיקת סממנים נשארים האיסורים כפי שהיו.

ויוצא לפי זה שכל אימת שמדובר במלאכה דאורייתא אסור לישראל לעשותו. אולם כשאין בדבר איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן, מותר לישראל לעשות אפילו שאין בדבר סכנת אבר ואפילו שאין בדבר חולי של כל הגוף ואפילו שיש למעשה סמך לעיקר מלאכה בדאורייתא, דכל החילוקים הללו לא הוזכרו בדעתו. ויוצא אפוא שבנידון זה הרמב"ם מיקל יותר מהרמב"ן, הר"ן והרשב"א, וספקו של הרא"ש נפשט לקולא בדבריו. ואולם כאשר מדובר על פעולה של ריפוי שגזרו אותה חכמים משום שחיקת סממנים – הדבר אסור אפילו בחולה שנחלה בכל גופו ואפילו כשיש בזה סכנת אבר, דדוקא מחמת צערו הגדול ראו חכמים לגזור כדי למונעו מאיסור תורה. ובזה הרמב"ם מחמיר יותר מהראשונים הנ"ל.

ולפי זה גם מיושב מדוע יש צורך בחולי שאין בו סכנה כדי להתיר לומר לגוי לכחול את העינים. דלכאורה לפי מה שכתב הרמב"ם בפ"ו ה"ט שניתן לומר לגוי לעשות איסורי דרבנן כאשר יש מקצת חולי, היה ניתן לומר לגוי לכחול עינים אפילו במקצת חולי ולא דוקא בחולי גמור שאין בו סכנה. (ולענין אמירה לגוי אכן יש הבדל בין חולי גמור ובין מקצת חולי, שהרי במקצת חולי אסור לומר לגוי לעשות מלאכה דאורייתא. וגדרו של מקצת חולי בדברי הרמב"ם שם הוא בכגון שאין האדם חולה כלל וגם אין זו תרופה. והדבר נעשה רק לרווחא דמילתא ולשיפור הרגשתו וכמו שיתבאר ויוכח לקמן). אולם לפי מה שהתבאר מיושב היטב. דאמנם הותר לומר לגוי לעשות כל איסורי דרבנן, אבל כיון שכחילה נאסרה גם משום שחיקת סממנים, לא היה ניתן להתיר איסור זה, דלגבי החולה הוא כמו איסור דאורייתא. דחכמים חששו שאם יתירו לו להתרפא בסממנים מוכנים מאתמול או על ידי נכרי הוא יבוא לשחוק סממנים בעצמו בשבת. ולפיכך הותר הדבר רק בחולה גמור שאין בו סכנה ולא במקצת חולי.

ואין לתמוה על כך שהרמב"ם מדבר בהלכה דידן על חולה שאין בו סכנה ואילו בפכ"א הוא מדבר על "בריאים", אף על פי שהוא מתייחס בשני המקומות לאותו מצב של אדם הצריך להתרפאות. (תמיהה זו מתעוררת גם לפי הכס"מ). דבאמת הגדרת חולה היא כוללת מאד

ומשתנית מאד. ובכלל חולה יכול להכנס אף הרעב והצמא כמו שכתב הרמב"ם בהלי תפלה פ"ה ה"ב: "וכן הצמא והרעב הרי הן בכלל חולים". וכן מי שאכל מדי הרבה כמו שכתב בהלי שבת פ"ל ה"ט: "ואם היה חולה מרוב האכילה". וכן מי שחש בעיניו או בראשו כמו שכתב בהלי סוכה פ"ו ה"ב: "חולים ומשמשיהן פטורים מן הסוכה. ולא חולה שיש בו סכנה אלא אפילו חש בראשו ואפילו חש בעיניו". (ומיחושים בעינים הם מהמקרים המופיעים בפכ"א כחלק מהגזרות על "בריאים", וכמו שהתבאר לעיל). ומאידך גיסא, בהלי זכיה ומתנה פ"ח ה"א הרמב"ם מגדיר את החושש בעיניו או בראשו כבריא לכל דבריו. ואת ההגדרה שנתנו הראשונים בנידון דידן לחולה ("שנפל גופו למשכב מחמת חוליו"), נתן הרמב"ם שם דוקא לשכיב מרע. דז"ל שם בה"ב: "אבל החולה שתשש כח כל הגוף, וכשל כוחו מחמת החולי עד שאינו יכול להלך על רגליו בשוק והרי הוא נופל על המטה הוא הנקרא שכיב מרע". וכן בעניינים נוספים מצאנו הגדרות מצומצמות יותר לחולה (יעוין בהלי אבות הטומאה פ"ה ה"ז ובהלי ביאת מקדש פ"ז ה"ב).

ויוצא אפוא שאין הגדרה חד משמעית לחולה ובריא, ויתכן שאותו אדם יקרא במקום אחד חולה ובמקום אחר בריא. והסיבה שעל כל פנים הרמב"ם כתב בפכ"א בריאים ולא כתב חולים היא שהוא בא להשמיע חידוש יותר גדול. דכיון שכבר התבאר שהאיסור מחשש לשחיקת סממנים גדול יותר בחולה מאשר בבריא, ויש להחמיר עם החולה יותר ממה שיש להחמיר עם הבריא, השמיע הרמב"ם בפכ"א שאפילו בריא שלא בהול כל כך על בריאותו נאסר בפעולות המתוארות שם.

ואכתי יש להקשות על הרמב"ם מהא דאיתא בשבת לי 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 בזה אלא איסור דרבנן, אבל לר' יהודה שמתחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה – חייב חטאת. וכן פסק הרי"ף שם. ומוכח מזה שבחולה שאין בו סכנה אסור לעשות פעולה הכרוכה באיסור דרבנן, ודלא כמו שהתבאר, וצ"ע.

ויש ליישב על פי מה שכתבו הראשונים שאיסור מלאכה שאינה צריכה לגופה אליבא דר' שמעון חמיר טפי משאר איסורים דרבנן. יעוין בשבת קלה ע"א תוד"ה מפני הסכנה וברא"ש שם פ"יט ס"ה ובר"ן על הרי"ף שבת פכ"ב רמז תקמד ד"ה ובמקום לענין כיבוי ובפ"י רמז תי ד"ה

ודאמרינן אימר לענין הוצאה ובמאירי שבת כט ע"ב ד"ה ויש מוסיפים. ואם כן ניתן לומר שלמרות שהתירו כל איסורי דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה, בכל זאת יודה ר' שמעון שיש להחמיר בזה כשמדובר על מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומצאתי שכמה אחרונים כבר תירצו בדרך זו.

ועוד יש ליישב דכבוי האור בשביל החולה אינו אלא נחת רוח ושיפור הרגשתו. אבל אין זה הכרחי לרפואתו, שכן בטורח מועט הוא יכול לכסות את עיניו ולהרדם. אלא שבחולה שיש בו סכנה אנו רואים בכל נחת רוח ובכל שיפור כלשהו בהרגשתו משום רפואה בשבילו, דחיינו 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 ברפואתו וצרכיו ההכרחיים. וברור שכל אימת שהוא יכול להסתדר בלי לחלל את השבת ואפילו בשבות דרבנן, אין מחללים את השבת. ולפיכך יש להמנע מלכבות בשבילו את האור אפילו לפי ר' שמעון.

ועוד יש ליישב על פי מה שכתבו הרי"ף בשבת פכ"ב רמז תקמד ור"י ביבמות קיד ע"א תוד"ה שבת. דהנה, הגמי' ביבמות סי' 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 לוא. אבל בשבת, שהוא איסור סקילה, אין להתיר איסורי דרבנן אפילו במקום צער. ואת הסתירה הזאת הקשו הראשונים ותירצו כמה תירוצים. אולם הראשונים הני"ל תירצו שיש מחלוקת בין ר' מרינוס ובין אבא שאול, וכמו שדייק ר"י שם, 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 בשבת לי' ע"א סובר כמו אבא שאול ביבמות שם. 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 הסוגיא בשבת שם).

והנה, לכאורה ישנה סתירה בין הסוגיה בע"ז שם ובין הסוגיה בביצה כב ע"א. דבע"ז נאמר בשם רב שעין שמרדה מותר לכוחלה בשבת. סבור מיניה הני מילי דשחקי סמנין מאתמול אבל מישחק בשבת ואתווי דרך רשות הרבים לא. ולאחר מכן התחדש שמדובר על תחילת אוכלא שיש

סכנת נפשות בזה ומותר אפילו לשחוק ולהביא בשבת עצמה. ומבואר מזה שאם אין סכנת נפשות מותר על כל פנים לעשות איסור דרבנן. 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 דביצה מדובר בדליכא סכנת אבר ואילו בע"ז מדובר בדאיכא סכנת אבר. אולם לפי מה שהתבאר לא ניתן ליישב כך את הסתירה אליבא דהרמב"ם. שהרי לדעתו גם כאשר יש סכנת אבר לא התירו את הגזירה של שחיקת סממנים.

ולפיכך נראה לומר דכשאמרו בשם רב שניתן לכחול את העין בשבת ועדיין לא ידעו שיש בדבר משום פיקוח נפש, רצו התלמידים לצמצם עד כמה שאפשר את החידוש ולהעמיד בדאיכא סממנים מאתמול ושיש רק איסור דרבנן בדבר. והיה קל להם יותר להבין שרב מחדש שבסכנת אבר ניתן להתיר גזירת חכמים על ריפוי משום שחיקת סממנים מאשר להבין שהוא מתיר איסורי דאורייתא. אולם לאחר שהתבאר שם בגמרא ששורייני דעינא בליבא תלו ושיש בדבר פיקוח נפש, יכלו התלמידים לחזור להבנה הרגילה שבכל חולה שאין בו סכנה (ואפילו שיש בו סכנת אבר) אין להתיר את הגזירה. ולפיכך אסר אממר לכחול עינים על ידי ישראל והתיר רק על ידי גוי. ומצאתי שהט"ז בסי' שכח סק"א תירץ מעין מה שכתבתי.

והנה, לפי הרמב"ן, הרשב"א והר"ן ההיתר להעלות אונקלי ואוזנים הוא משום שיש בדבר סכנת נפשות, וכמו שכתב רש"י בע"ז שם, או לכה"פ 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 החזרת השבר הוא מקרה שממנו הם למדו שמותר בסכנת אבר לעבור על איסור דרבנן. ואם היה היתר מיוחד בכל מקום שבו לא מרפאים על יד 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 ואוזנים העמיד הר"ן בהיכי תימצא שיש בו סכנת נפשות.

ולפי זה דברי השו"ע צריכים עיון, דבסי' שכח ס"ז הוא הביא את שיטות הראשונים והכריע כדעת הרמב"ן (זו הדעה השלישית מכלל

הדעות שהביא שם ועליה כתב בסוף דבריו: ודברי הסברה השלישית (נראין). ובכל זאת בסעי' מ"ג הוא נימק את ההיתר להעלות אונקלי כפי שנימק הרמב"ם, דיש לו צער וזה לא נעשה בסממנים. ולכאורה זה תרתי דסתרי. ובאמת הגר"א כתב בסי"ז לעיין בסעי' מ"ג, אולם הוא לא ציין לכך שיש סתירה בדברי השו"ע. ויתירה מזו, בסעי' מג הוא כתב "כמ"ש בסי"ז ועמשי"ש עכ"ל. ותימה, דלא רק שאין זה כמו שכתוב שם אלא יש אפילו סתירה בין הדברים, (ואולי צריך לגרוס בדבריו "עמ"ש בסי"ז ועמשי"ש"), וצ"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' וי"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. (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 מתחזק 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, וצ"ע.

והרמ"א שם כתב וז"ל: "מותר לומר לעובד כוכבים לעשות תבשיל לקטן שאין לו מה לאכול דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמ"י עכ"ל. והמקור לזה שקטן הוא כחולה שאין בו סכנה הוא במרדכי בפ"ק דשבת שכתב שניתן להתחמם ליד מדורה שהדליק הנכרי עבור תינוק או חולה שאין בו סכנה. ומבואר מזה שתינוק הוא כחולה שאין בו סכנה.

אולם דברי הרמ"א צריכים עיון. מבואר ברמב"ם בפכ"א הל"א דאסור לדחוק כריסו של תינוק כדי להוציא הרעי שלו שמא יבוא להשקותו סמנין המשלשלין. (ומקורו הוא בתוספתא פ"ג ה"ו, ולא בשבת קכג ע"א כמו שרצה לומר ה"ה שם, אבל אכ"מ). ומבואר מזה שגם על תינוק גזרו את הגזרות של שחיקת הסממנים. (כל אימת שאין לחשוש לסכנה. אבל כשיש לחשוש לסכנה ברור שמחללים עליו את השבת באיסורי דאורייתא ועל זה אין גזירה כלל). והשו"ע הביא דין זה להלכה בסעי' מב, והרמ"א לא השיג שם על דבריו. וכן מוכח מאסובי ינוקא (דכשתינוק נולד אבריו מתפרקין וצריך ליישבן) דנחלקו בה רב נחמן ורב ששת. ואפילו רב ששת שהתיר לא אמר כן אלא משום שזהו אורחיה דתינוק ולא רפואה הוא. ומשמע שאם היה בזה משום ריפוי היה מודה שאסור. ומוכח מזה שלכולי עלמא גזרינן משום שחיקת סממנים בתינוק שנולד. וכיון שהרמ"א נוקט כמו הרמב"ן וסיעתו והשו"ע שבחולה שאין בו סכנה לא קיימות הגזרות של שחיקת סממנים, הרי על כרחך מתחייב מזה שתינוק אינו מוגדר כחולה שאין בו סכנה, ודלא כמו שכתב כאן, וצ"ע.

ואמנם היה מקום ליישב את הקושיא השניה אם נאמר שהאיסור באסובי הוא משום דמיחזי כמתקן ולא משום שחיקת סממנים. אמנם נראה דהקושיא עדיין אינה מיושבת, דלכאורה הסברה לחלק בין שחיקת סממנים ובין שאר האיסורים דרבנן היא שחכמים לא רצו להתיר איסורים שכבר נאסרו על העולם מפני אותו חולה. ורק הסכימו שלא לגזור עליו יותר משאר כל אדם. ואם כן מה לי אם האיסור המיוחד הוא משום שחיקת סממנים או משום דמיחזי כמתקן, סוף סוף זוהי גזירה מיוחדת שגזרו בתינוק, וצ"ע.

ומלבד זאת נראה לכאורה דאין ללמוד מדברי המרדכי כלל לכל דבר ודבר שקטן נחשב כחולה שאין בו סכנה. המרדכי שם קודם לכן הביא דעה שאפילו לאדם רגיל יהיה מותר לומר לנכרי להדליק כדי להתחמם, דהכל מוסכנין אצל הקור. ולאחר מכן הוא אמר שאפילו מי שמחמיר בזה מודה שניתן להתחמם לאור מדורה שחיממו בשביל תינוק או חולה שאין בו סכנה. ונראה דהיינו טעמא משום שתינוק ודאי מוסכן אצל קור אף למי שסבור שאדם רגיל אינו מסוכן אצלו. ואם כן יוצא שזה שמותר להדליק עבור תינוק אינו משום שהוא כחולה שאין בו סכנה אלא משום שהוא עלול להסתכן. ואם כן בכל דבר צריך לבדוק אם הקטן מסתכן בלי שיעשה הדבר עבורו אם לאו. ומדברי הרמב"ם בפ"ו ה"י נראה שכאשר

אין בדבר סכנה, יש לקטן דין של מקצת חולי, שמתיר לומר לגוי לעשות שבות דרבנן בלבד.

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

אולם לכאורה ראייתו אינה מובנת כלל. דמבואר להדיא בגמרא ובדברי עצמו דהיינו דוקא בתינוק שיש לו געגועין על אביו. וכתב רש"י שם (וכן הוא בכל המפרשים): "שאם לא יטלנו יחלה ולא העמידו טלטול שלא בידים במקום סכנה. ואע"ג דלאו סכנת נפש גמורה אלא סכנת חולי" עכ"ל. (ובשבת סו ע"ב משמע שראו את הגעגועין של תינוק כמחלה של ממש). ובתינוק סתם באמת אין להתיר לטלטל בכהאי גוונא. ואם כן אין ללמוד מזה ש"סתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמיי", דאדרבה, משם מוכח שכל עוד אין בדבר סכנת חולי, אין להתיר אפילו איסור דרבנן בשינוי. ועל כרחך 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.

ומלבד זאת קשה מאד הלימוד שלמד מטלטול מוקצה. הלא קיי"ל בכל מקום דטלטול כלאחר יד לא שמיה טלטול וכן טלטול מן הצד לא שמיה טלטול. וכן מבואר להדיא בשבת מג ע"ב ושם קכג ע"א וקמא ע"א. וכן מבואר להדיא בכמה משניות וסגיות ערוכות. וכן כתבו כל הפוסקים וכן כתב הרמ"א בסי' שח ס"ג והגר"א הסכים לכך בכל מקום. ואמנם חילק השו"ע בסי' שיא ס"ח בין טלטול מן הצד ובין טלטול כלאחר יד (על יסוד דברי הרא"ש בפ"ג דשבת ס"י י"ט), דטלטול בשינוי (כלאחר יד) מותר לגמרי ואילו טלטול על ידי דבר אחר (מן הצד) מותר רק לצורך דבר המותר (ופסק כך גם הגר"א שם). ואם כן קשה טובא על הגר"א: כיצד הוא רוצה ללמוד מהמקרה דנוטל אדם שניתן לעבור על איסורי דרבנן בשינוי לצורך קטן: ראשית, הלא טלטול בין כך הותר בשינוי. ולשם כך לא היה צורך בתינוק ובודאי שלא היה צורך בתינוק שיש לו געגועין. וכיון שכך הוא מעיקר הדין, אין ללמוד מזה על שאר גזרות חכמים שנאסרו בשינוי (חוץ מחולה שאין בו סכנה, בהתאם לשיטות השונות

דלעיל). שנית, כיון שהוא לא נוטל את האבן עצמה אלא רק את התינוק והאבן בידו, יש לראות את זה כטלטול מן הצד, וכיון שדינו חלוק מטלטול כלאחר יד, אין להשוות בין שני הנידונים, וצ"ע.

ואין ליישב את הקושיה האחרונה על פי דברי הרא"ש הנ"ל ולומר שראיית הגר"א היא מקל וחומר. דאם התירו לטלטל טלטול מן הצד, קל וחומר שיתירו לטלטל כלאחר יד, דטלטול מן הצד חמור מטלטול בשינוי. אין לומר כן, דהא טלטול מן הצד לצורך היתר – מותר לכולי עלמא. והרי התינוק נוטל את האבן כדי לשחק בה, וכפשט המשנה וכמבואר להדיא ברש"י שם. ויוצא אפוא שהטלטול שלו הוא לצורך היתר. ובזה אין קולא בטלטול כלאחר יד על טלטול מן הצד. ואם כן לא שייך כבר הקל וחומר. ומסיבה זו גם לא ניתן ליישב את הקושיה הקודמת ולומר שהגר"א הוכיח מהא דהתירו לטלטל מן הצד ולא רק בשינוי, דכיון שהוא מטלטל לצורך היתר, אין בזה שום איסור ואפילו בגדול בריא, ואם כן אין מזה ראייה לשאר איסורי דרבנן שלא הותרו בשינוי, וצ"ע.

ומה שטען שהטלטול שם הוא בשינוי אמנם מבואר מעין זה בתוס' שם בד"ה אי הכי, יעו"ש. אולם נראה דזה קשה כשלעצמו. דרבא שם רואה בהוצאת תינוק חי וכיס תלוי בצווארו משום חיוב דאורייתא (בגלל הכיס). ומוכח שהוצאה בדרך זו נחשבת שינוי. והגמ' השוותה בין הנידון של רבא ובין הנידון של המשנה דנוטל אדם וכו'. ומוכח שגם זה אינו נחשב שינוי. וגם קשה דלפי זה עיקר התירוץ בגמ' שם, דטלטול ביד חמיר מטלטול על ידי תינוק, חסר מן הספר. ומה שהכריח את התוס' לכאורה גם אינו קשה כלל, דלפני שהגמ' אמרה שמדובר בתינוק שיש לו געגועין היה ניתן להבין שההיתר באבן הוא משום שהוא בטל לתינוק בגלל שאינו חשוב. ולכן היה מובן מדוע בדינר אסורץ אולם לאחר שהתברר שסיבת ההיתר היא משום שיש לו געגועין אין מקום לחלק בין דינר לאבן.

ויש להקשות על המשני"ב שכתב בסי' שה סקע"א ובסי' שכח ס"ק ק"ז ובבה"ל שם ד"ה ותניק, שחולב הוא איסור דאורייתא משום מפרק דהוא תולדה דדש. דלפי זה לא היה לו להסכים לפסק השו"ע בסי' שכח ס"ז דדעת הרמב"ן. דלדעה זו מותר לעשות לצורך חולה שאין בוסכנה רק שינוי באיסור דרבנן. (וכן מפורש הדבר במשני"ב עצמו בסקנ"ד). אבל אין לעשות שום איסור דאורייתא אפילו בשינוי. והמקור לזה הוא מההיא דגונח שהתירו לו לינוק בשבת. ובשלמא לדעת הרמב"ן, שחולב איסורו מדרבנן בלבד, ניתן ללמוד שאפילו בחולה שאין בו סכנה יש צורך לעשות

שינוי במילתא דרבנן. אבל אם נוקטים שחולב הוא איסור דאורייתא, מוכרחים לומר שהתירו לחולה שאין בו סכנה איסור דאורייתא גמור, כיון שהוא נעשה בשינוי ואי אפשר בענין אחר, (ובפשטות השינוי מוריד את האיסור לדרגת חומרא של איסור דרבנן רגיל. ויוצא לפי זה שמותר לעשות בחולה שאין בו סכנה איסור דרבנן בלי שינוי), וצ"ע.

ועוד יש להקשות על המשני"ב שכתב שם בסקני"א בשם הח"א דכל דבר שמותר לעשות ע"י ישראל בחולי שאין בו סכנה אפילו יכול לעשות ע"י א"י מותר. והיינו דוקא כדברי הרמב"ן דסבירא ליה שבחולי שאין בו סכנה במקום שיש בו סכנת אבר אין עדיפות לעשיית גוי על פני עשייתו על ידי ישראל בשינוי. ואם כן לא מובן מדוע שם בס"ק ק"ז הוא כתב דהחליבה של הגונח היא רק חליבה מדרבנן כיון שהוא עושה את זה בשינוי וסיים: "ואף דקיי"ל דבכל חולי שאין בו סכנה אומר לא"י ועושה הכא שאני דרפואה שלו הוא לינק בעצמו (ר"ן)" עכ"ל. דקושיא זו ותירוץ זה יכולים להתאים דוקא לדעת הר"ן דפליג על הרמב"ן. דרק לפי שיטתו יש עדיפות לעשייה של גוי על עשייה של ישראל ואפילו בשינוי, ורק לפי זה יש מקום לקושייה ויש צורך בתירוץ. אבל לשיטת הרמב"ן, שהיא שיטת ההלכה אליבא דהמשני"ב, ולפי הכלל דכ"ל בעצמו בשם הח"א שכל דבר שיכול לעשותו על ידי ישראל אפילו יכול לעשות ע"י א"י מותר, אין מקום לקושיא, וגם אין צורך לתרץ ולהעמיד את הדין באוקימתא מסוימת שאי אפשר בענין אחר, וצ"ע.