סימן ב

היתר עשיית מלאכה על ידי שינוי

א

רש"י מדגיש שהצער שמתיר מלאכה בשינוי הוא שמצטער בכאבו

נאמר בגמרא (כתובות ס' ע"א): "תניא, רבי מרינוס אומר: גונח יונק חלב בשבת. מאי טעמא, יונק - מפרק כלאחר יד, ובמקום צערא לא גזרו רבנן. אמר רב יוסף: הלכה כרבי מרינוס. תניא, נחום איש גליא אומר: צינור שעלו בו קשקשין ממעכן ברגלו בצנעא בשבת ואינו חושש. מאי טעמא, מתקן כלאחר יד הוא ובמקום פסידא לא גזרו בה רבנן. אמר רב יוסף: הלכה כנחום איש גליא", ע"כ. וכתב רש"י: "ובמקום צערא - שמצטער מכאבו", עכ"ל. וצריך להבין מה הוסיף רש"י בדבריו. ולכאורה נראה שרש"י מחדש, שאין כאן היתר כולל לכל דבר שיש בו צער, ויש להתיר רק אם הצער הוא מחמת כאב.

הרי"ף הבין שהסוגיה ביבמות חולקת על הסוגיה בכתובות

ונראה שבכך יישב רש"י את קושיית הרי"ף והתוס' ועוד ראשונים, שהקשו על סתירה לסוגייתנו מהסוגיה ביבמות (קיד ע"א). איתא שם: "אבא שאול אומר: נוהגין היינו שיונקים מבהמה טהורה ביום טוב. היכי דמי, אי דאיכא סכנה - אפילו בשבת נמי, ואי דליכא סכנה - אפילו ביום טוב אסור! לא צריכא, דאיכא צערא, וקסבר מפרק כלאחר יד הוא; שבת דאיסור סקילה גזרו רבנן, יום טוב דאיסור לאו לא גזרו ביה רבנן", ע"כ. ומבואר שגם כשיש צער אסרו מפרק כלאחר יד, היפך מן האמור בסוגיה בכתובות. וכתב על כך הרי"ף (שבת סא ע"א בדפיו): "ואי קשיא לך ההוא דגרסינן בפרק חרש שנשא פקחת (יבמות שם): אבא שאול אומר וכו', יום טוב דאינו אלא בלאו לא גזרו ביה רבנן. דשמעת מינה דגונח אף על גב דאית ליה צערא אסור ליה ליינק מבהמה בשבת. ההיא לא קשיא מידי, דההוא מימרא אליבא דאבא שאול הוא, ולית הלכתא כותיה, דהא פסק רב יוסף הלכתא כרבי מרינוס, דאמר אפילו בשבת במקום צערא לא גזרו ביה רבנן. וחזינן מאן דקא

מוקים לה להא דר' מרינוס בצערא דאית ביה סכנה, כי היכי דלא תיקשי ליה האי דאבא שאול. והאי פירוקא לאו מעליא הוא, דאי הכי הא דר' מרינוס צערא דאית ביה סכנתא הוא - מאי איריא מפרק כלאחר יד, אפילו מלאכה גמורה גבי סכנה שריא. ועוד, האי דקאמר במקום צערא לא גזרו ביה רבנן - 'במקום סכנה' איבעי ליה למימר. ועוד, תינח גבי בני אדם דאית בהו סכנה, גבי צנור דקתני מתקן כלאחר יד הוא ובמקום פסידא לא גזרו ביה רבנן, התם מאי סכנה איכא. הלכך ליתא להאי פירוקא", עכ"ל. וסתירה זו בין הסוגיות הובאה גם בתוס' (כתובות שם ד"ה גונח ויבמות שם ד"ה שבת).

ר"ת מחלק בין צער של כאב ושל רעב ונראה שרש"י רומז לחילוק זה

ורבנו תם (שם) תירץ: "דהתם מיירי בצער של רעב, והכא בצער של חולי שהוא קרוב לסכנה, ובשבת לא גזרו", עכ"ל. ובאמת רש"י (יבמות שם ד"ה סכנה) כתב: "סכנה - שאם לא יינק ימות בצמא", עכ"ל; דהיינו שאין מדובר על סכנת חולי, והחלב אינו משמש כתרופה אלא כמזון וכמשקה. ולכן מסתבר שכאשר הגמרא ביבמות עוברת לדבר על צער, היא מדברת על אותו עניין, שהוא יונק בגלל צמא, ולא בגלל חולי. ולכן רש"י בכתובות מדגיש שמדובר על גניחה מכאב, והצער הוא מכאב, ובזה מקלים יותר, ולכן הותר לינוק אף בשבת. ובאמת מהעובדה שלא מוזכר ביבמות שמדובר על גונח, ואף נאמר הדין בלשון: "נוהגין היינו", נראה שאין מדובר על חולי מסוים שתרופתו יניקת חלב, שהוא דבר חריג ולא שייך בו מנהג, אלא מדובר על צימאון בעלמא (והנידון שם הוא על ילדים ונערים שהיו רגילים לינוק).

קושיית ר"י על ר"ת (ורש"י) ומסקנתו כרי"ף

ואמנם ר"י הקשה על פירוש ר"ת (ורש"י): "הא דפריך התם אי דאיכא סכנה אפילו בשבת נמי, הוי ליה לאקשויי אפילו אי ליכא סכנה אי דחולה הוא אפילו בשבת נמי". ומשום כך הוא הגיע למסקנתו של הרי"ף: "דבריתא דהתם פליגא". והנה, קושייתו מבוססת על כך שהגמרא ביבמות היתה אמורה לדעת את הגמרא בכתובות. והוכחתו איננה מהברייתות עצמן אלא מהשקלא וטריא של הגמרא. ומכך שהגמרא ביבמות לא הניחה את המסקנה שנבעה מהסוגיה בכתובות, הוא הסיק שהברייתות חלוקות.

יישוב קושיית ר"י על ר"ת

ונראה שרש"י ור"ת יענו על קושייתו, שאמנם הגמרא ביבמות לא הקשתה בהתאם למסקנת הסוגיה בכתובות, אבל מסקנות הסוגיות בשני המקומות אינן סותרות זו את זו. ויתרה מזו יש לומר בדעתם, שקושייתו של ר"י קיימת באותה מידה על תירוצו-הוא; משום שלכאורה אם הגמרא ביבמות היתה אמורה להתחשב בגמרא בכתובות - היה לה להזכיר שיש כאן מחלוקת תנאים, ולא היה לה לנקוט בפשיטות דעה אחת ולהתעלם מהדעה החולקת עליה. ומוכח שהגמרא ביבמות לא ידעה עדיין את מסקנת הגמרא בכתובות, דלשונה היא: "לא צריכא, דאיכא צערא, וקסבר מפרק כלאחר יד הוא" וכו'. ומוכח שרק במסקנת הגמרא הובן שיונק נידון כמפרק כלאחר יד, והרי זו ההנחה הפשוטה בגמרא בכתובות. אלא ע"כ שקושיית הגמרא לא היתה מבוססת כבר על מסקנת הגמרא בכתובות. ומסתבר יותר לומר שדוקא הסוגיה בכתובות מאוחרת לסוגיה ביבמות. וכן נראה שהבין באופן עקרוני גם רבו של בעל התוס' ביבמות[1], שדחה (תוס' שם) את קושיית ר"י: "דאין זו קושיא, דהא אכתי לא פירש הש"ס דמפרק כלאחר יד הוא, וקאמר דאפילו מלאכה גמורה מן התורה יש לו לדחות להיות מותר כיון דאיכא סכנה", עכ"ל. דהיינו, שעדיין לא היתה ידועה מסקנת הגמרא בכתובות שמדובר במלאכה כלאחר יד, ולכן סברה הגמרא שאפשר להתיר רק במקום סכנה.

ב

מדברי הרי"ף נראה שהיתר שינוי במקום פסידא הוא עיקרון כללי

ועכ"פ לכאורה אפשר ללמוד מדברי הרי"ף, שהבין שההיתר האמור במקום פסידא איננו היתר מיוחד שהותר בצינור; דלכאורה לא היה מקום לראייתו מהא דהתירו במקום פסידא, שיש להתיר אפילו שלא במקום סכנה. דלעולם אימא לך שזהו היתר מיוחד, שהתירו חכמים בשינוי אע"פ שאין בדבר סכנה, ואין לדמות מילתא למילתא. אלא יש להסיק לכאורה שהוא הבין שזהו עיקרון כללי, ולכן אפשר ללמוד ממנו אף לעניין הגדרת ההיתר ביניקת גונח.

1. בעל התוס' הוא ר' אליעזר מטוך, וכפי שכתב בשו"ת מהרי"ל החדשות (סי' ריא עמ' שנא בהנד"מ), ורבו המובהק היה ר' יחיאל מפריס.

כן נראה מדברי הראב"ד

וכן נראה לכאורה מדברי הראב"ד שהשיג על הרמב"ם (הל' שבת פ"ו ה"ט). ז"ל הרמב"ם שם: "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", עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד וז"ל: "א"א, אם היה מקצת חולי - הוא עצמו עושה, שהרי גונח יונק חלב בשבת. וכן אמרו (שבת קמח ע"א): הלכה מחזירין את השבר. וכן אמרו במקום הפסד כגון צינור שעלו בו קשקשין, ממעכן ברגלו", עכ"ל. ואם היה בכך היתר מיוחד שהתירו חכמים - לא היתה מכך קושיה על הרמב"ם; דלעולם אימא לך שבמקרה המסוים הזה התירו חכמים, אבל בסתם מקרים שבהם יש הפסד אסור לעשות מלאכה בשינוי. אלא ודאי סובר הראב"ד שבכל מקום שבו יש הפסד, אפשר להתיר איסורי דרבנן ואפילו איסורי דאורייתא בשינוי.

כן נראה מדברי המאירי

וכן נראה מדברי המאירי (שבת קמד ע"ב ד"ה גדולי) שכתב על דין צינור שעלו בו קשקשים וז"ל: "ומ"ש בה מתקן כלאחר יד הוא ובמקום פסידא לא גזור רבנן, יש שואלים בה למה אסרו לכבות דליקה לדעת הפוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה. ואין זה כלום, שהכבוי מלאכה גמורה הוא אלו היה הוא צריך לגופה, ומתוך כך אסרוהו אף במקום פסידא אף על ידי גוי, אבל זה אינו אלא כלאחר יד", עכ"ל. ולכאורה לא היה מקום לקושיה, ולא היה צורך לתרץ את התירוץ הזה, אם היה כאן היתר מיוחד שהתירוהו במקרה זה בלבד. ועל כרחך הבינו השואלים והבין המאירי שאפשר ללמוד מהיתר זה עיקרון כללי לכל דיני שבת, שיש להתיר שבות במקום פסידא. ולכן היה מקום לשאלה מדוע לא הותר כיבוי הדליקה, והוצרך המאירי לחדש שדין כלאחר יד שונה מהותית מאיסור דרבנן של מלאכה שאינה צריכה לגופה. ועל פי דרכנו למדנו שלשיטת המאירי יש להתיר איסורי שבות (מלבד מלאכה שאצל"ג) במקום פסידא.

כן נראה מדברי הר"ן

ובדומה לדברי המאירי הנ"ל כתב גם הר"ן (על הרי"ף שם ד"ה ובמקום) וז"ל: "וא"ת, א"כ למה אסרו לכבות דליקה בשבת וכו'. י"ל שאני כבוי דכיון דאם היה צריך לגופו היה אסור מן התורה, ואין הכל בקיאין לחלוק בין מלאכה הצריכה

לגופה לשאינה צריכה, מש"ה אסרי רבנן אפילו במקום פסידא, ואפילו על ידי נכרי נמי אסרו, לפי שמתוך שאדם בהול על ממונו אי שרית ליה ע"י נכרי אתי לכבויי איהו גופיה. אי נמי שאני הכא שהוא שבות כלאחר יד שממעכין ברגליו, וחמיר טפי (מ)שבות[2] דשבת הנעשה כדרכו אפילו[3] על ידי נכרי", עכ"ל. ומבואר לכאורה מתירוצו הראשון שיש להתיר בכל שבות במקום פסידא אם אין זו מלאכה שאצל"ג, ומתירוצו השני יש ללמוד לכאורה שיש להתיר רק בשבות של שינוי.

אפשרות לדחות את הראיה מהמאירי והר"ן ודחיית הדחיה

אמנם יתכן שיש לדחות, שכוונת המאירי והר"ן היא רק להבין את טעמם של חכמים שגזרו במקום אחד ולא גזרו במקום אחר, ולא שבאו ללמוד מכך עיקרון כללי. ואמנם נכון הוא שהיה אפשר לומר שבצינור שעלו בו קשקשים יש היתר מיוחד, אבל עדיין צריך שבדברי חכמים יהיו טעם וריח, ולא יתכן שבאופן שרירותי הם גזרו במקום אחד והקלו במקום אחר.

ואולם נראה שאי אפשר לומר כן. ההבנה שהמקרה של תיקון צינור אינו בא ללמד עיקרון כללי, יכולה להיות מוסברת בשני אופנים: האחד הוא שכל היתר של חכמים הוא מסוים ומיוחד, ואין ללמוד ממנו על דברים אחרים, ומעין האיסור של סנדל המסומר (שבת ס' ע"א), והשני הוא שהיה לחכמים טעם כמוס עמהם שבגללו התירו במקרה מסוים זה. לפי שתי האפשרויות לא היה מקום לקושיה מעיקרא, דלא היה מקום ללמוד ממקרה זה להתיר במקרה של דליקה. וההנחה שלא יתכן שחכמים יגזרו במקום אחד ויקלו במקום אחר, אינה נכונה מיסודה, ולכן אין צורך בתירוצים. הדרך היחידה להבין את הקושיה היא רק אם נאמר שהיתה סברה להקל דוקא בדליקה יותר מאשר בתיקון הצינור, והקושיה היתה מבוססת דוקא על כך שלא יתכן שדברי חכמים יהיו בניגוד לסברה זו; וכנגד הסברה הזו באו תירוצי הראשונים. אבל אם כך, לא ברור מדוע לא הוזכרה סברה זו לא בקושיה ולא בתירוץ. וע"כ צריך לומר שהראשונים הבינו שאפשר לראות את המקרה של תיקון צינור כעיקרון כללי, ומכך נבעה הקושיה, ולכן מוצדקים התירוצים.

---

2. יש שני תיקונים שהוצעו לדברי הר"ן. מהר"ם מתקן: "וקיל טפי משבות דשבת" וכו'. והב"ח מתקן: "וחמיר טפי שבות דשבת" וכו'. המשמעות של שתי הגרסאות הללו דומה. ועכ"פ ברור שלא ניתן לקיים את הגרסה "וחמיר טפי משבות דשבת" וכו', דהר"ן בדבריו בא לבאר את הקולא שבתיקון הצינור.

3. ע"פ א"י כ"י. בדפוסים: דהיינו.

כן נראה מדברי הגהות מרדכי

ובהגהות מרדכי (שבת פרק במה טומנין סי' תנח, פ' ע"ג) כתב וז"ל: "ושאל ר"ב אחרי דשבות דלית ביה מעשה קל, מה ראו לאסור לומר לנכרי כבה, [אפילו] במקום פסידא, וכמה איסורין [דרבנן] אפילו דאית בהו מעשה התירו במקום פסידא, כדאמרינן בכתובות בפ' אע"פ: צינור שעלו בו קשקשים ממעכן כו' עד במקום פסידא לא גזרו ביה רבנן. ועוד אמרינן בפסחים (טו ע"א): א"ר יהושע אף יטמאנה ביד, ומוקי לה משום דאיכא הפסד חולין. ואמרינן נמי במי שהחשיך (קנג ע"ב): עוד אחרת היתה ולא רצו חכמים לגלותה, מוליכו פחות פחות מד' אמות, משום פסידא התירו. ועוד תנן: מי שהחשיך בדרך נותן כיסו לנכרי, אע"פ שאפילו בחול אסור לומר לנכרי עשה מלאכה בשבת, התירו במקום פסידא, ולמה לא התירו לומר כבה. ועוד תניא בבכורות (לג ע"א) ופסחים פ"ק (יא ע"א): בכור שאחזו דם חכמים אומרים יקיז ובלבד שלא יעשה בו מום, ומסקינן דאי לא שרית ליה כו'. י"ל דכל זה אינו דומה לאומר כבה, דכולהו דשרינן במקום פסידא היינו טעמא דאי לא שרית ליה איסור זוטא יב"א לעשות איסור רבה. צינור אי לא שרית לתקן כלאחר יד, יב"א לתקן שלא כלאחר יד. ולענין תרומה אי לא שרית לטמאה, כיון שעומדת ליטמא, יב"א לזה שיאכל (זה) [זר] חולין המעורבין בתרומה. ולענין פחות מד' ולתת כיסו לנכרי, כולהו דאי לא שרית ליה אתי לאיתויי ד' אמות ברה"ר. אבל לענין כבוי הסברא הפוכה. ואדרבה, יש לנו לומר אי שרית ליה אתי לכבויי הוא בעצמו, שהאש דרכה להבהיל לכל בעלי הממון כשהוא מתקרב, כדאמרינן בכל כתבי (קיז ע"ב): מכדי בהיתרא קמציל ניצל טפי, ומסקינן אי שרית ליה אתי לכבויי", עכ"ל. והנה, גם בדבריו היה מקום לומר שדן רק מה ראו חכמים על ככה ומה הגיע אליהם, שהתירו במקרים מסוימים ולא התירו בדליקה. אבל לפי המבואר לעיל, עדיין יש ללמוד מדבריו את העיקרון שאפשר להתיר במקום פסידא, כל עוד אין מדובר על דליקה שדרכה להבהיל את כל בעלי הממון כשהיא מתקרבת.

נראה שאין צריך להשתדל להימנע משימוש בהיתר זה במקום פסידא

והיה מקום לדון לפי דבריו, אם צריך להשתדל להחמיר גם במקום פסידא, כיון שטעם ההיתר הוא רק משום דאי לא שרית ליה יבוא לעבור על איסור דאורייתא. אבל נראה לכאורה פשוט בסברה שאין צורך, כיון שעכ"פ חכמים התירו את הדבר ולא גזרו בכה"ג. ובאמת לא מצינו בפוסקים שצריך להשתדל

להימנע מלדרוך על הקשקשין שעלו על הצינור אפילו במקום פסידא, וכן במקרים האחרים שמביא שהתירו במקום פסידא. וכך סתימת לשון הגמרא: "ואינו חושש", שהדבר מותר ויכול לעשות את הדבר לכתחילה גמור.

כן נראה מדברי הריב"ש

וכן נראה מדברי הריב"ש (סוף סי' שפז) שכתב וז"ל: "ומה שאמרו צנור שעלו בו קשקשין ממעכן ברגלו בצנעה בשבת ואינו חושש, הא פרישו טעמא משום דמתקן כלאחר יד הוא ובמקום פסידא לא גזור, כדאיתא בפרק אע"פ. וכיון דלא מינכרא מלתא, קליש איסורא טובא ולא גזרו במקום פסידא, **דכל כלאחר יד** קיל להו לרבנן טובא", עכ"ל. והנידון שם הוא האם אפשר ללמוד ממקרה זה להתיר בנידון אחר (אמירה לגוי לכתוב שטר בשבת לקיום שבועה ממונית ובמקום פסידא). וגם מכך מבואר שעקרונית היה מקום ללמוד מהמקרה של צינור להתיר, אלא שלדעת הריב"ש אין לדמות היתר של כלאחר יד לנידון של אמירה לגוי. וגם הלשון: "כל כלאחר יד", מלמדת שאכן יש לראות את ההיתר של שינוי כהיתר שאפשר להקל בו יותר במקום פסידא. ועכ"פ יש להבחין בדבריו שתלה את הדבר גם בכך שלא מינכרא מילתא, וכמבואר בגמרא שעושה כך בצנעא, וכמו שעמדו על כך הראשונים[4].

ואמנם לעיל מיניה כתב הריב"ש את סברת הרמב"ן דלקמן, שאין לדמות את ההיתר שהתירו לומר לגוי לכתוב בשבת לשם מצות יישוב ארץ ישראל, למקרים אחרים שרוצה לומר לגוי לכתוב לו עבור מצוות אחרות; ד"שאני ישוב ארץ ישראל שאינה מצוה לשעתה, אלא מצוה המתקיימת לעולם, ומצוה ותועלת לכל ישראל שלא תשתקע ארץ קדושה ביד גויים. ואפשר שלפיכך יחדו להם בגמרא מצוה זו, לומר שאין מתירין כן בשאר המצות, ואין אומרין במצות זו דומה לזו, שאין אנו יודעין מתן שכרן של מצות", עכ"ל. אבל בדבריו אלה אין ראיה לכך שאין לדמות מילתא למילתא בהיתריהם האחרים של חכמים, דכל כוונתו בדבריו אלה רק לומר שאין להשוות בין המצוות, ויתכן שמה שהתירו לשם מצות יישוב ארץ ישראל לא יתירו לשם מצוות אחרות.

4. ויעוין בר"ן (שם ד"ה ממעכן) שכתב וז"ל: "ואפשר דלאו דוקא בצנעא, דאי לא אפשר בצנעא אפילו בפרהסיא נמי שרינן. מיהו כל היכא דמצי למעבד בצנעא טפי מעלי", עכ"ל.

ג

מהרמב"ן נראה לכאורה שאין ללמוד מהיתר זה למקרים אחרים

ואולם הרמב"ן (שבת קל ע"ב ד"ה הא דתניא) הביא את ראיית הסוברים שאפשר להתיר כל שבות במקום מצוה וז"ל: "דאמרינן (גיטין ח' ע"ב) הלוקח עיר בארץ ישראל כותבין עליו אונו אפילו בשבת, ואע"ג דאמירה לגוי שבות, הכא משום יישוב ארץ ישראל לא גזרו ביה רבנן, אלמא אמירה אפילו לעשות מלאכה גמורה במקום מצוה לא גזרו רבנן". ודחה את דבריהם הרמב"ן וז"ל: "ולדידן ל"ק ולא מידי, דהתם מצוה ותועלת לכל ישראל הוא שלא תחרב ארץ קדושה. ועוד, שאין אנו שוקלין מצות זו בזו, ואין אנו יודעין מתן שכרן של מצות כדי שנאמר כמו שהתירו זו נתיר אף זו, כמו שמצינו שהתירו שבות עצמה על ידי ישראל גבי מת ולא מצינו לו היתר למילה, אע"פ שמצות עשה שבה יותר מפורשת בתורה ונכרתו עליה י"ג בריתות. וכן מצינו במקצת מקומות שאמרו במקום פסידא לא גזרו רבנן בשבות עצמה, כההוא דצינור דמס' כתובות ובשאר מקומות, ואין אנו מתירין כל שבות משום פסידא, ואין אומרים בדברים הללו זו דומה לזו", עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו שאין אפשרות ללמוד מהדין דצינור עיקרון כללי, שאפשר להתיר כל מילי דרבנן במקום פסידא. ואפילו אין ללמוד מכך שאפשר להתיר בשינוי במקום פסידא.

בדברי הרשב"א בעניין ערבה שנתלשה ביו"ט אין ראיה לנידון דידן

והרשב"א (חידושיו שם) הביא את דברי הרמב"ן הנ"ל שיישב את הרי"ף, אבל לא קיבל את דבריו, ונטה שם דוקא כדעת בה"ג שחולק על הרי"ף. אבל בתשובותיו יש כמה התייחסויות לנידון הקרוב לכאורה לנידון דידן. בתשובה אחת (ח"א סי' רצז) הוא נשאל אם אפשר להניח בלולב ערבה שהובאה על ידי גוי ונתלשה ביום טוב שני לצורך מצות לולב. ורצה השואל להתיר שבות זו של מעשה שבת על ידי גוי לצורך מצוה של ישראל. ועל כך טען הרשב"א: "דשבות אפילו במקום מצוה אסרו, ולעתים אפילו במקום כרת העמידו דבריהם כהזאה ואזמל (פסחים צב ע"א). ואין לנו בהיתר השבותין אלא מה שֶׁמָּנוּ, דלעתים יקלו אפילו במקומות שיראו קלים כמעלה ומכתיב לקנות קרקע בארץ ישראל, ולעתים יחמירו ויעמידו דבריהם אפילו בדברים החמורים כהזאה ואזמל, על כן אין לנו בהם היתר אלא במה שמנו בפרוש", עכ"ל. ומכך לכאורה יש ללמוד שאין לדמות היתרים של שבותין ולהרחיב את ההיתר לדברים אחרים. ואולם יש לדחות, כפי

שהתבאר לעיל בדברי הריב"ש, דכוונת הרשב"א היא רק לגבי היתרי שבות במקום מצוה, דעל כך טוען הרשב"א שאין אפשרות ללמוד היתר ממצוה למצוה. ונראה שהסברה בכך היא פשוטה וברורה. ראשית, אין אנו יודעים את חומר המצוות, וכפי שכתב הרמב"ן עצמו, וכמו שאמר הרשב"א בשמו וכדברי הריב"ש הנ"ל. ויתכן שחכמים ראו הכרח גדול לקיים מצוה מסוימת, עד כדי כך שלא העמידו דבריהם כנגד המצוה, ולפעמים ראו הכרח גדול פחות לגבי מצוה אחרת. שנית, החשש עצמו משתנה; דאינו דומה החשש של הבאת איזמל דרך גגות, שעלול לבוא להתיר לטלטל ברשות הרבים, לחשש שעלול להיות בדברים אחרים. אבל אין ראייה מדבריו שאין ללמוד את העיקרון שהתירו חכמים כלאחר יד במקום פסידא (ובצנעא), דלכאורה כאן ההבדל בין מקרה זה למקרים אחרים הוא כבר בלא טעמא, דאין הדבר תלוי במצוה מסוימת או בחשש מסוים. ונראה שגם היכולת לעשות שינוי היא פשוטה יחסית (לעומת טלטול בגגות ובקרפיפות במקום ברשות הרבים), ולכן אין לחשוש שהוא יעשה את המלאכה כדרכו ויחסוך לעצמו את עשיית השינוי. וגם הדבר ניכר מיניה וביה, שהרי הצורה שבה נעשית הפעולה היא שונה מצורת העשייה הרגילה, ולא יבואו לדמות מילתא למילתא.

יש לדחות גם ראיות מתשובות אחרות

ועוד נשאל הרשב"א (ח"א סי' תשט) אם מותר לאכול פת גויים שנאפתה בשבת לצורך כבוד סעודת שבת. וגם שם רצה השואל להתיר מצד שהתירו שבות במקום מצוה. וגם שם טען הרשב"א שאין לדמות מילתא למילתא בהיתרים של מקום מצוה, דאין לדמות מצוה למצוה. ונראה שגם מנידון זה אין ראיה לשאלה העקרונית אם אפשר ללמוד מההיתר של כלאחר יד במקום פסידא על מקרים אחרים, דיתכן שבעניין זה הוא יודה, וכנ"ל.

וכן נשאל הרשב"א (ח"ז סי' קנט) אם מותר לפרוע מעות בשבת, כשנשבע לפרוע את ההלוואה לאחר זמן מסוים שיצא לפי החשבון בשבת, ואם לא יפרע יימצא עובר על שבועתו. ובתחילה מציע הרשב"א לבקש מהמלוה הארכת זמן, דאז אינו חייב מצד שבועתו, ואם אי אפשר אזי הוא מציע לשואל להישאל על שבועתו. אבל אחר כך הוא דן מה יהיה הדין אם לא יתאפשר לעשות כאחת האפשרויות הנ"ל. ודוקא חכך הרשב"א להתיר זאת, כיון שזהו טלטול במקום

מצוה[5], ולבסוף הוא הכריע שלא יעשה זאת, משום שנראה היה לו מלשון הגמרא ששבות שיש בו מעשה (כנידון זה שנשאל עליו שהוא צריך לטלטל מעות) אסור אף במקום מצוה. ולכן פסק שאין לפרוע, וייחשב כאנוס בגלל האיסור. ומתשובתו זו בודאי שאין אפשרות ללמוד שאין לדמות מילתא למילתא. ואדרבה, מתשובה זו נראה יותר שאפשר היה לדמות ולהתיר.

אבל בתשובה אחרת (ח"א סי' רמח) הוא נשאל אם אפשר להתיר לאכול פת כומרים שאין להם בנים ולא בנות, ולכאורה ליכא למיחש משום בנותיהם. והשואל הביא ראיה, שאמימר התיר למלא מים בגלילא (עירובין קד ע"א), ואמר: "טעמא מאי גזור רבנן - משום גנתו וחרבתו, הכא לא גנא איכא ולא חרבה איכא". ומכך הוא רצה ללמוד שאפשר להתיר איסורי דרבנן על פי הטעם שאסרו אותם, וכשלא מתקיים הטעם יתבטל האיסור. וכנגד זה טען הרשב"א שאין אפשרות להתיר איסורי דרבנן במקרים שטעמם אינו שייך, והרחיב בביאור טעותו של השואל שלפי זה עלול לבוא להתיר עוד ועוד איסורים וגם בתנאים אחרים. ונראה שבאמת מצד תוכן התשובה אין סתירה כלל לכך שיש ללמוד עקרונות מהיתרי חכמים לדברים אחרים; דמה שהוא סבר שאין ללמוד מאמימר להתיר את האיסור כשהטעם אינו שייך, הוא משום שאין לנו אפשרות לדעת מתי איסורי דרבנן מתבטלים כשטעמם מתבטל, ומתי אין הם מתבטלים. ורק האמוראים היו יכולים לדעת זאת. אבל כשהאמוראים עצמם אומרים לנו עיקרון וקביעה דבמקום פסידא לא גזרו רבנן בכלאחר יד, אנו יכולים להישען עליהם וללמוד מדבריהם גם על מקרים אחרים.

מלשונו בתשובות נראה שאין הוא מדמה שבותין

ואולם אף שמתוכן התשובה אין ללמוד לנידון דידן, מכל מקום נראה לכאורה שמלשונו שם אפשר ללמוד את דעתו. הוא כותב בתשובה זו וז"ל: "לא כל האיסורין והגזרות אחדים ואין למדים מזו לזו. ותדע לך שהשבות הזו דרבנן, פעמים מקילין בו במקום מצוה מועטת וכו' וכן במקום חולי שאין בו סכנה התירו אמירה לגוי שיש בו משום שבות, ופעמים החמירו והעמידוהו אפילו במקום מצוה

5. אמנם טעם זה צריך עיון ממה שהתבאר ברשב"א עצמו, שאין ללמוד ממצוה למצוה, שאין אנו יודעים את חומר המצוות. ונראה לתרץ, שמלבד המצוה הגדולה שיש בקיום השבועה, כרוך בדברים גם איסור חמור ביותר שנאמר בו 'לא ינקה' (עי' שבועות לט ע"א), ואיסור זה היה יכול להכריע את הכף.

שיש בה כרת כאזמל והזאה. ועוד, הגע עצמך: טלטול בשבת משום הוצאה וכו׳, ואם כן ביום טוב יהא מותר וכו׳, ואף בשבת נתיר בעיר שהיא מעורבת וכו׳. ובמקדש עצמו יתירו כל השבותין זה כזה, וכבר ראית וכו׳ שיש שבותין שהתירו ויש שלא התירו״, עכ״ל. ומכל הדברים הללו נראה שהרשב״א בא לטעון טענה מקיפה יותר כנגד השואל, דאין ללמוד מאיסורים וגזירות מסוימים על אחרים. ואין כאן רק טענה ביחס להיתרים במקום מצוה. וגם כשהוא טוען שאין לדמות את השבותין כשעומדין כנגד מצוות כלשהן, הוא מתנסח בלשון כוללת יותר: ״ואין לנו בהיתר השבותין אלא מה שמנו״ (סי׳ רצז). וכן: ״שאין אומרים בשבותין זה דומה לזה ואין לנו בהם אלא מה שהתירו בפירוש״ (סי׳ תשט). ומלשונות אלה נראה שהוא טוען שאין לדמות מילתא למילתא כלל.

כך כתב גם המגיד משנה

וכן כתב המגיד משנה (הל׳ שבת פ״ו ה״ט): ״ודע שאין מדמין דבר לדבר בעניני השבותים, ואין לך בם להתיר אלא מה שהתירו חכמים. ולגבי מילה לא התירו שבות גמור ולגבי לוקח בית בארץ ישראל התירו״, עכ״ל. ומלבד מה ששפתיו ברור מיללו שזהו כלל גדול בשבותין שאין לדמות מילתא למילתא, גם לגופו של עניין הוצרך לומר כך, כי הרי הראב״ד טוען כנגד הרמב״ם שכאשר יש הפסד אין צורך להתיר את הדבר באמירה לנכרי בלבד, אלא אפילו הישראל עצמו יכול לעשות כך בשינוי. וכנגד זה בא לענות הרב המגיד ולומר שאין לדמות מילתא למילתא בשבותין. ואליבא דאמת יש תשובה פשוטה אחרת לטענת הראב״ד, והיא מה שרמז לה קודם לכן: ״ועוד, שזה מה שעושה בו הוא כדרכו״; דהיינו שההיתר שמבואר בגמרא הוא רק בשינוי, ואילו הרמב״ם מדבר על עשיית השבות כדרכה, ולכן הוא מצריך שהיא תיעשה דוקא על ידי גוי.

ד

קושי בשיטת האגלי טל שטען שהרמב״ן חוזר בו ומדמה שבותין

אמנם כבר טען כנגד הדברים הללו האגלי טל (מלאכת טוחן סי׳ יז אות לח סק״ו בהגה״ה) וז״ל: ״ודברי הרב המגיד שאין מדמין בשבותים קשים בעיני, שהפוסקים מלאים קושיות ותירוצים בעניני שבותים ועשו בזה כללים. והרה״מ עצמו הביא

[בפ"ב] ואם אין מדמין הכל בטל" וכו', עכ"ל. והביא את הרמב"ן הנ"ל ודחה את טענותיו. ואחר כך הוסיף: "ולדעתי כי הרמב"ן בספר תורת האדם (כתבי הרמב"ן מהד' שעוועל עמ' כא-כב) חזר בו ממ"ש בחידושיו הנ"ל, שאין מדמין בשבותים וכו'; שעשה קושיות ממה שלפעמים התירו שבות גבי חולה ופעמים לא, ותירץ ועשה ג' כללים. ואם אין מדמין אין צריך שום תירוץ. והנה הרמב"ם שלמד ממה שנדחה שבות דשבות גבי מילה דה"ה לכל המצוות, ע"כ ס"ל שמדמין בשבותים, והכי קיי"ל בשו"ע (סי' שז ס"ה) וכו', ולעולם מדמין בשבותים זולת במקום שנדע טעם לחלק וזה ברור", עכ"ל. ואולם מה נעשה להרשב"א, שגם כן הביא את דברי הרמב"ן הללו (קכט ע"א ד"ה אמר ליה), ואעפ"כ כתב שאין מדמין את השבותין, וכנ"ל. ובדעת הרשב"א אי אפשר לומר שחזר בו, דבאותו חיבור גופו, דף אחד לאחר מכן[6], הוא כותב שאין מדמין את השבותין זה לזה. ומה שנצטרך לומר בעל כרחנו בדעת הרשב"א נראה שנוכל לומר גם בדעת הרמב"ן.

כשמדובר על אותם סוגי שבות ואותם גורמי היתר אפשר לדמות שבותין

ולכן נראה שיש הבדל מהותי בין הכללים שעשו הראשונים בגזירות חכמים ובין מה שאמרו שאין לדמות שבותין זה לזה. דבאמת כשמדובר על השוואה בין סוגי שבות שונים, כגון אמירה לנכרי או כלאחר יד או גזירה מסוימת אטו דאורייתא, או הגזירה המיוחדת ברפואות או כל איסורי מוקצה - טוענים הראשונים שאין אפשרות לערוך השוואה כזו; דכל סוג כזה נתקן מסיבות מסוימות ובגדרים מסוימים, ואין לדמות אותו בשום אופן לסוג אחר שנתקן מסיבות אחרות ובגדרים אחרים לגמרי. והרי זה כמו שלא שייך להחיל דין לאלתר במלאכת חורש ודין גידולי קרקע במלאכת מבשל, דכל מלאכה יש לה המאפיינים הייחודיים שלה. וגם כאן, כל שבות יש לו את המאפיינים הייחודיים שלו. אבל כשמדובר על השוואה באותו סוג שבות עצמו, בזה סברה פשוטה היא שאין לחלק בין המקרים; ומאי נפקא מינה אם הוא גונח מכאב לבו או מיילל מכאב עיניו, אם הוא מתקן צינור או ארובה, אם נכנסים מים לביתו או עולה עשן לעלייתו, ואם הוא מתקן ברגלו או במרפקו. ולכן אין שום סברה לומר שחכמים התירו לתקן את הצינור כלאחר יד ברגלו כיון שנכנסים לו מים לביתו, ולא התירו לתקן את הארובה כלאחר יד במרפקו כיון שנכנס עשן לעלייתו.

6. הכללים בשבותין מופיעים בדף קכ"ט ודבריו שאין משווין שבותין זה לזה מופיעים בדף ק"ל.

וכמו כן נראה שאין להשוות בין סוגי היתרים שונים; דאינו דומה היתר משום פסידא להיתר משום מצוה, ולא זה וזה להיתר משום כבוד המת, ולא אלו ואלו כהרי היתר משום צערא, ולא אלה כהרי חולי, ולא כל אלה כהרי סכנת אבר. וגם כאן סברה פשוטה היא שאין מקום לדמות מילתא למילתא, דהסברות להקל בכל אחד מההיתרים הללו הן שונות, וגם משקלן שונה. ובנידון זה יש מקום גם לחלק בין מצוות שונות כגון בין מילה שניתנה להידחות אצל שבת ובין יישוב ארץ ישראל שיש בה "תועלת לכל ישראל שלא תחרב ארץ קדושה" ובין מצוות אחרות. וכן יש מקום לחלק בין סוגי צער שונים, דיש מקום לחלק בין צערא דגופא הקרוב לחולי ובין צער של צמא ורעב שאינו קרוב לחולי, וכפי שהתבאר בדעת קצת מהראשונים בעניין זה.

כך מדויק בלשון הרמב"ן

ואכן אם נבחן את דברי הראשונים שנקטו שאין לדמות שבותין זה לזה - נראה שהם מתאימים לעיקרון הנ"ל. הרמב"ן נקט לשון: "וכן מצינו בכמה מקומות שאמרו במקום פסידא לא גזרו רבנן בשבות עצמה, כההוא דצינור דמס' כתובות ובשאר מקומות, ואין אנו מתירין **כל שבות** משום פסידא, ואין אומרים בדברים הללו זו דומה לזו". ובנידון זה באים להשוות בין כלאחר יד ובין **כל שבות** אחרת, ועל כך אומר הרמב"ן שאין לומר "בדברים הללו" ששבות אחת דומה לחברתה. ובריש מדבר הרמב"ן על כך שאין להשוות בין היתר אמירה לנכרי במצות יישוב ארץ ישראל ובין היתר שבות במצות מילה. והמשותף לרישא ולסיפא הוא שבאים להשוות בין גורמים שונים להיתר או בין סוגים שונים של איסורים. אבל אין כוונתו של הרמב"ן שאין לדמות מילתא למילתא כלל.

הוכחה לכך מדברי הרמב"ן עצמם

ומיניה וביה מוכח כך בדברי הרמב"ן; דהא בגמרא וברי"ף הוזכר ההיתר של אמירה לגוי רק בשבות של הבאת מים חמים ואיזמל בלי עירוב חצרות לצורך מילה (עירובין סז ע"ב). והרמב"ן כותב (חידושיו בשבת שם): "וכן אני אומר שאין מתירין אמירה לגוי ואפילו בדבר שהוא משום שבות אלא לגבי מילה, לפי שניתנה תורה לדחות אצלה, אבל בשאר מצות אין דוחין שבות כלל אפילו על ידי גוי, שאין לומר היתר בשבות דשבות יותר משבות דמלאכה חוץ מזו", עכ"ל. ובתוך כדי דבריו שבאו להגביל ולצמצם את יכולתנו ללמוד מההיתר של אמירה לגוי לצורך

מילה, הוא מיניה וביה מרחיב את כל השבותין באמירה לגוי לצורך מילה; דמבואר מדברי הרמב"ן שיש לחלק רק בין אמירה לגוי באיסור שבות לצורך מילה ובין אמירה לגוי באיסור שבות למצוות אחרות; אבל באמירה לגוי לצורך מילה אין הוא מחלק בין שבות דטלטול בגגות וקרפיפות ובין שאר שבותין. ויש ללמוד מזה שאם יהיה צורך לומר לגוי לעלות באילן או לגבל את המורסן או לרדות את הפת בשבת לצורך המילה - הכל יהיה מותר. ומוכח מכך שאפשר לדמות מילתא למילתא כשמדובר על אותו סוג שבות ועל אותו סוג היתר.

וגם רואים מסיום דבריו הנ"ל שהנידון הוא אם להתיר "בשבות דשבות" חוץ מזו; דהיינו, שיש צד להתיר כל שילוב של שני שבותין זה עם זה. ולכאורה היה מקום לסייע לכך מהעובדה שהתירו אמירה לגוי לטלטל בגגות וקרפיפות, שהיא שילוב של שבות דשבות. וכנגד זה טוען הרמב"ן שאין לדמות מילתא למילתא. ומבואר, שהאפשרות שאותה הוא שולל היא ללמוד ממקרה זה עיקרון שלהיתר גורף וכולל של כל שילוב של תרי דרבנן. ובאמת ברור הוא שאין להתיר היתר גורף שכזה. אבל נראה כנ"ל, שבנידון של אותו שבות ואותו גורם היתר, אין שום סברה לחלק ולומר שדוקא במקרה מסוים זה התירו ולא במקרה אחר, בלי שום טעם לחלק בין המקרים.

כך נראה גם בדיוק לשון הרשב"א ועל פי העניין

וכן הרשב"א הנ"ל מתייחס לכלל השבותין, ועל "כל האיסורין והגזירות" הוא אומר שאין למדין מזו לזו; דכאמור לעיל, ישנם סוגי איסורים שונים וסוגי גזירות שונים, ויש היתרים שונים, ואי אפשר להכליל את כולם בחדא מחתא. אבל גם מדבריו אלה אין להסיק שאין ללמוד כלל מזה על זה. ובכל המשך דבריו הוא שולל את האפשרות ללמוד מכך שהתירו שבות מסוימת במקרה מסוים משום שהטעם לא היה שייך במקרה זה, שיהיה אפשר להתיר את כל השבותין כשהטעם אינו שייך. וזה דבר שהתקבל והוסכם בכל ישראל[7]. אבל אין להוכיח מדבריו שאין לדמות מילתא למילתא כלל, דכאמור הוא עצמו ודאי נוהג ללמוד ולהסיק ולדמות. וגם הוא נוקט כמו הרמב"ן היתר כללי באמירה לגוי בשבות לצורך מילה, וכן בעניין חולה, שהוא נוקט כאותם כללים שכלל הרמב"ן.

7. ומיהו עיין בשו"ת הרא"ש (כלל ב' סי' ח'), בהגהות אשר"י (כתובות פ"א סי' ג') בשם המרדכי, ובתוספות (ביצה ו' ע"א ד"ה והאידנא, שם ל' ע"א ד"ה תנן וע"ז לה ע"א ד"ה חדא), ואכמ"ל.

וכן נראה בנידון שכתב (סי׳ רצז) בעניין ערבה שהביאה גוי. השואל רצה להתיר טלטול נולד ביום טוב (ערבה שקצרוה ביום טוב), וסבר שיש לדמות זאת להיתר אמירה לגוי לצורך מילה. וכנגד זה טען הרשב״א ש״אין לנו בהיתר השבותין אלא מה שֶׁמָּנוּ״, דלא הותרה אלא האמירה הנ״ל ולצורך המצוה הנ״ל. והוא ממשיך ואומר שלצורך מצוה לא התירו גם הזאה, שהיא שבות אחרת, וכן הבאת איזמל דרך גגות וקרפיפות, שגם היא שבות אחרת. אבל לא דן הרשב״א במקרים שונים של אותה שבות גופא. וכן בנידון של פת פלטר (סי׳ תשט) הוא דן בתחילת דבריו בשאלה אם אפשר להשוות בין היתר שבות של אמירה לגוי במצוות שונות ובין ההיתר שמצינו בעניין אמירה לגוי במצות מילה. ולאחר מכן הוא קובע שאין להשוות את השבותין ומוכיח זאת: ״שהרי לעתים מתירין אותם מחמת דבר אחד שיראה קל, שמעלה וכותב בערכאות של גוים משום קניית בית בארץ ישראל, ולעתים מעמידין אותם אפילו במקום כרת החמור כהזאה ואזמל״, עכ״ל. וכפי שהתבאר, ההזאה היא שבות שהאדם עושה בעצמו, וכן האזמל הוא שבות של טלטול בגגות וקרפיפות שהוא עושה בעצמו. ואלו הם שבותים אחרים לגמרי מהשבות של אמירה לגוי, שהוא הנידון של כתיבה בערכאותיהם. ואם כן, כל הדיון הוא רק לעניין ההשוואה בין סוגים שונים של שבותים וכן בין סוגים שונים של היתרי השבותים. אבל לא העלה הרשב״א בדעתו שלא יהיה אפשר לדמות מילתא למילתא בתוך אותו סוג של שבות ואותו סוג של היתר.

הדבר מוכח גם מעיקר דבריו

וגם בדבריו מוכח כך מיניה וביה, דכתב בתחילת דבריו: ״דלא לכל דבר מצוה התירו, שהרי מילה מצוה שיש בה כרת ואפילו הכי אסור לומר לגוי לעשותו, ואפילו לומר לו להביאו דרך רשות הרבים וכל דבר שיש בו מעשה כלומר מלאכה דאסור דאורייתא״, עכ״ל. ומבואר מדבריו שאם צריך לומר לו לעשות איסור דרבנן, יהיה מותר לומר לגוי לעשותו לצורך מילה. ואע״פ שבגמרא הוזכרה רק אמירה של טלטול בגגות וקרפיפות, פשוט לרשב״א דמאחר שעסקינן בצורך מילה ובאיסור שבות של אמירה לגוי, הדבר מותר.

מוכח מדין חושש מליסטים שהפוסקים מדמים מילתא למילתא

וכן מצינו להרבה מן הראשונים שדנו לגבי החושש מפני ליסטים אם מותר לטלטל ואף להעביר ברשות הרבים על ידי גוי וחמור וכו׳ באופנים שהתירו בריש

מי שהחשיך. ויעוין ברשב"א עצמו (עבודת הקודש, בי"נ, שער ג' אות צג) שכתב: "היה מתיירא מפני הליסטים, מגדולי המורים התירו בו כדרך שהתירו במי שהחשיך לו. ויש מרבותי שאסרו, שלא התירו אלא במה שבידו לפי שאין אדם מאבד ממונו בידיו. ויראה לי שאם היה ממונו בשדה - מותר, שיש לחוש כאן כדרך שחששו במחשיך לו בדרך. אבל טלטול בתוך ביתו מחמת יראת גנבים או ליסטים וכיוצא בו אסור, שאפילו אין אתה מתיר לו ויבוא לטלטל מעצמו ולהצניע אינו בא לידי חיוב של תורה, ואינו בדין שנתיר את הטלטול כדי שלא יבוא לידי טלטול", עכ"ל. ומבואר להדיא שלומדים מהיתר שהתירו חכמים במקרה אחד על מקרה אחר, וזוהי גם דעת הרשב"א עצמו. והר"ן (סו ע"א בדפי הרי"ף ד"ה וכתבו) הביא את דעת התוס' בשם ר"ת והתרומה שהתירו. וגם האוסרים לא אסרו אלא משום שיש סברה חשובה לחלק בין המקרים, וכמו שכתב שם הר"ן (ד"ה אלא). ובשו"ע (סי' שלד ס"ב) הביא את שתי הדעות, והאחרונים הכריעו לקולא, וכמבואר במשנ"ב (שם סק"ו).

מוכח מדין שוכח ומוציא כיס שהפוסקים מדמים מילתא למילתא

וכן לעיל מיניה כתב הרשב"א (שם אות צב): "שכח והוציא כיסו בשבת, יש מי שאוסר להוליכו פחות פחות מארבע אמות, שלא התירו אלא במי שהחשיך לו בדרך בלבד. ויראה לי שהוא מותר, שאין עיקר הדבר אלא מפני שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו וחוששין שמא יעבירנו ארבע אמות, וכשם שאינו מעמיד עצמו בשהחשיך לו כן אינו מעמיד עצמו לאבד ממונו שהוציאו בשכחה", עכ"ל. ובמשנ"ב (סי' רסו סקכ"ב) כתב בשם האליה רבה שאפשר לסמוך על הרשב"א, ונראה מדבריו שם שגם הוא מסכים עמו להלכה. ומבואר בדברי הרשב"א שאפשר לדמות מילתא למילתא כשאין סברה לחלק בין המקרים, אף שחכמים דיברו על מציאות מסוימת ומצאנו שהתירו רק במציאות זו.

ה

מדברי הרי"ף מוכח שהאיסור במתקן צינור הוא מדאורייתא

והנה, על כרחנו צריך לומר שהתיקון שהותר כלאחר יד בצינור הוא איסור דאורייתא שנעשה בשינוי ולא איסור דרבנן. והדברים מוכרחים בדברי הרי"ף (הו"ד

לעיל, אות א'), שכן אם הוא היה סבור שמדובר על איסור דרבנן - לא היה מקום להוכיח מנידון דצינור לנידון דגונח. דהא ביונק שהוא חולב יש איסור דאורייתא, כמבואר בגמרא[8] (שבת צה ע"א) וכמבואר להדיא בדברי הרי"ף עצמו בתשובה (סי' שיב), וז"ל: "ודקא אמרת לא מצינו חולב מאבות מלאכות ולא מהתולדות, אישתמיטתך הא דגרסינן בפרק המצניע: החולב והמגבן וכו', דאמרינן: רב חמא בר גוריא איקלע לנהרדעא, בעו מיניה חולב משום מאי מיחייב וכו'. ומההוא נמי דאבא שאול שמעת דחולב הוא חייב משום מפרק, דאמר לענין יונק: מפרק כלאחר יד הוא, טעמא דיונק הוא מפרק כלאחר יד, הא בידו מפרק גמור הוא", עכ"ל. ואם מתקן היה איסור דרבנן בלבד - היה מקום לומר שמה שהתירו אפילו שלא במקום סכנה, היינו דוקא משום שיש בכך איסור דרבנן וכלאחר יד; אבל כשיש איסור דאורייתא, לא הותר כלאחר יד אלא רק במקום סכנה. ומלבד זאת נראה שמדבריו בתשובה הנ"ל יש גם ללמוד באותה דרך שהמתקן הוא איסור דאורייתא גמור; דמבואר מדבריו שכאשר נאמר "מפרק כלאחר יד" יש ללמוד שאם לא יהיה זה כלאחר יד, יהיה בכך משום מלאכה גמורה, ולא אמרינן שמדובר על מפרק דרבנן. והו"ה גם "מתקן כלאחר יד" צריך להתפרש כמלאכה גמורה, ולא נאמר שהוא מתקן דרבנן.

כן מוכח גם מדברי הראב"ד

וגם בדברי הראב"ד (הו"ד לעיל, אות ב') יש הכרח להבין שהאיסור במתקן הוא דאורייתא. דאם נאמר שאיסור מתקן הוא רק מדרבנן - לא היה מקום להוכיח מנידון דצינור שבמקום הפסד יש להתיר אפילו על ידי עצמו; דאם זהו רק איסור דרבנן, והוא עושה אותו בשינוי - יש בכך תרי דרבנן, ואין להוכיח מכך שאפשר לעשות איסור רגיל מדרבנן, שיש בו רק חד דרבנן, אפילו במקום צורך הרבה. וע"כ האיסור הוא מדאורייתא, והסיבה שבכל זאת נחשב הדבר כאיסור דרבנן היא שהוא עושה את המלאכה בשינוי. ומכאן אפשר להוכיח שמותר לעשות איסור דרבנן בשינוי במקום פסידא אפילו על ידי ישראל.

8. כן כתבו רוב הפוסקים, דכך מבואר להדיא בגמרא שם. ואולם יש שנקטו שכן הוא רק לדעת ר' אליעזר, וחכמים חולקים וסבורים שהוא משום שבות. ועכ"פ הרי"ף עצמו ודאי נקט שהוא מדאורייתא, וכדלקמן בסמוך.

כן מוכח גם מדברי המאירי

וגם בדברי המאירי (הו"ד שם) מוכרחים להבין שהאיסור במתקן הוא איסור דאורייתא. ראשית, כך יש ללמוד מלשונו, שבהנגדה למה שכתב בכיבוי שהוא "מלאכה גמורה", כתב לגבי מתקן "זה אינו אלא כלאחר יד"; דהיינו שגם הוא מלאכה גמורה אלא שהוא נעשה כלאחר יד. ואם היה בכך איסור דרבנן - היה עליו לומר את עיקר העניין: "אבל זה אינו אלא איסור דרבנן ואיסור זה נעשה כלאחר יד". ומבואר שאלמלא היה הדבר נעשה כלאחר יד, היה בו איסור דאורייתא. ושנית, מפשטות דבריו נראה ששאלתו אינה מתייחסת לאמירה לגוי, דלא הוזכר גוי בשאלתו, אלא היא מתייחסת לעיקר איסור כיבוי דליקה ואפילו על ידי ישראל. וכוונתו לשאול שהרי דליקה היא ודאי מקום הפסד, וכמו שהתרנו בשינוי, כך לכאורה יש להתיר במלאכה שאינה צריכה לגופה. והוא מתרץ שמלאכה שאינה צריכה לגופה היא מלאכה גמורה (בניגוד לשינוי שאינו מלאכה גמורה). ורק לאחר שהוא אומר את עיקר תירוצו הוא מוסיף: "ומתוך כך אסרוהו אף במקום פסידא אף על ידי גוי". ואם לא היה במתקן איסור דאורייתא - לא היה מקום לקושיה מעיקרא; דאפשר היה לדחות בפשיטות, דשאני כיבוי דליקה שהוא איסור דאורייתא, ואין בו דין דרבנן במקרה זה אלא רק משום שהמלאכה אינה צריכה לגופה. אבל תיקון צינור הוא איסור דרבנן, וכיון שיש בו גם קולא של כלאחר יד, יש מקום להקל בו ולהתירו. ועל כרחך צריך לומר שהוא הבין שגם תיקון צינור הוא דאורייתא, ולכן היה מקום לקושיה.

גם בדברי הר"ן מוכרחים לומר שהאיסור הוא מדאורייתא

ואותו הכרח שקיים בדברי המאירי שהאיסור במתקן הוא איסור דאורייתא, קיים גם בדברי הר"ן (הו"ד שם), כפי שיתבאר לקמן באריכות. ואולם הפמ"ג (סי' שלו מש"ז סק"ט) גרס בדברי הר"ן "וחמיר טפי משבות דשבות". והוקשה לו כיצד יתכן שמיעוך הצינור יהיה חמור יותר, וגם לא היה מובן לו מדוע הוגדר המקרה של ממעכן ברגלו כשבות דשבות; דהיה משמע לו שאם באים להשוותו לאמירה לגוי בכיבוי שמוגדר כשבות דשבות - על כרחך שגם המיעוך ברגליו צריך להיחשב כשבות דשבות. ולכן הוא פירש לפי גרסה זו שהמיעוך הוא איסור דרבנן ולא דאורייתא, ועל כן יש בכך תרי דרבנן. ואיסור זה חמור יותר מאמירה לנכרי, "שיש אומרים במקום צורך גדול שרי כדרכו". והדברים תמוהים מאד, שהרי הר"ן עסוק לבאר מדוע מקלים בתיקון צינור יותר מאשר באמירה לנכרי לכבות. והוא יוצא מתוך הנחה שאסור לומר לנכרי אפילו לכבות דליקה, שהוא ודאי צורך גדול.

וכיצד יתכן שדוקא בתירוצו הוא בא להסביר מדוע תיקון צינור חמור יותר, ומדוע הוא נזקק לאותם יש אומרים שבמקום צורך גדול יש להתיר לומר לנכרי, כשכל מגמתו בדבריו אלה היא להסביר מדוע מחמירים ואוסרים לומר לנכרי. וגם לא מובן האי שבות דשבות מאן דכר שמיה עד עתה, וכיצד הר"ן מתחיל לבאר דבר שלא נאמר עד כה. ולפי גרסת א"י כ"י בדברי הר"ן: "**אפילו** על ידי נכרי", בהכרח דובר קודם לכן על עשייה שלא על ידי נכרי. ואם כן, אין כאן שבות דשבות אלא רק שבות אחת. ומכל זה נראה ברור שצריך לגרוס כגרסת מהר"ם או הב"ח (לעיל, הע' 2), וברור אפוא שאין שום אפשרות להבין בדברי הר"ן שתיקון הצינור הוא שבות דשבות, אלא יש בכך שבות כלאחר יד באיסור דאורייתא.

כך מוכח גם בדברי ההגהות מרדכי

וגם בדברי ההגהות מרדכי (הו"ד שם) נראה שיש הכרח לומר שאיסור תיקון הצינור הוא מדאורייתא, דאל"כ לא היה מקום לכרוך מקרה זה עם שאר המקרים, ולא היה מקום להקשות ממנו על המקרה של איסור אמירה לנכרי בדליקה. דשאני כל הנך שיש בהם רק חד דרבנן, ואילו מקרה זה הוא של תרי דרבנן. אלא ברור שהוא ראה את המקרה הזה כחד דרבנן כמו כל שאר המקרים, משום שהאיסור היסודי הוא איסור דאורייתא, ורק הכלאחר יד מורידו לגדר דרבנן.

גם מלשון התוספות נראה שהאיסור בצינור הוא מדאורייתא

וכדברי הראשונים הללו שמבואר מהם שהאיסור בתיקון הצינור הוא מדאורייתא, יש ללמוד גם מלשון התוספות (כתובות שם ד"ה ממעכן) שכתבו: "אבל הכא לא יראו אלא **מלאכה** כלאחר יד דהויא דרבנן", עכ"ל. ומשמע שזו מלאכה גמורה, אלא שכיון שהיא כלאחר יד היא נעשית דרבנן. וגם הלשון "דהויא דרבנן" שנאמרה לאחר המילים "כלאחר יד", מלמדת שרק משום שהמלאכה נעשית כלאחר יד, יש להגדיר שהאיסור הוא מדרבנן. ואם היתה אפשרות לומר שמדובר על מלאכה מדרבנן - היו צריכים התוס' לומר "לא יראו אלא מלאכה דרבנן כלאחר יד".

הבנת הפני יהושע שלפיה האיסור הוא מדרבנן

והתוס' (כתובות שם ד"ה מפרק) כתבו וז"ל: "מפרק כלאחר יד הוא - וא"ת אפילו לא הוי כלאחר יד נמי, דהא אין דישה אלא בגידולי קרקע כדאמר בפרק כלל גדול

(שבת עה ע"א) גבי פוצע חלזון וכו'. ויש לומר דאיצטריך טעמא דהכא דמפרק כלאחר יד הוא, משום דרבי יהודה דסבר דיש דישה שלא בגידולי קרקע, דמחייב בפוצע חלזון נמי משום דש", עכ"ל. וכתב על דבריהם הפני יהושע וז"ל: "ולכאורה היה נראה לי ליישב לשיטת הסוברים דחולה שאין בו סכנה אסור אפילו בשבות גרידא ע"י ישראל, וכמ"ש בסמוך שהיא שיטת ר"ת ז"ל, וא"כ לא שרינן לה הכא בשבת אלא משום דאיכא תרתי דרבנן: חדא דלא שייך דישה מדאורייתא אלא בגדולי קרקע, ועוד דהוי כלאחר יד. ובכה"ג נראה לי לפרש האי דצינור דבסמוך דהתירו משום פסידא, והיינו נמי משום דאיכא תרתי דרבנן, דצינור שעלו בו קשקשים אפילו במתקן ע"י כלי ממש אפ"ה לא הוי מדאורייתא, דלא דמי לבנין כיון שאינו עושה מעשה בגוף הצינור אלא להסיר הקשקשים דלא הוי מלאכה גמורה אלא דמיחזי כמתקן, וכיון דעביד נמי כלאחר יד התירו משום פסידא. דאי לא תימא הכי קשיא לי לשיטת הפוסקים שלא הותר שבות בחולי שאין בו סכנה, אטו מי גרע מפסידא דממונו, כך היה נראה לי לכאורה", עכ"ל. ולדבריו יוצא שתיקון צינור הוא איסור דרבנן, והוא נעשה בשינוי, ויש בכך תרי דרבנן, ולכן הדבר הותר.

דחיית הכרחו וביסוס הבנת הראשונים

אמנם נראה שמלבד הקושי שיש בדבר מצד פשטות לשון הגמרא, ומלבד מה שמוכח מכל דברי הראשונים שמדובר על איסור דאורייתא, וכנ"ל, יש לדחות את הכרחו משתי סיבות. ראשית, גם ר"ת עצמו מחלק בין צער של רעב ובין צער של חולי. וכפי שהתבאר לעיל, בצער של חולי או בצער שיש בו כאב גם הוא מודה שיש להתיר שבות אפילו כשאין סכנה. ואת זאת הוא למד מהסוגיה בכתובות, וכל החומרא שלו היא רק בסוגיה ביבמות, שאותה הוא מעמיד דוקא בצער של רעב. ורק כשמדובר על צערא בעלמא סובר ר"ת שאין מתירים שבות על ידי ישראל, וכמו שהתבאר. וממילא ההכרח לומר שפסידא אינו יכול להיות קל יותר מחולי, הוא נכון, אבל לא על כך דיבר ר"ת. ובאמת כשמשוים פסידא לצערא בעלמא, יש אפשרות להבין שנתיר בפסידא ולא נתיר בצערא בעלמא. שנית, מה שאסרו פוסקים בחולה שאין בו סכנה הוא רק אמירה לנכרי. אבל שבות של שינוי התירו, כיון ששבות של שינוי הוא קל יותר, וכמו שהוזכר לעיל, וכמו שיתבאר יותר בהמשך.

ו

יישוב קושיית החזון איש על הר"ן מצד הסברה

והחזון איש (או"ח סי' נו סק"ד) הביא את דברי הר"ן הנ"ל שחילק בין דליקה לצינורא (סא ע"א בדפי הרי"ף), והקשה עליהם: "ולמש"כ הר"ן לאו כאורחיה קיל מאמירה לנכרי וזה תימא בסברא, ועוד, דהא אמר [קנג ע"ב] בחבילתו על כתפו דרץ וזריק לה כלאחר יד ומשמע דכל זה בליכא נכרי. וכן כתב במ"ב [סי' רסו] בשם א"ר בשם סה"ת", עכ"ל. ואולם נראה שהסברה כבר רמוזה בלשונו של הר"ן. והיינו משום שכל צד האיסור שיש בדבר שנעשה בשינוי, הוא רק מצד שעלול לבוא להתיר אף שלא בשינוי. וכיון שהוא צריך לשנות, ואין הוא נוהג כך אף פעם, דבר זה גופו מזכיר לו שיש איסור בדבר, ולא יבוא לידי איסור דאורייתא. וגם אין לו סיבה להגיע לאיסור דאורייתא, כיון שהוא יכול להשיג את התוצאה בדרך של היתר[9]. אבל אמירה לגוי הרי נעשית בדרך המלאכה שאסרה התורה. ואמנם הוא צריך לומר לגוי לעשות את המלאכה, אבל אמירה לגוי לעשות עבורו מלאכה היא דבר שעשוי להיות גם ביום חול, ואין שום דבר שיכול להזכיר לו שהדבר אסור בשבת. וכיון שחכמים חששו שאם הוא יאמר לגוי, הוא יבוא לעשות את הדבר בעצמו, והעשייה שעליה מדובר היא עשייה של מלאכה דאורייתא, החמירו חכמים בדבר אפילו במקום פסידא.

יישוב קושיית החזו"א מחבילתו על כתפו: חילוק מהותי בין שינוי להיכר

ומה שהקשה מדין חבילתו על כתפו דרץ וזריק לה, נראה לכאורה דאינו קשה משתי סיבות. האחת, דאף אם נאמר שהדבר מותר רק אם אין גוי - היינו משום שהריצה עצמה הרי אינה נעשית בשינוי, ורק הזריקה שבאה לחסוך את פעולת ההנחה האחרונה היא זו שנעשית בשינוי. וכיון שיש לחשוש בכל פסיעה ופסיעה שהוא פוסע שמא יעצור ובכך תיווצר הנחה שיש בה חיוב, מנעוהו חכמים מכך, ולא התירו לו אלא רק בדליכא גוי בהדיה. אבל בנידון דידן הוא עושה את כל

9. וגם מצד זה שמעשה בשינוי דומה לאיסור דאורייתא אין לאסור, כיון שסוף סוף השינוי שנעשה הוא גופא מזכיר שאין לדמות את המעשה המשונה למעשה הרגיל. ובזה שאני שינוי משאר גזירות שגזרו חכמים דדמי לדאורייתא, דבכל מה שדומה לדאורייתא אין דבר המוכיח מיניה וביה שהוא שונה מהדאורייתא. אבל דבר שיש בו שינוי, חזותו מוכחת עליו מיניה וביה שאין הוא אסור מדאורייתא.

המעשה בשינוי, ואין לחשוש בו כלל. ואמנם מבואר לקמן שיש היכרא בריצה שהוא רץ תחת חבילתו, וכמו שהנגידה הגמרא עצמה בין הריצה ובין ההליכה קלי קלי, ואמרה שבהליכה כזו ליכא היכרא בניגוד לריצה שיש בה היכרא. אבל אין דמיון בין מושג השינוי ובין מושג ההיכרא, דגם כאשר יש היכרא, סוף סוף המעשה נעשה באופן שמדאורייתא העושה עלול להתחייב בכל רגע, אם בטעות ייעצר; דעכ"פ המעשה נעשה כדרך המעבירים ברשות הרבים, דהא ודאי ישנם אנשים שרצים ברשות הרבים ובפרט בין השמשות של שבת. אבל כשהוא עושה את כל המלאכה בשינוי, הרי בכל רגע ורגע שהוא יעצור ויפסיק, הוא לא עבר למפרע על שום מלאכה, דבכל רגע המלאכה נעשית שלא כדרכה, ואין בה חיוב מדאורייתא[10].

מחלוקת הפוסקים אם ההיתר הוא דוקא בדליכא גוי

והסיבה השניה היא, דלא הוזכר כלל שהיתר זה הוא דוקא בדליכא גוי. והרמב"ם (פי"ג ה"ט) מביא את ההלכה הזו בסתמא, וז"ל: "וכן מי שהיתה חבילתו על כתפו - רץ בה אפילו כל היום כולו, ואינו חייב עד שיעמוד; והוא שיהיה רץ בה. אבל אם הלך מעט מעט - הרי זה כעוקר ומניח, ואסור. לפיכך מי שקדש עליו היום, וחבילתו על כתפו - רץ בה עד שיגיע לביתו, וזורקה שם כלאחר יד", עכ"ל. ולא התנה הרמב"ם דין זה דוקא בדליכא גוי בהדיה. וכן הביא השו"ע (רסו סי"א) את הדין הזה בלי התניה שהוא דוקא כשאין שם גוי. ואמנם הרשב"א (עבוה"ק שם סי' קסב) כתב שהיתר זה הוא רק כשאין גוי, וכן כתבו התרומה (סי' רכו, פג ע"ג) והסמ"ג (ל"ת סה, יז ע"ד), וכמו שכתב החזון איש בשם המשנ"ב. ונראה שהם למדו את הדבר מההקשר הכללי בסוגיה, דשם מבואר כבר במשנה שמי שהחשיך לו בדרך נותן את כיסו לגוי. ורק אם אין עמו גוי ואין לו חמור וכו', מותר לו ליטול את הכיס בעצמו. ומכך הסיקו שגם הנידון של רץ הוא דוקא בכגון שאין עמו גוי.

10. ואין זה משנה אם אומרים שהוא עדיין לא ביצע עקירה, והחשש הוא שמא יעצור ואז יעשה עקירה ואחר כך הנחה, או שהוא עצר כבר קודם לכן, וקדש עליו היום, והוא מתחיל בעקירה והחשש בכל רגע הוא שמא יניח, וכמו שנראה מלשון הר"ח שם ומדברי הרמב"ם; דבשתי האפשרויות החששות הללו הם גדולים, ולכן עדיף שהגוי ייטול את הכיס במקומו. ונראה פשוט שגם מי שאומר שמדובר בכגון דאיכא גוי, היינו כשהוא עדיין בדרך, דומיא דמי שהחשיך לו בדרך ויש עמו כיס, ולא בכגון שהוא כבר רץ, ולפני ביתו נמצא גוי שעושה עבורו את פעולת ההכנסה.

אבל אין הדבר מוכרח, דכאשר מדובר על נשיאה של הכיס בעצמו ובדאורחיה, יש ודאי עדיפות לגוי על פני ישראל. וכבר כתב הרמב"ן (והביאו הר"ן על אתר) שלא שייך כלל פתרון של ריצה בנידון של כיס אלא רק בנידון של חבילה. וז"ל (קנג ע"ב ד"ה רץ בהנד"מ): "רץ תחתיו עד שמגיע לביתו - ק"ל, אי הכי ליתני נמי מתני' הכי. וא"ת לא רצו לגלותה, נימא אנן בגמרא לעיל הכי: אין שם לא חמור ולא חרש מטלטלו פחות פחות או רץ. ונראה לי דדוקא נקט חבילה, שהרץ בה אית ליה הכירא רבא, אבל רץ בכיס לית ליה הכירא ואסור", עכ"ל. ומבואר שאין היתר של ריצה בכיס, ולכן הוא לא הוזכר. אבל כשהוא נושא את החבילה על כתפו, ושייך הפתרון של ריצה, אין לנו מקור שיש להתירו רק כשאין עמו גוי[11].

מדברי הר"ן נראה שבצינור הוא עושה מלאכה דאורייתא בשינוי

עוד כתב החזון איש (שם): "ודברי הר"ן יש לפרש, דבאמת מיעוך הקשקשין אינו אלא שבות, ועיקר קושיתו למה אסרו אמירה לנכרי לר"ש, דכיבוי אינו אלא שבות. ודברי הרי"ף אפשר לפרש דמשמע ליה, דתרויהו הלכתא דרב יוסף בהיתר שבות במקום דוחק ולא במקום סכנה. וכ"כ הרמב"ן ורשב"א [שבת קל ע"ב] דאין למידין מצינור", עכ"ל. ולכאורה קשה מאד לומר כדבריו, דהא הר"ן פותח בקושיה: "ובמקום פסידא לא גזור רבנן. וא"ת א"כ למה אסרו לכבות דליקה בשבת, והא מלאכה שאינה צריכה לגופה היא, שלא לפחמים הוא צריך אלא להצלת ביתו, ולא מיתסר אלא מדרבנן, דודאי כבוי דליקה מיתסר אפילו לר' שמעון דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. ואפילו על ידי נכרי נמי, דתנן בפרק כל כתבי (קכא ע"א) נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה, ומוקמינן לה כר' שמעון", עכ"ל. ומתחילת דבריו מבואר שמקשה מדוע לא התירו לכבות את הדליקה על ידי ישראל עצמו. ורק אחר כך מוסיף להקשות מדוע לא התירו אפילו על ידי נכרי. ולכאורה לא ברור מה ההוה אמינא להתיר לכבות דליקה על ידי

11. והיה מקום להוכיח מכך שהרמב"ן והר"ן הציעו שדין ריצה יהיה כמו דין של הליכה פחות פחות מד' אמות, שהוא פתרון שיש לנקוט אותו רק בדליכא גוי כמו הפתרון של הליכה פחות פחות מד' אמות. אבל זה אינו, דהם אומרים את הדבר רק לאחר שהם מעלים את הניסיון לומר שהדבר כלול במה שלא רצו חכמים לגלותו. ולפי ניסיון זה אכן ריצה והליכה פחות פחות מד' אמות שוים. אבל לפי ההנחה הפשוטה שלהם בתחילה, שהיא גם ההנחה במסקנה, אין לומר על הריצה שלא רצו חכמים לגלותה. ואם כן הוא פתרון בשופי שאפשר לעשותו אפילו בדאיכא גוי.

ישראל, והרי יש בכך איסור גמור מדרבנן. ואם נאמר שצינור הוא רק איסור דרבנן, והתירו חכמים לעשותו בשינוי במקום פסידא - לא היה כלל מקום לקושייתו, דהחילוק הוא פשוט לגמרי: בצינור מדובר על שינוי באיסור דרבנן, דהוי תרי דרבנן, ואילו כיבוי על ידי ישראל הוא איסור גמור מדרבנן בלי שום שינוי. אלא על כרחך הבין הר"ן שיש כאן איסור דאורייתא שנעשה בשינוי. ולכן הוא דימה חד דרבנן שהוא השינוי לחד דרבנן שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה. והחריף הר"ן את קושייתו ואמר שאפילו על ידי נכרי לא התירו. וגם בתירוצו הוא בתחילה עונה מדוע לא התירו לו לכבות בעצמו את הדליקה: "י"ל שאני כיבוי וכו' משום הכי אסרי רבנן אפילו במקום פסידא", ואז הוא מוסיף ואומר: "ואפילו על ידי נכרי נמי אסרו לפי שמתוך שאדם בהול על ממונו אי שרית ליה ע"י נכרי אתי לכבויי איהו גופיה", עכ"ל. ומבואר שהנידון הוא גם על האדם עצמו, אף שזהו רק חד דרבנן. וממילא על כרחך גם בצינור חייבים לומר שמדובר על חד דרבנן. וכיון שמדובר כבר על שינוי, יש הכרח לומר שתיקון הצינור הוא עצמו איסור דאורייתא. וכן הוכח לעיל גם מדברי הראב"ד והמאירי והגה"מ והתוס'.

גם בדברי הרי"ף יש הכרח לומר כך

וגם נראה לכאורה דקשה מאד לפרש כדבריו ברי"ף; שהרי אין כאן רק "תרווייהו הלכתא דרב יוסף", אלא "תלתא הלכתא דרב יוסף", דלעיל משתי ההלכות הללו הוא גם פסק הלכה כר' יהושע שתינוק יכול לינוק אפילו כשחבילתו על כתפיו. וברור שאין כל קשר בין מימרא זו ובין המימרא של גונח יונק ובין המימרא דצינור שעלו בו קשקשין. ועל כרחך הקשר היחיד שיש בין המימרות הוא כדכתב רש"י (ד"ה כלאחר יד): "ומשום דאמר רב יוסף הלכה בכולהו נקט לה הכא", עכ"ל. ואם כן לא יכול היה הרי"ף להסיק מהמקרה השלישי שמדבר על דוחק, שגם המקרה השני מדבר על דוחק ולא על סכנה, דלא אמור להיות שום קשר בין המימרות. אלא על כרחך הקשר הוא מהותי, דכיון שמצינו במימרא השלישית שהתירו איסור בדרך של שינוי במקום פסידא, על כרחך שגם במימרא השניה אין צורך שתהיה דוקא סכנה כדי להתיר את האיסור בדרך של שינוי, ומספיק שיהיה רק דוחק, דדוחק ופסידא דינם צריך להיות שווה. ומה שהוכיח מהרמב"ן ומהרשב"א, כבר התבאר לעיל דאין הוכחה על אפשרות הלימוד ממקרה זה, אלא רק שאין לדמות היתר שבות זה להיתרי שבות מסוגים אחרים, וכנ"ל.

מדברי הראשונים נראה שההיתר אינו תלוי בכך שהמלאכה אינה ניכרת

וגם מה שטען: "ומ"מ אין למדין מצינור דמיעוך ברגלו לא מינכרא מלאכה", לכאורה נסתר גם הוא מקושיית המאירי והר"ן הנ"ל ותירוצם, ומהוכחת הרי"ף, ומדברי הראב"ד והריב"ש וכל מה שהובא לעיל. וגם לא נזכרה בגמרא ובפוסקים סברה זו דלא מינכרא מילתא, והוזכר רק שיש כאן שינוי ומקום פסידא. ויתרה מזו כתב הר"ן (שם ד"ה ממעכן): "ואפשר דלאו דוקא בצנעא, דאי לא אפשר בצנעא אפילו בפרהסיא נמי שרינן. מיהו כל היכא דמצי למעבד בצנעא טפי מעלי", עכ"ל. ומבואר שהבין שהצורך בצנעה הוא רק לרווחא דמילתא וכל היכא דאפשר. ואם כן לכאורה פשוט שאי אפשר להעמיד את כל ההיתר על כך שלא מינכרא מילתא, ולהסיק מכך שאם מינכרא מילתא יהיה אסור.

תירוץ קושיית הבה"ל על הר"ן

ואמנם בביאור הלכה (סי' שלו ס"ט ד"ה בצינעא) הזכיר את דברי הר"ן הללו, וכתב עליהם: "ועיין בא"ר שנשאר בצ"ע בזה, ונ"ל שגם שארי הראשונים לא ס"ל כן, מדהקשו כולם מהא דאמר רב כל מקום שאסרו מפני מראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור. ואי דבזה מותר מדינא אפילו בפרהסיא אין ענין לקושיתם", עכ"ל. אבל לכאורה נראה שיש לדחות טענה זו, והר"ן עצמו מקשה קודם ממש בסמוך לדברים הנ"ל אותה קושיה שהקשו הראשונים, וברור שהוא לא ראה סתירה בין הדברים[12]. והיינו משום שעיקרון זה שכל מה שנאסר משום מראית עין אסור גם בחדרי חדרים, מלמד שחכמים לא הסכימו וגם לא מצאו טעם בכך שיהיה הבדל בין הפרהסיא לצנעה בדברים שאסורים משום מראית העין. וכיון שכך, אין זה משנה אם הדבר אסור לגמרי בפרהסיא או שרק צריך להשתדל שהוא לא יהיה בפרהסיא; דעצם העובדה שבאים ליצור הבדל בין הצנעה לפרהסיא בדבר שיש בו

12. אם כי יתכן שדבריו בהמשך הם מעין תירוץ נוסף לקושיה; דהיינו, שהתירוץ הראשון הוא כמו שתירצו שאר הראשונים, שיש הבדל בין מראית עין שנעשה איסור דאורייתא, ובין מראית עין שנעשה איסור דרבנן. והתירוץ השני הוא שהדבר מותר גם בפרהסיא, והצורך לעשותו בצנעה הוא רק כל היכא דאפשר. ואם נאמר כך, יהיה מקום לומר שמי שלא תירץ את התירוץ השני חולק על הר"ן. אבל יותר מסתבר לומר שאין בהכרח מחלוקת, ואפושי פלוגתא בכדי לא מפשינן. וגם מלשון הר"ן לא נראה שיש כאן תירוץ אחר שסותר את התירוץ הראשון, אלא נראה מדבריו שזו העלאת אפשרות, שאינה תלויה במה שנאמר קודם לכן.

בעיה של מראית העין, היא דבר שאינו עולה בקנה אחד עם העיקרון של חכמים להשוות בין הצנעה לפרהסיא[13].

המושג "מתקן" יכול להתייחס גם למלאכה דאורייתא

עוד הזכיר החזו"א טענה נוספת: "דנראה דאינו בונה ממש אלא תיקון בעלמא, וכלשון הגמרא מתקן כלאחר יד", עכ"ל. ולכאורה קשה, דמצינו כמה פעמים בש"ס שהוזכרה לשון מתקן, והכוונה היא לאיסור גמור מדאורייתא; ולמשל (שבת לא ע"ב): "אפילו רבי שמעון מודי, דקא מתקן מנא", וכן (קמו ע"א): "דקא מתקן פתחא", וכן (סוכה לג ע"ב וביצה לב ע"ב בהקשרים שונים): "קא מתקן מנא", וכן (כתובות ה' ע"ב) "מתקן הוא אצל הפתח". ובכל הנידונים הללו מדובר על איסור דאורייתא, וכלשון הרמב"ם (הל' שבת פכ"ג ה"ד): "כל דבר שהוא גמר מלאכה חייב עליו משום מכה בפטיש. ומפני זה הגורד כל שהוא או המתקן כלי באיזה דבר שיתקן חייב", עכ"ל. ובכל דבריו שם מזכיר לשונות כגון: "ואין חוששין שמא יתקן" וכדומה. ומשמע ש"תיקון" זה הוא איסור דאורייתא. ומלשון החזון איש נראה שהבין שהאיסור הוא משום בונה, וכמו שכתב במפורש יותר בהמשך: "דהוי כיפוי קרקע וחשיב בונה כל שהוא". ואולי משום כך הוא סבר שתיקון זה בהקשר של בונה הוא רק שבות בעלמא. אבל נראה לכאורה שהאיסור הוא משום מכה בפטיש, ואזי מובן שכל תיקון כלי צריך להיחשב כחיוב גמור של מכה בפטיש.

ראיית החזון איש מהירושלמי

עוד הקשה החזון איש (שם סוד"ה בהא) טענה נוספת כנגד הלימוד מצינור למקרים אחרים: "ועוד נראה להכריח דדוקא בצנור התירו, דאם איתא דכל שינוי קיל משבות דשבות, אם כן למה אמרו בירושלמי, הביאו הרי"ף (ר"פ ר"א), דאם שכחו להביא איזמל מידחא למחר; ליתי בפיו ובשערו, דהא לכו"ע שרינן אמירה לנכרי להביא דרך גגות וקרפיפות משום מילה. אלא ע"כ אין מדמין השבותין. ומש"כ הר"ן דשינוי קיל, ר"ל לפעמים שינוי קיל כפי שמצאו חכמים", עכ"ל. והנה, הרי"ף (שם, נב ע"א וע"ב בדפיו) הביא את דעת הפוסקים כנגד ר' שמעון שהתיר

13. נראה שהטעם בכך הוא שחכמים רצו לחנך את בני האדם שיהיה מצפונם כנגלותיהם, ולא יהיה מצב שהאדם דואג איך הוא נראה בעיני אחרים כשבינו לבין עצמו הוא נוהג אחרת. ודבר גדול מאד דיברו חכמינו.

להביא איזמל דרך גגות וקרפיפות לצורך מילה. ואחת מראיותיהם היתה "ממעשה דאשכחו בתלמודא דארץ ישראל (פי"ט ה"א), דגרסינן התם: רב שמואל בר אבדימי הוה ליה עוברא למיגזר בי רב שישנא בריה. אנשיון מייתי איזמל. שאל לרבי מונא, אמר ליה: ידחה עד למחר. שאל לר' יצחק ברבי אלעזר, אמר להם: מישחק קונדיטון לא אנשיתון ומייתי, איזמל אנשיתון, ידחה עד למחר". ומכך הוכיחו הפוסקים הללו שלא התירו להביא את האיזמל, אף שמסתמא היה אפשר להביאו דרך גגות וקרפיפות. והר"ף דחה טענתם ואמר: "והאי עובדא נמי דאשכחו בתלמוד ארץ ישראל ליכא למיגמר מיניה דאסור לאתויי דרך גגות, דאיכא למימר דהא דאמר ידחה עד למחר משום דלא אפשר לאתויי דרך גגות וקרפיפות הוא, כגון דקא מפסקא להו דרך רשות הרבים, אי נמי משום דלא הוה להו איזמל ששבת בחצר. דהא כי אמר ר' שמעון לכלים ששבתו לתוכו ולא לכלים ששבתו בתוך הבית, ולאו לאפוקי מדר' שמעון אתא אלא לאפוקי מדר' אליעזר אתא. ועוד, אפילו תימא לאפוקי מדר"ש אתא, לא סמכינן אלא אגמרא דילן", עכ"ל.

דחיית ראייתו

וראשית דבר יש להעיר שמבואר מהר"ף שהוא לא קיבל את המקרה של הירושלמי להלכה. וכמו שהוא אומר שאין לסמוך על הירושלמי לעניין זה שאסור לטלטל בגגות וקרפיפות לצורך מילה, כך גם אין ללמוד מהירושלמי שאסור לטלטל בשינוי לצורך מילה. וכשם שהוא דחה את הראיה מצד המציאות, וטען שיתכן שהירושלמי מדבר בכגון שלא היה ניתן לטלטל רק בגגות וקרפיפות ומשום שרה"ר הפסיקה, כך נראה שיש לדחות שגם לא היה ניתן לטלטל את האיזמל בשינוי; דבאמת נראה שמסוכן להחזיק איזמל חד כל כך בפה, וגם נראה שמסוכן להחזיק אותו בשיער, שמא יפול עליו ויסתכן.

אבל נראה שמעיקרא דקושיא פירכא. הר"ן השווה בין שינוי ובין אמירה לנכרי כשהנידון המשותף בשני המקרים היה שיש בדבר פסידא. ובזה מסתבר לומר ששינוי קל יותר מאמירה לנכרי; דאדם זה עסוק בהצלת נכסיו, וכל מעייניו נתונים להצלה זו, והשיקול המכריע לקולא הוא עד כמה האדם זוכר ומכיר שעליו להימנע מאיסור בשעה שהוא עוסק בהצלת נכסיו מהפסד. ובזה נראה פשוט שבשינוי יש יותר היכר ויותר תזכורת שהדבר אסור, דהא אין הוא נוהג לעשות כך אף פעם בין בימות החול ובין בשבת. ומה שאין כן באמירה לנכרי, שהוא עשוי לומר לנכרי לעשות את המלאכה גם ביום חול, ואין הוא זכור מספיק שהדבר

אסור, ולכן יש יותר חשש שהוא יבוא לידי איסור. אבל כשהנידון הוא עשיית מצוה, וכל עסקו אינו אלא לעשות רצון בוראו ולקיים את ההלכה, ואין הוא בהול על ממונו, הרי שהשיקול המכריע צריך להיות עד כמה קיום המצוה דאורייתא יכול לפגוע באיסורים אחרים, ועד כמה ניתן לחסוך את הפגיעה באיסורים הללו. ובזה מסתבר לומר שאמירה לנכרי עדיפה על עשייה בשינוי, דבאמירה לנכרי אין שום נגיעה באיסור עצמו. אבל שינוי הוא עשייה של מעשה האיסור עצמו בשינוי, והוא קרוב לאיסור עצמו, ואין בינו ובין האיסור עצמו אלא רק השינוי שבדבר. וישנה סברה נוספת להחמיר בנידון זה דשינוי, דעלולים בני האדם לטעות ולחשוב שבגלל המצוה התירו את עשיית האיסור, כמו בעשה שדוחה לא תעשה, ויבואו להתיר אפילו שלא בשינוי[14].

ז

ניסיון להסביר את השמטת הרמב"ם לדין צינור

והנה, הרמב"ם השמיט את הדין של צינור שממעכו ברגלו, וצ"ב מדוע. ולכאורה היה מקום לומר שהרמב"ם למד מהגמרא (עירובין סז וסח) שיש להתיר שבות במקום צער וצורך גדול רק על ידי גוי אבל לא על ידי ישראל. וכיון שהוא ראה בסוגיה הזו סתירה לדברי הגמרא בכתובות, הוא דחה את הסוגיה בכתובות מההלכה. ולכן כתב (פ"ו ה"ט, הו"ד לעיל) להלכה: "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", עכ"ל. כלומר, שגם במקום צורך גדול יש להתיר שבות דרבנן רק על ידי אמירה לגוי, ומכך יש ללמוד ששבות כלאחר יד על ידי ישראל אסורה אפילו במקום צורך גדול.

14. ומה שאין כן במקום פסידא, שאף אדם לא יחשוב שהתירו איסור דאורייתא במקום פסידא. ומה שאין כן באמירה לנכרי במקום מצוה, שההיתר לומר לנכרי לצורך המצוה לא יביאנו לומר שמותר לו גם לעשות בעצמו. ונקודת ההבדל בין נידון זה של מקום מצוה ובין הנידון של פסידא, הוא שכאן הטעות איננה בשעת בהלה וטירוף שיקול הדעת וכשיצרו נוקפו, אלא זו טעות בסברה הגיונית. ולכן מקום מצוה הוא מקום מועד יותר לטעות הגיונית, ומועד יותר לטעות בשינוי מאשר באמירה לנכרי. לעומת זאת במקום בהלה, כשהבעיה איננה בתחום הטעות ההגיונית, הוא בעיקר זקוק לדבר שיזכיר לו, ובכך מועדת לכישלון יותר האמירה לנכרי, כיון שזהו מצב שאין לו דבר שמזכירו.

וזה באמת היה בסיס קושיית הראב"ד על הרמב"ם, שעל פי הסוגיה בכתובות, במקום מקצת חולי או פסידא היה צריך להתיר אפילו שלא על ידי גוי. ועכ"פ הרמב"ם עצמו סובר שבאמת אין להתיר איסורי דאורייתא בכלאחר יד אפילו במקום פסידא.

דחיית ההסבר: אין להשוות בין שבות דאמירה לנכרי ובין כלאחר יד

ואולם נראה שאי אפשר לומר כן. הרמב"ם (פכ"א ה"ד) הרי מביא את הדין של גונח שהתירו לו לעשות מלאכה דאורייתא בשינוי, וז"ל שם: "היונק בפיו פטור; ואם היה גונח - מותר לו לינק בפיו, מפני שהוא מפרק כלאחר יד, ומשום צערו לא גזרו, ואף על פי שאין שם סכנה", עכ"ל. ולכאורה גם את הדין הזה היה צריך לדחות מההלכה אילו אזלינן לפי הסוגיה שמתירה רק על ידי גוי. ועל כרחך אין שום סתירה, וזאת על פי הסבר הראשונים שיש לחלק בין שבות דאמירה לגוי ובין שבות דכלאחר יד; דבשבות של אמירה לגוי יש להחמיר יותר, ולכן אין להקל אלא רק באיסורי דרבנן. אבל כלאחר יד הוא שבות קל יותר, ולכן יש להתיר אפילו על ידי ישראל במילי דאורייתא.

דחייה נוספת: יש הבדל בין סוגי המצטערים

ומלבד זאת יש הבדל בין המצטער של פ"ו ובין המצטער של פכ"א. הרמב"ם בפ"ו מתייחס למקצת חולי, ובהמשך (ה"י) הוא מדגים ואומר: "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 עירוב, מים חמין להרחיץ בהם קטן או מצטער. וכן כל כיוצא בזה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שמדובר על מי שמצטער שאין לו מים חמים, וכן על קטן, אבל לא מדובר על חולה ממש; ואילו בפכ"א מדובר על גונח שהוא חולה ממש. וכן מוכח ממה שכתב הרמב"ם (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 אוזניים בשבת, ומעלין אונקלי, ומחזירין את השבר. וכן כל כיוצא בהן - מותר", עכ"ל. ומבואר שבחולה שאין בו סכנה מותר לעשות מלאכות גמורות על ידי גוי, ומותר לעשות שבותין על ידי ישראל.

הרמב"ם מחלק גם בין סוגי הפסד

ולפי זה יש לומר שגם בנידון של פסידא יש להבדיל בין צורך גדול לבין הפסד גדול. הרמב"ם משווה בין צורך גדול ובין מצטער צערא בעלמא, אבל אין הם שווים לצער של חולה שאין בו סכנה. ואם כן צריך לומר שגם בהפסד שעליו מדובר בסוגיה בכתובות אין מדובר על הפסדא בעלמא אלא על הפסד גדול ששונה במהותו מצורך גדול וממצטער. ומצינו שיש סוגים שונים של הפסד, ומבואר בגמרא (שבת קנד ע"ב) וברמב"ם (פכ"א ה"י) שיש הבדל בין הפסד מועט להפסד מרובה. ז"ל הרמב"ם שם: "היתה טעונה עשתות של זכוכית, מתיר השקים והן נופלין; שאף על פי שישברו, אין בכך הפסד גדול, שהרי הכל להתכה עומד, ולהפסד מועט לא חששו", עכ"ל. ואם כן, גם בנידון של הסוגיה בכתובות יתכן לומר שמדובר על הפסד מרובה דומיא דצערו של הגונח, ולכן אין מכך סתירה לסוגיה בעירובין, כשם שמהדין של גונח אין סתירה לסוגיה בעירובין.

הרמב"ם למד מדין רץ עם חבילתו שיש להתיר גם בדליכא צנעא

אמנם נראה שדין מי שחבילתו על כתפו, שמותר לו לרוץ ולזרוק כלאחר יד את חבילתו לרשות היחיד, עומד בסתירה לדין מתקן צינור. כך נאמר בגמרא (קנג ע"ב): "אמר רב אדא בר אהבה: היתה חבילתו מונחת לו על כתיפו, רץ תחתיה עד שמגיע לביתו. דוקא רץ, אבל קלי קלי לא. מאי טעמא? כיון דלית ליה היכירא, אתי למיעבד עקירה והנחה. סוף סוף כי מטא לביתיה, אי אפשר דלא קאי פורתא וקמעייל מרשות הרבים לרשות היחיד! דזריק ליה כלאחר יד", עכ"ל. וכך פסק הרמב"ם (פי"ג ה"ט, הו"ד לעיל). ולכאורה לא מובן מדוע התירו לו לזרוק כלאחר יד לרשות היחיד; שהרי מוכח מהגמרא שבהכרח הוא יעמוד מעט לפני כן, ויצא אם כן שהזריקה נחשבת עקירה, וכשנח החפץ ברשות היחיד נעשית הנחה גמורה, ואלמלא הזריקה כלאחר יד היה כאן איסור דאורייתא. ועל כרחך דבמקום פסידא התירו לו לעשות מלאכה גמורה בכלאחר יד. ואולם מיניה וביה מוכח שהתירו לו את הדבר גם בלי שיהיה הדבר בצנעא, דהא הוא רץ עם חבילתו ברשות הרבים לעיני כל, וזורק את החבילה מרשות הרבים לרשות היחיד. ומכך למד הרמב"ם שהדין דכתובות מתאים בעיקרו לדין בשבת, אבל איננו מתאים במדויק למסקנת הגמרא בשבת אליבא דהלכתא; דמה שהצריכה הגמרא לעשות את המעשה בצנעא אינו נכון להלכה אליבא דהסוגיה בשבת שהלכה כמותה. וכאשר הרמב"ם מוצא דין שאינו נכון לגמרי להלכה, הוא נוהג שלא להביאו כלל. ולפי זה אדרבה

ואדרבה, הרמב"ם מתיר לעשות מלאכה דאורייתא כלאחר יד במקום פסידא, ואפילו שלא בצנעא.

ובר מן דין הקשו כבר הראשונים על הצורך בעשיית המעשה בצנעא, מהדין של מראית עין שנאסרה אפילו בחדרי חדרים. ויתכן שלא היה ניחא להרמב"ם התירוצים שתירצו. ולפי הנ"ל, דין זה של צנעא באמת אינו נכון אליבא דהלכתא.

אף השו"ע והאחרונים נקטו דין זורק חבילה להלכה ובדאורייתא

והשולחן ערוך (סי' רסו סי"א) כתב וז"ל: "היתה חבילתו מונחת על כתפו וקידש עליו היום, רץ תחתיה עד ביתו וכו'. וכי מטי לביתיה, כי היכי דלא קאי פורתא ואשתכח דקא מעייל מרה"ר לרה"י, זורק לה כלאחר יד, דהיינו שלא כדרך זריקה, כגון מכתפיו ולאחריו", עכ"ל. ובבה"ל (שם ד"ה כי היכי דלא קאי) הביא את דברי הגמרא "א"א דלא קאי פורתא וקא מעייל" וכו', והוסיף: "וזה כוונת השו"ע כי היכי וכו'. ומשמע מהגמרא דכיון דאח"כ זורק כלאחר יד, שוב אין לנו לחוש אפילו אם יעשה הנחה בבואו סמוך לביתו, מאחר דבתחילת הפעולה לא היתה עקירה שהיתה החבילה מונחת עליו מבעוד יום. וכן דעת המעי"ט, הובא בא"ר. ומ"מ יש מחמירין שלא יעמוד לפוש, ומה דאמרו א"א דלא קאי פורתא זה לא הוי הנחה לגמרי רק נראה כהנחה", עכ"ל. ובאמת דברי אותם מחמירים קשים מאד מפשט הגמרא, שהרי נאמר להדיא: "וקא מעייל" וכו' ולא כתוב "ונראה דמעייל". ועכ"פ מוכח להדיא בשו"ע שהוא לא נקט כמותם אלא כפשוטה של הגמרא, שאכן יש בכך איסור דאורייתא אם הוא לא יעשה שינוי. וכן כתב במשנ"ב (שם סקל"ב) וז"ל: "כלאחר יד - דהיינו שמהפך אחוריו כלפי החצר וזורקו מכתפיו; כן הוא ברוקח, דכלאחר יד ליכא איסורא דאורייתא ומשום הפסד חבילתו התירו לו דבר זה", עכ"ל. ומבואר שאם לא היה הדבר כלאחר יד - היה בו איסורא דאורייתא. וכיון שהוא עושה כלאחר יד אין בכך איסורא דאורייתא והותר משום הפסד.

כן מוכח גם מדברי המגן אברהם בהמשך

והשו"ע (שם סי"ב) המשיך וכתב: "יש אומרים דדוקא בחבילה התירו לעשות כן אבל לא בכיסו ויש אומרים דהוא הדין לכיסו", עכ"ל. וכתב שם המגן אברהם (סקי"ח) וז"ל: "היינו במקום שאין יכול להוליכה פחות פחות מד"א, כגון שמתיירא מלסטים, וה"ה אם יש עמו חמור ומתיירא כשיניחנה ויטלנה כמ"ש [בס"ב] יגזלוהו הלסטים, דשרי לרוץ [סה"ת]. ולדידן דאין לנו ר"ה גמורה אפשר דלכ"ע שרי בכל

ענין ש"ג", עכ"ל. וכן כתב המשנ"ב (סקל"ד) בשמו ובשם שלטי הגבורים. ומבואר מדבריו להדיא שכל המחלוקת וכל הדין שנאמרו קודם לכן הם ברה"ר גמורה. ולדידן שאין לנו רה"ר גמורה, אזי יש להקל לכו"ע אפילו בכיסו, אף שבכיס יש סברה להחמיר דכיון דאינו כבד לית ליה היכרא בריצה, כפי שביאר המג"א (שם סקי"ז). והיינו לעניין הריצה ברה"ר, אבל על פי דרכנו למדנו שבאופן עקרוני יש אפשרות להתיר את הזריקה הזו לפחות בחבילה אפילו ברה"ר גמורה.

פסק השו"ע בדין חולה ובדין מצטער

והשולחן ערוך (סי' שז ס"ה) העתיק את דברי הרמב"ם (בפ"ו הנ"ל) וז"ל: "דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לגוי לעשותו בשבת; והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה. כיצד? אומר ישראל לגוי בשבת לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצוה, או להביא מים דרך חצר שלא עירבו, לרחוץ בו המצטער. ויש אוסרין", עכ"ל. והרמ"א הוסיף: "הגה: ולקמן [סי' תקפז] פסק להתיר, וע"ל [סי' רעו] דיש מקילין אפילו במלאכה דאורייתא", עכ"ל. וכתב המגן אברהם (שם סק"ז) וז"ל: "מקצת חולי - דאלו בחולה ממש הכולל כל הגוף או שיש בו סכנת אבר, אפי' ישראל עושה שבות לחד מ"ד כמ"ש [סי' שכ"ח סי"ז] ושבות שלא כדרכה אפי' במצטער שרי כמ"ש [שם סל"ג]", עכ"ל. וכוונתו לדין גונח. ועל כרחך מה שכתב "ושבות שלא כדרכה", היינו שהמלאכה עצמה היא דאורייתא אלא שהיא נעשית שלא כדרכה ולכן היא נחשבת כשבות; שכן רוב ככל הראשונים סוברים שחולב איסורו מדאורייתא, כמבואר בגמרא (שבת צה ע"א) וברמב"ם (הל' שבת פ"ח ה"ז), ולא נחלקו אלא רק משום איזה אב מלאכה חייב.

דחיית הבנת המג"א בדעת המגיד משנה

ועוד כתב שם המג"א על דברי הרב המגיד: "ומשמע מדבריו שהיה גורס בהרמב"ם מקצת חולי או מצטער (פי' קצת צער) [מ"מ] וכ"כ הטור בשמו, ול"ג או יהיה צורך הרבה. אבל מדברי הראב"ד משמע דגרס ליה", עכ"ל. והיינו משום שהמגיד משנה כתב: "וכל אלו שכתב כבר נתבארו בדברי רבינו. ואמנם כוונתו בכאן שאין כאן חולי כולל כל הגוף ולא סכנת אבר אלא קצת צער. וזהו שכתב מקצת חולי או מצטער", עכ"ל. והבין המג"א שאם המ"מ מתייחס רק למקצת חולי ולמצטער ואינו מזכיר צורך גדול - נראה שהוא לא גרס "צורך גדול". ואולם

לכאורה קשה מאד לומר כדבריו, שהרי אליבא דאמת זה מה שכתוב לפנינו ברמב"ם. והוא כולל בדין את המקרה של מצטער ומקצת חולי יחד עם צורך גדול, ואין גרסה המשמיטה זאת. וע"כ דהיינו משום שצורך גדול הוא חיצוני, והוא מציק ומקשה על האדם פחות מצערא דגופא. ולכן מקצת חולי שקול לצורך חיצוני גדול, אבל מחלה ממש שווה להפסד גדול וכמו שהתבאר.

בדברי הגהות מרדכי נראה שדליקה יוצאת מן הכלל בשבותין

עוד כתב המג"א: "ובהגמ"ר [פ' במה טומנין] כתב דגבי צינור שרי משום שלא יבא לתקן בידים, אבל שאר שבותים אסור כמ"ש סי' של"ד [סכ"ו]", עכ"ל. וכוונתו למה שנאסר לומר לנכרי לכבות דליקה בשבת. ודבריו לכאורה תמוהים מאד, דמדבריו יוצא שצינור הוא דין חריג ושונה מכל שאר השבותים, ורק לגביו שייך להתיר ולא לחשוש שמא יבוא לתקן בידים. והדין דאיסור אמירה לנכרי בדליקה הוא כביכול הדין העיקרי שמבטא את האיסור הכללי לומר לגוי ולעבור על שאר שבותין במקום פסידא. ואולם בדברי ההגהות מרדכי מבואר להדיא להיפך. הוא מביא את כל המקומות הרבים שבהם מתירים שבות במקום פסידא, ומסביר שבכולם מתירים שמא יבוא לעשות את האיסור דאורייתא עצמו. ולא משום שהוא לא יבוא לעשות בידים, אלא משום שחוששים שאם לא יתירו לו - הוא יבוא לעבור על האיסור דאורייתא. והוציא מן הכלל דוקא את האמירה לנכרי במקום דליקה, דכיון שהוא בהול ונחפז, עלול לבוא לכבות דוקא אם יתירו לו. וכפי שהתבאר לעיל, מבואר להדיא בדבריו שבסתמא דמילתא דוקא כן מתירים, כל עוד לא קיימת הסברה המיוחדת שיש באמירה לגוי במקום בהלה של דליקה.

אין להשוות בין שבות של אמירה לגוי לשבות דכלאחר יד

ועוד כתב המג"א: "ובריב"ש [סימן שפז] כתב דאפי' לומר לעכו"ם לעשות שבות אסור אפי' במקום פסידא, דהא כיבוי נמי הוא מלאכה שא"צ לגופה וגם עכו"ם שהביא דורון אסור אע"פ שלא עשה אלא איסור דרבנן וכו', ע"ש כמ"ש [סי' שכה]. והר"ן [פ' חבית] כתב ג"כ לחד שינויא דשבות כדרכו אסור אפי' ע"י עכו"ם במקום פסידא, ולחד תירוצא כתב דשאני כיבוי כיון דאם צריך לגופו היה חייב מה"ת ואין הכל בקיאים בזה, לפיכך אסור אפי' ע"י עכו"ם. ובסי' של"ד [ס"ב] כתב די"א דאפי' שבות דשבות אסור, כמ"ש הרשב"א בתשו' [סי' תשפד וסי' תשכב] לכן נ"ל דבמקום הפסד גדול יש להתיר שבות ע"י עכו"ם אפי' כדרכו, ושבות ע"י ישראל שלא

כדרכו, אבל בלא"ה אין להקל כלל, עסי"ט", עכ"ל. וכל מה שכתב עד המסקנה, אכן מבואר בדברי הפוסקים שמביא. והכל נוגע רק לעניין אמירה לגוי, ובאמת לא הקלו בזה אלא במקום פסידא ורק בשבות. אבל מה שסיים שבמקום הפסד גדול יש להתיר לישראל רק שבות שלא כדרכו, הוא לכאורה תמוה מאד; דהא להדיא חילקו הראשונים בין השבות של אמירה לגוי ובין השבות של כלאחר יד, וכמו שהתבאר לעיל בארוכה. וכיצד אפשר לדמות מילתא למילתא, כשאותם ראשונים עצמם שהוא מביא מחלקים בין השבותין הללו, וצ"ע.

ח

סתירה לכאורה בדברי מהרי"ל

והנה, כתב מהרי"ל (שו"ת החדשות סי' מ' אות א') וז"ל: "מ"ש אם יש לתפור זהובים שלימים, עד שתשאל על השלימים שאל על הנקובים ואפי' היו תכשיט גמור, כי מהר"ם כתב בתשובה (דפ' פראג, סי' צד) וז"ל: וששאלתם על היהודים ההולכים בדרכים [ומוליכים] כסף או זהב ותופרין אותן באבנט, אם מותר להוליכם בשבת, דע לך שהוא אסור, דתנן פ' המצניע (שבת צב ע"א) בפונדתו ובשפת חלוקו פטור, וכל פטור[י ד]שבת [פטור] אבל אסור הוא (שם ג' ע"א), עכ"ל. ומזה אין ראיה לאסור, דהתם עבדי מנפשייהו ומכניסים עצמם במקום סכנה, אבל השתא דילמא אי איפשר בע"א ולהציל מן הליסטים ומן המלכין התירו רבותינו (מרדכי שבת סי' תמז) אִסור דרבנן, וראיה מההיא מי שהחשיך (קנג ע"ב) דמותר אפי' פחות מד' אמות אע"ג דבקל אתי לידי חיוב חטאת. אבל אין זה אלא איסור טילטול מוקצה, אבל להוציא חוץ מן העיירות לבי מהסס, ואע"ג דהתם התיר אפי' פחות פחות מד' אמות וכן לרוץ עד ביתו ולמזרקיה כלאחר יד, מ"מ לא עבדי עקירה והנחה, והכא בנדון דידן דמוציא ומכניס ומטלטל בכרמלית כי אורחיה דילמא חמור טפי", עכ"ל. ולכאורה דבריו אינם מובנים. אם מחשיבים את טלטול הכסף והזהב בתוך תפירות האבנט והחלוק כשינוי - לא מובן מדוע הוא אומר שהוא "מוציא ומטלטל בכרמלית כי אורחיה", דהא אין זה אורחיה אלא שינוי. ואם אין הדבר נחשב כשינוי - כיצד דבריו מתיישבים עם פסק מהר"ם שפוטר בדבר ואינו מחייב, ולכאורה היינו משום שינוי, וכמו שמביא את המשנה דפונדתו ושפת חלוקו, שהפטור הוא משום שינוי. ואין לומר שכוונתו באומרו "כי אורחיה" היינו שעכ"פ מתקיימת עקירה והנחה, בניגוד למקרה של רץ וזורק ד"לא עבדי

עקירה והנחה"; דהא הזריקה היא ודאי הנחה, אלא משום שהיא נעשית בשינוי הוא מגדיר אותה כאילו לא נעשתה. ואם כן, על כרחך כשהוא מתייחס לנידון של הוצאה בתוך תפירה, ולגביה הוא אומר שהיא נעשית כי אורחה, הוא בהכרח מתכוון לכך שאין זה נחשב שינוי, והדבר כאמור נסתר מהרישא, וצ"ע.

קושי נוסף בדבריו

וכן מיד בהמשך דבריו הוסיף מהרי"ל וז"ל: "ובספר (פרדס) [פרנס] (סי' קמז) משמע קצת לאיסור, שכתב וז"ל: וכן אם [יש] לו מעות בתיבתו או כסף או זהב בחתיכות שאינן [כלים], וירא פן יראוה [גזלנים או] עבדי המושל ויקחו אותו, מותר להצניע אותם במקום אחר ברה"י שלו אע"פ (שלן) [שהן] מוקצין, עכ"ל. הרי כתב ברה"י, משמע דאסור להוציא. ואע"פ שמוקצה גופיה משום הוצאה היא, מ"מ לא דמי להוצאה ממש", עכ"ל. ולכאורה בדברי הפרנס אין זכר לכך שמדובר על טלטול בשינוי. וכל הנידון להתיר הוא רק צד החשש מפסידא. ואם כן לכאורה אין הנידון דומה לראיה; דאמנם לא התיר הפרנס לטלטל בכרמלית, אבל אין זה אלא משום שמדובר על טלטול כי אורחיה. אבל בנידון דידן שהוא מטלטל בשינוי, אולי יהיה מותר לטלטל גם בכרמלית. ועל כרחך צ"ל שבאמת לא מדובר על טלטול בשינוי, ולפי זה קשה כנ"ל, וצ"ע.

יישוב דבריו: יש צורך בשני תנאים להיתר - שינוי והיכר

ונראה שכדי להתיר להוציא מרשות לרשות במקום פסידא, הצריך מהרי"ל תרתי: שינוי והיכרא. וטלטול הכסף והזהב התפור בבגד הוא אמנם שינוי, אבל אין בכך היכרא, דאחר שהוא כבר תחב את הכסף והזהב בבגדו אין לו שום היכרא לעצמו ולאחרים שהוא בעצם עושה בכל רגע ורגע דבר שיש בו איסור. ולכן מהר"ם אסר זאת[15]. ואמנם במה שהביא מספר הפרנס מבואר שאפשר לכתחילה להתיר טלטול מוקצה (לאפוקי טלטול והוצאה בכרמלית) במקום פסידא, ולא הוזכר הצורך בשינוי ובהיכרא. אבל במקור דברי הפרנס מובא בתחילה הדין של מי שהחשיך: "המהלך בדרך ואין יכול ליכנס בעיר מבעו"י קודם השבת ויש לו

15. כל מי שרואה את המעשה, צריך שיהיה ניכר לו ההבדל. ואם רק הוא רואה את הדבר - ההיכר מועיל לו עכ"פ שלא יבוא לשכוח ולעבור. ולכן גם כאשר הוא נדרש לעשות את המעשה בצנעא, ואין היכר בדבר לאחרים, וכגון במקרה של צינור, עדיין ההיכר נשאר לגביו. ומיניה וביה, כיון שאחרים אינם רואים את המעשה, גם אין צורך שיהיה היכר לגביהם.

עליו כיסו או חבילתו" וכו', "וכשיגיע למפתן ביתו יזרקנה בפנים כלאחר יד, לשון ספר התרומה. ונראין הדברים כמו כן אם יש לישראל מעות בתיבתו" וכו'. ואם כן, הדברים מוסבים על הדין של הולכה פחות פחות מד' אמות או ריצה וזריקה כלאחר יד. ויתכן אפוא שגם הפרנס מתכוון שצריך עכ"פ שינוי והיכרא, והעניין אינו מבורר בדבריו.

מוכח מדבריו שיש ללמוד עיקרון של היתר שינוי והיכר במקום פסידא

ומהרי"ל ממשיך דבריו ואומר: "וכמה פעמים נשאלתי על ככה ונתברר לי לא לאיסור ולא להיתר. ודעתי נוטה יותר להיתר מלאסור, כיון דהתיר כלאחר יד משום הכי פטרינן ליה, דאע"ג דע"י ריצה דוקא שרי דאית ליה הכירא[16], דלא ליתי לפוש, מ"מ שרי ליה נמי פחות פחות מד' אמות, ואיכא מאן דשרי דרכו לרבותינו ע"ש, אלמא שהקילו טובא משום הפסד ממונא[17]. וכ"ש לדידן דלית לן ר"ה, ובעיירות שלנו דחצירות ננהו וננעלות, והרגשתי שלא ישמעו לאיסור על כן איני[18] מוחה בידם, וכ"ש שהרי הוא סכנת נפשות לעת כזאת דחיי נפש תלוייה בזה, דח"ו אם ימצאו אצל אחד שום כסף במזומן אולי ירחקוהו ח"ו", עכ"ל. ואמנם בדבריו הללו הוא מוסיף את השיקול שאין להם רשות הרבים, ושיקול שלא ישמעו לו אם יאסור ושיקול של פיקוח נפש, אבל בעיקר דבריו הוא נוטה להיתר מעיקר הדין אפילו בדאורייתא, דהיינו ברשות הרבים. ובתשובה אחרת (אות ב' שם) הוא מבאר יותר את ההיתר: "ומ"מ ע"ד נוטה להתיר יותר מלאסור, דהא דשרו רבותינו לטלטל משום אונס תפיסה ומושלים, גמרי לה מההיא דמי שהחשיך (קנג ע"ב) דשרי לטלטל פחות פחות מד' אמות, אע"ג דשבות חמירא הוא וקרוב לבוא לידי איסור דאורייתא אם יטלטלנו ד' אמות שלימות, דמה"ט מודה רבי דגזור על הך שבות בין השמשות, כדאיתא בתוס' פ' בכל מערבין ומייתי לה במרדכי (עירובין לג

16. במקור: דאי' לי' התיר'.

17. לשונו הנ"ל: "כיון דהתיר כלאחר יד משום הכי פטרינן ליה", אינה מובנת. ואולי הכוונה היא שכיון שכלאחר יד מותר מדאורייתא, לכן הוא פטור עליה. וידוע שכתבי יד מהרי"ל משובשים הם, ובפרט כתב היד שממנו הועתקה התשובה הזו, כמבואר במבוא של המהדיר. ואולי היה כתוב: כיון דהיתר כלאחר יד משום דפטרינן ליה, והכוונה היא שכלאחר יד הותר משום שבכל מקרה לא יבוא לאיסור דאורייתא, מאחר שהוא פטור. או שהיה כתוב: דפטרינן ליה כלאחר יד ומשום הכי מותר, וצ"ע.

18. במקור: אני.

ע"א תוס' ד"ה והא ומרדכי שם סי' תפז), ואפ"ה שרינן לה משום הפסד ממונא, ק"ו בן ק"ו בנדון דידן דהני דרבנן ופטור אבל אסור, ולא מצי אתי[19] כלל לידי דאורייתא. ואפי' בכרמלית, דהא קמן ר' שרי טלטול דכרמלית דבין השמשות כדמוכח שם, וא"כ הוי הוצאה כלאחר יד בכרמלית תרי דרבנן, וקילי[20] כל חד טפי מפחות פחות מד' אמות וכ"ש בעיירות שלנו דקיל מכרמלית[21]", עכ"ל. ומבואר מדבריו שמתיר הוצאה כלאחר יד בכרמלית, משום שכל אחד מהם קל יותר מאשר טלטול ברה"ר פחות פחות מד' אמות, שגם הוא הותר במקום פסידא. ועל פי דרכנו למדנו מדברי מהרי"ל שמדינא דגמרא יש להתיר במקום פסידא כשעושה בשינוי ויש בכך היכרא, אפילו ברשות הרבים דאורייתא. ולדעתו ההיתר של פחות פחות מד' אמות ברשות הרבים הוא קולא גדולה יותר מאשר ההיתר לטלטל ברשות הרבים בכלאחר יד. ומיניה וביה יש ללמוד כנ"ל, שאפשר לדמות מילתא למילתא בקולא שהקלו חכמים בשבותין. ואף שהוא שוקד על תקנת טלטול בכרמלית בכלאחר יד, הרי מבואר להדיא בדבריו שאין הוא בא להתיר אלא מכוח כל שכן, אבל יסוד הדין שממנו יש ללמוד להתיר הוא מה שהתירו חכמים טלטול ברשות הרבים (בפחות פחות מד' אמות).

מדברי הגמרא והפוסקים נראה שאינו צריך להחמיר על עצמו

והחזון איש (שם ד"ה והנה) כתב: "והנה נחלקו הפוסקים [בסי' שא סעיף לג] אם מותר הוצאה כלאחר יד משום פסידא. והמתירים משום דאדם בהול על ממונו, וחיישינן דלמא עבר אדאורייתא. אבל משום פסידא ודאי לא שרינן, וכדפריך בפשיטות [שבת קנג א']: מאי טעמא שרו רבנן למיתב כיסיה לנכרי, אע"ג דשבות דאמירה לנכרי קיל טפי כדאמר עירובין [סח א'], וכן בסי' רס"ו, לא שרינן שאר שבות במקום דאיכא נכרי. אלא ע"כ דצנור שממעך ברגלו מצאו חכמים להתיר שלא יגרום מכשול בשאר דבר, דלא מנכרא מלאכתו, ומ"מ החמירו בפרהסיא, ואפשר דגם בצינור חששו שהוא בהול ויעשה בלא שינוי. [שו"ר שכ"כ המג"א [סי' שז סק"ז] בשם הגהות מרדכי, ואין היתר אדם בהול אלא בפתאומי ולא בדבר שידע מע"ש, וכמש"כ ב"י [סי' שז] בשם הרא"ש והביאו הפמ"ג [סי' שז סק"ז] ולא שייך

19. במקור: אתי מצי.

20. במקור: מקילי.

21. במקור: מר אכרמלי'.

בחליבה]", עכ"ל. וראשית יש להעיר, שגם אם ההיתר היה משום שהוא עלול לעבור על דאורייתא - סוף סוף הדבר מותר לכתחילה, ובמקום כזה לא העמידו חכמים את דבריהם. ולא מצינו שצריך להימנע מלתת את כיסו לנכרי או להניחו על חמורו, ושהיתר זה הוא רק למי שסבור שאין הוא יכול להעמיד עצמו על ממונו. וגם אין בזה צד שאמור למנוע מללמוד מכך לדברים אחרים, אם אכן אפשר ללמוד באופן עקרוני לדברים אחרים; דגם במקרים אחרים שיש בהם פסידא יש מקום להתיר, שמא יבוא לעבור על איסור דאורייתא אם לא נתיר לו. וכל אימת שזוהי המציאות, אפשר גם להתיר לכתחילה לכולי עלמא, וכנ"ל. ולכן אין לכך נפקא מינה, וכמו שהתבאר לעיל. ובאמת לא מצינו בפוסקים בנידון ההוא (סי' שא הנ"ל) שאמרו שירא שמים צריך להימנע מזה. ולשון הרמ"א הוא ש"כן נוהגין להקל". והוא גם מוסיף שאם אין הוא צריך להוציא והוא יכול להניחם בבית - אזי "יש להחמיר". ומבואר, שאם הוא צריך להוציא ואינו יכול להניחם בבית - אינו צריך להחמיר על עצמו כלל.

מוכח מהמגן אברהם שיש ללמוד עיקרון להתיר בהפסד גדול שבות בשינוי

ושנית, דוקא מדברי המגן אברהם שהביא, יש ראיה גמורה שאפשר לראות את המקרה דצינור כעיקרון כללי שיש ללמוד ממנו לכל שאר המקרים; דאמנם הוא מביא בתחילת דבריו את הכלל שכתבו הפוסקים דאין מדמין שבותין זה לזה. אבל לאחר שהוא מביא בהמשך דבריו את דברי הר"ן הוא מסכם ומסיים: "ולכן נראה לי דבמקום הפסד גדול יש להתיר שבות על ידי עכו"ם אפילו כדרכו, ושבות על ידי ישראל שלא כדרכו. אבל בלאו הכי אין להקל כלל, עסי"ט", עכ"ל. ומבואר להדיא שהוא כולל כלל גדול בדיני הפסד גדול שאפשר להתיר אמירה לנכרי, וכן אפשר להתיר במקרה כזה כל שבות בשינוי. והרי שבאותו סוג של סיבת היתר מתירים גם דברים אחרים, ואין מגבילים את ההיתר למקרה של צינור דוקא.

ט

מלשון הפוסקים נראה שההיתר איננו דוקא בדבר שקרה בפתאומיות

והנה, בדברי מהרי"ל שהובאו לעיל, נראה להדיא שאין מדובר דוקא על דברים שקרו בפתאומיות; דהנידון הוא בכגון שתופרים מראש את הבגד והאבנט באופן כזה שיהיה אפשר להכניס לתוכו זהובים וכסף וזהב. והמציאות היא בכגון

שהם "הולכים בדרכים", ובכל עת ובכל שעה יש להם צורך להסתיר את ממונם וזהבם. ועל כגון דא כתב מהרי"ל שיש להתיר משום הפסד ממון. ואם כן נראה שלשיטתו גם במציאות כזו שהוא ידע את הדבר מראש, יש להתיר במקום פסידא אם יעשה שינוי והיכר. וכן מבואר בדברי האיסור והיתר (סי' נט אות מז): "וכן אם אין לו סכנה לגופו אלא לחששת מעות בלבד, כגון אורח הנכנס לעיר שיש שם ישראלים ואין מכירם - ודאי אסור לו לצאת עמהן (-עם המעות) וכו'. ומיהו להוליכן עמו בבית ישראל כשהן תפורין בבגדו מותר, דמתוך שאדם בהול על ממונו יש לחוש שמא יוליכנו בעין בלתי תפורין", עכ"ל. וברור שגם כאן הוא יודע את הדברים עוד לפני שבת, והוא מכין את התפירות הללו כדי שיוכל לטלטל את מעותיו בשבת. וכמבואר לעיל מיניה להדיא שהוא בא "לתופרן בערב שבת בין כפלות בגדיו". וההיתר כאן נוגע לאיסור מוקצה, דכיון שאין הם בטלים לבגד, היה צריך להיות בכך איסור מוקצה. והדרכי משה (סי' שא אות י') הסכים עמו להלכה, ואף כתב שבכרמלית מותר ושכן המנהג להקל. וכן מבואר להדיא באחרונים (הו"ד במשנ"ב ס"ק קכג ובשעה"צ ס"ק קנג) "דהוא הדין אם לא תפרן מבעוד יום, יוכל להוציאן בשבת על ידי שינוי אחר שיהיה שלא כדרך הוצאה, דהיינו שיניח המעות בין בגדו לבשרו או במנעלו", עכ"ל המשנ"ב. ומבואר להדיא שהוא מתכונן לדברים הללו מבעוד יום, ואין הם נופלים עליו בפתע פתאום. וכל זה לכאורה דלא כמו שטען החזון איש שההיתר של שינוי במקום פסידא הוא דוקא במקום שההפסד מגיע אליו בפתאומיות.

סתירה לכאורה בפוסקים אם פתאומיות היא סברה להקל או להחמיר

ובדברי הפוסקים מצינו שהביאו את סברת הפתאומיות לשני צדדים הפוכים. מצד אחד מבואר בדבריהם שזו דוקא סברה להחמיר. ומבואר, שדוקא סברת האוסרים בחשש מפני ליסטים היא שיש לחלק בין בהילות פתאומית ובין הפסד ממון רגיל, ובדבר שיש בו בהילות פתאומית, יש לחשוש שיבוא לידי איסור דאורייתא אם יתירו לו. וזו הסיבה שהר"ן סבר (סו ע"א בדפי הרי"ף ד"ה אלא) שבליסטים יש לאסור, דדמיא לדליקה שבאה בפתאומיות, ועלול הוא לבוא לידי איסורי דאורייתא, ולכן דוקא מגבילים אותו ואוסרים עליו אפילו דברים שבדרך כלל היו יכולים להתיר. וכן בהגהות מרדכי (סי' תנח, פ' ע"ג) מבואר להדיא שדוקא הפתאומיות היא סברה להחמיר, וכך הוא חילק בין כל המקרים שבהם הקִלו חכמים במקום הפסד, שבהם ההפסד לא בא בדרך של בהלה ופתאומיות, ובין דליקה שבאה בדרך של בהלה ופתאומיות.

ולאידך גיסא, מבואר ברא"ש (פט"ז ס"י) שהסברה שהדבר בא פתאום היא סברה להקל. זה לשונו: "אמר רבי אמי: בדליקה התירו לומר כל המכבה אין מפסיד. כתב בעל ה"ג דהוא הדין נמי לבידקא דמיא. וכן נראה דכל כיוצא בזה היזק הבא לאדם פתאום, כגון אם נתרועעה חבית של יין והולך לאיבוד. ויראה שיכול לקרות הנכרי וכשיבוא הנכרי ממילא יכבה, דהשתא שרי למימר ליה כל המכבה אינו מפסיד, קריאתו מיבעיא", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין את היתרו של בה"ג דוקא בדבר הבא לאדם פתאום.

כשאינו צפוי - סברה להקל, כשצריך להיחפז בהצלה - סברה להחמיר

ואמנם מושג זה של פתאומיות אינו דומה לגמרי בשני הנידונים. הרא"ש מדבר על פתאומיות שלא היתה צפויה. וסובר הרא"ש שבמקרה כזה שבו ההפסד היה צפוי מראש הוא היה צריך להכין את עצמו, ואין להתיר לו אם לא עשה כך. ויתכן גם שהעובדה שהדבר היה צפוי מראש גם מאפשרת לו להתכונן לכך בלבו, ולהשלים עם ההפסד והחסרון, וממילא כבר לא יבוא לידי איסור בשעה שיגיע מעשה לידו. אבל כשהדבר אינו צפוי מראש, אין הוא מוכן לכך בנפשו, והוא עלול להיכשל באיסור אם לא יתירו לו. אולם הר"ן והגהות מרדכי מדברים על פתאומיות כזו שמצריכה למהר בהצלה, וכלשון הר"ן: "שכל הפסד שהוא נופל פתאום, שאפילו בלא איסור שבת אדם בהול עליו וצריך שימהר הצלתו". וזו מציאות שיכולה להיות בה בהלה יתרה, ולכן חוששים בה יותר. ויכולות להיות מציאויות שאמנם ההפסד בהן לא היה צפוי מראש, אבל גם אין צורך למהר ולעסוק בהצלה במהירות מרובה. וכגון מי שהחשיך בדרך, שאמנם המציאות הזו לא היתה צפויה מראש, אבל גם אין היא גורמת לבהלה יתרה. ואם כן ניתן לומר שגם הראשונים הללו מודים שיש להקל רק בדבר שאינו צפוי מראש.

מדברי בה"ג נראה שההיתר הוא גם בדבר צפוי

והנה, בדברי בעל הלכות גדולות במקורם (הל' שבת פט"ז עמ' קכז בהנד"מ) כתוב כך: "אמר רבי אמי: בדליקה התירו וכו', וכן במשקל בידקא וכן מיטרא", עכ"ל. ונראה דבשלמא בידקא דמיא, שפיר יש לומר שהוא בכגון שנפרץ סכר או שהנהר עלה על גדותיו וכדומה. אבל מיטרא הוא דבר מצוי ושכיח, ולא נראה לכאורה שהמדובר דוקא על דבר שאינו צפוי. ובאמת בציטוט שציטט הרא"ש את בה"ג לא הופיעה הדוגמה של מיטרא, וכנראה שהוא לא גרס כך בבה"ג. וגם התרומה (הל'

שבת סי׳ רמו) כתב: "לאפוקי מה"ג דפירשו דליכא חילוק בין דליקה לשאר איסורי שבת", עכ"ל. ומשמע לכאורה שהבין שמדובר על כל מקרה. וכן הבין הסמ"ק שכתב (מצוה רפא ד"ה המחתה): "אמר רבי אמי: בדליקה התירו וכו׳. ובפרק המדיר (ע׳ ע"ב) קאמר למעוטי שאר אסורי שבת, לאפוקי מה"ג שפירשו שאין חלוק בין דליקה לשאר איסורי שבת. ושמא ה"ג רוצה לומר כל שיש בו הפסד ממון הכל מותר", עכ"ל. ומבואר להדיא שבכל הפסד ממון מותר, ולאו דוקא בהפסד הבא בפתאומיות. וכן הביא דין זה השו"ע (סי׳ שז סי"ט): "סחורה הנפסדת בשבת על ידי גשמים או דבר אחר, או אי אתי בידקא דמיא ומפסיד ממונו, או שנתרועעה חבית של יין והולך לאיבוד, מותר לקרות גוי אע"פ שודאי יודע שהגוי יציל הממון", עכ"ל. ומשמע לכאורה שאין מדובר דוקא על דבר שאינו צפוי כלל, אלא כללא כייל השו"ע "על ידי גשמים או דבר אחר". ואמנם בבית יוסף הוא מביא את הרא"ש, אבל הוא מביא קודם לכן גם את בה"ג, וכותב: "וכיון דאיסורא דרבנן הוא, כדאי הם הלכות גדולות והרא"ש לסמוך עליהם", עכ"ל. ולא ברור אם אכן הוא מצריך דוקא שהדבר יהיה פתאום אם לאו. וכאמור מלשונו בשו"ע נראה שאין הוא מגביל את הדבר דוקא למציאות פתאומית.

י

מחלוקת הפוסקים אם יש להתיר להוציא מעות תפורות גם ברשות הרבים

והשו"ע (סי׳ שא סל"ג) כתב וז"ל: "אסור לצאת בשבת במעות או בכסף וזהב התפורים בבגדו", עכ"ל. וכתב הרמ"א וז"ל: "הגה: ויש מתירים במקום פסידא שירא שיגזלנו ממנו אם יניחם בבית וילך מהם. וכן נוהגין להקל אם צריך לצאת, אבל אם יוכל להיות יושב בבית ולא לצאת, לא יצא במקום שא"צ לו ויוכל להניחם בבית, יש להחמיר", עכ"ל. וכתב הלבוש (שם) וז"ל: "ואם הם תפורים בבגדו וכו׳, ויש מתירין במקום פסידא כגון שירא שיגזלו ממנו וכו׳, שאין זה דרך הוצאה כשהן תפורין אלא הוצאה כלאחר יד היא ומותר בשעת הדחק משום פסידא. וכן נוהגין להקל אם הוא צריך לצאת, וכל שכן בזמן הזה דלית לן רשות הרבים דאורייתא וליכא למיגזר מידי", עכ"ל. ומבואר מדבריו שההיתר אינו רק בזמן הזה שאין להם רשות הרבים, אלא גם במציאות שבה יש רשות הרבים גמורה. אולם המגן אברהם (שם ס"ק מו) כתב על דברי הרמ"א: "במקום פסידא. כיון שהוא הוצאה כלאחר יד וגם בזמן הזה ל"ל ר"ה דאורייתא", עכ"ל. ולא ברור

בדבריו אם מבין שצריך את שני הטעמים גם יחד כדי להתיר במקום פסידא, דהיינו גם שיהיה שינוי וגם שלא תהיה רשות הרבים גמורה, ויש היתר רק בשינוי בדרבנן, או שכל טעם עומד בפני עצמו, ובמקום פסידא יש להתיר בשינוי אפילו בדאורייתא. ויותר נראה שהוא מצריך את שני התנאים. וכן נראה מהדרכי משה (שם אות י') שדחה את הראיה ממהר"ם שאסר: "והמנהג בזה להקל. והראיה שהביא מוהר"ם מיירי ברשות הרבים גמור, אבל לדידן דלית לן רשות הרבים גמור המקיל במקום פסידא וסומך עצמו על דברי המתירין לא הפסיד", עכ"ל. ומבואר שההיתר הוא דוקא בדלית לן רשות הרבים.

והנה, המשנ"ב (שם ס"ק קכג) העתיק את דברי הלבוש: "וטעמם דכיון דלית ביה אלא איסור דרבנן משום דלאו דרך הוצאה היא וכנ"ל, וכ"ש בזמן הזה דלהרבה פוסקים לית לן ר"ה דאורייתא, הקילו במקום פסידא", עכ"ל. ובשעה"צ (ס"ק קנב) כתב: "עיין במ"א, ועיין בחידושי רע"א בשם הלבוש, וכן משמע בהגר"א דלדעת היש מתירין בתפור הוא אפילו במקום שיש ר"ה", עכ"ל. וכוונתו להוכיח מדברי הגר"א שציין כמקור לדברי הרמ"א: "ויש. [קנג א'] כיון דליכא אלא איסור דרבנן כנ"ל", עכ"ל. וקודם לכן ציין למשנה (צא ע"ב): "בשפת חלוקו וכו' פטור אבל אסור". ומשמע מכך שהסיבה שמדובר על איסור דרבנן היא רק השינוי שבדבר, ולא העובדה שאין המדובר על רשות הרבים. אמנם אין לכחד שבמקורות הדין בפוסקים הנ"ל אכן לא מדובר על רשות הרבים דאורייתא אלא על דרבנן. ואולם כבר התבאר לעיל שמהרי"ל צירף את ההיתר כסניף נוסף להקל, אבל מוכח מדבריו שאין הוא מתנה את ההיתר דוקא בכך, ומשמע מדבריו שהוא מתיר גם בלאו הכי. ובאמת צריך להבין מהי נקודת המחלוקת בפוסקים הראשונים והאחרונים בעניין זה, ובפרט שרואים מכל חבל הפוסקים הגדול שהוזכר לעיל, שיש לדמות מילתא למילתא בהיתר זה של שינוי במקום פסידא. והוכח גם שמדובר גם על איסור דאורייתא. ואם כן צריך להבין מהי סברת המחמירים, ומדוע בכל זאת אין הם לומדים מגמרא זו היתר כללי של שינוי במקום פסידא.

הכל מתירים שינוי במקום פסידא ונחלקו אם צריך גם היכרא

ונראה שהמחלוקת תלויה בשאלה אם ההיכרא (מלבד השינוי) הוא לעיכובא אם לאו; דכבר התבאר לעיל בדברי מהרי"ל החילוק, שהוצאת המעות בתפירת הבגד היא אמנם שינוי, אבל אין לכך היכרא. ושאני צינור שמלבד השינוי שהוא עושה, הדבר גם ניכר בשעת העשייה. ואם כן אותם פוסקים הסבורים שאין להתיר באיסור דאורייתא, סבורים שיש הכרח שיהיה גם היכרא. וזו הסיבה

שמהרי"ל חכך לאסור, ולבסוף התיר רק משום שיש מרבותינו שאינם מצריכים היכרא לעיכובא. ואותם הפוסקים שסוברים שהדברים אמורים לעיכובא, סבורים שבמקום פסידא אפשר להקל בשינוי באיסור דאורייתא רק אם יש היכרא. ואם אין היכרא יש אפשרות להתיר רק איסור דרבנן בשינוי. ועכ"פ לדברי הכל נראה שאפשר ללמוד עיקרון כללי מסוגיית צינור ומסוגיית מי שהחשיך, שיש להתיר איסור דאורייתא בשינוי הניכר במקום פסידא.

בדעת הרמב"ם יש להסתפק אם ההיתר הוא רק במקום הפסד גדול

והנה, בדעת הרמב"ם היה מקום להסתפק אם היתר שינוי במקום פסידא הוא דוקא בהפסד גדול או גם בהפסד רגיל. ולכאורה הדבר תלוי בשני ההסברים שנאמרו לעיל ביישוב הסתירה שבין דין צינור ובין דין אמירה לגוי במקום צורך גדול. אם ההבדל שבין המקרים הוא שבצינור מדובר על כלאחר יד ובאמירה מדובר על שבות דאמירה לגוי - אזי אין צורך להעמיד את המקרה של צינור דוקא בכגון שיש לו הפסד גדול. לעומת זאת אם ההבדל הוא שבצינור מדובר על **הפסד** גדול ובאמירה לגוי מדובר על **צורך** גדול, הרי שבצינור חייב להיות ההיתר דוקא בכגון שהוא הפסד גדול, שהוא מהותית קשה לאדם יותר מאשר צורך גדול.

מסתימת הפוסקים וכן מדין חבילה נראה שאין לחלק

אמנם במקרה של חבילה לא חילקה הגמרא בין הפסד מועט ובין הפסד מרובה. והרי בחבילה יכולים להיות דברי ערך ויכולים להיות חפצים בעלמא. ואם בכל זאת הגמרא מתירה בכל גוונא, ואינה מגבילה את ההיתר דוקא למציאות של הפסד מרובה - נראה שאין לחלק. ובאמת שגם בצינור אין הגמרא מחלקת בין הפסד מרובה ובין הפסד מועט[22]. ומסתימת הפוסקים (הלבוש, הגר"א, רעק"א, המשנ"ב ועוד) שהתירו להוציא כסף בשינוי גם ברשות הרבים דאורייתא במקום פסידא, ולא חילקו בין הפסד גדול והפסד מועט, משמע ג"כ שבמקום הפסד הם מתירים בכל גוונא.

22. ולכאורה יש הבדל בין כמויות שונות של מים ובין מקומות שונים שאליהם נכנסים המים וכו'. והגמרא אינה מחלקת בכל אלה.