

ס י מ ן ח

## פיקוח נפש בשבת

### א. הסבר הרשב"א לעדיפות אכילת נבילה על שחיטה בשבת

#### מחלוקת אם שבת דחוויה או הותרה מפני פיקוח נפש

הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תרפט) דן בשאלה שעסקו בה רבים מהראשונים, אם יש לשחוט עבור חולה שיש בו סכנה כדי להאכילו בשר כשר או שיש להאכילו נבלה. וטען הרשב"א שיש להאכילו נבלה משום ששבת דחוויה מפני פיקוח נפש ולא הותרה. וז"ל שם: "שאלת עוד שאודיע לך דעתי במה שנשאל הראב"ד ז"ל ונסתפק בו הרמב"ן ז"ל, בחולה שיש בו סכנה שמותר לשחוט לו בשבת, אם יש שם נבלה מי נאמר כיון שיש שם נבלה לא נשחוט לו, או מתירין לשחוט ולא נאכילנו לו נבלה וכו'. תשובה: שמעתי מאחד מגדולי הרבנים<sup>1</sup> שהעיד משם הרב רבי מאיר מרוטנבורק. שהורה להתיר לשחוט אפילו במקום שיש שם נבלה להאכילו. אלא שהטעם שאמרו לי משמו חלוש מאד על כן איני כותבו לך. והוא הרב שהגיד לי כן דעתו, וטעמו משום דאם אין שוחטין לו יבא לידי סכנה שימנע מלאכול הנבלה וימות. ולי נראה שהכל תלוי במחלוקת אם נאמר שבת דחוויה או נאמר שבת הותרה אצל חולה. אם נאמר שבת הותרה אצל חולה, שוחטין לו, שלא אסרה תורה מלאכת שבת אצל חולה, ושוחטין לחולה בשבת כדרך ששוחטין אנו לעצמנו [ביום טוב]<sup>2</sup> וכדרך שאמרו בטומאה למאן דאמר טומאה הותרה בציבור, שאם נטמא הכוס אפילו יש שם כוס אחר נותן לטהור אפילו מן הכוס שנטמא. אבל למ"ד דחוויה היא מאכילין לו הנבילה שהוא צריך לאכול ואין אנו עוברין לשחוט לו, שבמקום שיש לו בשר לאכול לא נעבור אנו ולא נדחה את השבת. וכמדומה שהלכה כמאן דאמר שבת דחוויה היא ולא הותרה", עכ"ל. ומבואר במסקנת דבריו

1. כנראה הרא"ש, תלמידו של המהר"ם, שהיה בסוף ימיו במקומו של הרשב"א ושגם כתב בפסקיו (יומא פ"ח סי' יד) כדעה המיוחסת לו כאן.

2. כך הוא בציטוט התשובה בב"י, ונראה שהוא מוכרח.

ששבת רק דחוייה מפני פיקוח נפש, אבל אין היא מותרת לגמרי. וכן כתב הר"ן (ביצה ט' ע"ב בדפי הר"ף ד"ה ומיהא) ששבת דחוייה מפני פיקוח נפש ולא הותרה.

### לכאורה יש הבדל מהותי בין טומאה לפיקוח נפש

ואולם לכאורה יש לדחות את ההשוואה בין הנידון של דחיית איסורי שבת מפני פיקוח נפש ובין דחיית הטומאה בציבור. מצינו (פסחים עז ע"א) שבטומאה הנדחית מפני הציבור צריך ריצוי ציץ כדי לכפר עליה, ואילו בשבת הנדחית מפני פיקוח נפש לא מצינו צורך בכפרה וריצוי, דלא הוזכר דבר זה בשום מקום בגמרא ובפוסקים. והרמב"ם אומר (הל' שבת פ"ב הט"ז) שמי שמזדרז להציל הרי זה משובח ומצוה גדולה עשה, ומבואר בדבריו שם דאף אם בסוף לא הצליח במעשיו להציל פטור מכלום. ומעין זה כתב בשו"ע (סי' שכח ס"ב וס"ג) ולא הזכירו כלל, לא שם ולא בשום מקום אחר, שיש על כל פנים צורך בכפרה וריצוי, כמו שנזכר דבר זה לענין טומאה. והשו"ע כתב (סט"ו) שאם רצו עשרה אנשים להביא גרוגרות והיה צורך בגרוגרת אחת כולם פטורים (אפילו כשמתברר למפרע שלא היה צורך במעשיהם) והוסיף: "ויש להם שכר טוב מאת ה'". וגם כאן הוא לא כתב שעל כל פנים יש להם צורך בכפרה וריצוי. ואדרבה, מסתבר שכל הלשונות הנ"ל באות ללמד שאין מחללי השבת צריכים לדאוג מכך שיש עליהם סרך חטא וצורך בכפרה וריצוי. ויתירה מזו כתב המשנ"ב (סי' שלד סקע"ח): "מי שחילל שבת משום פיקוח נפש א"צ לכפרה כלל. ומה שנהגו הנשים המדליקות הנר בשביל יולדת בשבת להתענות אח"כ, הוא הוללות וסכלות", עכ"ל. ולכאורה על כרחנו צריך לומר שמשמעות "דחוייה" ו"הותרה" בטומאה שונה מנידון דידן.

### יש דעות שריצוי ציץ אינו נזקק תמיד

אולם נראה דניתן לקיים את השוואת הרשב"א. ראשית, מבואר ברש"י (יומא ז' ע"א ד"ה בין בציבור) ובתוס' (שם ע"ב ד"ה מכלל, ומנחות טו ע"א ד"ה והכא מאי ציץ, ופסחים עז ע"א ד"ה דלא) שיש צורך בריצוי ציץ רק בטומאת הדם, לפי שהציץ מרצה עליה בדרך כלל. אולם בטומאת הגוף שאין הציץ מרצה עליה, נדחית הטומאה בלא ריצוי ציץ. ובתוס' (יומא שם) מבואר עוד שהצורך בריצוי ציץ הוא רק לענין להקריב לכתחילה קרבן שנטמא, אע"פ שיש לו אפשרות להביא קרבן אחר בטהרה. אבל כאשר אין לו אפשרות להביא קרבן אחר בטהרה, אין צורך בריצוי ציץ. ומוכח מכך שאין הכרח להתכפר בגלל דחיית הטומאה. וענין ריצוי הציץ

הוא רק טצדקא דאפשר כדי להוסיף בריצוי הקרבן<sup>3</sup>. ואם כן אפשר להבין שכך גם למד הרשב"א.

### שתי אפשרויות לומר שהצורך בכפרה אינו נובע מעצם הדחייה

שנית, העובדה שיש צורך בכפרה אינה מלמדת על שוני בהגדרת הדחייה עצמה. דאמנם בטומאה בציבור יש צורך בכפרה, אבל ניתן לתלות את הצורך בכפרה לא בעצם דחיית הטומאה אלא בגורמים הקיימים בטומאה בלבד. ובזה ניתן לומר שתי אפשרויות: האחת, שהצורך בכפרה נובע מכך שהציבור הגיע למצב של טומאה, דהיה להם להיזהר וכו' ולהימנע מטומאה. וסברה זו לא שייכת בפיקוח נפש, דבדרך כלל אדם אינו מכניס עצמו למצב כזה. והשניה, שהצורך בכפרה הוא כדי שהקרבן יירצה וכדי שיהיה לנחת רוח. אבל בדחיית השבת מצד עצמה אין צורך בכפרה. ולכן כתבו הפוסקים שיש לו שכר טוב מאת ה', ולא הזכירו את הצורך שלו בכפרה.

### נפקא מינה בין האפשרויות

יש נפ"מ בין האפשרויות. דלפי האפשרות הראשונה באמת נראה שאם אדם יכניס עצמו למצב של פיקוח נפש, או שהוא יתרושל ולא יעשה כל טצדקי דאפשר כדי להימנע מלהיכנס למצב של פיקוח נפש, הוא באמת יהיה זקוק לסליחה ולכפרה ולריצוי, דמקרה כזה אכן דומה לטומאה הדחוייה בציבור. והפוסקים לא הזכירו את הצורך בריצוי וכפרה משום שהם לא התייחסו למקרה שבו האדם הכניס עצמו למצב של פיקוח נפש. אולם לפי האפשרות השניה זו סברה מיוחדת בריצוי קרבן, ואין להסיק מכך שום דבר על הצורך בכפרה בפיקוח נפש בשבת. ויתכן אפוא שאף אם הוא התרושל במניעת החילול בערב שבת, לא יהיה לו צורך בכפרה ובריצוי. ובמקום אחר (טל חיים שבת ח"א עמ' תקכ-תקלא) התבאר בהרחבה שלהלכה אין איסור להכניס עצמו למצב של פיקוח נפש בשבת, אלא רק מיום רביעי ועד שבת ודוקא כשעושה כן לצרכי הרשות, וכשיטת הרז"ה שבזה אסרו חכמים משום שנראה כמתנה לחלל את השבת. וכן פסק השו"ע (סי' רמח ס"ב).

3. אמנם הרמב"ם פליג על זה בהל' ביאת המקדש (פ"ד ה"ז) וסבירא ליה שגם בטומאת הגוף יש צורך בריצוי ציץ, כאשר הטומאה נדחית מפני הציבור. והר"י קורקוס כתב בדעתו שאפילו כאשר הציץ מרצה צריך להביא לכתחילה קרבן אחר. ונראה שהוא אזיל בזה לשיטתו שם בהט"ו, אבל אכ"מ.

## ב. שיטת הרמב"ם

### בדברי הרמב"ם יש סתירה לכאורה בעניין זה

והנה, בדברי הרמב"ם יש לכאורה סתירה בעניין זה. מחד גיסא אומר הרמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"א): "דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות". ומבואר מדבריו שלדעתו שבת דחוייה ולא הותרה. ומאידך גיסא הוא אומר (שם ה"ב): "כללו שלדבר, שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן". ומשמע מכך לכאורה ששבת הותרה אצל פיקוח נפש, דלכאורה זוהי המשמעות שהשבת היא כיום חול, וצ"ע.

### כמה אחרונים הבינו בדעת הרמב"ם שהשבת הותרה

ואמנם כמה אחרונים (הרמ"א בשו"ת סי' עו, והצפנת פענח על הרמב"ם ועוד) למדו מדברי הרמב"ם הנ"ל בהלכה ב' שלדעתו שבת הותרה מפני פיקוח נפש. ומזה הסיק הרמ"א "דאין מדקדקים באיסור פיקוח נפש לעשות האיסור הקל, מאחר שהוא כחול". והסביר הצפנת פענח את דברי הרמב"ם בה"א וז"ל: "דרצה לומר דלא נימא דיש איסור שבת רק דסכנה דוחה אותה, אלא דגוף השבת נדחה מפני הסכנה וכו', ולא רצה לומר אם דחוייה אם הותרה", עכ"ל. ולכאורה יש לומר לדבריהם שדברי הרמב"ם בה"א אינם בדוקא, ואין הוא בא לקבוע אם שבת הותרה או דחוייה, במשמעות המסוימת של טומאה בציבור. וכוונתו היא רק לומר שאין איסור בדבר.

### מדברי הרמב"ם בדין דחיית טומאה נראה שהשבת לא הותרה

אולם לכאורה נראה שהדבר קשה מאד בדעת הרמב"ם. ובפרט לפי מה שכתב (הל' ביאת מקדש פ"ד ה"ו) וז"ל: "ומפני מה מחזירין על הטהור מבית אב אחר? מפני שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת, ודחוייה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר, ומפני זה צריכה ציץ לרצות עליה", עכ"ל. דמבואר מדבריו שהבין שהדחייה האמורה בטומאה איננה מושג השייך דוקא לטומאה, אלא כל אימת שמדובר בדחייה, אין דוחים אלא רק במקום שאי אפשר. ולכן לא מסתבר לומר שהוא הבין את המשמעות של דחייה כדבר סתמי שכוונתו להיתר בעלמא. ואמנם נכון שאין הכרח לומר שכל אותם

גדרים הקיימים בטומאה יהיו קיימים גם בפיקוח נפש. אבל המשמעות העקרונית שהדבר מותר רק במקום שאי אפשר (לאפוקי מהותרה, שהדבר מותר גם אם אפשר אחרת), נראה בהכרח שהיא משותפת לטומאה בציבור ולפיקוח נפש בשבת.

#### דיוק האבני נזר מדברי הרמב"ם ששבת הותרה

והאבני נזר (אר"ח סי' תנה אות ה) דייק מלשון הרמב"ם בהלכה ג' ששבת הותרה מפני פיקוח נפש. דז"ל שם: "ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה, שנאמר: 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' (ויקרא יח, ה), ולא שימות בהם. הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם. ואלו המינים שאומרים שזה חילול ואסור - עליהם הכתוב אומר: 'וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם' (יחזקאל כ, כה)", עכ"ל. וטען האבנ"ז שאם המינים טועים בכך שהם אומרים שזהו חילול שבת, הרי שלפי התורה אין זה חשוב חילול שבת. וע"כ היינו משום ששבת הותרה ולא דחוויה. דאם היא דחוויה, יש על המלאכה שם של חילול שבת, אלא שהתורה התירתה.

#### דחייה של דיוקו מיניה וביה

אולם דבריו צע"ג, שהרי הרמב"ם עצמו כותב: "ואסור להתמהמה בחילול שבת", וכן לעיל מיניה כמה פעמים: "מחללין עליו את השבת", "ומחללין עליו אפילו מאה שבתות", וכן לקמן עוד פעמים רבות. וכן הדבר שגור בלשון המשנה והגמרא. ומוכח מכל הלשונות הללו שאין פסול וגנאי לומר שעשיית מלאכות עבור חולה שיש בו סכנה היא חילול שבת. ואדרבה, מכל הלשונות הללו משמע שהשבת רק דחוויה ולא מותרת, ולכן יש בכך משום חילול שבת. ועל כרחך טעות המינים היא שהם אומרים "שזה חילול ואסור", דהיינו שהם קובעים שמכיון שזהו חילול יש איסור לעשותו, אבל לא מכיון שהם קובעים שיש בדבר חילול שבת, דזה כלשעצמו אינו מגונה כלל (ואולי הרמב"ם מדגיש שהמינים הללו מודים שבמלאכות הללו יש חילול שבת, אלא שהם טוענים שאסור לעשותן לחולה. וזה בהנגדה למינים שכופרים בעצם מצות השבת). והרמב"ם מלמד שגם טעותם של אלה היא מינות למרות שהם מודים בתוקף איסור התורה. ועל אלה הרמב"ם קורא את המקרא שהחוקים יכולים להיות לא טובים ומשפטים שאין חיים בהם. אבל על אלה שכופרים בעיקר התורה, הרמב"ם היה קורא פסוקים חמורים יותר.

### הכס"מ תולה את המחלוקת בדין פיקו"נ במחלוקת בדין טומאה

והכס"מ כתב (הל' שבת פ"ב ה"א) וז"ל: "דחוויה היא שבת וכו' - בפרק כיצד צולין (פסחים עז ע"א) איפליגו תנאי טומאה אם דחוויה היא בציבור או הותרה. ופירש"י: דחוויה - אע"ג דאכשר רחמנא למיתי בטומאה לאו היתר גמור הוא אלא היכא דלא משתכחי טהורים, וכיון דלאו היתר גמור הוא בעיא ציץ לרצויי. ומשמע בגמרא דהלכה כמ"ד דחוויה היא, וכן פסק רבינו בפ"ד מהל' ביאת המקדש (הט"ו), ומשמע דכי היכי דאיפליגו בטומאה ה"נ איפליגו בשבת לגבי חולה אם היא דחוויה או הותרה, וק"ל כמ"ד דחוויה, וכ"כ הרשב"א והר"ן שהשבת דחוויה היא אצל חולה ולא הותרה", עכ"ל. וכן כתב בב"י (סי' שכח אות יד): "והרמב"ם פסק [בפרק ד' מהלכות ביא"מ] כמאן דאמר טומאה דחוויה היא בציבור, ואם כן גם בשבת יסבור כן", עכ"ל.

### לכאורה לא אמורה להיות תלות בין המחלוקות

ודבריו צ"ע, דלכאורה אין הנידון של טומאה בציבור דומה כלל לנידון של פיקוח נפש. דברור הוא שעצם העובדה ששני גורמים עומדים בסתירה זה לזה, ובמקרה אחד נפסק שהגורם האחד אינו מבטל את קיומו של הגורם השני אלא רק דוחה אותו, אינה מלמדת על כך שבמקרה האחר יקרה אותו דבר. ומצאנו עניינים רבים בתורה שבהם יש סתירה בין שני גורמים וברור שהאחד מבטל לחלוטין את השני. בייבום, למשל, מתבטל איסור אשת אח לחלוטין, ואין צורך להשתדל לקיים את האיסור על ידי חליצה. בשבת, יש להקריב כרגיל את קרבן התמיד ואת קרבן המוסף ואין צורך להקריבו בשינוי. והגמרא (יומא מו ע"ב) קוראת לעבודה בשבת "הותרה בציבור" בהנגדה לטומאה דדחוויה בציבור. ביום טוב, לכאורה אין צורך למעט כמה שאפשר מעשיית מלאכות לצורך אוכל נפש. ואדרבה, כל המרבה לאכול ולהתענג ביום טוב הרי זה משובח. וכיון שגם אין קשר בין הנידון דטומאה בציבור לנידון דפיקוח נפש, אין לכאורה מקום ללמוד מזה על זה, וצ"ע.

### הרשב"א והר"ן לא למדו מטומאה שכך צריך להיות בפיקו"נ

ואמנם הרשב"א והר"ן השוו בין שני הנידונים וכמו שהתבאר לעיל. אבל נראה ברור שכוונתם היתה רק לומר שאותם גדרים הקיימים בנידון דטומאה קיימים בפיקוח נפש. וכלשון הרשב"א (שם): "אם נאמר שבת הותרה אצל חולה

שוחטין לו וכו' וכדרך שאמרו בטומאה למאן דאמר טומאה הותרה בציבור".  
 דהיינו, שלפי גדרי אותה דעה שסוברת טומאה הותרה בציבור, יהיו גדרי הדין לפי  
 הדעה שסוברת ששבת הותרה מפני פיקוח נפש. אבל ברור לכאורה שהראשונים  
 לא התכוונו לומר שמכיון שאותם גדרים קיימים בטומאה הם יהיו קיימים גם  
 בפיקוח נפש (כמו שטען הכס"מ). ולכן הרשב"א מסיים דבריו ואומר "וכמדומה  
 שהלכה כמאן דאמר שבת דחוויה היא ולא התורה", והיינו משום שאין אפשרות  
 ללמוד זאת מהמחלוקת לעניין טומאה בציבור, דשם אין זה רק "כמדומה" אלא זו  
 הלכה פסוקה וידועה. דיתכן שבטומאה בציבור יהיה הדין שדחוויה, ואילו בפיקוח  
 נפש בשבת יהיה הדין שהותרה.

#### יש להבחין בין דחייה מפיקעה לדחייה שהיא סדר התורה

אמנם כבר התבאר בדעת הרמב"ם (טל חיים שם עמ' תקכא-תקכב) שגדר הדחייה  
 של מצוות התורה מפני פיקוח נפש הוא כגדר של דחיית הפסח והמילה את  
 השבת. דזהו סדר התורה והמצוות שלפעמים מצוות אלה חלות בשבת, והתורה  
 קובעת שהן דוחות את השבת, וכך ניתנה המצוה מעיקרה. וכן הדין של עשה  
 דוחה לא תעשה הוא ממש סדר התורה, ואין הדחייה הזו באה להפקיע ולבטל את  
 דין התורה. ואמנם כתב הרמב"ם (הל' ממרים פ"ב ה"ד) וז"ל: "וכן אם ראו לפי שעה  
 לבטל מצוות עשה או לעבור על מצוות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל  
 רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים - עושין לפי מה שהשעה צריכה. כשם  
 שהרופא חותך ידו או רגלו שלזה כדי שיחיה כולו, כך בית דין מורים בזמן מן  
 הזמנים לעבור על מקצת מצוות לפי שעה כדי שיתקיימו כולן, כדרך שאמרו  
 חכמים הראשונים: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", עכ"ל.  
 ומבואר מדבריו שחכמים יכולים לעקור דבר מן התורה לפי שעה כדי להציל  
 דברים אחרים חשובים יותר. וגדר העקירה הזו הוא כמו קטיעת ידו של אדם כדי  
 להציל את גופו. וברור שקטיעת יד האדם היא פגיעה חמורה בגופו אלא שהיא  
 נצרכת כדי להציל פגיעה גדולה יותר. ויוצא אפוא שיש גדר של דחייה שאינו נובע  
 מהסדר הקבוע של קיום מצוות התורה, אלא הוא מפקיע את מצוות התורה. אלא  
 שהתורה חידשה שאכן ניתן להפקיע את מצוותיה בנסיבות מיוחדות מאד, כגון  
 שצריך להציל רבים מישראל מעוונות. ולכן מחדש הרמב"ם שהשבת היא כחול  
 לכל הדברים שהוא צריך להם, דלאחר שלימדה התורה שפיקוח נפש דוחה את  
 השבת, אין כבר מציאות של ביטול המצוה והפקעתה אלא כך הוא סדר המצוה  
 ביסודה.

### **הרמב"ם מביא בהל' ממרים ילפותא אחרת מזו שבהלכות שבת**

ואמנם הרמב"ם הזכיר להדיא את הילפותא דחלל עליו שבת אחת וכו' כדוגמה וכראיה לדין העקירה של דין התורה על ידי חכמים. ולכאורה יש ללמוד מדבריו שדוקא זהו הגדר של דחיית התורה מפני פיקוח נפש. ואולם נראה שאין ללמוד מכך את גדר הדחייה בפיקוח נפש. דלכאורה יש לשאול על הרמב"ם מדוע בהל' ממרים הוא מביא את הילפותא של "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", ואילו בהלכות שבת, בעיקר דיני פיקו"נ הוא מביא את הילפותא ד"וחי בהם ולא שימות בהם". ועוד קשה על דבריו, דהגמרא (יומא פה ע"ב) הכריעה להדיא שהילפותא הנכונה להלכתא היא הילפותא של שמואל וחי בהם ולא שימות בהם. ומדוע הוא מביא בהלכות ממרים את הילפותא שנדחתה שם בגמרא.

### **הרמב"ם רק משמיע שקיימת אפשרות של הפקעה**

ועל כרחנו צריך לומר שלא בא הרמב"ם בהלכות ממרים ללמד את גדרי הדחייה שבפיקוח נפש. וכל כוונתו היתה רק להוכיח שמצינו בדברי החכמים הראשונים את העיקרון שמחשבים שכר מצוה כנגד הפסדה, ומבטלים בידים מצוות כלשהן כדי להרוויח קיום של מצוות רבות יותר. וזאת יש ללמוד מהילפותא דחלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, שמתר וצריך לבטל בידים את השבת כדי להרוויח שהחולה יקיים אחר כך את מצות השבת פעמים רבות נוספות בחייו. ובגמרא לא נדחתה הילפותא הזו של חלל עליו שבת אחת וכו' באופן עקרוני, אלא רק בגלל קושיה שהקשה שם רבא, שאין מקור זה מספיק כדי ללמד שיש לחלל שבת גם על ספק פיקוח נפש. אבל נראה שהגמרא מסכימה לעיקרון זה שאפשר לבטל מצוה ממצוות התורה כדי להרוויח קיומן של מצוות רבות אחרות. ומזה יש להוכיח שיש גם כוח לחכמים לבטל בידים דין מסוים בתורה כדי להביא לשמירת כלל התורה.

### **הילפותא בשבת היא מ"וחי בהם" וזו לא הפקעה**

ואולם הרמב"ם הבין שלאחר שהתקבלה הילפותא של "וחי בהם ולא שימות בהם", יש ללמוד שהתורה רוצה שמצוותיה יגרמו לחיים דוקא. ואם הן גורמות למיתה, אזי הן מתבטלות ואינן מחייבות. ולכן אמר הרמב"ם שהשבת "הרי היא כחול לכל הדברים שהחולה צריך להן". דאמנם אין לנו לבטל את השבת במציאויות שאין לנו הכרח לבטל אותה. אבל כאשר אנחנו כבר צריכים לבטלה,



ואין לנו ברירה, אזי מה שאנחנו עושים הוא כאילו היינו עושים אותו ביום חול. ויש לכך כמה נפקותות לדינא וכדלקמן, אבל הדבר מתבאר גם מתחילת ההלכה שבה הרמב"ם מבאר שמכיון שהיא כחול אין אנו ממתנינים מלחלל את השבת עד שתצא השבת.

### **הדחייה היא רק לגבי דברים שהוא צריך להם**

אמנם הדברים אמורים רק לגבי הדברים שהוא צריך להם. אבל לגבי הדברים שאין הוא צריך להם, השבת באיסורה עומדת ואינה דחוייה כלל, והרי זה חילול שבת גמור. ולכן קיימות כל ההלכות הדורשות להפחית במידת האפשר את חילולי השבת. דלא הותר שום דבר שאינו לצורך, ויש למעט באיסורים כמה שאפשר. ולכן יש לחתוך עוקץ אחד ולא שנים היכא שניתן הדבר, וכמבואר בגמרא (מנחות סד ע"א) וברמב"ם (שם ה"ח). ובפיהמ"ש (שבת פ"ב מ"ה) התיר הרמב"ם לכבות נר בשביל החולה שישן רק כשאי אפשר להעביר את החולה משם. ולכן נקט הרמב"ם בהלכה א' שהיא דחוייה, דאם היא היתה מותרת, היה מותר לחלל את השבת אפילו בדברים שאין החולה צריך להם.

### **המשמעות של הותרה שיש להתיר גם כשאין צורך ואפשר אחרת**

ולפי זה המשמעות של הותרה בהנגדה לדחוייה היא שהאיסור מותר אפילו בדברים שאינם נצרכים כלל. ומצינו משמעות כזו של הותרה בכמה מקומות בתורה. בסוגיה (יומא ו' ע"ב) שבה מובאת מחלוקת האמוראים אם טומאה הותרה בציבור או דחוייה, אמרו לפי האפשרות הראשונה שהמ"ד דהותרה סובר שאם צריך להביא כוהנים אחרים מבית אב אחר, אין צורך לטרוח טרחה קלה זו, ואפשר להקריב בטמאים. ולפי האפשרות השנייה הוא חולק גם על כך, ולדעתו אף אם יש טהורים באותו בית אב, אין צורך שיעבדו דוקא הם, ואפשר שיעבדו הטמאים שבאותו בית אב. ויוצא לפי זה שמשמעות ההותרה היא שהותרה התירה את האיסור לגמרי, ואפילו כשאין צורך בדבר כלל.

### **כך מבואר גם מדבריו בהלכות אבל**

וכן מצינו בדברי הרמב"ם (הל' אבל פ"ב ה"ז) וז"ל: "הטומאה לקרובים דחוייה היא ולא הותרה לכל. לפיכך אסור לכהן להתטמא למת אפילו בעת שמתטמא

לקרוביו, שנאמר: לה יטמא - אינו מתטמא לאחרים עמה. שלא יאמר: הואיל ונתטמאתי על אבי, אלקט עצמות פלוני, אגע בקבר פלוני, עכ"ל. ומבואר מכך שאם היינו אומרים הותרה היה ניתן להתיר להיטמא למתים שאינם קרובים כלל. ורק משום שאומרים שהטומאה דחוויה ולא הותרה, יש איסור להיטמא למתים שאינם קרובים. וכן מצינו ביר"ט שהותרה הוצאה אפילו שלא לצורך.

### **המשמעות שהשבת היא כחול היא שאין צורך בריצוי וכפרה**

יש כמה משמעויות מעשיות לכך שהשבת היא כחול לכל הדברים שהוא צריך להם. דנראה שלכן אין צורך בריצוי מיוחד, כמו שנצרך הדבר בטומאה בציבור. דכל הסברות שנאמרו לעיל, שמחמתן יש צורך בריצוי וכפרה, אינן שייכות בפיקוח נפש. ומי שהציל נפש מישראל בשבת עשה מצוה גדולה ואינו צריך כפרה כלל. ולכן כותב הרמב"ם "הרי הוא כחול", דכאשר הוא נצרך לעשות את המעשה, הוא מבחינתו כיום חול, שאין בו סרך איסור.

### **אפשר לעשות גם דברים שמיועדים לצרכי הרגשתו הכללית**

ועוד משמעות מעשית יש לכך שהשבת היא כחול. דבפיקוח נפש מותר לעשות הרבה דברים שרק מיועדים לשפר את מצב רוחו של החולה, ואת הרגשתו הכללית וכו'. ואף אם אין הדבר קשור באופן ישיר לרפואתו, מותר וצריך לחלל עליו את השבת. וכמו שהתירו להדליק נר ליולדת אפילו היא סומה ואין היא נהנית מהאור ואין האור מסייע באופן ישיר לפיקוח נפשה. והיינו משום שאצל חולה מסוכן ההרגשה הטובה ומצב הרוח וכו' משפיעים השפעה חשובה על מצב בריאותו. ולכן אם הוא צריך דבר מסוים יש לחלל בשבילו את השבת. וכל זה אינו משום ששבת הותרה אצל פיקוח נפש, אלא זה גופא גדר הדחייה, דכיון שהדבר משפיע גם על יכולתו להתגבר על מחלתו הרי זה בכלל רפואתו. ולכן הדגים הרמב"ם: "ומדליקין לו את הנר ומכבין מלפניו את הנר ושוחטין לו ואופין לו ומבשלין ומחמין לו חמין בין להשקותו בין לרחיצת גופו". ובשלמא השחיטה והאפייה וחימום המים להשקותו הם מסתמא דברים שנצרכים לו לאכילה, ואכילתו היא בודאי חלק מרפואת גופו. אבל כיבוי הנר ורחיצת גופו אינם דברים שנצרכים באופן ישיר לרפואה שלו. ואולם כיון שהם עוזרים לו לישון ולהרגיש בנוח, ושינתו והרגשתו הנוחה מסייעות לו בהתגברותו על המחלה, גם הם מותרים לו. ולכן, אע"פ שהרמב"ם סבור שאיסור השבת לא הותר מפני פיקוח

נפש (אלא רק נדחה), הוא אמר שהשבת היא כחול לכל הדברים שהחולה צריך להם. ולכן הוא כתב: "כללו שלדבר" וכו', דכל הפירוט הרב שפירט קודם לכן מלמד שאין עושים עבור החולה רק את המלאכות הקשורות בריפוי עצמו, אלא יש לעשות עבורו כל מה שהוא נצרך לו, והרי השבת כיום חול לגביו. וכך אולי יש להבין גם את דברי הצפנת פענח הנ"ל.

### **בדרך כלל אין צורך בשינוי בשעה שעושה מלאכה עבור החולה**

ולקמן יתבאר בדעת הרמב"ם שאין צורך לעשות שינוי בשעה שהוא מחלל את השבת עבור החולה. ודין שינוי לא הוזכר בדבריו אלא רק בשעת הבאת דבר דרך רה"ר (פ"ב ה"א), שאין העוברים ושבים יודעים לסיבת חילול השבת על ידי המביא, וכלשונו שם: "וכל שאפשר לשנות משנין בשעת הבאה". וגם את זאת יש ללמוד מכך שהרמב"ם מגדיר את השבת כיום חול לגבי החולה, כי אם היה צורך בשינוי לא היה ניתן לומר שהשבת היא כחול לגביו. ואין לומר שהחולה אינו נצרך למלאכה שתיעשה כדרכה, כיון שהוא יכול להסתפק במלאכה הנעשית בשינוי, והרמב"ם אמר שהשבת היא כחול לגביו רק "לכל הדברים שהוא צריך להם". דברור שכוונת הרמב"ם היא לצרכי החולה עצמם ולא למלאכות שנדרשות להעשות כדי להשיג את הצרכים הללו. וכיון שהוא צריך את המים החמים או את הבשר המבושל, השבת היא כחול לגביהם, וממילא מתבטל הצורך לעשות בהם שינוי.

### **כשכבר קיים ההיתר לפניו נחשב האיסור כדבר שאין בו צורך**

ואמנם אם יהיה לפניו בשר שחוט וכשר ומבושל, לא נאמר שהשבת היא כחול לעניין הצורך בבשר זה, והוא יוכל לשחוט בהמה אחרת או לבשל בשר אחר. דכיון שכבר יש לפניו בשר שחוט ומבושל, אין זה נכון לומר שיש לו צורך בבשר אחר. אבל כשאין לפניו בשר ויש לו צורך בו, כבר לא איכפת לן שאפשר היה להגיע להשגת הצורך הזה על ידי כך שיעשה את המלאכה בשינוי. דלאחר שכבר הוגדר שיש לו צורך באמת, אזי השבת מוגדרת כחול לגבי צרכים אלה, וכבר אינו צריך לעשות שום שינוי במלאכה שעושה.

### **לכאורה קשה מדין הקל הקל תחילה**

אמנם אכתי קשה ממה שמבואר בגמרא (יומא פג ע"א): "מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל תחילה. טבל ונבילה - מאכילין אותו נבילה. טבל

ושביעית - שביעית", ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ד הט"ז) וז"ל: "מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו דברים האסורים מיד עד שיאורו עיניו. ואין מחזרין על דבר המותר אלא ממהרין בנמצא. ומאכילין אותו הקל הקל תחילה: אם האירו עיניו - דיו; ואם לאו - מאכילין אותו החמור", עכ"ל. ולכאורה במצב זה שכבר צריך להאכילו הוא במציאות "שהוא צריך להם", והיה צריך לדונו באותה שעה כמו שדנים אותו בשבת שהוא לגביו כיום חול. ואף כאן היה צריך שהכל יהיה מותר לו בלי שינסו להאכילו הקל הקל תחילה, דלכאורה כל מאכלי האיסור צריכים להיות כהיתר לכל הדברים שהוא צריך להם. ואמנם הרמב"ם כותב בתחילת דבריו ש"ממהרין בנמצא" ואין מחזרין אפילו אחר דבר המותר, וק"ו שאין מחזרין אחר דבר האסור באיסור קטן יותר. אבל מבואר בדבריו שאם הם מצויים בפנינו, יש להעדיף את הדבר שאיסורו קל יותר. ואין סברה לחלק בין שבת ובין שאר איסורים, שהרי הילפותא ד"וחי בהם" שממנה נלמד שפיקוח נפש דוחה שבת, מתייחסת באותה מידה לשבת ולשאר האיסורים.

#### קושי נוסף מדין שני עוקצין ומדין חולה שצריך לכיבוי הנר

וכן קשה ממה שמבואר בגמרא (מנחות סד ע"א) וברמב"ם (שם ה"ח) ובשו"ע (סי שכח ס"ז) שאם החולה צריך לשתי גרוגרות ויש אפשרות לקוץ עוקץ אחד עם שלוש גרוגרות או שני עוקצין שבכל אחד גרוגרת אחת, שיש להעדיף קציצת עוקץ אחד. ולכאורה לא היה מקום לאסור. דהא בשעה שהחולה כבר צריך לשתי גרוגרות השבת היא כחול, וכבר לא צריך להיות איכפת לנו אם הוא קוצץ מעוקץ אחד או משני עוקצין. וכן קשה ממה שכתב הרמב"ם (פיהמ"ש שבת פ"ב מ"ה) וז"ל: "ואם בשביל החולה שיישן - מותר (לכבות את הנר). וזה החולה הוא חולה שיש בו סכנה, ובתנאי שאי אפשר להעבירו למקום אחר ולא להסתיר את האור ממנו", עכ"ל. ומבואר מכך שאין אומרים שחולה שיש בו סכנה שצריך לכיבוי הנר, השבת הרי היא כחול לגביו, אלא צריך להשתדל למעט את עשיית האיסור. ואם אפשר להעביר את החולה למקום אחר או להסתיר את אור הנר, צריך לעשות זאת.

#### חילוק מהותי בין דין שינוי ובין הדינים הללו

ונראה שבאמת אם הוא יכול להסתפק בדבר שאיסורו קל, המשמעות היא שאין הוא צריך לדבר שאיסורו חמור. ולכן לגבי הדבר החמור, אין השבת נחשבת כחול, כיון שאין החולה צריך לדבר זה. וכן כאשר אפשר לקצוץ עוקץ אחד, אין

הוא זקוק לשני העוקצין, ואין השבת כחול לגבי זה. וכן כאשר אפשר להעביר את החולה או להסתיר את הנר, אין זה נכון שהחולה צריך לכיבוי הנר. ולכן לא הותרו המלאכות הללו לגביו במקרים הללו. ואולם עשיית מלאכה בשינוי איננה דבר אחר שאפשר לומר לגביו שהחולה צריך לו, ואין הוא צריך למלאכה הנעשית כדרכה. דמלאכה הנעשית בשינוי יש עליה אותו שם מלאכה כמו זו שנעשית כדרכה<sup>4</sup>. ואין כאן אלא רק יצירת מציאות של פטור באותו מעשה שמביא לאותה תוצאה. וכיון שהחולה צריך לאותה תוצאה ולאותו מעשה, הרי שכבר אין צורך ליצור את מציאות הפטור, כיון שהשבת היא כחול לכל הדברים שהוא צריך להם.

ולפי זה ברור שאם אפשר להביא חפץ הנצרך לרפואת החולה דרך כרמלית או דרך רשות הרבים, אין היתר להעביר דרך רשות הרבים (וק"ו אם אפשר דרך חצרות וגגות). דעד כאן לא ניתן ללמוד מדברי הרמב"ם להתיר אלא רק לעניין עשיית אותו מעשה בשינוי. אבל הבאת מים דרך רשות הרבים היא מעשה אחר מהבאת מים דרך כרמלית. וכיון שאפשר להביא לו דרך כרמלית, הרי שכבר אין הוא נחשב כצריך למים שמביאים מרשות הרבים<sup>5</sup>.

#### השוואת מושג הדחייה בשבת לגדר הדחייה בטומאה

ולפי זה מובן מדוע למ"ד דחווה (יומא ו' ע"ב) יש צורך להשתדל לעשות את העבודה בכהנים טהורים ואף לחזר אחריהם מבית אב אחר. והרמב"ם כתב (הל' ביאת מקדש פ"ד ה"ד) שיש צורך לחזר אפילו אחר כהנים ממשמר אחר. דבאמת אחר שכבר צריכים לעשות את המלאכה בטמאין אין צורך לשנות או למעט בשיעורים וכו'. אבל כיון שאפשר בטהורים, אף שצריך לטרוח אחריהם, אין זה נכון לומר שהעבודה צריכה את הטומאה. ולכן יש להשתדל למעט את העבודה בטומאה כל היכא שאפשר. ולכן כתב הרמב"ם (שם הט"ו): "ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא

4. בשבת התחדש שצריך שהמלאכה תהיה מלאכה חשובה כמו זו שנעשתה במשכן, ולכן כשהיא נעשית בשינוי הוא פטור. וכן הוא בעניינים מסוימים אחרים בתורה. אבל ברור שאם אדם יניח תפילין בשינוי הוא יצא ידי חובה, דעדיין שם פעולת קשירה על המעשה שהוא עושה.

5. ויעוין בסימן הבא בביאור דברי הרמב"ם בעניין מסירת חילול שבת לגוי. דאף שכתב הרמב"ם (פ"ב ה"ג) שהסיבה שאין מוסרים לגוי היא שמא תהיה שבת קלה בעיניהם, ומוכח שמעיקר הדין אפשר היה למסור לגוי, והשיקול הוא מדרבנן בלבד ואין הוא נובע מחשש של פיקוח נפש, אין זה סותר לכן שצריך להשתדל כמה שאפשר למעט באיסורים אם אין הם נצרכים בהכרח.

במקום שאי אפשר, עכ"ל. וגדר אי האפשרות הוא כפי שאמר קודם לכן שצריך לחזר על הטהורים מבית אב אחר ואף ממשמר אחר. והיינו כפי שהתבאר בדין פיקוח נפש בשבת, שצריך להשתדל למעט את מציאות הצורך עבור החולה. אבל כשכבר נוצר הצורך, אז השבת היא כחול לכל הדברים שהוא צריך להם.

### ג. שיטת המהר"ם ששבת הותרה אצל פיקוח נפש

#### המהר"ם משווה את דין פיקוח נפש לאוכל נפש ביום טוב

והמהר"ם מרוטנבורג (דפוס בר' עמ' קיט סי' מא ודפוס קר' סי' ר) כתב וז"ל: "ומה שהקשה מורי היאך מותר לשחוט לחולה בשבת שיש איסור סקילה, מוטב שיקנו לו נבילה שהיא לאו, ולטעמך תקשי להו היאך שוחטין ביו"ט עשה ולא תעשה, נאכל נבלה שהיא בלאו, אי נמי נאמר לגוי שינחור עופות דלא אסירי אלא מדרבנן דאין שחיטה לעוף מן התורה, אלא י"ל כיון דהתורה התירה לנו אוכל נפש הוי לדין אוכל נפש ביום טוב כמו חול שמותר בו כל מלאכה. והשבת<sup>6</sup> נמי ניחא כיון דפיקוח נפש ילפינן ביומא (פה ע"א) דשרי הוי כל מלאכה לחולה שיש בו סכנה מותר כמו בחול. והיכא דאיכא תרי איסורי<sup>7</sup> קמיה מאכילין אותו הקל, דשחוטת המאכל עצמו הוא מותר ולא נבילות שהמאכל עצמו אסור ואריא רבע עלייהו", עכ"ל. וכן הביאו הרא"ש בפסקים (יומא פ"ח סי"ד) ובתשובה (כלל כו סי' ה). וכל הפוסקים<sup>8</sup> הבינו מדברי המהר"ם שלדעתו שבת הותרה אצל פיקוח נפש, כמו שהותר אוכל נפש ביום טוב.

#### קשיים רבים בדברי המהר"ם

ואת דברי המהר"ם הביא כאמור לעיל הרשב"א, ולא כתב את טעמו משום שהוא היה נראה לו "חלוש מאד". ובאמת לכאורה דברי המהר"ם צ"ע. ראשית,

6. בד"ק הנוסח: והשתא. וברא"ש כתב: וכן בחולה.

7. כך הוא בפסקי הרא"ש, ובד"ב ובד"ק הנוסח הוא: התירא ואיסורא. וגרסת הרא"ש מובנת יותר אף שיש מקום גם לגרסה השניה, והכוונה לפיה היא שמצד החפצא החתיכה מוגדרת כהיתרא.

8. כן הבין בדעתו הרשב"א וכנ"ל, וכן הבינו הרמ"א בשו"ת שם והמג"א והגר"א דלקמן ועוד אחרונים.

הילפותא ביומא (שם ע"ב) שנשארת למסקנה היא "וחי בהם ולא שימות בהם". ולכאורה אם הוא יכול לחיות גם אם יאכל נבלה, אין מקור להתיר לו לשחוט. דכל ההיתר הוא כדי שלא ימות, ובכהאי גוונא הוא כבר לא ימות. ובאמת נראה שלכאורה יש הבדל גדול בין היתר אוכל נפש ובין דין פיקוח נפש. העובדה שמותר לעשות מלאכת אוכל נפש אפילו כשיש לו מה לאכול, לכאורה מלמדת על כך שמלכתחילה אין איסור כלל ביום טוב בכל הנוגע לאוכל נפש. ולכן גם אין שום צורך למעט באיסורים, דמעיקרא אין שום איסור בדבר. אולם בפיקוח נפש אין מדובר על העדר איסור אלא על ביטול איסור. דהצורך להציל את הנפש מבטל את איסורי השבת שהיו צריכים להתקיים. ואם כן מסתבר לומר שכל אימת שהמעשה לא נצרך להציל את הנפש, אין גורם שמבטל את האיסור, והאיסור במקומו עומד.

שנית, לכאורה אין להשוות בין אוכל נפש ביו"ט לפיקוח נפש בשבת. דלצורך אוכל נפש ביו"ט לא הותר שום איסור מלבד איסור מלאכה ביום טוב, ואם כן פשיטא שאין להתיר לאכול בשר נבילה או בשר עוף נחור. דאיסורים אלו לא הותרו בשום מקום לצורך אוכל נפש. אבל לצורך פיקוח נפש הותרו כל האיסורים שבתורה (מלבד ג' העבירות). ובכלל האיסורים כלול גם איסור אכילת נבילה. וכיון שהותר איסור נבילה והותר גם איסור מלאכה בשבת, דין הוא שנתיר דוקא את איסור נבילה הקל, ולא את איסור מלאכה בשבת החמור, וצ"ע.

שלישית, קשה מהא דאשכחן ביומא (פג ע"א) "מי שאחזו בולמוס - מאכילין אותו הקל הקל; טבל ונבילה - מאכילין אותו נבילה; טבל ושביעית - שביעית; טבל ותרומה - תנאי היא" וכו'. ומבואר שם בסוגיה דכולי עלמא מודו שמאכילין אותו הקל הקל תחילה, ורק נחלקו מהו האיסור היותר קל אם טבל או תרומה וכו'. ולכאורה אם נאמר שכל האיסורים הותרו אצל פיקוח נפש, מדוע יש צורך לתת לחולה את הקל הקל תחילה. וקושיה זו הוקשתה גם למהר"ם, ולפיכך הוא סיים: "והיכא דאיכא תרי איסורי קמיה מאכילין אותו הקל, דשחוטה המאכל עצמו הוא מותר ולא נבילות שהמאכל עצמו אסור ואריא רביע עלייהו", עכ"ל. ונראה שכוונתו לומר דבאיסור אכילת נבילה, האריה רובץ על החפצא כל אימת שאין הדבר נזקק לצורך פיקוח נפש. ולפיכך האיסור דחוי ואין הוא מותר לגמרי. אבל באיסורי גבוא, כמו שחיטה בשבת, מתבטל האיסור לגמרי מפני פיקוח נפש.

אולם לכאורה עדיין הקושיה אינה מיושבת. מוכח בסוגיה שם שתרומה חמורה טובא, וכאשר יש תרומה ונבילה או תרומה ושביעית - מאכילין אותו נבילה או שביעית ולא מאכילין אותו תרומה. ורק כאשר יש תרומה וטבל

מתעוררת מחלוקת התנאים שם. והשתא קשה ממה נפשך, אם תרומה היא איסור גברא - היה צריך להתיר לאכול אותה בלי שום חשש ופקפוק, שהרי איסורה הותר לגמרי אצל פיקוח נפש. ואם היא איסור חפצא, בעל כרחנו נצטרך לומר שהאריה הרובץ על החפצא מסתלק מרובצו כל אימת שאין איסור על הגברא. שהרי ברור הדבר שכאשר הכהן אוכל את התרומה, שום אריה אינו רובץ על החפצא. דלא מיבעיא שאין בדבר איסור לגביו אלא אפילו יש לו מצוה באכילתה. וכיון שהאריה דרביע עלה מותנה באיסור שעל הגברא, ואצל חולה מסוכן אין איסור על הגברא כלל, לא היתה האכילה צריכה להיות כרוכה בשום איסור כלל. ולא היה מקום להשתדל למעט עד כמה שאפשר את האיסור. ויתירה מזו קשה, דרבה אומר שם: "היכא דאפשר בחולין דכולי עלמא לא פליגי דמתקנינן ליה וספינן ליה כי פליגי בדלא אפשר". ולפי דברי המהר"ם לכאורה לא היה אפילו צורך לתקן את התרומה, דאיסורה הותר לגמרי אצל פיקוח נפש.

רביעית, לכאורה התורה התירה לצורך פיקוח נפש את כל מה שנדרש עבור הצלתו של החולה. אולם כאשר הוא שוחט בהמה כדי להימנע מאיסור נבלה הוא עושה מלאכה שאינה דרושה להצלת החולה, דלהצלה גופא הוא לא היה צריך לשחוט, וכל השחיטה לא באה אלא רק למנוע את איסור הנבלה. ואם כן לכאורה לא מובן מדוע יש להתיר לו לשחוט בהמה, אם הוא יכול לאכול בשר נבלה. ובשלמא אם היתה מונחת לפניו רק בהמה בחייה, ולא היה בנמצא בשר נבלה (וגם לא היה בנמצא גוי שיכול לנחור בהמה), היה מקום לומר שאין שום הבדל בין נחירה ובין שחיטה, דבשתי הפעולות הללו הוא עובר על מלאכת שוחט, ואם כן כבר עדיף לשחוט ובכך למנוע עצמו מאיסור נבילה. אבל מהיכא תיתי להתיר לו לשחוט כאשר מונח לפניו בשר נבלה, וצ"ע.

והיה מקום ליישב ולומר שהמהר"ם ראה את איסור נבלה כמניעה גמורה באכילת הנבלה, הגורמת להחשיב אותה כאינה ראויה לאכילה. ולכן הוא הבין שיש להתיר לשוחטה, דבכלל מה שהתירה התורה להאכיל את החולה בבהמה זו, התירה התורה גם להכשיר אותה על ידי שחיטתה. ולפי זה היה מקום לומר שההוכחה שלו מיום טוב היא, שהתורה התירה לשחוט ולא הצריכה לאכול נבלה, כיון שהיא ראתה בשחיטה מעין הכשר אכילה הכלול בהיתר של אוכל נפש.

אולם נראה שלא ניתן לומר כן, דמלשונו מוכח שעיקר טענתו היא שהתורה לא מקפידה על איזה איסור הוא יעבור כדי להשיג את מה שהותר לו להשיג. דלאחר שהקשה מדוע לא הצריכו אותו לנחור וכו' הוא כתב: "אלא כיון שהתורה התירה לנו אוכל נפש ביום טוב הוה לדידן כל אוכל נפש ביום טוב כמו בחול".



ואין בדבריו רמז לכך שיש להתיר את הדבר כיון שבלעדי השחיטה הבהמה אינה נחשבת כראויה לאכילה.

חמישית, אם קיימת עדיפות לעבור על איסור שחיטה ולא על איסור נבלה משום שאיסור שחיטה הותר ובאיסור נבלה אריא רביע עליה, אם כן לכאורה לא היה צריך להיכנס לכל הדיון ביום טוב. דלכאורה הוא לא הרוויח במה שהשווה את הנידון של פיקוח נפש לנידון של מלאכה ביום טוב. והחילוק היחיד הקיים בפיקוח נפש הוא רק זה שעל נבלה רביע אריא ועל שחיטה לא רביע. וחילוק זה שייך דוקא בפיקוח נפש ולא ביום טוב, דהא ביום טוב לא זוהי הסיבה שמותרת השחיטה ונאסרת הנבלה, אלא הסיבה היא משום ששחיטה הותרה ביו"ט ואילו איסור נבלה לא הותר. ואם כן, לכאורה אין לנו מה ללמוד מיו"ט לנידון דידן.

ועוד היה מקום לכאורה להעיר על דבריו, בעניין היתר אוכל נפש ביום טוב. בשלב שבו הוא עדיין לא תירץ שאוכל נפש הותר ביום טוב, היה המהר"ם צריך להקשות קושיה גדולה ובסיסית יותר. במקום לשאול מאכילת נבלה ונחירת גוי, היה יכול לשאול מאכילת מאכלים אחרים שאינם מצריכים איסור כלל. דמי לא עסקינן שיש לו פירות וירקות וכו', שאינם דורשים שום מעשה הכרוך במלאכות האסורות ביום טוב. ואין לומר דהימנעות מאכילת בשר פוגעת בשמחת יום טוב, דאכתי העשה והל"ת הכרוכים בשחיטת הבהמה היו צריכים לדחות מצוה זו של שמחה. ומיהו יתכן לומר שהיה פשוט לו שאף אם אומרים שיום טוב נדחה מפני אוכל נפש ולא הותר מפני אוכל נפש, מכל מקום אכילת פירות במקום אכילת בשר אינה נחשבת כ"אפשר לקיים שניהם". ולפיכך הוא הבין שמכך שלא דורשים ממנו לאכול פירות, אין לו הוכחה שאוכל נפש הותר ביום טוב. דאף אם זה רק דוחה את יום טוב, אין מקום לדרוש זאת ממנו. אבל מכך שלא דורשים ממנו לאכול נבילה או בשר עוף שנחרוהו הוא יכול היה להוכיח שהאיסור הותר ולא נדחה. דמבחינת עונג יום טוב וצורך נפש אין שום הבדל בין שחוטת ונבילה.

#### **אפשר ליישב את רוב הקושיות אם הבין שגם ביו"ט זו דחייה**

והיה מקום לומר בדעת המהר"ם דסבירא ליה דגם ביום טוב האיסור נחשב כדחוייה ולא כהותרה. דבאמת נחלקו הראשונים במלאכות שהיה ניתן לעשותן מערב יום טוב, אם הן אסורות מדאורייתא או מדרבנן. ושיטת הרמב"ם (הל' יו"ט פ"א ה"ה) והתוספות (ביצה כג ע"ב ד"ה אין צדין) והרא"ש (שם פ"ג סי' א) ועוד ראשונים שהן אסורות מדרבנן. אולם שיטת רש"י (שם ד"ה אין צדין) שהמלאכות הללו

אסורות מדאורייתא. והיה מקום לומר שהמהר"ם סבר כדעת רש"י, שמלאכות שניתן לעשותן מערב יום טוב הרי הן אסורות מדאורייתא. דגם כאשר גילתה התורה שאיסורי יום טוב נדחים מפני אוכל נפש, הדחייה מוגבלת רק למה שאי אפשר בלעדיה. אבל אם אפשר היה למנוע את הדחייה הזו, וכגון שהיה עושה את המלאכות הללו בערב יום טוב, כבר לא מתחדש בזה דין הדחייה ואסור לעשותו. ולפי זה היה אפשר ליישב את הדמיון לפיקוח נפש, וכן היה ניתן ליישב בכך עוד כמה מהשאלות הנ"ל.

#### **מוכרחים לומר שביום טוב זהו היתר ולא דחייה**

ואולם נראה שאי אפשר לומר כן בדעת המהר"ם. ראשית, אדם יכול לבשל ביום טוב עצמו כל מיני סוגי מאכלים שהוא רוצה לצורך יום טוב, וכן הוא יכול לעשות מלאכות אחרות להכשרת אותם מאכלים לאכילה, ואין הוא נצרך למעט עד כמה שאפשר את הבישולים ואת המלאכות הללו. ואע"פ שהיה יכול להסתפק במספר תבשילים מועט יותר, ואע"פ שהיה יכול לאכול מאכלים אחרים שאינם מצריכים עשיית מלאכות אלו, אין הוא צריך למעט במלאכות, והוא יכול לבשל ולעשות מלאכות ככל העולה ברצונו. ונראה לכאורה פשוט שהדברים נכונים אפילו לשיטת רש"י. דאף שלדעתו צריך להכין כל מה שאפשר כבר מערב יום טוב, מכל מקום בכל אותן מלאכות שלא יכול היה לעשותן מערב יום טוב, אינו צריך למעט ולהימנע מהכנת עוד ועוד תבשילים ושאר מאכלים, ואף שהיה יכול למנוע עצמו מחלק מהם. ומכל זה נראה ברור שגדר מלאכת אוכל נפש ביום טוב הוא גדר של הותרה ולא דחוייה. וכן מוכח מכך שהרא"ש הביא את דברי רבו, ונראה שהסכים עמהם, והרי הוא ודאי נוקט לגבי יום טוב שהיא הותרה ולא דחוייה, דהוא מתיר מדאורייתא גם כשהיה אפשר לעשות את המלאכה מערב יום טוב, וכנ"ל.

#### **כך מוכח גם מלשון המהר"ם**

שנית, לשון המהר"ם היא: "הוי לדידן אוכל נפש ביום טוב כמו חול שמותר בו כל מלאכה. והשבת נמי וכו' כל מלאכה לחולה שיש בו סכנה מותרת כמו בחול", עכ"ל. ולא התנה המהר"ם שהמלאכות לחולה שיש בו סכנה צריכות להיות דוקא כאלה שאי אפשר בלעדיהן. אלא כלל כיוול שכל מלאכה מותרת עבורו כמו בחול. וכן יום טוב נחשב כמו חול שמותר בו כל מלאכה, ולא התנה המהר"ם

שצריך שלא יהיה ניתן בלעדיהן, ויהיה הכרח לעשותן. ומכך יש ללמוד שאין גדר ההיתר מוגבל אך ורק לדברים שחייבים לעשותם ואי אפשר בלעדיהם, אלא אפשר לעשות כל דבר כיון שהשבת היא כחול וכן יום טוב הוא כחול בכל הנוגע לאוכל נפש.

#### **ביאור הבנת המהר"ם ויישוב הקושיה הראשונה**

ונראה שהמהר"ם הבין שהיתר אוכל נפש ביום טוב הוא כמו היתר פיקוח נפש בשבת. דבשני המקרים רצתה התורה שלא יתבטל הצורך של הנפש בגלל הדבר שאותו היא אסרה. ומכך שהתורה מאפשרת לעשות כל צרכי אוכל נפש ביום טוב, ואע"פ שהוא לא בהכרח ירעב אם לא יעשה אותם, יש ללמוד שהתורה לא התכוונה להתיר רק אותן פעולות שנדרשות בהכרח ואי אפשר בלעדיהן, אלא שיתבטל לגמרי האיסור ויהיה היום טוב כחול גמור בכל מה שנוגע לאוכל נפש. ומכך הוא למד שאף ההיתר של פיקוח נפש אינו מוגבל רק למה שצריך בהכרח אלא התורה התכוונה לבטל לחלוטין את איסורי השבת מפני החולה שיש בו סכנה. ואמנם הלימוד הוא מהפסוק וחי בהם ולא שימות בהם, והחולה הרי לא ימות אם לא יעשו לו אותן מלאכות שאין הוא צריך להן בהכרח, אולם אע"כ יש להתיר עבורו גם את שאר המלאכות, דהתורה גילתה בכך שאין היא מעמידה כלל את איסור השבת בפניו, כמו שאין היא מעמידה כלל את איסורי יום טוב לצורך אוכל נפש. וכשם שבהיתר אוכל נפש נאמר: "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" (שמות יב, טז) והיינו אמורים להתיר אך ורק פעולות הנצרכות בהכרח לאוכל נפש, ובכל זאת הבינו חכמים שיש להרחיב ולהתיר את האיסור לחלוטין, כך יש להרחיב את הלימוד בפיקוח נפש ממשמעותו המצומצמת, ויש להרחיבו ולהתיר את האיסורים לחלוטין. ובכך מיושבת הקושיה הראשונה.

#### **יישוב הקושיה השניה**

וקודם שהבנו שהתורה מתכוונת להרחיב את המשמעות המצומצמת של הלימוד לביטול כולל של איסורי יום טוב בכל הקשור לאוכל נפש, היה ניתן להבין שהיתר אוכל נפש ביום טוב הוא מעין ההיתר של פיקוח נפש כפי הסוברים ששבת דחוייה בפניו. והיינו שהתורה מאפשרת לעבור על איסורים כדי שלא יהיה מצב של מעין פיקוח נפש ביום טוב, אחר שהיא אסרה את כל המלאכות. ולכן היה מקום להבין שיש להתיר גם איסורים אחרים מפני אותו פיקוח נפש זוטא,

ומאידך גיסא, יש למעט עד כמה שאפשר את חומרת האיסורים. ולכן העלה המהר"ם את ההו"א שיהיה אפשר להתיר איסור נבלה ביום טוב כדי שיהיה לו מה לאכול, דאף שזהו איסור שאינו קשור לאיסורי יום טוב, הוא חמור פחות מחילול יום טוב שיש בו עשה ולא. אולם אחר שהתחדש שהתורה מבטלת לגמרי את איסורי יום טוב מפני אוכל נפש, וזהו היתר כללי שגורם לכך שלעניין אוכל נפש יהיה היום טוב כיום חול, ממילא פשוט שזהו היתר מסוים של איסורי יום טוב, ולא היתר כללי לעבור על כל האיסורים שבתורה כדי לאכול ביום טוב. ובכך מיושבת הקושיה השניה.

#### **יישוב הקושיה השלישית**

ועוד הבין המהר"ם שאע"פ שהתורה התירה לחלוטין את איסוריה מפני חולה שיש בו סכנה, אין הדברים אמורים אלא באיסורי גברא. אבל באיסורי חפצא האיסור קיים ועומד, וגדרו הוא כגדר דחייה רגילה שבתורה. ואמנם יש הבדל מהותי בין כהן שאוכל תרומה ובין חולה שאוכל תרומה. אצל כהן לא רק שהאיסור מתבטל אלא שמצוה קעביד. אולם חולה רק דוחה את האיסור, אבל מציאות האיסור במקומה עומדת, כיון שמדובר על איסור חפצא. ולכן היה ברור לגמ' שיש לתת לו את האיסור הקל תחילה, בניגוד לשאר איסורי גברא שהם בטלים לחלוטין, ואפשר לעשות עבורו גם מלאכות חמורות. ובכך מיושבת הקושיה השלישית.

#### **יישוב הקושיה הרביעית**

ולפי זה מובן גם מדוע הותרה לו השחיטה אע"פ שאין היא נזקקת לפיקוח נפשו. דאחר שהתורה חידשה את ההיתר של פיקוח נפש הורחב ההיתר והתחדש בכך שהשבת היא כחול גמור לגבי חולה שיש בו סכנה ואפילו לדברים שאין הוא צריך להם. ולכן לא איכפת לן שהשחיטה אינה נזקקת לו באופן ישיר לפיקוח נפשו, דאחר שהוא הוגדר כחולה שיש בו סכנה, כל האיסורים אינם חלים לגביו, ואע"פ שאין הוא זקוק להם בהכרח. ובכך מיושבת הקושיה הרביעית.

#### **יישוב הקושיה החמישית**

ולפי זה מובן גם מדוע הוצרך המהר"ם ללמוד מיום טוב. דאלמלא הלימוד מיום טוב היינו סבורים שכשם שהאריא רביע על איסור הנבלה כך הוא רביע גם

על איסור השחיטה. דכל עוד מדובר על דחייה, הבין המהר"ם שהאריא רביע עליה, אלא שהתורה מחדשת שכשאין ברירה האריה צריך לקום מרבצו. וכיון שעל כל האיסורים רובץ האריה, עדיף היה להקים את האריה מרביצתו על איסור הנבלה מאשר על רביצתו באיסור השחיטה, דעל הנבלה הוא רובץ פחות מאשר על השחיטה, כיון שאיסורה יותר קל. ורק לאחר שהתחדש שבאיסורי גברא אין אריה כלל, והאיסורים בטלים ומבוטלים לחלוטין, יש מקום לומר שאיסורי חפצא שיש בהם לאו יהיו חמורים יותר מאיסורי גברא שיש בהם סקילה. ובכך מיושבת הקושיה החמישית.

#### מחלוקת המג"א ומחצה"ש אם צריך להאכילו נבלה מדרבנן

והנה, המהר"ם העלה בשאלתו את האפשרות שהנכרי ינחור את העוף ויהיה בכך איסור דרבנן, והסיק ששוחטין עבור החולה, ואין מאכילין אותו נבלה. וכן העתיקו הרא"ש. ועל יסוד דבריהם כתב המג"א (סי' שכח סק"ט) וז"ל: "שוחטין לו - דשבת הותרה אצל פיקוח נפש. ומשמע ברא"ש ביומא דאפילו איסור דבריהם אין מאכילין אותו", עכ"ל. ונראה דכוונתו היא שאת האפשרות הזו העלה המהר"ם רק כהו"א. אבל אחר תירוצו והסברו יש להבין שלא נאכיל אותו אפילו איסור נבלת עוף דרבנן. ואולם במחצה"ש (שם) כתב שיש לפקפק בדברי המג"א. דדברי המהר"ם היו מוסבים רק על יום טוב, ורק לגבי זה הוא מסיק שאין מאכילים אותו נבלה אלא שוחטין עבורו ביום טוב ומשום שביום טוב לא הותר כלל איסורי נבלה ואיסור נחירה דרבנן. אבל מהיכא תיתי להתיר לשחוט בהמה, כשמדינא דאורייתא יש לפנינו בשר עוף שאין בו שום איסור ומניעה להאכילו לחולה. ואין לדחות דאם כן מאי פריך המהר"ם מעיקרא מנחירת עוף ומאיסור נבלה, הלא הם לא הותרו ביום טוב, דהא התבאר לעיל שבהו"א העלה המהר"ם את האפשרות שמדובר על גדר של דחייה בדלית ברירה ומשום הקטנת האיסור עד כמה שאפשר, ולא משום שאיסור יום טוב עצמו התבטל.

#### מדברי המרדכי מוכח כמג"א וכן מוכרחים לומר בסברה

ואולם לכאורה מפורש כדברי המג"א בדברי המרדכי בהגהותיו (שבת ס"ט תסו, פג ע"א) שכתב וז"ל: "מקשה העולם למה אנו מתירין לשחוט או לבשל לחולה בשבת שהוא איסור סקילה, מוטב שנאכיל לו נבילה שהיא בלאו, וביו"ט נמי הו"ל לאסור דאיכא עשה ולא תעשה וה"ל להאכילו נבלה ולא לשחוט ביו"ט. ואני

הדיוט הכותב שמעתי משום דבנבלה עבר על כל זית שאוכל, וליתא, דמ"מ נאמר לנכרי וינחור עוף למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה. ומצאתי שמהר"ם תירץ וז"ל: "ל יו"ט לגבי אוכל נפש כחול שווייה רבנן וכן שבת לענין פקוח נפש ולכן אין אנו מאכילים אותו נבלה שהמאכל עצמו איסור ואריא רביעא עלייהו", עכ"ל. ומבואר להדיא שהמרדכי הבין בדעת המהר"ם שהשאלה מאיסור נחירת עוף כבר נשאלה מעיקרא לעניין חולה. ואם כן תירוץ המהר"ם מתייחס גם לאפשרות של נחירת העוף. ובאמת נראה שגם בסברה דברי המג"א מוכרחים בדעת המהר"ם. דעיקר חידושו של המהר"ם הוא שאיסורי שבת אינם קיימים לגבי חולה שיש בו סכנה, והרי הוא כיום חול לגביו. וגם אם הוא ירצה לאכול מאכל שונה שדורש חילול שבת, אף שיש לו מאכל אחר בנמצא, יהיה מותר להכין לו, כיון שזהו כיום חול לגביו. ורק לעניין איסורי חפצא נאלץ המהר"ם להודות שבזה צריכים לעשות הקל תחילה ומשום דאריא רביע עליה דהמאכל. ונראה לכאורה פשוט שאם יהיה אפשר לשחוט עבור החולה או לעשות עבורו איסור דרבנן בדרך אחרת, שיהיה מותר לשחוט, דלא גרע מקרה זה ממקרה שבו הוא רוצה שיבשלו עבורו תבשיל שהיה יכול לוותר עליו, ועדיף ממנו בהרבה. דבמקום לעבור על איסור דרבנן בכדי הוא עובר על איסורי דאורייתא בכדי. ועל כרחך כיון שזהו כיום חול לגביו מותר לעשות לו איסורי דאורייתא וק"ו איסורי דרבנן. ואין מקום לומר שכיון שמדאורייתא הוא יכול לעשות בהיתר, מדוע שיעשה באיסור, דלא איכפת לנו שאפשר לעשות בהיתר, אם החולה רוצה דבר שמצריך לעשות עבורו מלאכות גמורות, משום שהשבת לגביו היא כיום חול. ואם לא היינו מחשיבים את היום הזה כיום חול, לא היינו מעדיפים את איסור הנבלה על איסור השחיטה, דעדיין איסור השחיטה היה רובץ על הדבר כמו איסור הנבלה. ולכן נראה שלפי המהר"ם יש לשחוט עבורו ולא לתת לו איסור דרבנן.

## ד. שיטת הר"ן

### מחלוקת הראב"ד והר"ן מדוע יש להעדיף את השחיטה

והר"ן (על הר"ף יומא ד' ע"ב ד"ה וגרסינן) בתחילת דבריו הביא את תשובת הראב"ד בנידון דידן (הר"ד בשו"ת הראב"ד סי' מט), וז"ל: "ונשאל הראב"ד ז"ל בלשון הזה: אם היה חולה שיש בו סכנה וצריך לשחוט לו תרנגולת, למה לא נאמר לנכרי שינחור לו ונאכילנו הנבילה שאין בה אלא איסור לאו ולא נשחוט ונדחה שבת

שיש בה איסור סקילה, והשיב שזה החולה איזה איסור עומד ומעכבו, ודאי איסור שבת לא איסור נבילה, תדע שאילו לא היה שבת לא היינו מבקשים לו נבילה אלא שחוטה, וכיון שכן האיסור העומד עליו ומעכבו הוא ששב היתר גמור, לא איסור אחר, ולפיכך אין מתירין לו איסור נבילה, עכ"ל. ודחה הר"ן את טענת הראב"ד וז"ל: "ותמהני, שא"כ מצא תרנגולת נחורה נאכילנה אותו ולא נשחוט לו, שכשם שאתה אומר שאיסור שבת מעכבו מלשחוט כך איסור נבילה מעכבו מלאכול נבילה זו, שאם לא היה איסור נבילה מעכבו היה אוכל אותה, ולמה עומד לפניו איסור שבת יותר מאיסור נבילה, ועוד שאפילו היה כן למה לא נאכיל אותו האיסור שהוא קל ביותר", עכ"ל. ואמנם הר"ן שם מסכים עם מסקנת דבריו של הראב"ד אלא שהוא נימק את הדין בדרך שונה, וז"ל: "נ"ל דלגבי חולה אין איסור נבילה קל מאיסור שבת, דנהי דנבילה איסור לאו ושבת איסור סקילה, איכא חומרא אחרינא בנבילה, לפי שהאוכלה עובר בלאו על כל זית וזית שבה כדאמר' לגבי נזיר שהיה שותה יין (נזיר מב ע"א) אמרו לו אל תשתה אל תשתה והוא שותה חייב על כל אחת ואחת, אבל לענין שבת לא עבר אלא בשעת שחיטה וחד לאו הוא דאיכא דמעשה שבת מותרין, דקי"ל (ב"ק עא ע"א) היא קודש ואין מעשיה קודש, ומש"ה לאוין הרבה דנבילה לא מיקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת ואע"ג דהוי איסור סקילה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שמכיון שאין הלאוים המצטברים של נבלה נחשבים קלים מאיסור אחד של סקילה, יש להעדיף את האיסור החד פעמי של השחיטה.

### ביומא רואים שעדיף לאכול טבל דרבנן ולא להפריש בשבת

אולם לכאורה יש להקשות על דבריו מדברי הגמרא (יומא פג). רבה אומר (שם ע"א) שיש לתקן טבל כדי להאכיל את החולה חולין. ועל כך נאמר בגמרא (שם ע"ב): "פשיטא, לא צריכא בשבת. בשבת נמי פשיטא, טלטול מדרבנן הוא. הכא במאי עסקינן בעציץ שאינו נקוב דרבנן, מר סבר טבל חמור ומר סבר תרומה חמורה". דהיינו, רבה מחדש שיש להפריש תרו"מ בשבת כדי להמנע מאיסור אכילת טבל מדרבנן. והנימוק לכך הוא כמו שכתב רש"י (שם ד"ה בעציץ שאינו נקוב): "דאתו למישרי נמי טבל דאורייתא כי האי גוונא". דהיינו, שאם נתיר לו לאכול טבל מדרבנן הוא יבוא להתיר לעצמו לאכול טבל דאורייתא במצב כזה. ופירושו של רש"י מוכרח שם בגמרא. דהגמרא מקשה בהמשך: "לימא תנאי היא, דתניא: מי שנשכו נחש קורין לו רופא ממקום למקום ומקרעין לו את התרנגולת וגוזזין לו את הכרישין ומאכילין אותו ואין צריך לעשר דברי רבי, ר' אלעזר בר' שמעון אומר

לא יאכל עד שיעשר. נימא ר' אלעזר בר' שמעון היא ולא רבי. אפילו תימא רבי, עד כאן לא קאמר רבי התם אלא לענין מעשר ירק דרבנן אבל במעשר דגן דטבל דאורייתא הוא אפילו רבי מודה דאי שרית ליה בעציץ שאינו נקוב אתי למיכל בעציץ שהוא נקוב" ע"כ. ומבואר מדברי הגמרא כפירוש רש"י, שהטעם לכך שנאסר לאכול את הטבל דרבנן הוא רק בגלל החשש שיבוא לאכול טבל דאורייתא. אבל אם אין חשש שיבוא לאכול טבל דאורייתא, יש להעדיף שיאכל טבל דרבנן, ולא יעבור על איסור דרבנן של הפרשת מעשרות בשבת.

### לפי זה קשה על הר"ן

ולפי זה קשה טובא על הר"ן. אם אין להתיר איסור חד פעמי של הפרשה בשבת כדי שלא לעבור הרבה פעמים על איסור אחר של אכילת טבל, אף שהאיסור החד פעמי אינו חמור יותר מהאיסור המצטבר, ק"ו שאין להתיר לשחוט בהמה בשבת, שהוא איסור חמור טובא, כדי שלא לעבור על איסור נבלה שמצטבר באכילה. ומוכח בגמרא שאם בין כך ובין כך צריך לעבור על איסור, לא מתחשבים בכמות של האיסור שעוברים אלא רק בחומרת האיסור. ואין לומר שרבי אמנם פליג על היסוד של הר"ן, אולם ר' אלעזר בר' שמעון מודה לר"ן, ורבה אמר את דבריו רק בדעת רבי. דבר מן דין שדברי הר"ן יהיו תלויים במחלוקת תנאים<sup>9</sup>, קשה מאד לומר כן, דאפושי מחלוקת בכדי לא מפשינן. וכיון שניתן לומר שנחלקו רק במקרה המסוים בגמרא, לא מסתבר לומר שנחלקו בעיקר דינו של הר"ן, וצע"ג<sup>10</sup>.

### דחיית האפשרות שהמדובר על כזית בלבד

ומו"ר הגר"א שפירא זצ"ל תירץ דרפואתו של מי שנשכו נחש היא בכזית בלבד. ולכן אין עדיפות להפרשת המעשרות על פני אכילת הטבל. דבשני המקרים הוא יעבור רק על איסור אחד, ובזה גם הר"ן מודה. אולם לכאורה תירוצו קשה, דמוכח בהמשך הסוגיה דמי שאחזו בולמוס צריך לאכול הרבה כדי להפיג את רעבונו. ולפי זה לא היתה הגמרא יכולה להקשות על רבה. דרבה היה יכול לומר דמה שמצינו שרבי סבור שיאכל טבל ואין צריך לעשר היינו דוקא משום שאין

9. והלכה כרבי מחבירו, כמבואר בעירובין (מו ע"ב). ואפילו כנגד ר' אלעזר בר' שמעון, כמבואר בירושלמי (תרומות פ"ג ה"א) ובכס"מ (הל' בית הבחירה פ"ג ה"ב וכלי המקדש פ"ח ה"א).

10. וכבר הקשה קושיה זו בשו"ת התשב"ץ (ח"ג ס"ח לז"א).



שום עדיפות להפרשה על אכילת הטבל, דבשני המקרים הוא עובר רק על איסור אחד. ומשא"כ בנידון דמי שאחזו בולמוס, שעליו דיבר רבה, מדובר באכילה מרובה וכנ"ל (ועכ"פ בודאי שלא מדובר בדוקא על כזית). ובזה כולי עלמא יודו שצריך לעשר ולא לאכול טבל, כסברת הר"ן שאין לעבור על איסור מצטבר כשניתן לעבור על איסור חד פעמי. ועל כרחק צריך לומר שהיה פשוט לגמרא שגם אכילת הכרישין, שעליה דברו רבי ור' אלעזר בר' שמעון, יש בה יותר מכזית. ובאמת כרישין שוות בגודלן בערך לבצל. וברור ששיעורן של שתי כרישין גדול מכזית (וק"ו אם כוונת הגמרא היתה ליותר משתי כרישין). ומוכח מכך שאין הבדל בין אכילת הרבה שיעורים ובין אכילת מעט שיעורים.

#### **דחיית האפשרות לחלק בין דאורייתא ובין דרבנן**

והיה מקום לחלק בין דאורייתא ובין דרבנן, ולומר דעד כאן לא קאמר הר"ן שיש להעדיף איסור אחד חמור יותר מאיסור קל מצטבר אלא בדאורייתא. אבל בדרבנן אין משמעות להצטברות של איסור קל. ובאמת משמע מדברי הראשונים שאין צורך בהתראה למכת מרדות, יעוין ברמב"ם (הל' סנהדרין פ"ח ה"ה ושם פכ"ו ה"ד וה"ה) וברש"י (סנהדרין כו ע"ב ד"ה ארבעין בכתפיה) ובתוס' (קידושין סג ע"ב ד"ה זה בני), ומצאנו חילוק של ריבוי מלקיות רק כאשר יש התראה (נזיר מב ע"א ומכות כא ע"א). אבל נראה לכאורה ברור שאין ההתראה גורמת את ריבוי העברות אלא ריבוי עשייתן בפועל הוא זה שגורם לקיומן. וההתראה רק מאפשרת להלקותו על כל עבירה ועבירה. ובזה אין לכאורה סברה לחלק בין דאורייתא ובין דרבנן.

#### **מוכח שגם בדרבנן יש משמעות לאיסורים מצד עצמם**

והיה עדיין מקום לומר שבדרבנן כל האיסור הוא רק מצד אי השמיעה בקול חכמים, ואין לאיסור מציאות עצמית. ולכן בפיקוח נפש שחכמים מצוים ואומרים לפקח את הנפש, כבר אין מציאות של איסור כלל. ולכן גם אין האיסורים הולכים ומצטברים, דכל אכילה ואכילה אין בה איסור אלא מצות הצלת נפש. ולא דמי לאיסורי דאורייתא שבהם יש צורך להפקיע את מציאות האיסור שקיים ועומד מצד עצמו, ולכן יש משמעות לכך שהאיסורים מצטברים.

אבל נראה שיש להוכיח מהסוגיה הנ"ל שגם בדרבנן יש משמעות לאיסורים מצד עצמם. אחר שהגמרא מעמידה את הנידון של הברייתא אליבא דרבה בעצין שאינו נקוב, יוצא שנחלקו תנא קמא ובן תימא בשאלה אם תרומה דרבנן חמורה

או טבל דרבנן חמור. והשיקול להחמיר בתרומה מבואר בדברי רבה משום דאי אפשר לתקוניה. והשיקול להחמיר בטבל הוא משום שאין הוא ראוי לכהן. ואם נאמר שכאשר מדובר על פיקוח נפש אין מציאות של איסור כלל, ומשום שאין מציאות עצמית לאיסור אלא רק בעבירה על דברי חכמים, אם כן שני האיסורים לא היו אמורים להיות קיימים כלל. והיה מקום לשקול רק שיקולים של חששות דרבנן לכך שילמדו להתיר במקרים אחרים כמו שהוזכר הדבר בהמשך לעניין גזירת עציץ נקוב אטו שאינו נקוב וכדומה. אבל עצם חומרת איסור הטבל והתרומה לא היתה אמורה להעלות ולהוריד. וגם לא מובן לפי זה מדוע אמרין בדרבנן הקל הקל תחילה<sup>11</sup>. דלאחר שמציאות האיסור בטלה מצד עצמה, לא היה מקום לחלק בין איסורים חמורים לאיסורים קלים בדרבנן.

#### **הפרשת המעשרות אינה מועילה מצד עצמה לרפואת החולה**

וכדי ליישב את דברי הר"ן יש להקדים ולשאול על הגמרא: אף אם נאמר שאין היא מתחשבת בכך שהאיסורים הולכים ומצטרפים, סוף סוף מדוע היה צריך להעדיף שלא לעשר ושיאכל טבל דרבנן, ורק משום שיכול להחליף בטבל דאורייתא היא מצריכה לעשר. הרי האיסור לעשר הוא מדרבנן ולכאורה אינו חמור יותר מאיסור טבל דרבנן. ועל כרחנו צריך לומר שהחולה אינו זקוק לרפואתו לפעולת העישור, דפעולה זו מצד עצמה אינה מועילה שום דבר לבריאותו ולרפואתו. ואין היא אלא הכשר הלכתי לאכילה שהוא אמור לאכול. ולצורך פיקוח נפש הותרו פעולות שנצרכות לאכילתו ורפואתו ולא פעולות שנועדו לפתור בעיות הלכתיות. ולכן אין שום סיבה להתיר לו לעשות את פעולת תיקון המעשרות, דלא הותרה מטרה זו לצורך פיקוח נפש.

#### **השחיטה מהווה מצד עצמה הכשר מעשי לאכילת הבשר**

ולפי זה יש ליישב את הקושיה מנידון דמעשר על דעת הר"ן בנידון דשחיטה. דשאני שחיטה שלא נועדה רק להתיר את הבשר מאיסורי אבר מן החי ונבלה אלא

---

11. דמשמע מתירוף הגמרא שדין הקל הקל תחילה האמור בברייתא הראשונה איירי גם בעציץ שאינו נקוב שהוא איסור דרבנן, דהא על הברייתא הראשונה אמרה הגמרא תנאי היא והביאה את הברייתא השניה. אם כי אולי יש לדחות ולומר שדברי רבה נצרכו לתרומה דרבנן אבל הקביעה דתנאי היא אמורה אף על איסורי דאורייתא, והברייתא הראשונה מדברת רק באיסורי דאורייתא.

היא זו שמאפשרת לו לאכול מהבשר, דאי אפשר לאכול את הבשר כשהבהמה בחיים. וכפי שהתבאר לעיל, גם אם הוא היה חותך מהבהמה חתיכת בשר כדי לאוכלה, הוא לא היה מרוויח וחוסך מעצמו איסורי שבת, דחיתוך כזה יש בו מלאכה גמורה מן התורה מלבד מה שיש בו גם צער בעלי חיים. ולכן שחיטת הבהמה היא פעולה הכרחית כדי להשיג את האוכל ולבשלו ולאכלו. ובזה טען הר"ן שיש להעדיף אותה על פני אכילת נבלה שאיסורה מצטבר בכל אכילה ואכילה. אבל פעולת עישור הפירות או הדגן שאינה נצרכת להבראת ולרפואת החולה, אין לה היתר, ולכן יש להעדיף את אכילת הטבל, אף שיש בו איסור מצטבר.

### **קושיה גדולה על הר"ן מהשוואת הגמרא בין טבל ותרומה**

ואולם אכתי יש להקשות על הר"ן ממחלוקת התנאים אם יש להעדיף את הטבל או התרומה. מבואר בגמרא שאם יש מספיק אוכל עבור החולה אזי ברור שמפרישים ממנו תר"מ ונותנים לחולה אוכל מתוקן. אבל אם לא ישאר מספיק אוכל אם יפרישו תר"מ, בזה נחלקו תנא קמא ובן תימא. לדעת תנא קמא יש לאכול את כל הכמות כפי שהיא בלי להפריש תרומה, ולדעת בן תימא יש להפריש תרומה ואז לאכול את החולין כחולין ואת התרומה כתרומה. והנה, לכאורה ברור שאם הוא יאכל טבל, הוא יאכל כמות גדולה שכולה איסור, ולעומת זאת אם הוא יפריש ויאכל את החולין כחולין ואת התרומה כתרומה הוא יאכל רק כמות קטנה של תרומה. והרי חומר האיסור מצד עצמו שווה בין טבל ותרומה. ואם כן לכאורה יש עדיפות ברורה לתרומה על הטבל. דתרומה איסורה בשיעור קטן, ואילו טבל יש בו איסור מצטבר של כל הכמות. ולפי הר"ן היה צריך להעדיף את התרומה, ולא מובנת לשיטתו סברתו של תנא קמא. וגם לא ברור מדוע לא נימקו בגמרא את סברתו של בן תימא דהיא משום שבאכילת תרומה הוא מרוויח שאין האיסורים מצטברים והולכים.

### **בפיקו"נ יש להעדיף להקטין את המציאות השלילית של העבירה**

וכדי ליישב את הקושיה הגדולה הזו נראה שיש להקדים שבכל עבירה יש שני חלקים או שתי פחיתויות: האחד, עצם העובדה שהאדם עבר על רצון ה' והחציף פניו בפני בעל חובו, והשני, המציאות השלילית שבעבירה, כמו שמצינו (יומא לט ע"א): "תנא דבי רבי ישמעאל, עבירה מטמטמת לבו של אדם שנאמר ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם (ויקרא יא, מג) אל תקרי ונטמתם אלא ונטמטם", ע"כ. וכן מצינו

שהאיסורים הם תועבה בעיני ה' (חולין קיד ע"ב) ויש בהם טומאה (יומא שם). ונראה שכאשר אדם מצווה לעבור עבירה מצד פיקוח נפש מתבטל מאליו החלק הראשון, דהא אין הוא עובר על רצון ה' ואין הוא מחציף פניו כנגדו אלא דוקא מקיים את ציוויו. ומצד חלק זה לא היה מקום לשקול עבירות זו כנגד זו, דמצד זה הדבר הותר לגמרי מאליו, ואין זה משנה איזו עבירה הוא נצרך לעבור, קלה או חמורה, דמאליה בטלה ומבוטלת כל מציאות של התנגדות לרצון ה'. אבל מצד המציאות השלילית של העבירה יש מקום לשקול מה הנזק הכי קטן שייגרם אם יטמאו בטומאת העבירה. ונזקו של איסור סקילה גדול בהרבה מנזקו של איסור לאו. ואמנם ברור שאחר שייקבע לפי ההלכה שצריך לעבור עבירה כלשהי לצורך פיקוח נפש, זכות המצוה ומעלת פיקוח הנפש יגברו טובא על השלילה שבעבירה, ולא ייגרם לו שום נזק רוחני לא בזה ולא בבא. אבל עכ"פ זהו החלק שבו מתקיימת הדחייה, ולכן יש צורך לשקול כיצד ממעטים כמה שאפשר את הנזק מעיקרא.

#### דעת רש"י והר"ן שהאיסור בטבל הוא מצד התרומה

ויש להקדים עוד שבאיסור טבל נחלקו הראשונים ממה הוא נובע. ודעת רש"י (יבמות פו ע"א ד"ה מה וד"ה אף ועי"ש בתוס' ד"ה מה, וסנהדרין פג ע"א ד"ה תרומה חר"ל) שאיסור הטבל הוא מצד התרומה שבו. וכן נקט גם הר"ן (נדריים פד ע"ב ד"ה קסבר). והאריך בזה באתוון דאורייתא (סי' ב). ואולם חכמים אומרים שהוא לוקה אם אכל כזית מהטבל (מכות יג ע"א), ולא התנו שיהיה שיעור כזית זה לפי התרומה שבו. ומוכח מדבריהם שעל כל כזית וכזית מהטבל עוברים בלאו ולוקים, ולכאורה אין העבירה תלויה במציאות התרומה שבה. אולם נראה שהנפ"מ לכך שהאיסור הוא מצד התרומה שבו היא לעניין זה שבעוד שמצד החלק הראשון של העבירה, שהוא עצם המעבר על רצון ה', הוא עובר על כל כזית וכזית, לעניין הפגם של העבירה אין הדבר מתקיים אלא רק בשיעור התרומה שבה. ולכן מצד אחד הוא לוקה על כל כזית וכזית, דאת המלקות הוא לוקה בגלל עצם העבירה על רצון ה', אבל המציאות השלילית של העבירה אינה מתקיימת אלא לפי שיעור התרומה שבה.

#### הר"ן לשיטתו שאין הבדל בין טבל לתרומה לעניין פיקו"נ

ולפי זה יש לומר שהר"ן אזיל בזה לשיטתו. הרי בנידון של פיקוח נפש התבאר שאין דנים על החלק הראשון כיון שהוא מתבטל מאליו. ואין דנים בזה אלא רק על החלק השני. ובזה לפי שיטת רש"י והר"ן אין הבדל בין הטבל ובין

התרומה, דכל המציאות השלילית שיש בטבל היא רק בגלל התרומה שבה. ואמנם אם אדם יאכל חמישים זיתי טבל הוא ילקה חמישים מלקיות ואם יאכל רק כזית אחד של תרומה ילקה מלקות אחת, אבל אם שיעור התרומה שבאותם חמישים זיתים הוא רק זית אחד, תהיה המציאות השלילית שבטבל רק זית אחד. ולכן מצד הפגם שבעבירה לא יהיה הבדל בין הטבל ובין התרומה. ולכן שפיר השוותה ביניהם הגמרא, ולא מצאה ביניהם הבדלים אלא רק שזה לא חזיא לכהן וזו אי אפשר לתקונה<sup>12</sup>.

### אפשרות נוספת ליישב את הר"ן לפי פירוש התוס' ר"ד

ויש אפשרות נוספת ליישב את דברי הר"ן על פי פירוש התוס' ר"ד בסוגיה (יומא פג ע"א ד"ה אמר). הר"ד הקשה על פירוש רש"י בסוגיה: "ואמאי אי אפשר בחולין והא ק"ל תרומה אין לה שיעור וחטה אחת פוטרת כל הכרי מדאורייתא, ותו מאי הא דאמרן לעיל טבל ושביעית מאכילין אותו שביעית ואמאי מאכילין אותו נפריש ממנו התרומה ונאכלנו החולין שבו ובעד התרומה נאכילנו שביעית אבל כנגד כל הטבל לא נאכילנו שביעית. משום הכי נראה לי לפרש דבדאיפשר הוא כגון שהבעלים שם ואי אפשר לתקן הטבל מאכילין אותו שביעית שהוא יותר קלה ממנו", עכ"ל. ולדבריו אכן אין אפשרות לתקן את הטבל ולעשותו חולין ותרומה, והנידון הוא בכגון שיש תרומה קיימת לפנינו בכמות שהחולה צריך לה או טבל שאינו ניתן לתיקון משום שאין הבעלים נמצאים. וממילא לא קשה כלל מדוע הגמרא לא העדיפה לתקן את הטבל ולמעט את כמות שיעורי זיתי האיסור, דלא היתה קיימת אפשרות כזו בפועל.

### לפי גרסת רש"י והר"ד משמע יותר כפירוש רש"י

ואמנם נראה שמלשון הגמרא משמע יותר כפירוש רש"י. הלשון היא: "אפשר בחולין דכו"ע לא פליגי דמתקנינן ומספינן ליה, כי פליגי בדלא אפשר בחולין", ומשמע שה"אפשר" מתייחס ל"חולין" ולא ל"מתקנינן". ולתוס' ר"ד היה צריך לומר "אפשר לתקן כו"ע לא פליגי דמתקנינן ומספינן ליה חולין, כי פליגי בדלא

---

12. ולפי זה יוצא שמה שנאמר לעיל בדעת הרמב"ם (לפי האפשרות הראשונה לעיל עמ' ערב) והמהר"ם באיסורי חפצא (לעיל עמ' רפט), שמציאות האיסור ממשיכה להתקיים גם אחר הדחייה, נכון הוא לדעת הר"ן אף באיסורי גברא.

אפשר לתקן". ואלבא דאמת אין חולין לפנינו, וצריך לעשות את התיקון כדי שיהיה חולין, והיה הנידון צריך להיות לא על מה שיהיה בסוף אלא על מה שעומד בפנינו שהיא פעולת התיקון. אבל לרש"י מיושב, שבאמת זהו בדיוק הנידון, על החולין שיישאר אדם יוכלו להספיק לחולה. ויתירה מזו, שמשמע קצת שכאשר אפשר בחולין כו"ע לא פליגי שמתקנים, כי פליגי בדלא אפשר שבזה נחלקו אדם מתקנים. ולשיטת התוס' ר"ד אין שום אפשרות לתקן במקרה השני. ועל זה אין מקום לחלוק.

#### מהר"ח והרמב"ם נראה שגרסו אחרת ופירשו כר"ד

ואולם הר"ח כתב (שם ד"ה ת"ר): "ואוקימנא כי פליגי בדלא אפשר לתקוני, אבל בדאיפשר לתקוני כולי עלמא מתקנין וספינן ליה", עכ"ל. ואף שתוס' ר"ד עצמו גרס כרש"י, כמבואר בתחילת דבריו, יש יסוד לפירושו בדברי הר"ח הללו. דמבואר לפי זה שהמחלוקת היא כשאי אפשר לתקן ולא כשאי אפשר בחולין. ובאמת כך נראה גם מלשון הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ד ה"ז) שכתב וז"ל: "טבל ותרומה - אם אי אפשר לתקן הטבל, מאכילין אותו טבל שאינו קדוש כתרומה", עכ"ל. ומבואר שהנידון הוא שאי אפשר לתקן את הטבל ולא שהחולין שבטבל אינו מספיק.

#### יישוב קושיית הר"ד על רש"י

והר"ד הגיע להסברו משום שהתקשה מדוע לא מתקנים את הטבל ע"י הפרשת חיטה אחת. ובדעת רש"י נראה שעדיין יש צורך בהפרשת מעשרות שהם אחד מעשר, ולא מספיקה חיטה אחת, וכל עוד לא יפריש מעשר ראשון, הפירות עדיין טבל גמור, וכמבואר בגמרא (יבמות פו ע"א). ואם יפריש פחות מכשיעור עדיין פירותיו מקולקלים ודינם כטבל וכמבואר בירושלמי (דמאי פ"ה ה"ב) וברמב"ם (הל' מעשר פ"א ה"טו). וכן הוא לעניין הפרשת תרומת מעשר שמן התורה חייב להפריש דוקא מעשר מן המעשר. ומלבד זאת נראה שהחולה זקוק לאכילת כל הכמות שלפניו, וכיון שלהלכה חצי שיעור אסור מן התורה, אין חיוב להעדיף חצי שיעור על שיעור שלם. וביחס לנידון דידן אין משמעות לכך שלא לוקים על חצי שיעור. ואמנם בעניין זה נקטו הרמב"ן (תורת האדם עמ' כז) והרא"ש (יומא שם סי' יג) כר"ד שאכילת חצי שיעור עדיפה על אכילת שיעור שלם<sup>13</sup>.

13. והדבר תלוי במחלוקת ראשונים בהבנת הסוגיה בכריתות יג ע"א, אבל אכמ"ל.

### יישוב קושיית הרי"ד באופן נוסף

ועוד יש לומר שלמסקנת הגמרא מדובר על איסורי דרבנן ובנידון דידן מדובר על איסור טבל מדרבנן. ומאידך, יש איסור דרבנן לאכול מבלי להוסיף את שיעור התרומה הנדרש, דבפחות מאחד משישים, תרומה ויחזור ויתרום, וכמבואר במשנה (תרומות פ"ד מ"ג) וברמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"ו). ולכן אין בהפרשת התרומה פחות משיעורה עדיפות על אכילת הטבל דרבנן כפי שהוא. ואדרבה הדבר אף חמור יותר, משום שאין הוא נצרך לרפואתו של החולה, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' רצה-רצו) ביחס להפרשת תרומות ומעשרות בשבת.

### מקצירת העומר בשבת קשה לכאורה על ה"ן

ולכאורה מוכח דלא כר"ן בעניין קציר העומר בשבת (מנחות סג ע"ב). לדעת ר' ישמעאל יש לקצור שלוש סאין ולא חמש, דאמרינן "מוטב שירבה במלאכה אחת בהרקדה ואל ירבה במלאכות הרבה". והגמרא אינה מתעניינת כלל בשאלה כמה פעולות נוספות של קצירה ודישה וזרייה והרקדה וטחינה יצטרכו לעשות בחמש סאין יותר מבשלוש סאין וכנגד זה כמה הרקדות נוספות יצטרכו לעשות בשלוש סאין יותר מבחמש סאין. ומוכח מכך שכאשר הוא מרבה באיסורים אין שום חשיבות למספר הפעמים שהוא עושה את האיסור. והדבר היחיד שמשנה הוא רק מספר האיסורים עצמם שאותם הוא מרבה. ואם כן לפי זה יש ללמוד לכאורה שאם עומדת לפניו הברירה אם לשחוט פעם אחת או לאכול הרבה זיתים של נבלה עליו להעדיף את אכילת הנבלה על השחיטה. ואין לדחות ולומר שבקציר העומר השבת הותרה לגמרי ואילו בחולה השבת רק נדחית, שהרי הגמרא (שם סד ע"ב) משווה את שני הנידונים להדיא לעניין זה.

### לפי הרשב"א הצורך להרבות במלאכה אחת הוא מדרבנן

ואמנם לאידך גיסא מוכח מדברי הגמרא ד"מוטב שירבה במלאכה אחת" וכו' שעל כל פנים איכפת לנו מעצם העובדה שהוא מרבה. שהרי אם לא היה שום הבדל בין פעולה אחת ובין הרבה פעולות, גם לא היה הבדל בין ריבוי במלאכה אחת ובין ריבוי בכמה מלאכות. אולם נראה שלפי הרשב"א וסיעתו יש להבין שסברת ר' ישמעאל היא מדרבנן בלבד. דכיון שמבואר בגמרא שאין הוא מרבה את גודל האיסור בכך שהוא חוזר על הפעולות, על כרחך צריך לומר שישנו איסור מסוים על ריבוי בפעולות האיסור שאינו תלוי באיסור עצמו. ואיסור מסוים זה

גדול יותר כשהוא עושה איסורים שונים מאשר כשהוא חוזר על אותו איסור כמה פעמים. אולם מדאורייתא אין משמעות לריבוי פעולות האיסור, כיון שלאחר שכבר נדרשות המלאכות הללו למצות העומר מתבטל מאליו גורם ההפסד שבעבירה, וכל המלאכות נחשבות כמלאכות היתר.

### לפי הר"ן הרקדות נוספות אינן מחדשות איסורים נפרדים

ובדעת הר"ן נראה לומר שהרקדה חוזרת ונשנית של אותן סאין אינה נחשבת כעשייה מתחדשת של פעולת האיסור; דאין חילוק מהותי בין פעולת ההרקדה הראשונה והשניה, והרי זה כמי שמגיס והולך בקדירה, שלא מתחדשת בכל רגע ורגע פעולה נפרדת של איסור (ואף שפעולות ההרקדה הנוספות משביחות את איכות הסולת). ובזה שונה הדבר מהותית ממי שאוכל עוד ועוד כזיתי נבלה, שבכל פעולה ופעולה מתחדשת פעולה נפרדת של איסור. והלשון "מוטב שירבה במלאכה אחת" מתפרשת לדעתו במשמעות שהוא אמנם מרבה במלאכה, אבל עדיין המלאכה נשארת אחת, ולא מתוספים בה עוד ועוד איסורים. ולדעת הרשב"א וסיעתו הלשון "מוטב שירבה במלאכה אחת" משמעותה היא שהוא מרבה עוד ועוד איסורים על ידי ריבוי זה. וכן מבואר ברש"י שכתב (שם ד"ה מוטב שירבה) וז"ל: "מוטב שירבה במלאכה אחת - מוטב שיחלל פעמים הרבה שבת במלאכה אחת כגון שירקד הג' סאין פעמים הרבה", עכ"ל. ומבואר בדבריו שמתחדשים עוד ועוד חילולים בכל פעולה ופעולה שהוא עושה. והרשב"א וסיעתו סוברים כאמור שהאיסור להרבות אפילו מלאכות שונות הוא מדרבנן בלבד. ואם כן לשיטתם ברור שבאכילה מרובה של נבלה יש איסור נבלה ואיסור דרבנן של ריבוי בפעולות איסור. אבל ודאי שכל זה עדיף על שחיטה בשבת החמורה באיסור כרת.

### ה. שיטת הראב"ה

#### הראב"ה חוזר בו ומתיר מחשש שהחולה יקוץ

והראב"ה (ח"ב מס' יומא סי' תקלא) כתב וז"ל: "תנו רבנן, מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל קל וכו'. נראה לי דשמעינן מינה דהא דאמרינן הזריז הרי זה משובח כגון שצריך מתון קצת לגוים, אבל אם אפשר כך במהרה לגוים כמו



בישראל יעשה על ידי גוים. ואם היתה צריכה ליין לחמם לה בשבת ולהניח על גבי גחלים לוחשות וליחתות, קרוב הדבר בעיני שמוטב שימלא ישראל הפך יין והגויה תניחנו על האש, ואפילו אם תהיה מנסכתו, יין נסך דרבנן וחילול שבת דאורייתא. ותניא מאכילין אותו הקל קל וכן בחולה". ולאחר מכן הוסיף: "חזרתי ועיינתי בסימן אלף ופ"ג, עכ"ל. ובאמת הראב"ה (ה"ד סי' אלף ופג) חזר בו לדינא וכתב וז"ל: "והמבשל לחולה בשבת אסור לבריא, גזירה שמא ירבה בשבילו. ושמעין מהך דאע"ג דקיימא לן בפרק יום הכיפורים (יומא פג ע"א) מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל קודם, והני מילי בשני מיני אוכלין וניחא ליה לחולה בתרווייהו, אבל אי צריכי חולה או חיה להחם להם יין בשבת לא אמרינן ליעביד להו גוי, דין נסך דרבנן ובישראל הבערה ובישול הוי איסור סקילה דאורייתא, אלא אמרינן הזריז הרי זה משובח כדאמרינן (שם פד ע"ב) אין אומרינן יעשו דברים הללו וכו'. ואפילו אי איפשר לן למיעבד חימום היין כך בזריזות על ידי גוי כמו על ידי ישראל, נפש החולה קצה לשתות יין נסך, הילכך שרי למיעבד על ידי ישראל. וראייה לדבר מהשוחרט לחולה בשבת שאיסורו איסור סקילה, ונבילה אינה אלא איסור לאו, ולא עבדינן ע"י גוי. ודוחק לומר ולדחות בשעבר ושחט אי נמי שלא נמצא שם גוי, אלא נראה כדפרישית", עכ"ל. ומבואר שמעיקר הדין סובר הראב"ה ששבת דחוויה אצל פיקוח נפש. ודעתו באופן עקרוני היא כדעת הרשב"א שיש להאכיל נבלה ולא לעבור על איסור שחיטה, וכן שיש להאכיל יין נסך דרבנן ולא לעבור על בישול בשבת. ורק בגלל החשש שנפש החולה תקוץ לשתות נבלה ויין נסך, יש להתיר לשחוט ולבשל, וכפי שטען גם הרא"ש.

#### המרדכי והרמ"א מביאים רק את דבריו הראשונים של הראב"ה

אמנם המרדכי בהגהותיו (שבת סי' תסז, פג ע"א) הביא רק את דבריו הראשונים של הראב"ה. ואף הדרכי משה (הארוך סי' שכח אות ג) הביא רק את דבריו הראשונים. ונראה מלשונו שלא ראה את הראב"ה במקורם אלא רק בהגהות מרדכי הנ"ל, דלשונו היא: "כתב ראב"ה דאם צריך להחם יין ימלא ישראל ויחם גוי דמוטב לעשות יין נסך מלחלל שבת עכ"ל", עכ"ל הרמ"א. ואולם ציטוט זה אינו מופיע בראב"ה. וגם עיקר הדין הזה לא נאמר לגבי חולה אלא לגבי יולדת. ורק לאחר מכן כתב הראב"ה "וכן בחולה". אמנם דברי הרמ"א הללו כתובים בערך בלשון זו בהגהות מרדכי כסיכום של דברי הראב"ה. וכנראה משום שהדרכ"מ לא ראה את הדברים במקורם הוא לא ראה שהראב"ה מסיים את דבריו ואומר:

"חזרתי ועיינתי בסימן אלף ופ"ג"<sup>14</sup>. ולכן הוא הקשה על דברי הראב"ה וז"ל: "אע"ג דמחללין שבת ולא מאכילין אותו נבלה יש לומר שאני נבלה שהיא גם כן איסור דאורייתא, אי נמי מטעם דלעיל שיקוץ החולה באכילתו מה שאין כן לגבי יין נסך", עכ"ל. וכן הביא המג"א (שם סק"ט) רק את דברי ההגהות מרדכי ואת תירוצי הדרכ"מ, וכן העתיק להלכה המשנ"ב (שם סק"ט) אלא שכתב שמי שמיקל לחמם בעצמו את היין אין למחות בידו ויש לו על מי לסמוך.

### תירוצי הדרכ"מ אינם נצרכים ולכאורה הם גם קשים

ואולם כאמור הראב"ה עצמו אכן חזר בו משום שהיה נראה לו שמחללין שבת ולא מאכילין אותו נבלה. והוא לא חילק כתירוצי של הדרכ"מ, אלא אדרבה הוא הוכיח את דין היין מדין נבלה. ובאמת תירוצי הדרכ"מ קשים לכאורה. דמה שכתב בתירוצו הראשון קשה, שאמנם איסור נבלה הוא גם איסור דאורייתא, אבל מהדין דהקל תחילה יש ללמוד שאיסור לאו אמור להדחות מפני איסור סקילה. והסברה שיקוץ החולה באכילתו לכאורה נכונה גם ביין נסך. דממה נפשך, אם החולה יודע איך נעשו היין והבשר, הרי שידע שהיין הוא יין נסך והוא עשוי לקוץ בו. ואם החולה אינו יודע, מדוע שיקוץ בנבלה, הרי לא ניתן להכיר בה שהיא נבלה. ואולי סובר הרמ"א שהחולה יקוץ באיסור דאורייתא ולא יקוץ באיסור דרבנן. אבל זה לכאורה דחוק וקשה, וגם מלשונו לא נראה שבסברתו השניה הוא נתלה בכך שבנבלה האיסור הוא מדאורייתא. ואולי הרמ"א מדבר על מציאות המוכרת לו, שבפועל אדם מישראל נרתע וחושש יותר מאכילת נבלה מאשר משתיית יין נסך<sup>15</sup>.

### האו"ז בשם הריב"א מחדש שהאכלת נבלה זו "תקנה מגונה"

ויש בעניין זה סברה מחודשת שאמר הריב"א (ה"ד באו"ז ח"ב הל' יולדת סי' קח) וז"ל: "תמיהני אם האכלת איסור קודם לענין פקוח נפש מאיסור שבת אע"פ שזה איסור לאו וזה איסור סקילה. דאע"ג דלענין חולה שנינו שמאכילים אותו הקל וטבל ונבילה מאכילין אותו נבילה היינו ודאי כשבא לאכול איסור הקל מאכילים

14. ויתכן שזו היתה תוספת במהדורא בתרא של הראב"ה שהמרדכי לא ראה אותה.

15. יעוין בשו"ת הרמ"א (סימן קכד), שבו הוא מתייחס למנהג העולם להקל בשתיית סתם יינות הגויים, ולימד עליהם זכות, והתיר אפילו בשתייה לחולה שאין בו סכנה.

אותו. אבל כשיכול לאכול היתר יכול להיות שמוטב שיחללו השבת כיון שניתן לידחות מפני פקוח נפש ויאכילוהו היתר משיאכילוהו איסור אע"פ שהוא איסור לאו כיון שתקנה מגונה היא והא אין הקב"ה מביא תקלה על ידי צדיקים באכילת איסור ומביא תקלה על ידו באיסור סקילה כדאשכחן ברבי ישמעאל שקרא והטה וביהודה בן טבאי שהרג עד זומם ואמר' בירושלמי ר' זעירא הוה מחייט גבי עכו"ם [וכו'] א"ל ואי בעית מיקטל קטול דנבילה לא בעינא מיכלא הרי שאכילה אסורה חמורה להם ביותר וראוי למסור להם בעצמו על כך, עכ"ל. ומבואר מדבריו שהצורך לשחוט ולא להאכילו נבלה אינו נובע מצד שהחולה יקוץ, אלא מצד שאליבא דאמת זו "תקנה מגונה" עבור החולה, ואין הקב"ה חפץ להביא תקלה על האדם באכילת איסור, וניחא ליה למריה שיעברו עבור החולה איסור סקילה.

## ו. שיטת הרמב"ן

### ביאור הרמב"ן והרשב"א בדעת ר"א שיש להביא דרך רה"ר

והנה, הגמרא אמרה (שבת קל ע"ב) שהבאת אזמל של מילה דרך גגות וחצרות וקרפפות היתה שלא ברצון ר' אליעזר שמתיר להביא גם ברשות הרבים. והקשו כל הראשונים על אתר (תוס' והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן והמיוחסים לר"ן והר"ד ועוד) מדוע לא היה הדבר ברצון ר' אליעזר. הלא לכאורה גם הוא מודה שאם אפשר להביא את האזמל שלא באופן שמתחללת השבת מדאורייתא אלא רק מדרבנן, שיש למעט בחילולי שבת כמה שאפשר, דכל שאפשר לקיים שניהם יש לבטל את הדחייה. והתוס' (שם ד"ה שלא) נשארו בקושיה. והרמב"ן (שם ע"א ד"ה מתניתין) כתב וז"ל: "ואע"ג דאמרינן בגמרא אי איכא אחר ליעביד אחר משום דכ"מ שאתה מוצא עשה ול"ת אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב, ה"מ במקום שאפשר שיתקיימו שניהם לגמרי, אבל שבת ומילה הואיל וניתנה שבת לדחות אצל מילה גופה, ניתנה לדחות אף במכשירי מילה ואין מחזרין עליהן אם איפשר בענין אחר, כיון שמלאכה זו לצורך מילה או מכשיריה היא נעשית דכולי מעשה כמילה אריכתא הוא. ומסתברא הכי, מדלא מצריך ר"א לאתויי לאיזמל בשערו כדאמרינן במפנין לגבי חיה, אלמא כי אורחא עביד ואפילו אפשר לשנויי לא משנינן, עכ"ל. וכן כתב הרשב"א (שם ד"ה מביאו).

### ביאור דבריהם בעניין מילה ומכשירה

ונראה בביאור דבריהם שכאשר יש אפשרות לבטל את הדחייה לגמרי, יש צורך לעשות כן. אבל כאשר כבר מוכרחים לדחות, אז הדחייה יוצרת מציאות שהדבר הנדחה הוא כחול וכהיתר. ומילה דוחה את השבת בהכרח, דלא שייך למול בשינוי וכלאחר יד. ונראה דהיינו משום סכנת נפשות אבל בעיקר משום שלא יתכן שהתורה מצווה לקיים את מצות מילה בשבת דוקא שלא כדרכה, דכל עניין שלא כדרכה היינו שהתורה לא דיברה על מציאות שנעשית שלא כדרכה ולכן אין היא בכלל איסור התורה. ומיניה וביה יש הכרח לומר שאם התורה מצווה למול בשבת היא בהכרח מדברת על המילה שנעשית כדרכה, אף אם אין פסול מהותי במילה שאינה כדרכה. וכיון שהדחייה נעשית בהכרח, ממילא הגדר הוא שהשבת היא כחול למה שנצרך למילה. והשתא גם לא צריך למעט באיסורים כמה שאפשר אף אם המעשה שיכול להיעשות ייעשה כדרכו. ולדעת ר' אליעזר אותו גדר ממש שייך גם במכשירים. ולכן גם במכשירים אין צורך למעט באיסורים, ולא רק שאין צורך לעשות אותם בשינוי אלא גם אין צורך להשתדל להביא את האיזמל דוקא דרך גגות וקרפיפות.

### לכאורה גם ביולדת השבת אמורה להידחות בהכרח

דא עקא, שלשיטת הרשב"א גם בפיקוח נפש ביולדת יש הכרח לדחות את השבת. דהרשב"א (קכח ע"ב ד"ה הא דקתני) כתב וז"ל: "הא דקתני אין מילדין את הבהמה, פירש"י ז"ל משום טירחא. ולי נראה משום חלול דאורייתא, ותדע לך מדאקשינן בגמ' גבי מילדין את האשה ומחללין עליה את השבת, מכדי תנא ליה מילדין את האשה וקורין לה חכמה, מחללין עליה את השבת לאתווי מאי. ואם איתא דמילדין אין בו אלא טירחא בעלמא, מאי קא מקשה מחללין לאתווי מאי, לאתווי אפילו חלול דאורייתא, עכ"ל. ומבואר שהבין שבהכרח יש בלידה חילול שבת דאורייתא. ויתכן דהיינו משום מחתך חבל הטבור, ואולי משום נוטל נשמה כדכתב הרשב"א (קז ע"ב ד"ה הא) לעניין הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה. ושמא הוא משום מפרק. ועכ"פ ברור שלשיטתו יש בלידה חילול שבת דאורייתא. ואם כן בהכרח כבר נדחתה השבת מפני לידה זו. ואם כן במה שונה פיקוח נפש ממילה, שבה מחדשים הרמב"ן והרשב"א שאפילו בדברים שהיה אפשר לשנות בהם אין משנים, כיון שכבר נדחתה השבת בהכרח.

### **לדעתם שבת דחוייה מפני פיקוח נפש והותרה מפני מילה**

ונראה שבעל כרחנו צריך לומר בדעתם שהיה ברור להם מעיקרא ששבת דחוייה מפני פיקוח נפש והותרה מפני מילה. וכן בעשה דוחה לא תעשה הגדר הוא הותרה ולא דחוייה. ומה שאמרו שיש למנוע את הדחייה כשאפשר, אבל כשכבר מתקיימת דחייה אין צורך לשנות, אמור רק לגבי מה שנאמר לגבינו שהוא מתיר את השבת או את הלא תעשה. דזהו גופא גדר ההיתר שכאשר הוא כבר חל, אין צורך למעטו ולשנות בו. אבל פיקוח נפש שהוא רק דוחה ולא מתיר את השבת, פשיטא שיש למעט בו תמיד ולהשתדל לשנות בו כל היכא דאפשר.

### **מושגי דחוייה והותרה שונים לדעתם מכפי שהם לפי הרמב"ם**

וכפי שהתבאר, הרמב"ן מבין שבפיקוח נפש צריך לשנות, ואין השבת כחול לכל הדברים שהחולה צריך להם. ואם כן יתכן שהוא מבין שההבדל בין דחוייה והותרה הוא בכך שבהותרה הגדר הוא שהמצוה מותרת לכל הדברים שהדבר המתיר צריך להם, והשבת הרי היא כחול לכל הדברים שהדבר המפיקע צריך להם, והשבת הותרה לגמרי מפני המילה. ובדעת ר' אליעזר מתחדש שהשבת הותרה לגמרי אף מפני מכשירי המילה. ולאידך גיסא יצא לפי זה שלא שמענו שיהיה היתר לעשות משהו שאינו נצרך כלל, אף אם נוקטים שהשבת הותרה לגמרי מפני המילה. ואף ר' אליעזר התיר דברים שיש הכרח לעשותם לצורך המילה. אבל אם אין הם הכרחיים לצורך המילה, יהיה בכך איסור גמור. וזה בניגוד לדעת הרמב"ם שהבין שכאשר נוקטים שהדבר הותר, יש להתיר גם דברים שאין צורך בהם בשביל הדבר המתיר.

### **מהגמרא נראה שהשבת הותרה מפני המילה אף שלא לצורך**

ובגמרא (קלג ע"ב) נאמר: "תנו רבנן: המל, כל זמן שהוא עוסק במילה - חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה. פירש, על ציצין המעכבין את המילה חוזר, על ציצין שאין מעכבין את המילה אינו חוזר. מאן תנא פירש אינו חוזר? אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא, דתניא: ארבעה עשר שחל להיות בשבת - מפשיט את הפסח עד החזה, דברי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה. וחכמים אומרם: מפשיטין את כולו. ממאי, עד כאן לא קאמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה התם משום דלא בעינן זה אלי ואנוהו (שמות טו, ב), אבל הכא

דבעינן זה אלי ואנוהו - הכי נמי, דתניא: זה אלי ואנוהו - התנאה לפניו במצות: עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה" וכו', ע"כ. ולכאורה לפני שהגמרא הסיקה שבציצין שאינם מעכבים יש צורך של להתנאות לפניו במצוות, ההבנה היתה שחיתוך הציצין הללו אינו נצרך כלל. דאם היה ברור לגמרא שחיתוך הציצין הללו הוא חלק מהמצוה אלא שהוא רק אינו מעכב, מדוע היתה צריכה להגיע לכך שהורדת הציצין נדרשת מפני התנאות במצוות, תיפוק ליה שחיתוך זה הוא מעיקר המצוה. ומה היתה מעיקרא הקושיה מהמשך הפשטת עור הבהמה שאינה נצרכת כלל לעיקר המצוה. ועל כרחק בה"א הבינה הגמרא שאין צורך כלל בחיתוך הציצין הללו מצד עיקר המצוה. ומבואר מיניה וביה שאם עדיין לא פירש הוא בכל זאת נוטל אותם אליבא דכו"ע. ומכך יש להסיק לכאורה שהשבת הותרה לגמרי מפני המילה.

#### **במסקנת הגמרא יתכן שהיא חוזרת בה מהבנה זו**

אמנם יתכן שלפי מסקנת הגמרא ציצין אלו הם חלק מהמצוה מצד התנאות במצוה, ומתחדש שאפילו לר"י בריב"ב חוזר עליהן ואף אם פירש ודלא כהברייתא. והשתא יש לומר כן גם אליבא דחכמים דפליגי אר"י בריב"ב. ואם כן אליבא דאמת למסקנת הגמרא לא מצינו שאפשר לעשות מלאכה שאינה נצרכת. ובאמת השוואת הגמרא בין מילה לפסח מוכיחה שאין היתר לעשות דבר שאינו נצרך למצוה עצמה. דלעיל מיניה (קטז ע"ב) אמרה הגמרא: "בשלמא לרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, דהא איתעביד ליה צורך גבוה, אלא לרבנן מאי טעמא? אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: דאמר קרא כל פעל ה' למענהו (משלי טז, ד), והכא מאי למענהו איכא? רב יוסף אמר: שלא יסריח. רבא אמר: שלא יהו קדשי שמים מוטלין כנבלה", ע"כ. ומבואר שאפילו לדעת חכמים שמתירים להפשיט מה שלכאורה אינו נצרך לגופה של עבודה, ברור שאין היתר אם אין בכך צורך של מניעת בזיון קודשים. ובהמשך הסוגיה (שם קיז ע"א) מבואר שחכמים גם לא התירו לעשות מלאכה אלא רק באופן דשקיל ליה בברזי, שאין זו דרך מלאכה ואין בכך איסור דאורייתא.

#### **ביאור שיטת הרמב"ם בעניין ההיתר בעבודה**

ולכאורה יש להקשות מכך על הרמב"ם. דבגמרא (יומא מו ע"ב ופא ע"א) נאמר להדיא על שבת שהיא הותרה מפני עבודה. והגמרא (שם ז' ע"א) מוכיחה מלשון זו

שהגדר הוא של הותרה ולא דחוייה. ורואים שלא ניתן לעשות מלאכה שאינה נצרכת ולכאורה דלא כהגדרת הרמב"ם. אמנם יש לדחות, דשאני התם שהוא כבר פירש מההפשטה הראשונה, וכדמוכח בגמרא (שבת קלג ע"ב) וכפי שביאר רש"י (שם ד"ה מפשיט הפסח). ועד כאן לא נאמר שאפשר להתיר דברים שאינם נצרכים כשנוקטים הותרה, אלא רק כשעדיין הוא עסוק באותה מצוה שמתירה. אבל כשהוא כבר פירש, מתבטל ההיתר, ואינו יכול לעשות אלא רק מה שנצרך בהכרח לקיום המצוה.

### **במיוחסים לר"ן נקט בפשיטות שבפיקו"נ דחוייה ובמילה הותרה**

ובמיוחסים לר"ן (שבת קל ע"א ד"ה ר' אליעזר) כתב להדיא ששבת הותרה לגמרי מפני המילה, וז"ל: "ואע"ג דלעיל בפקוח נפש אמרינן דכל היכא דאפשר לשנויי משנינן שאני פיקוח נפש דלא הותרה שבת לידחות אצלו היכא דאפשר בלא חילול, והילכך לא מחללי". אבל גבי מילה דניתנה שבת לידחות אצלה אפילו אפשר בלא חילול ולא מהדרינן במילה לעשותה בשמאלו או לשנות בה משום דלא חשבינן מילה דחיייה לשבת אלא היתר גמור אצלו שהתורה התירה בפירוש למול בשבת הו"ה מכשירי' לר' אליעזר דלדידיה מכשירי מילה כמילה הם וכללא דמילתא לר' אליעזר שבת לענין מילה ומכשיריה כחול גמור היא ולא משנינן כלל", עכ"ל. ומבואר להדיא שיש הבדל מהותי בין מילה לפיקוח נפש, ובעוד שהשבת הותרה לגמרי מפני מילה היא רק דחוייה מפני פיקוח נפש.

### **אף הריטב"א נוקט שיש למעט הדחייה בפיקו"נ ולא במילה**

והריטב"א (שם ד"ה ובסכנה) כתב וז"ל: "דר' אליעזר מכשירי מילה כמילה עצמה חשיב להו וכמילה אריכתא דאמי, ותחילת מילה כסוף מילה, מה סוף מילה לא משנינן אף תחילת מילה לא משנינן כלל. ועם זה ניתרצא גם כן הקושיא הראשונה", עכ"ל. וכוונתו לקושיא שהקשה קודם לכן מדוע לא מביאים את התינוק אל האיזמל ומדוע לא מביאים את האיזמל דרך גגות. ובדבריו לא מבואר מה שכתוב ברמב"ן וברשב"א שמשום שבהכרח היתה צריכה להיות דחייה של השבת, אין צורך להתאמץ כדי למנוע את הדחייה. ונראה שהבין שאין הבדל בין שינוי ובין הבאת התינוק אצל האיזמל או הבאת האיזמל דרך גגות. וכל הנהו לא נצרכים מכיון שהתורה אמרה למול בשבת, וממילא ודאי שהתכוונה שיעשה את הדבר כדרכו, הן באופן שלא ישנה בצורת הפעולה והן באופן שלא ישנה בדרכים

שבהן הוא עושה את הפעולה. דהיינו, שגם הבאת תינוק אצל איזמל או הליכה דרך גגות היא צורה של שינוי, אף שפעולת המילה או פעולת ההבאה נעשות מצד עצמן כדרךן ובלי שינוי<sup>16</sup>. ודחיית השבת על ידי המילה כוללת מצד עצמה את ההיתר שלא להצטרך לשנות אפילו בדרכים אלה. ומיניה וביה יש ללמוד שבפיקוח נפש אין היתרים כאלה, והגדר הוא של דחייה שצריך להשתדל למעטה כמה שאפשר.

### הסברים נוספים בראשונים

ועוד ציינו הרמב"ן והרשב"א (שם) תירוצ' (ע"פ התוס' שם ד"ה ר' אליעזר) שהמילה היתה מתעכבת אם היו מביאים דרך גגות וקרפפות. ולכך נראה שהסכים גם הריטב"א (שם) שכתב בשם רבינו יונה שאם אכן אין הבדל בזריזות שבהבאת האיזמל בין הליכה דרך גגות ובין דרך רשות הרבים, יש להביא דרך גגות. "אבל אם יש עיכוב דרך גגות מביא דרך רשות הרבים, שזריזים מקדימים למצוות", עכ"ל. והרמב"ן העלה עוד אפשרות שר' אליעזר באמת לא היה מתיר, אלא כוונת הגמרא רק שלא התבססו על שיטת ר' אליעזר. והרמב"ן עצמו לא צידד בפירוש זה, אבל מדברי הר"ן (שם ד"ה מביאו) נראה שהוא סמך יותר על פירוש זה.

### ז. שיטת הרי"ד

#### הרי"ד נקט שהותרה במילה והשווה לכך את פיקוח נפש

אמנם הרי"ד (פסקים שבת שם ד"ה אמר) כתב וז"ל: "יש לומר דקסבר ר' אליעזר כיון דניתנה שבת לידחות בכך לא מהדרין בתר היתירא לאייתויה דרך חצירות וקרפפות, דכחול גמור הוה משוי ליה להאי שבת גבי מילה, ואינך זקוק לחזר אחר ההיתר. ומפני טעם זה גבי פיקוח נפש שהותר על ידי ישראל אין אנו צריכים לחזר אחר ארמאי, דכיון דניתנה שבת להידחות כחול שוויה רבנן, ואין אנו צריכים לחזר אחר ההיתר, אחר שהכל שוין בו. ודכוותה אמרי גבי פסח בכיצד צולין (פסחים עט ע"א) למאן דאמר טומאה הותרה בציבור, דהיכא דניטמא כלי שרת

16. וכן נראה שהבין הרשב"א שם שכתב: "אלמא לר' אליעזר אע"פ שיכול להביאו דרך גגות וחצרות, אינו מביאו אלא דרך רה"ר דלא משנינן כלל".



ועתיד הברש לטמא, אע"ג דמצינן למיעבד כטהורין<sup>17</sup> עבדי נמי טמאין ואכלי ליה בטומאת הגוף דהיא בכרת, משום האי טעמא דכיון דהותרה הטומאה בציבור כטהרה שווה רבנן. וגם כשהיו רוב הקהל טמאין ומיעוטן טהורין אינן זקוקין הטהורין להזהר מן הטומאה, אלא עושין ביחד עם הטהורין, דכיון דהותרה הטומאה אינן צריכין לחזר אחר הטהרה, "עכ"ל. והנה, בתחילת דבריו הוא ביאר רק את דעת ר' אליעזר, והיה אפשר להסבירו כדעת הרמב"ן הנ"ל. אבל בהמשך דבריו בעניין פיקוח נפש נראה שאין הוא מגביל עצמו דוקא לפי ר' אליעזר אלא "אין אנו צריכים" וכו', דהיינו שזו הבנה שנכונה אליבא דהלכתא לכו"ע. ופשיטא ליה להרי"ד שהיתר פיקוח נפש בשבת הוא בגדר של הותרה ולא דחוויה. ובניגוד לרמב"ן והרשב"א והראשונים האחרים שהסבירו את הטעם לכך שלר' אליעזר הגדר של הביטול הוא גדר של הותרה, הרי"ד אינו מבאר מדוע זה כך. וגם לא מובן לכאורה בדבריו מה הטעם שהוא משווה לכך גם את גדר פיקוח נפש שהיא הותרה אליבא דכו"ע. ואם זה משום שמצא שזהו הגדר בטומאה בציבור, הלא מיניה וביה רואים שיש גם דעה שהטומאה דחוויה בציבור. ומלבד זאת צריך להבין בדעתו כיצד הוא מסביר את הדין שהביא בעצמו לעיל (קכט ע"ב ד"ה מביאה) דכל היכא לשנויי משנינן. דלכאורה אם שבת הותרה לגמרי מדוע יש צורך לשנות. ומלשונו שם משמע קצת שאין זה משום מראית העין, דכתב שם: "פי' כורכת הכלי בשערה, שתהא הבאה כלאחר יד", עכ"ל. ומשמע שזהו גדר של שינוי ולא גדר של היכר שלא יחשדו בה, כמו שמצינו בהבאת איזמל לר' אליעזר שהעלו את האפשרות שמביאו מגולה משום חשדא.

#### ביאור דברי הרי"ד

ונראה שהרי"ד הבין שבאמת אין אפשרות לקבוע מעצמנו אם גדר הדחייה הוא בתורת דחוויה או בתורת הותרה. ואין לנו אלא מה שהורונו חכמים. וכיון שמצינו שלר' אליעזר מותר להביא דרך רשות הרבים אע"פ שהיה אפשר להביא גם דרך חצרות וקרפיות, יש ללמוד שגדר הדחייה היא בתורת הותרה. והוא הדין גם בעניין פיקוח נפש דמצינו שלא הצריכו ארמאי אלא רק כשאין סכנה. ולכאורה מדוע לא התנו את ההיתר לעשות על ידי ישראל רק בכגון שיש חשש שהגוי יתמהמה וכדומה. ומדוע סתמה הגמרא ואמרה שעושים את כל המלאכות על ידי גדולי ישראל ולא על ידי גוים. ומכך למד הרי"ד שהגדר הוא גדר של הותרה. ולא

17. נדצ"ל בטהורין.

בא הרי"ד ללמוד מטומאה שהותרה בציבור אלא רק את העיקרון שיכול להיות כן, ולא משתדלים למעט באיסור כמה שאפשר לאותו מ"ד הותרה. וה"ה יש ללמוד שגם בפיקוח נפש אפשר לומר כן. אמנם גדר זה של הותרה אמור רק בדברים הצריכים לרפואת החולה ואולי אף להבראת גופו. אבל נראה שבדברים הנצרכים רק ליישוב דעתו, לא התירו חכמים את הדבר אלא רק בגדר של דחוויה, ולכן יש צורך לשנות בשעת הבאה.

### קשה על הרי"ד משיטתו בעניין חילול על ידי גוי המזומן לנו

ואולם הרי"ד עצמו כתב (פסקים יומא פד ע"א ד"ה פיס' וכל ספק) וז"ל: "ואין אומרים יעשו דברים הללו על ידי גוים או על ידי קטנים, אלא על יד גדולי ישראל. פירוש אין אומרים נחזר אחר גוים או אחרי קטנים דלאו בני שביתה נינהו, אלא ודאי אם היו מזומנין לנו מוטב שנעשה על ידי גוים ולא על ידי ישראל ועל ידי קטנים ולא על ידי גדולים", עכ"ל. וכן כתב הרי"א<sup>2</sup> (פסקים יומא ה"ג אות ט) בשמו. וכן עולה באופן עקרוני מדברי התוס' (שם ע"ב ד"ה אלא) ד"מצוה בישראל שמא יתעצל הנכרי ולא יעשה ויבוא לידי סכנה", עכ"ל. ומשמע מכך שאלמלא חשש זה היה צריך לעשות בגוי. וכן כתב הרמ"א (סי' שכח ס"ב) וז"ל: "ויש אומרים דאם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איסור על ידי שינוי עושה על ידי שינוי, ואם אפשר לעשות על ידי גוים בלא איחור כלל עושין על ידי גוים, וכן נוהגים. אבל במקום דיש לחוש שיתעצל הגוי אין לעשות על ידי גוי", עכ"ל. ולפי כל זה אין שום ראייה מכך שעושים על ידי ישראל ולא על ידי גוי. דמה שלא נותנים לגויים לעשות הוא רק מהחשש שמא יתמהמהו, ואם אין חשש כזה, באמת נותנים להם ומעדיפים אותם על פני ישראל. והרי"ד עצמו בשבת לכאורה רומז על כך באומרו: "אין אנו צריכים לחזר אחר ארמאי". דמשמע מכך שאם הוא לפנינו יש לנו לתת לארמאי, ובסתמא דמילתא אפילו לא חוששים לכך שהוא יתמהמה אלא נותנים לו בשופי. ואם כן לכאורה אין מכאן מקור לכך שדין פיקוח נפש הוא הותרה ולא דחוויה. ולכאורה לא דמי כלל לטומאה, דאף שמזומנים לנו טהורים, אנחנו יכולים לתת את העבודה לטהורים, ולא רק שאין לנו לחזר אחר טהורים.

### דברי הרי"ד מתאימים ללישנא קמא ביומא

אמנם נראה שדברי הרי"ד מתאימים ללישנא קמא ביומא (ו' ע"ב) שכאשר יש טהורים וטהורים באותו בית אב עושים את העבודה בטהורים אף למ"ד שטומאה

הותרה בציבור. ורק ללישנא בתרא עובדים הטמאים במקרה כזה. וללישנא קמא יוצא שהגדר של הותרה הוא שכל עוד לא צריך לשנות מהרגיל ולטרוח טרחה כלשהי, יש לעשות בטהרה. ורק כשהדבר כרוך בשינוי מהרגיל ובטרחה מסוימת, מתירים לעבוד בטומאה. ויתכן אפוא שהר"ד נקט כסיעת הראשונים שפוסקת להלכה כלישנא קמא, וכפי שנקט הריב"א בתוס' (שבת מב ע"ב ד"ה והיינו, שבועות מא ע"א ד"ה ומאן וע"ז ז' ע"א ד"ה בשל) והרא"ש (ב"ב פ"ג ס' נה) בשם הגאונים וש"כ שגור בפי רוב העולם". ואף לפי רש"י ור"ת יש להחמיר בשל תורה כשיש שתי לישנות, ונידון דידן הוא בשל תורה. ולכן היה פשוט לו שלמ"ד הותרה אין מחזרים אחר טהורים, אבל כשיש טהורים בשופי לפנינו, עובדים בטהורים. ולכן כתב הר"ד בסוף דבריו: "דכיון דהותרה הטומאה אינן צריכין לחזר אחר הטהרה", עכ"ל. דהיינו, שגם אם נוקטים שהותרה טומאה בציבור אמנם אין צריך לחזר אחר טהורים, אבל אם מצויה האפשרות של טהרה לפנינו בלי צורך לחזר אחריה, יש להעדיף את הטהרה על הטומאה. ואם כן יש לדמות את הדבר לפיקוח נפש שבו אמנם אין צורך לחזר אחר גוים, אבל אם יש גוים לפנינו, יש לתת להם לחלל את השבת. וכן מובן לפי זה מדוע אין לשנות בסתמא דמילתא, כיון שזהו שינוי מהרגילות, ואין צורך בכך.

#### הרמב"ם נקט כלישנא בתרא וכשיטתו בכל מקום

אמנם הרמב"ם נקט כשיטתו בכל מקום שהלכה כלישנא בתרא, ולכן היה ברור לו שלמ"ד הותרה אין שום צורך למעט באיסורים ואף אם הדבר יכול להיעשות בשופי ובקלות ובלי צורך לשנות מהרגיל. ויתירה מזו, אפשר גם לעשות מעשים שאינם נצרכים כלל לצורך הדבר המתיר, דהואיל ואישתרי אישתרי. אמנם למ"ד דחוויה גם לפי לישנא בתרא יש צורך לטרוח ולחפש כוהנים מאנשי בית אב אחר. ולדעת הרמב"ם (הל' ביא"מ פ"ד ה"ד) צריך לטרוח ולחפש אף מאנשי משמר אחר. ומסתבר שהרמב"ן והרשב"א נקטו גם כדעת הרמב"ם, וכשיטת הרמב"ן (גיטין כט ע"א ד"ה כתבתי ובסהמ"צ שורש ט' עמ' קסו מהד' פר') לפסוק כלישנא בתרא, אלא שלדעתם אף כשנוקטים הותרה אין מקור להתיר גם דברים שאין צורך בהם.

#### יישוב דעת הרמ"א לפי מה שהתבאר בדעת הר"ד

ולפי מה שהתבאר בדעת הר"ד יש ליישב סתירה גדולה בדעת הרמ"א. מחד גיסא הוא נוקט (בשו"ת סי' עו, ה"ד לעיל) בפשיטות שהשבת הותרה מפני פיקוח נפש

וכדעת המהר"ם והרא"ש, וכפי שהבין בדעת הרמב"ם, וכנ"ל. ואולם מאידך גיסא הוא כותב (סי' שכח ס"ב, ה"ד לעיל) שאם אפשר בשינוי וע"י גוים בלא דיחוי יש לעשות כן. ולכאורה סברה זו מתאימה דוקא אם נוקטים ששבת דחוויה מפני פיקוח נפש ולא הותרה, כי אם שבת הותרה מדוע יש צורך לעשות שינוי ולתת לגוי כשהדבר לא יידחה. אמנם לפי מה שהתבאר בדעת הרי"ד אפשר להבין שהגדר של הותרה הוא שאם באמת אפשר לעשות את המעשה בלי שום טרחה באופן שאין בו איסור, יש לעשותו באופן שלא יהיה בו איסור.

#### הגר"א נקט בדברי הרמ"א ששבת דחוויה ולא הותרה

אמנם לכאורה בזה יהיה צורך לדחות את מה שכתב הגר"א (יר"ד סי' קנה סקכ"ד) בדעת הרמ"א (שם ס"ג). הרמ"א כתב וז"ל: "ואין מתירים שום דבר אסור לחולה אם יוכל לעשות הרפואה בהיתר כמו באיסור אע"פ שצריך לשהות קצת קודם שימצא ההיתר מאחר שאין סכנה בדבר", עכ"ל. וכתב על כך הגר"א וז"ל: "דקי"ל דשבת דחוויה היא אצל פיקוח נפש ולא הותרה כמ"ש הרמב"ם [ברפ"ג דשבת (צ"ל רפ"ב)] וכמ"ש במנחות [ס"ד א'] בעי רבא חולה כו' פשיטא כו", עכ"ל. ולפי מה שהתבאר שיטת הרמ"א היא ששבת הותרה ולא דחוויה. והסיבה שיש לעשות הרפואה בהיתר כמו באיסור היא משום שזה גופא הגדר של הותרה, וכנ"ל. ואמנם מקור הדין הזה הוא בדברי הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' ריד, והר"ד בב"י יר"ד ס"ס קלד) וז"ל: "אין אומרים שהותרו כל האיסורים אצל חולי שיש בו סכנה, שא"כ אפילו יש דברים אסורים ומותרים נאכיל אותם אפילו מן האסורים שהם הותרו אצלו אלא דחויין הן אצלו", עכ"ל. והרשב"א אזיל בזה לשיטתו ששבת דחוויה מפני פיקוח נפש ולא הותרה. אבל הרמ"א עצמו לא סבר כך, וכנ"ל. ויתכן שגם הגר"א לא רצה לומר את הדברים בדעת הרמ"א עצמו אלא נקט את הדברים אליבא דאמת ולפי מקור הדין.

#### הדרכי משה השווה בין התוס' לר"ן ולכאורה דרכיהם שונות

ויש להעיר על דברי הדרכי משה לגבי מה שכתב בעניין עשיית הדבר על ידי גוי. התוס' נקטו כנ"ל, שהסיבה שיש לעשות על ידי ישראל ולא על ידי גוי היא משום שהגוי עשוי להתעצל ולהתעכב. ואולם הר"ן (על הר"ף יומא ד' ע"ב ד"ה ואין) כתב וז"ל: "שהדברים הצריכין לחולה שיש בו סכנה בשבת אין עושין אותן כלל ע"י גוים והקטנים ואפילו באקראי בעלמא שמא יאמרו הבאים בקושי התירו פקוח נפש ואין מתירין אותו לכתחלה על ידי המחוייבים במצות שמא יבא הדבר

שכשלא ימצאו גוים וקטנים לא ירצו לחלל את השבת ע"י גדולי ישראל, עכ"ל. הרי שטעמו שונה לגמרי משל התוס'. דבעוד שלתוס' הנימוק הוא משום שהגוי יתעצל ויתעכב, לדעת הר"ן הנימוק הוא שהישראל עשוי להתעכב כדי שלא לחלל שבת. ולכאורה יש נפקא מינה ביניהם, שלפי התוס' אם ברור לגמרי שהגוי לא יתעצל ויתעכב, אין סיבה לעשות על ידי ישראל. ואילו לפי הר"ן גם במקרה כזה צריך לעשות על ידי ישראל. והב"י (סי' שכח אות יב ד"ה ואין עושין) הביא את דברי התוס'. והדרכ"מ (אות ג) כתב על כך: "וכן משמע מדברי הר"ן, אבל מדברי ראב"ה לא משמע כן כמו שאכתוב למטה. ובאור זרוע כתב בהדיא כדברי התוס' והר"ן. מיהו כתב דאם ישראל יכול לעשות על ידי שינוי בלא דיחוי עושה", עכ"ל. והשוואת הר"ן לדברי התוס' לכאורה אינה מוצדקת כלל, וכנ"ל. וכן הקביעה שהאור זרוע כתב כדברי שניהם לכאורה אינה צודקת, דבדברי האור זרוע כתוב (ח"ב הל' ערב שבת סי' לח) וז"ל: "וזה לשון תוספות שנכתבו לפני ריב"א ואין אומרים יעשו דברים הללו ע"י עכו"ם וע"י קטנים אלא אפילו בגדולי ישראל כלומר אפילו היכא דאיכא עכו"ם וקטנים מיד בהווא שעתא אין אומרים להם לעשות היינו טעמא דאי אמרת לעשות על ידם כדאיתנהו מיד בהווא שעתא זימנין דליתנהו ואתי להדורי עלייהו ואדהכי והכי יסתכן להכי עשו היתר גמור לגמרי ומצוה דכל חד וחד יהא זהיר מיד", עכ"ל. הרי שהוא נוקט כדברי הר"ן דוקא, ואין הוא תולה את הצורך לעשות על ידי ישראל בכך שהגוי יתעצל ויתעכב.

#### טענת הט"ז כנגד פסק הרמ"א והמנהג שמביא

ובהגהת השו"ע כתב הרמ"א כאמור לעיל: "ואם אפשר לעשותו על ידי גוים בלא איחור כלל עושין על ידי גוים וכן נוהגים אבל במקום דיש לחוש שיתעצל הגוי אין לעשות על ידי גוי", עכ"ל. ובציוני המקורות לרמ"א ציינו לדברי התוס' הללו ולדברי הר"ן. אולם כאמור הר"ן שולל את הדבר לגמרי. ובאמת זו היתה טענת הט"ז (סק"ה) שהאריך לטעון כנגד הרמ"א וכנגד המנהג שמציין אליו, וכתב וז"ל: "ולו נראה דבר זה תימה, דכי היכי דיש איסור לעשות ע"י עכו"ם אם יש לחוש שיתעצל כמה שכתב אח"כ כאן הכי נמי יש חשש שמא אתה מכשילם לעתיד באם יראו עכשיו שאין עושין רק על ידי עכו"ם יסברו שיש איסור ע"י ישראל ולפעמים לא יהיה עכו"ם מצוי ועי"ז יסתכן החולה במה שימתינו על עכו"ם והרבה פעמים מצינו בגמרא נמצא אתה מכשילן לעתיד לבא", עכ"ל. והיינו ממש כטענת האור זרוע והר"ן. ויעו"ש שטען כנ"ל שהציון לתוס' ולר"ן הוא טעות המעתיקים. והמנהג שעליו התבסס הרמ"א "לאו מנהג ותיקין הוא".

### ביאור דברי הרמ"א

אמנם יתכן שאפשר להסביר את כוונת הרמ"א שהיה ברור לו שהתוס' סבורים שיש לאסור בכל מקרה למסור את המעשה לגוי. ואף שנימקו שהוא משום שחוששים שמא יתעצל הגוי, זהו דין גמור והנחיה מוחלטת של חכמים שאינה משתנה בהתאם למקרים. ולכן כתוב בברייתא בלשון מוחלטת שאין עושים דברים הללו על ידי גוים אלא על ידי גדולי ישראל, ולא חילקו בין המקרים. וגם התוס' כתבו בלשון מוחלטת: "ואפילו היכא דאפשר בנכרי מצוה בישראל שמא יתעצל הנכרי ולא יעשה", עכ"ל, וכוונתם לומר שכך הגדירו חכמים שאין לחלק בין כשאפשר על ידי גוי ובין כשאי אפשר, ותמיד צריך לעשות על ידי ישראל. וממילא גם כשהחשש לא שייך, עדיין אין לחלק, דכל יסוד דבריהם מבוסס על כך שיש להבין את הברייתא כדין מוחלט שאינו משתנה בין המקרים. ולכן הבין הרמ"א שהתוס' והר"ן אמרו דבר אחד. דאמנם הר"ן אמר טעם אחר, אבל שווים דבריהם שאין לחלק בין המקרים, ובכל מקרה נותנים לישראל לעשות את המלאכה ולא נותנים לגוי. ולכן הוא קישר את האור זרוע לתוס' והר"ן גם יחד.

### הראב"ה והרי"ד והרי"א חולקים עקרונית על התוס' והר"ן

ובאמת בדברי הראב"ה מבואר שנותנים לגוי לעשות עבור הישראל. ואמנם התבאר לעיל שהדרכי משה לא ראה את דברי הראב"ה האחרונים שבהם הוא אומר שיש לעשות דוקא על ידי ישראל. ואולם הטעם לכך היה משום שהחולה יקוץ באכילה זו. אבל כשאינן סיבה שיקוץ, וכגון שלא מדובר ביין נסך או כגון שאין בכך איסור בישולי גויים או כשהחולה אינו יכול לדעת מה נותנים לו, סובר הראב"ה שיבשל הגוי. והבין הרמ"א בסברה פשוטה שדבריו אמורים רק בכגון שאין לחשוש שהגוי יתעצל. אבל כשיש חשש שהגוי יתעצל, יודה הראב"ה שיש לעשות דוקא על ידי ישראל. וכן כתב הרי"א (פסקים יומא, ה"ג אות ט, והר"ד בשלטה"ג שבת מ' ע"א אות א' ויומא ד' ע"ב אות ב) בשם הרי"ד הנ"ל שאין לעשות על ידי ישראל כשאפשר על ידי גוי. וציין הרמ"א בדרכ"מ ובהגהות בשו"ע שכך הוא גם המנהג.

### טעמיהם של הראב"ה והרי"ד

ובאמת נראה שהסיבה שהראב"ה חלק על התוס' והר"ן היא משום שהוא גרס (הל' יוהכ"פ ס' תקכח אות לט, מהד' דב') בגמרא: "ואין אומרים יעשו דברים הללו

על ידי גוים ועל ידי נשים ועל ידי קטנים אלא אפילו על ידי גדולי ישראל". והמשמעות הפשוטה של הדברים היא שאין אומרים שרק הגוים והנשים והקטנים יעשו את החילול אלא אפילו גדולי ישראל עושים את החילול. ועיקר החידוש הוא מעין הכלל דהכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכו' (סוטה מד ע"ב). דהיינו, שבפיקוח נפש הכל יוצאין ואין נמנעין מההצלה אפילו גדולי ישראל. ולפי זה איה"נ, שאם אפשר על ידי גוים עדיף לעשות על ידי גוי. והרי"ד והריא"ז הבינו כאמור שדברי הגמרא נאמרו רק בכגון שהגוי אינו מצוי לפנינו וצריך לחזר אחריו. אבל כשהוא מצוי לפנינו, צריך לתת לגוי.

#### קשיים בדברי הגר"א

והגר"א (סקל"ג) כתב בביאור דברי הרמ"א: "ר"ל דזה יותר טוב מלעשות אפילו על ידי שינוי וכמו שכתבתי [בסעיף יז] ע"ש ומה שכתוב ביומא שם ואין עושים על ידי עובדי כוכבים, היינו במקום שיש לחוש שיתעצל, וזהו שכתב אבל במקום כו", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שזה גופא הגדר שנאמר בגמרא, והיינו כטעם התוס' שאין עושין על ידי הגוי משום שחוששים שהוא יתעצל, אלא שהדין קיים רק כשהטעם קיים. ואולם כאמור לפי מקורו של הרמ"א שהוא הראב"ה לא זוהי כוונת הגמרא. והגבלת הדין כשיש חשש שמא יתעצל היא רק מסברה פשוטה של הרמ"א. ולכאורה יש לדחות את ההשוואה שהשוה לחולה שאין בו סכנה, שהעדיפו את הגוי על פני עשיית מלאכה בשינוי. דבנידון דידן יש סברות מיוחדות שלא לתת לגוי לעשות את המלאכה כיון שיש חשש לפיקוח נפש שמא יתעצל או שמא יתעכבו ישראל מלחלל שבת כשיהיה צורך. ולא עמדה לדיון השאלה אם הגוי קל יותר מעשיית המלאכה על ידי ישראל, דזה היה פשיטא לגמרי. והסיבה להימנע מלעשות על ידי גוי לא היתה קשורה כלל לשאלה אם עשיית המלאכה על ידי ישראל בשינוי חמורה יותר או פחות. וכל זה מלבד מה שיש להעיר לגופו של עניין שבדרך כלל הראשונים דוקא מעדיפים שינוי על פני עשיית מלאכה כדרכה על ידי גוי (עיין ט"ח שבת ח"ב עמ' סח-צח).

#### הצורך לעשות על ידי ישראל אינו תלוי בהזדרזות היתרה שלו

והמשנ"ב (סקל"ז) כתב וז"ל: "והט"ז כתב דלאו מנהג ותיקין הוא דאף שיכול לעשות על ידי אינו יהודי מכל מקום ישראל יזרז בדבר יותר, ולכן אם יש אפילו ספק הצלה ויש סכנה בבירור כל הזרז הרי זה משובח", עכ"ל. אמנם עיקר טענת

הט"ז היא שאף אם ברור להדיא שהגוי מזדרז טובא, ולא יהיה הבדל בין הישראל לגוי בהזדרזות זו, אעפ"כ אין לתת לו לעשות את פעולת ההצלה שמא ייכשלו לעתיד לבוא, ויחשבו שצריך להשתדל לתת לגוי. ולא הזכיר הט"ז את הסברה הזו אלא רק לרווחא דמילתא.

### ח. שחיטה כשאין נבילה מצויה

#### הרשב"א לא התחשב בכך שאיסורי האכילה מצטברים

והנה, הרשב"א (שם ח"א סי' תרפט) טען כאמור שיש להאכיל את החולה נבלה ולא לשחוט עבורו בהמה אחרת. ולדעתו כך צריך להיות הדין אם נוקטים ששבת דחוויה מפני פיקוח נפש ולא הותרה. ולא ביאר הרשב"א להדיא מדוע אין להתחשב בכך שבנבלה האיסור מצטבר כפי שטען הר"ן. ואמנם דעת הרשב"א (ביצה יז ע"א ד"ה ממלא) שריבוי בשיעורים הוא איסור דרבנן, אבל בנידון דידן כשהוא אוכל עוד ועוד כזית של נבלה הוא מרבה גם בפעולות. ואמנם התבאר לעיל שלדעתו כאשר כבר מדובר על מציאות של דחיית איסור מפני מצוה, אף ריבוי בפעולות הוא איסור מדרבנן בלבד. ולכאורה נראה שאף אם האיסור הוא מדאורייתא, סברת הרשב"א היא שאיסורי הלאוין המצטברים אינם מגיעים לרמת חומרה של איסור כרת אחד. ואין אנו יכולים לשער את גודל חומרת הלאוין אל מול איסור כרת. ולכן היה ברור לו שאיסור נבלה תמיד אמור להיות קל יותר מאיסור סקילה. וכך לכאורה נראה שיש לומר אף בדעת הראשונים האחרים שלא העלו את סברת הר"ן ולא התחשבו בה.

#### מדבריו מבואר שאין לשחוט רק כשכבר מצויה נבלה

ואולם מדיוק לשון הרשב"א נראה לכאורה שלא זו היתה סברתו. הוא כותב בתשובתו: "אם נאמר שבת הותרה אצל חולה שוחטין לו, שלא אסרה תורה מלאכת שבת אצל חולה, ושוחטין לחולה בשבת כדרך ששוחטין אנו לעצמנו [ביום טוב]<sup>18</sup>, וכדרך שאמרו בטומאה למאן דאמר טומאה הותרה בציבור שאם נטמא הכוס אפילו יש שם כוס אחר נותן לטהור אפילו מן הכוס שנטמא. אבל

18. כן הוא בבית יוסף (סי' שכח אות יד). ראה לעיל, הערה 2.



למ"ד דחוויה היא מאכילין לו הנבילה שהוא צריך לאכול ואין אנו עוברין לשחוט לו, שבמקום שיש לו בשר לאכול לא נעבור אנו ולא נדחה את השבת, עכ"ל. ולכאורה נראה מדבריו שרק משום "שיש לו בשר לאכול", "לא נעבור אנו ולא נדחה את השבת", אבל אם לא היה לו בשר, היינו עוברים ושוחטים לו, אף על פי שהיה אפשר לקנות לו בשר נבלה מן הגוי. וכן נראה מלשון השאלה שהציג הרשב"א בעצמו: "אם יש שם נבלה מי נאמר כיון שיש שם נבלה לא נשחוט לו, או מתירין לשחוט ולא נאכילנו לו נבלה". ומשמע שרק משום שיש שם נבלה יש שאלה אם מותר לשחוט. וכן בהמשך כשהוא מתייחס לדברי המהר"ם: "שהורה להתיר לשחוט אפילו במקום שיש שם נבלה להאכילו", עכ"ל. דהיינו, שחידושו של המהר"ם היה שהוא הורה לשחוט אף על פי שיש שם נבלה. ומשמע לכאורה שאם לא היתה שם נבלה, לא היה קשה ולא היה נחלק עליו שמותר היה לשחוט.

#### כך נראה גם מתשובה אחרת שלו

וכן נראה גם מדברי הרשב"א בתשובה אחרת (החדשות סי' שע) שכתב וז"ל: "בעניוננו אין בידינו ראייה מכרעת, ואם גדולי ישראל לא מצאו בה ידים איך נעמוד אנחנו על בירורה, אלא שאני מדמה שהדבר תלוי במחלוקת שנויה בשבת אם דחוויה או הותרה, שאם תאמר דחוויה מאכילין אותו הנבלה המצויה ואין שוחטין, שלא הותרה שבת אצל החולה המסוכן כדי שנאמר שחזרה שבת להיות מותרת כחול כדי להציל את המִסְכָּן, אלא שדוחין את השבת במקום סכנת נפשות, וכיון שיש נבלה להצילו בה לא הותר לנו לשחוט", עכ"ל. ומבואר שדוקא מכיון שהנבלה מצויה לא הותר לשחוט. אבל אם הנבלה אינה מצויה, לא אומרים שנקנה נבלה מן הגוי. ולכאורה נראה שהרשב"א הבין שאם יש לאדם נבלה לאכול, אין שום סיבה לעשות פעולה אחרת של שחיטה שאינה נזקקת. דהא יש כבר בשר לאכול, ולא נצרכת השחיטה כלל לפיקוח נפש. אבל אם אין לו בהמה, יש היתר לשחוט ואין צורך לתת לו נבלה. ולפי זה יוצא שבאופן עקרוני גם הרשב"א מודה שיש להעדיף את השחיטה על פני איסור נבלה. ואין לראות את איסור השחיטה כחמור מהותית מאיסור הנבלה עד כדי כך שתמיד איסור נבלה צריך להיות מועדף על איסור שחיטה. ולפי זה צריך להבין מדוע כשיש נבלה לפנינו אסור לשחוט וכשאינן נבלה לפנינו מותר לשחוט.

### כשנמצא גוי לפנינו לא נותנים לו לשחוט בניגוד לנבלה הנמצאת לפנינו

והיה מקום לדחות ולומר שכאשר יש אפשרות לקנות מן הגוי, עדיין נחשב הדבר כמציאות שיש לו נבלה. ולא התכוון הרשב"א אלא שאין אפשרות לתת לו נבלה, ולכן בהכרח יש צורך לשחוט. ואולם מסיום דבריו נראה לכאורה שאי אפשר לומר כך. הרשב"א כותב: "מכל מקום כל שאין שם נבילה [לא]<sup>19</sup> אמרינן לגוי לשחוט כיון שהיא דחוייה אצלו. ותדע לך שהרי שנינו בברייתא אין עושין דברים הללו לא על ידי גוים ולא על ידי קטנים אלא על ידי גדולי ישראל", עכ"ל. ולכאורה מוכח מכך שגם כאשר יש גוי בפנינו, והיינו יכולים לתת לו לשחוט, אין עושים כך. ולכאורה אין הבדל בין לקנות בשר נבלה מגוי ובין לתת לגוי לשחוט. ובשני המקרים עומדת אפשרות שהחולה יאכל נבלה מול האפשרות שהישראל יעשה איסור סקילה. ומוכח שמעדיפים את האפשרות השניה. ואם כן צריך להבין מדוע כשיש גוי לפנינו, לא נותנים לו לשחוט, ועוברים על איסור סקילה, ואילו כשיש נבלה לפנינו, נותנים לחולה את הנבלה ולא עוברים על איסור סקילה.

### הדברים אינם מובנים לפי כל אחת מהשיטות בדין אי מסירה לגוי

ועוד יש להקשות על הרשב"א. אם הבין כשיטת התוס' והר"ן שאין לתת לגוי לעשות את המלאכה שמא יתעצל או שמא הישראל יתעכב לעתיד לבוא, יש בכך סברה מיוחדת של פיקוח נפש. ואם כן הסיבה שלא לתת לגוי לשחוט איננה משום שהשבת "דחוייה אצלו" אלא משום שיש סכנה אם ניתן לגוי. ואין לומר שהרשב"א בא להנגיד את המקרה הזה למקרה שבו יש נבלה, וכונתו רק לומר שאם היתה נבלה, השבת לא היתה דחוייה אצלו, ואם לא היה רוצה לאכול את הנבלה, היה צריך לתת דוקא לגוי לשחוט ולא לשחוט על ידי ישראל; אבל כשאין נבלה, השבת דחוייה, ולא צריך לתת לגוי. דעל כרחנו אי אפשר לומר כך, שהרי גם כשיינתן לגוי לשחוט יהיה דין הבשר כדין נבלה (חולין יג ע"א) ואפילו כשישראל עומד על גביו. ואם כן, לא היה מועיל כלל שהגוי ישחט, ולא היה צריך הרשב"א לנמק נימוק כזה שבא לשלול דבר שאין בו שום משמעות וממשות. ועל כרחנו הנימוק שהשבת דחוייה אצל החולה בא להסביר מדוע מתירים לתת לישראל ולא מצריכים דוקא גוי. אבל כאמור לכאורה לא זוהי הסיבה, אלא הסיבה היא שבמקרה כזה יש חשש של פיקוח נפש, ולכן לא נותנים לגוי. וק"ו שדברי הרשב"א

19. זו הגהה מוכרחת בדבריו. וכן הוא בבית יוסף: אין אומרים.

אינם מובנים אם הוא נקט כראב"ה, שסובר שאליבא דאמת צריך לתת לגוי, אם החולה לא יקוץ במאכל.

ואם הרשב"א הבין כשיטת ר"ד וריא"ז שלא נותנים לגוי לעשות את המלאכה רק כאשר צריך לחזר אחר הגוי, לא מובן מדוע הוא נוקט בפשיטות שאין נותנים לגוי לשחוט. דלכאורה היה צריך להתנות זאת רק בכגון שצריך לחזר אחר הגוי. אבל אם הגוי מצוי לפנינו, צריך לתת לו לשחוט. ומלבד זאת הרי התבאר בשיטתם שהם נוקטים ששבת הותרה מפני פיקוח נפש, ואילו הרשב"א נוקט להדיא שהיא דחוויה מפני פיקוח נפש. וברור שהרשב"א לא נקט כשיטת הרמב"ם, דלשיטתו הנימוק שלא נותנים לגוי אינו משום שהשבת דחוויה אלא כדי שלא תהא השבת קלה בעיניהם.

#### **מבואר מדבריו שהשחיטה היא האפשרות המועדפת על החולה**

והנה, בדברי הרשב"א מבואר שהחולה אינו מעוניין לאכול בשר נבלה, אלא שאין ברירה וצריך להאכילו בשר כזה, כיון שלא ניתנה השבת להידחות כאשר מצויה נבלה לפנינו. ואמנם הרשב"א אינו מקבל את טענת הרא"ש (והראב"ה שקדם לו) שרק משום כך יש להאכיל את החולה בשר שחוויה, כיון שיש לחשוש שהוא לא יאכל בשר נבלה. וכפי שסיכם בעצמו את טענת הרא"ש: "וטעמו משום דאם אין שוחטין לו יבא לידי סכנה שימנע מלאכול הנבלה וימות", עכ"ל. ולאחר הבאת הטעם הזה, טוען הרשב"א שאין להסתמך על כך, ותולה את הדבר בהותרה או דחוויה, ולפי ההכרעה שלו ששבת דחוויה, הוא פוסק למעשה שנותנים לו נבלה ולא חוששים לכך. אבל נראה ברור שהעובדה שהחולה אינו מעוניין לאכול את הנבלה היתה פשוטה לרשב"א. והדבר מוכח מעיקר דבריו שהוא מנסה למצוא פתח של היתר לשחוט עבור החולה ולא להאכילו נבלה. ואומר שאם היינו נוקטים שהותרה, היינו מתירים לשחוט עבורו. והיינו משום שאין הוא חפץ בכך. וכך הוא כבר בלשון השאלה: "מי נאמר כיון שיש שם נבלה לא נשחוט לו או מתירין לשחוט ולא נאכילנו לו נבלה". וכן בהמשך כשמביא את המהר"ם: "שהורה להתיר לשחוט". וכן בתשובה האחרת (החדשות שם): "שלא הותרה שבת וכו' וכיון שיש נבלה להצילו בה לא הותר לנו לשחוט", עכ"ל. הרי שאין הוא דן סתם כך מה עדיף, ומה פחות חמור, אלא ברור שהשאלה היא אם אפשר להתיר לשחוט לחולה, והיינו משום שהחולה מעוניין דוקא בשחוויה ולא בנבלה.

### לדעת הרשב"א גם בדחוייה אין צורך בטרחה גדולה ובעוגמת נפש

ולפי זה נראה לומר שהרשב"א סובר שדין הדחייה הוא כפי שהתבאר מושג הדחייה אליבא דלישנא בתרא ביומא. וכן מוכח ממה שכתב למ"ד הותרה: "שאם נטמא הכוס אפילו יש שם כוס אחר נותן לטהור אפילו מן הכוס שנטמא", עכ"ל. ומבואר שגם כאשר אין שום סיבה וטעם להקריב בטומאה, אפשר להקריב בטומאה. ומינה שלמ"ד דחוייה יש צורך להעדיף את האפשרות של טהרה, אבל רק כשאין הדבר כרוך בטרחה גדולה. ולכן כשיש טמאים וטהורים באותו בית אב יש צורך לעשות בטהורים. ומשמע קצת מלשון הגמרא שגם כאשר יש טהורים מבית אב אחר יש לעשות בטהורים. אבל נראה בבירור שאין צורך לטרוח אחר משמר אחר. וכך נראה גם מפשטות דברי הגמרא בב"ק (ק"ע"א, ועיין רש"י שם ד"ה אי דאיכא ובתוס' שם ד"ה אי ובחידושי המהרש"א מהדו"ב שם<sup>20</sup>). ובאמת לחזר אחר אנשי בית אב אחר אין בזה טרחה, דכל אנשי המשמר היו מצויים בירושלים באותו שבוע כמבואר במשנה (תענית כו ע"א) וברמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ד ה"ג). ואף הרמב"ם שהצריך לחזר אחר אנשי משמר אחר (הל' ביאת מקדש פ"ד ה"ד), מודה שאם אין בירושלים כהנים טהורים, אין צריך לטרוח אחרי כהנים ממקומות אחרים (שם). ואפילו כשרוב הכהנים שבירושלים טמאים ויש מיעוט טהורים, עושים בטומאה.

### נתינה לגוי לשחוט היא עוגמת נפש לחולה

והבין הרשב"א שגם ההגדרה של דחייה בפיקוח נפש אינה מצריכה עוגמת נפש וטרחה גדולה כדי למנוע את דחיית העבירה כשעומדים בפני שתי אפשרויות. ולכן כאשר יש כבר נבלה המצויה לפנינו, אין זו מציאות שצריך להמציא אוכל עבור החולה, דהאוכל כבר מצוי. ולכן לא נדחית השבת לצורך המצאת האוכל. ולכן אין לחולה אפשרות למנוע עצמו מבשר הנבלה. אבל כאשר אין בשר לפנינו, ויש הכרח להמציא לו אוכל, עומדות בפנינו שתי אפשרויות: לשחוט עבורו או לתת לגוי לשחוט עבורו (או לקנות בשר נבלה מן הגוי). ובזה מתחדש שמוטר לבחור עבור החולה את האפשרות שלא תגרום לו עוגמת נפש וצער. ולכן אין צורך שהגוי יעשה את השחיטה ומותר לעשות את השחיטה על ידי ישראל. דכאשר כבר ניתנה שבת להדחות, אין צורך לעשות דוקא על ידי גוי וממילא כבר

20. וכתבם חתן המהרש"א.

ניתן להתחשב בשיקולים מסוג כזה. ויתכן שהרשב"א יסבור שאף אם החולה לא ידע מכך, עדיין יש אפשרות לשחוט עבורו, כיון שאין זו "תקנה הגונה" עבורו כסברת הריב"א. ומותר לבחור את התקנה היותר הגונה, ולא לבחור אפשרות של תקלה גדולה עבור החולה.

### האיסור לשחוט כשיש נבלה חל גם על החולה עצמו

ויש לדקדק בלשון הרשב"א שכתב: "אם נאמר שבת הותרה אצל חולה שוחטין לו וכו' כדרך ששוחטין אנו לעצמנו וכו'. אבל למ"ד דחוויה היא מאכילין לו הנבילה שהוא צריך לאכול ואין אנו עוברין לשחוט לו שבמקום שיש לו בשר לאכול לא נעבור אנו ולא נדחה את השבת", עכ"ל. ונראה לכאורה מדבריו שהוא מנמק שעיקר הטעם שלא שוחטים אלא מאכילים את החולה נבלה, הוא משום שכאשר יש נבלה, יוצא שהבריא חוטא כדי שיזכה חברו. ולא יתכן שאנחנו נחטא כדי למלט את החולה מאיסור. ובפועל באמת בדרך כלל החולה אינו יכול להתעסק בשחיטה, ויש צורך שהבריא ישחט עבור החולה. אמנם נראה שגם אם החולה ירצה לשחוט עבור עצמו, יהיה דין דומה, שהוא יצטרך לאכול את הנבלה ולא לשחוט, כיון שלא נדחתה השבת לעניין שחיטה במקרה כזה. אלא שהרשב"א אומר את הדברים אליבא דאמת, שכאשר מדובר על בריא שצריך לשחוט עבור חולה, לא רק שלא מדובר על איסור שלא נדחה מול איסור שנדחה אלא מדובר על מציאות של אדם שחוטא כדי שיזכה חברו, דפשיטא שלא אומרים לו חטא במקרה כזה.

### ט. שיטת רש"י

#### הבנת הב"י בדברי רש"י

ובגמרא (שבת קכט ע"א) נאמר: "שלושים, אפילו אמרה צריכה אני - אין מחללין עליה את השבת, אבל עושין על ידי ארמאי. כדרב עולא בריה דרב עילאי, דאמר: כל צרכי חולה נעשין על ידי ארמאי בשבת. וכדרב המנונא, דאמר רב המנונא: דבר שאין בו סכנה - אומר לגוי ועושה", ע"כ. וכתב שם רש"י וז"ל: "כל צרכי חולה - והא חיה עד שלשים יום סתמא חולה היא. דבר שאין בו סכנה - חולה שאם לא יעשו לו רפואה זו אין מסוכן למות, ומכל מקום צריך הוא לה. אומר לגוי ועושה -

אבל דבר שיש בו סכנה ישראל עצמו עושה לו, עכ"ל. ודייק מדבריו הב"י (סי' שכח אות ד' ד"ה ומדבריו) וז"ל: "ומדברי רש"י משמע דלא שרי לחלל שבת בשביל חולה שיש בו סכנה אלא דוקא בדבר שאם לא יעשוהו לו הוא מסוכן למות בשבילו, אבל דבר שאף אם לא יעשוהו לו אינו מסוכן למות בשבילו אין עושין אותו על ידי ישראל", עכ"ל. ודיוקו של הב"י מלשון רש"י הוא מכך שבמקום שרש"י יפרש בפשיטות שדבר שאין בו סכנה היינו חולה שאין בו סכנה, ובמקום לומר בפשיטות חולה שאינו מסוכן למות, רש"י מאריך וכותב "חולה שאם לא יעשו לו רפואה זו אין מסוכן למות". ומזה דייק הב"י שמדובר בחולה שיש בו סכנה, ובכל זאת אין עושים לו על ידי ישראל אלא על ידי גוי, מכיון שגם אם לא יעשו לו רפואה זו, הוא לא ימות בגלל זה. ומכך הוא הסיק שצריך שהדבר יהיה נצרך כל כך לחולה שיש בו סכנה, עד שאם לא יעשוהו, החולה ימות. ובאמת מהלשון "דבר שאין בו סכנה", משמע לכאורה שהחולה עצמו עשוי להיות חולה שיש בו סכנה, אבל הצורך המסוים אין בו סכנה. ולכן הבין הב"י בדעת רש"י שאף בחולה שיש בו סכנה, אין מותר לעשות על ידי ישראל אלא רק דברים שמניעתם מסכנת את חייו. אבל כשהמניעה אינה מסכנת את חייו, אסור לעשות לו על ידי ישראל.

#### מלשון רש"י לכאורה לא משמע כך

ואולם לשון רש"י היא: "חולה שאם לא יעשו לו רפואה זו אין מסוכן למות". ולכאורה אם הוא חולה שיש בו סכנה הוא מסוכן למות. ונכון הוא שהצלתו לא תבוא לו בהכרח מרפואה מסוימת שיעשו לו. אבל סוף סוף אם רש"י התייחס לחולה שיש בו סכנה, לא היה נכון לומר שאם לא יעשו לו רפואה זו אין הוא מסוכן למות, דהא הוא מסוכן ועומד. והב"י הוסיף על דברי רש"י: "אם לא יעשוהו לו אינו מסוכן למות בשבילו". דהיינו, שאמנם הוא מסוכן למות, אבל הוא לא יסתכן למות דוקא בגלל העדר הרפואה המסוימת ההיא. ואולם תיבת "בשבילו" לא הוזכרה ברש"י, ונראה מדבריו שהנידון הוא בכגון שאם לא יעשו לו את הרפואה הזו, אין הוא מסוכן למות כלל.

#### ביאור דברי רש"י

ולכן נראה שרש"י אינו מתייחס למי שמוגדר כחולה שיש בו סכנה באופן כללי, אלא הוא מתייחס בסיפא לחולה שבאופן כללי אינו נחשב כמסוכן למות, אבל הוא תלוי ברפואה מסוימת, שאם עושים אותה עבורו אין הוא מסוכן, ואם

אין עושים אותה עבורו אזי הוא מסתכן. ועל כך מתחדש בסיפא שגם בכה"ג מחללים על ידי ישראל, אע"פ שהחולה באופן כללי אינו מוגדר כחולה שיש בו סכנה. והרי זה כמו חולה סוכרת בימינו שזקוק לזריקות, שכל עוד הוא נוטל את הזריקות כסדרן, אין הוא מסוכן (בדרך כלל). אבל אם אין הוא מקבל את הזריקות הללו, הוא מסוכן למות (ברמות גבוהות של המחלה). וכן בזמנם כשהיה מישהו מקיז דם, הוא לא היה נחשב חולה שיש בו סכנה כלל, וכמו שכתב רש"י (שבת קכט ע"א ד"ה הקיז דם). ובכל זאת אם היה מצטנן היה צריך לעשות עבורו מדורה, והעדר מדורה היה מסוכן עבורו.

וכהנגדה לזה אומר רש"י ברישא שאם חולה זה שאין בו סכנה, צריך צורך כזה שבמניעתו אין סכנה, אין עושין לו אלא על ידי גוי. ולכן האריך רש"י לומר שאם לא יעשו לו רפואה זו אין הוא מסוכן למות. דכוונתו לומר שעצם העובדה שהוא מוגדר כחולה שאין בו סכנה, אינה מכריחה שלא נעשה לו על ידי ישראל, דיתכן כאמור שלמרות היותו חולה שאין בו סכנה, נחלל עליו את השבת אפילו על ידי ישראל, וכגון שמניעת הדבר הזה תסכן אותו. ואולם אם הוא חולה שאין בו סכנה, וגם אין שום סכנה בכך שנמנע ממנו את הצורך הזה, רק אז באמת לא נחלל על ידי ישראל אלא רק על ידי גוי.

#### ישוב דברי הגמרא ורש"י ביומא לפי ביאור דבריו הנ"ל

ובזה יש ליישב את דברי הגמרא ביומא (פד ע"ב) ורש"י שם (ד"ה להברותו). הגמרא אומרת: "מחמין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו", ע"כ. ופירש רש"י וז"ל: "להברותו - רחיצה שמא יבריא מאליו", עכ"ל. והרי ברור שאי אפשר לומר על הרחיצה הזו שהיא רפואתו והיא הצלתו ובמניעת הצורך הזה יש סכנה לחולה. ובכל זאת מבואר בגמרא שמחללין על הרחיצה הזו את השבת, וכביאור רש"י שההבראה הזו יכולה לחזקו ולאמצו ויש סיכוי שהוא יוכל להבריא מאליו. ואם היינו מגבילים את ההיתר להציל את החולה אך ורק בדברים שמניעתם מסכנת את חייו באופן ישיר, אבל עצם העובדה שהוא חולה שיש בו סכנה וצריך לדברים מסוימים, אינה אמורה להצדיק חילול שבת - לא היה מובן מדוע מתירים לחמם לו מים לרחיצתו. ועל כרחנו כאשר הוא כבר חולה שיש בו סכנה, כל עשיית צרכיו והבראתו כבר מהווה חיזוק משמעותי עבורו, ואנחנו תולים שחיזוקו יכול להביא להבראתו מאליו. ורק כאשר אין הוא מוגדר כחולה שיש בו סכנה, אלא שהוא תלוי ברפואה מסוימת, שמניעתה יכולה לסכן אותו, יש להגביל את ההיתר רק לעשיית אותה רפואה בלבד.

**הרמב"ם נוקט כפי שהתבאר בדעת רש"י**

והרמב"ם כתב (פ"ב ה"ד) שעושים מדורה ליולדת ואין עושין מדורה לחולה. והראב"ד השיגו ד"תניא בהדיא (יומא שם) מחמין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו וכו' ואפשר דבחולה שיש בו סכנה היא, עכ"ל. והרב המגיד כתב (שם) וז"ל: "ואני הייתי סבור לפרש דחיה דוקא תוך שבעה וכמו שכתבתי למעלה, וחולה לדעת רבינו אפילו יש בחולי סכנה אין בצינה סכנה ואפשר בבגדים. ומחמין לו חמין מלתא אחריתא ואין דומה לעשיית מדורה. אבל אני מבטל דעתי מפני דעתו לפי שאם הוא שיש בו סכנה הא משמע דלכל צרכיו מחללין ואע"פ שאין במניעת דבר שעושין לו סכנה", עכ"ל. והכס"מ כתב ע"פ הבנתו בדברי רש"י הנ"ל וז"ל: "ואפשר שרבינו סבור כן ומיירי בחולי שיש בו סכנה וכמו שהיה סבור הרב המגיד", עכ"ל. ובמקום אחר התבארו בהרחבה דברי הרמב"ם בעניין מדורה ואכ"מ. ואולם לפי מה שהתבאר בדעת רש"י, הוא יודה שאם הוא חולה שיש בו סכנה, צריך לעשות עבורו מדורה. ואין מקום לחילוק בין לחמם לו מים לרחיצה ובין לעשות עבורו מדורה. ומה שאמרו בגמרא שאין עושין לו מדורה היינו דוקא משום שאין הוא מוגדר כחולה שיש בו סכנה, אלא שהוא צריך רפואה מסוימת שאלמלא היא הוא עלול להסתכן. ולכן אין סיבה לעשות עבורו מדורה, שאינה צורך רפואתו והצלתו. ובזה הוא שונה מחיה שאף שהיא מוגדרת מז' ועד שלושים כחולה שאין בה סכנה, בכל זאת לעניין צינה היא זקוקה למדורה. והרי היא כמו מי שמקיז דם שאין בו סכנה וכו"ל, ובכל זאת לעניין צינה הוא נחשב כמסוכן, ומותר לעשות לו מדורה כפי שאמר שמואל (שבת שם) וכתב הרמב"ם (שם). וכך יש להבין גם את דברי הרמב"ם בהלכה זו. ומה שטען הרב המגיד שאפשר בבגדים, הלא ידוע הוא שלא תמיד בגדים יכולים לחמם חולה כדבעי ליה ובפרט בימות הגשמים ו"במקומות הקור" (כלשון הרמב"ם שם). ואם היה אפשר לסמוך על כך ולהסתפק בכך תמיד, הרי היה אפשר לעשות כך גם לחיה וכן למי שהקיז דם והצטנן.

**המ"מ מתיר רק מלאכות שהחולה צריך להן ומסייעות לו**

ועכ"פ גם בדעת הרב המגיד אין להבין שהוא מתיר לעשות כל מלאכה שהיא עבור חולה שיש בו סכנה. וגם הוא מתיר לעשות מלאכה רק כשהיא לצרכי החולה. ונראה דהיינו לפי מה שהתבאר בסברת רש"י, שאם מברים אותו בסיפוק צרכיו, "שמה יבריא מאליו". וכן נקט הרב המגיד לשון: "הא משמע דלכל צרכיו מחללין". דהיינו שזהו צורך החולה עכ"פ. אבל ודאי שאין להתיר לעשות מלאכות



שהחולה אינו צריך להן כלל, ויכול בשופי להימנע מהן. ובזה שונה הדבר מהגדר שהתבאר לעיל בדעתו של המהר"ם, דלפי המהר"ם נראה שאף אם אינו צריך להן, כל אימת שכך הוא רוצה, יש לחלל עליו את השבת, כמו שביום טוב יש לעשות מלאכת אוכל נפש, אף שאין הוא צריך בהכרח לתבשיל כלשהו, כיון שיש לו כבר אחרים במקומו. ובכל זאת עצם העובדה שהוא רוצה את הדבר, כבר מספיקה להתיר עבורו לעשות מלאכות ביום טוב, וממילא גם מלאכות עבור החולה.

### הוכחת התשב"ץ ששבת הותרה

והתשב"ץ (ח"ג סי' לז) רצה להוכיח ששבת הותרה מפני פיקוח נפש ולא דחוויה. וראיתו היא ממה שמצינו (יומא פה ע"א וע"ב) ילפותא לפי ר' עקיבא שעבודה דוחה את השבת ובכל זאת מהפסוק "מעם מזבחי תקנו למות" (שמות כא, יד) יש ללמוד שאם הוא כבר התחיל לעבוד אין לוקחים אותו למות, אבל לוקחים אותו אפילו באמצע עבודה כדי להעיד בבית דין ולהציל ממוות מי שנגזר עליו למות. ורואים שספק פיקוח נפש דוחה עבודה. ומכך יש ללמוד בק"ו שספק פיקוח נפש צריך לדחות שבת. וטען התשב"ץ שכיון שמצינו (שם מו ע"ב ופא ע"א) ששבת הותרה לגמרי מפני עבודה, יש ללמוד בק"ו שהיא הותרה לגמרי מפני פיקוח נפש.

### דחיית ההוכחה

ואולם לכאורה יש לדחות. דבאמת על עיקר הילפותא יש להקשות שלכאורה העבודה אינה מתבטלת בגלל הפיקוח נפש, אלא היא רק נעשית על ידי כהן אחר, ולא על ידי הכהן שהתחיל בה. ודיו לבא מן הדין להיות כנידון, וגם בדחייה של השבת לכאורה לא ניתן לבטל אותה. ועל כרחנו צריך לומר שהילפותא הזו באה רק לבסס את מה שכבר היה ידוע לחכמים מלכתחילה, שפיקוח נפש דוחה את השבת. וכן נאמר בתחילת הסוגיה: "וכבר היה ר' ישמעאל ור' עקיבא ור' אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך וכו' נשאלה שאלה זו בפניהם מנין לפקוח נפש שדוחה את השבת", ע"כ. ונראה אפוא שלא התכוונו החכמים להגדיר ולבסס את גדרי פיקוח נפש בילפותות שלהם, אלא הם רק מצאו סמך ומקור לדרשה שמלמדת את הידוע מכבר שפיקוח נפש דוחה שבת. ואמנם הגמרא מקשה בהמשך שיש אפשרות למצוא פירכא לילפותא. ולכאורה הרי אפשר היה לפרוך בשאלה יותר בסיסית וכו"ל. אבל נראה שהגמרא דוקא קיבלה באופן עקרוני את הילפותא מצד עצמה, כי היא ראתה אותה כדרשה ורמז בפסוק. אלא שהיא תמהה שאף אם מקבלים

את הילפותא באופן מוחלט, סוף סוף אין היא מהווה מקור אלא רק לודאי ולא לספק, והרי אנחנו יודעים שגם ספק פיקוח נפש דוחה שבת<sup>21</sup>.

### כך יש לדחות גם את הראיה מהילפותא ששבת הותרה מפני מילה

ובדרך זו יש לדחות את מה שהוכיח התשב"ץ מהילפותא של ר' אלעזר בן עזריה שלמד פיקוח נפש ממילה שדוחה את השבת: "ומה מילה שהיא אחד מרמ"ח אברים שבאדם דוחה את השבת קל וחומר לכל גופו שדוחה את השבת". וטען התשב"ץ ששבת הותרה בפני המילה, ואם כן קל וחומר ששבת הותרה מפני פיקוח נפש. ואולם גם כאן יש פירכא בסיסית על הילפותא. דברור שהמילה אינה מהווה הצלת ופיקוח האבר, וגם ברור שלא מדובר על כל הצלת אבר שהוא אלא דוקא על אבר המילה ומשום המצוה המיוחדת של מילה. ואם כן בפיקוח נפש שלא מתקיימת בו המצוה המיוחדת של מילה, אין הכרח כלל שהוא ידחה את השבת. ועל כרחנו גם כאן צריך לומר שר' אלעזר בן עזריה רק מצא דרשה בתורה שמקיימת את ההלכה הידועה לו מכבר שפיקוח נפש דוחה את השבת. ולא בא אלא להראות היכן הדבר רמוז בקרא. ועכ"פ ברור לפי זה שאין אפשרות ללמוד את גדרי ההיתר בפיקוח נפש בשבת מגדרי המילה.

### לפי מה שהתבאר הדבר תלוי במחלוקת ראשונים

ובר מן דין לעניין מילה גופא נראה שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים. דלפי התוס' (שבת קל ע"ב ד"ה שלא, ה"ד לעיל) מבואר שיש למעט גם במילה עצמה את האיסורים כמה שאפשר. ולשיטתם נראה שמה שאין צורך לשנות במילה עצמה הוא משום שהדבר מסוכן והרי זה מוגדר תמיד כאי אפשר לשנויי. ולפי תירוצו הרמב"ן והרשב"א (ה"ד שם) נראה שמילה הותרה, ולכן הבינו שלר' אליעזר גם מכשירי מילה הותרו, אלא שאין מקור לכך שאפשר לעשות דברים שלא לצורך, וכפי שהתבאר. ובדעת המיוחסים לר"ן מבואר שהשבת הותרה מפני המילה, וכן נראה בדעת הריטב"א, וכנ"ל. ועכ"פ ברור לפי כל הראשונים הללו מיניה וביה

---

21. וזו גם הסיבה שהגמרא לא התקשתה שא"א ללמוד מהילפותא שהגדר הוא דחוייה ולא הותרה. דהיה ברור לה שאין ללמוד מהילפותא את גדרי הדין, אלא שהיא רצתה רק שיהיה מקור וסמך להיתר (אף בספק) שהיא כבר ידעה שהוא קיים. ולכן גם אין גריעותא בכך שהמקור יכול להוות סמך להיתר גדול יותר מהאמת, וכגון שההיתר הוא בגדר הותרה ולא דחוייה, דאין הכרח שמקור זה יתממש במלואו, וגדרי ההיתר תלויים אך ורק במה שידוע היה לחכמים, וכנ"ל.

שבפיקוח נפש השבת רק דחוויה ולא הותרה. ורק הר"ד חולק על כך וסובר שבין במילה ובין בפיקוח נפש הגדר הוא של הותרה, וכפי שהתבאר. והרמ"א בתשובה (סי' עו, ה"ד לעיל) נקט בפשיטות שגם מילה הותרה, כשם שהבין בפשיטות שבפיקוח נפש הותרה, ומשום שיש להשוות בין מילה לפיקוח נפש וכהבנת התשב"ץ הנ"ל. ולפי מה שהתבאר נראה דאין זה מוסכם שמילה הותרה, ואין זה מוסכם שפיקוח נפש הותרה, ואין גם הכרח לדמות מילתא למילתא וכנ"ל.

### אין ללמוד גדר "דחוויה" כשנאמר שדבר דחה דבר אחר

והתשב"ץ התקשה לשיטתו שהוזכרו בגמרא שתי פעמים לשונות שהשבת הותרה מפני עבודה, ובגמרא הוכיחו כנ"ל מהלשון הזו שנאמרה גם בעניין טומאה, שהגדר הוא הותרה ולא דחוויה. ומאידך גיסא, מצינו פעמים רבות בש"ס לשונות של דחייה בהקשר של שבת שנדחית מפני עבודה או מילה או פיקוח נפש. ונאלץ התשב"ץ לומר לשיטתו שבכל המקומות שנאמר דחוויה הלשון אינה בדוקא, ורק בשני המקומות שבהם הוזכר שהיא הותרה הלשון היא בדוקא. אבל כמובן זהו דוחק גדול מאד. ובאמת ישנם למעלה ממאה מקומות בש"ס שכתוב בהם לשון דחייה ביחס לשבת, וקשה לומר על כולם שהם לאו דוקא. ואולם אליבא דאמת נראה שיש להבדיל בין הקביעה שדבר מסוים דוחה דבר אחר או נדחה מפני דבר אחר, ובין הקביעה שהשבת או הטומאה הותרה או דחוויה. עצם הקביעה שדבר אחד דוחה דבר אחר, אין בה כדי להגדיר את מהות הדחייה, אלא רק יש בה קביעה שכוחו של הדבר האחד גבר על השני והכריעו. אבל כשנאמר שהשבת הותרה או שהטומאה דחוויה זו כבר קביעה עצמית ביחס לדבר שאינה תלויה מול הדבר האחר. ולכן כשנאמר על הטומאה או על השבת שהיא דחוויה או הותרה, ואין זה מובא כהנגדה לדבר שדחה אותה, יש ללמוד מכך שגדר הדחייה היא בתורת הותרה או בתורת דחוויה.

## י. הכרעה להלכה

### דברי השו"ע והרמ"א בעניין מילה בשבת על ידי שני אנשים

והב"י (י"ד סי' רסו אות יד) הביא את הגמרא (שבת קלג ע"ב) ואת רש"י (שם ד"ה ונימא) ולמד מדבריהם שבשבת אין לחלק את המילה לשני אנשים, שהאחד ימול

והשני יפרע. וכן כתב בשו"ע (שם) וז"ל: "יש לזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת, שזה ימול וזה יפרע, אלא המל הוא עצמו יפרע", עכ"ל. אמנם בבדק הבית שכתבו בזקנותו, חזר בו וכתב וז"ל: "ובאורחות חיים (הל' מילה סי' ו) כתוב בשם בעל התרומה שני מוהלים בשבת אחד יכול למול ואחד יעשה פריעה ואין שום חיוב בראשון על החבורה כיון שהשני גומר המצוה כדאמר רב פפא (שבת שם) אנא עבדית פלגא דמצוה ואתון עבידו איך פלגא", עכ"ל. והרמ"א שלא ראה את בדק הבית שנדפס אחר מותו, כתב בדרכי משה (שם אות ג): "ואין משם ראייה, דשאני התם דלא נגמר המצוה, ולכן פירש רש"י התם אמאי חייב דמשמע הא איסורא איכא, אבל במקום שנגמר ואדעתא דהכי פסקו בראשונה נראה דשרי, וכן מצאתי בסוף ספר התרומה ישן שכתב בהדיא דשרי", עכ"ל. ובהגהתו בשו"ע (שם) ביאר יותר את דבריו וז"ל: "ולא מצאתי ראייה לדבריו, ואדרבה נראה לי דשרי, דהא מילה דחיא שבת כמו עבודה במקדש שכמה כהנים היו עובדים ומחללים שבת, דמאחר דשבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר. וכן מצאתי בספר התרומה ישן כתוב בקלף, שכתב בסוף הלכות שבת בהדיא דשרי. אמנם מצאתי בקובץ שיש לאסור ועל כן טוב להחמיר לכתחלה, אף על פי שמדינא נראה לי מה שכתבתי", עכ"ל. ומבואר שהבין שהדבר תלוי בכך שמילה שווה בגדריה לעבודה ששבת הותרה מפניה, ולכן זהו היתר וכחול לכל דבר, ולכן אין בכך שום איסור. וכן כתב כבר בתשובתו (סי' עו ה"ל) שקדמה לדבריו בדרכ"מ ובשו"ע, ותלה את הדין בכך ששבת הותרה.

#### דברי הגר"א בעניין זה והקושי שעולה מהם

והגר"א (שם סקכ"ה) כתב וז"ל: "ולכאורה אין ראייה דעבודה בשבת הותרה וכמ"ש [ביומא מ"ו ב] משא"כ מילה דמשמע דדחוייה היא ממ"ש [פ"ה ב] ומה מילה כו' ופיקוח נפש ודאי דחוייה היא כמ"ש הרמב"ם [רפ"ב דה' שבת] וכמ"ש במנחות [ס"ד ע"א] בעי רבא כו' וה"נ במילה, אבל א"א לומר כן דאמרינן שם אלא אמר רבה ר' ישמעאל ור' חנינא סגן הכהנים אמרו דבר א' כו' ובשבת [קלג ע"ב] אמרינן מאן תנא פירש כו' ואם איתא אפי' לרבנן וכן [שם ע"א] וצריכא כו' אלא ודאי אין חילוק וכמ"ש לרבנן בין בשבת בין בחול בשלשה בשלש קופות כו' ומש"ש (עבה"ג) אנא עבד כו' אפי' לכתחלה וכ"כ בא"ח", עכ"ל. והנה, בתחילת דבריו נקט הגר"א שיש לחלק בין מילה ובין עבודה, שעבודה הותרה ואילו מילה דחוייה מהשוואתה לפיקוח נפש. אולם הסיק הגר"א שאין לחלק כיון שהגמרא משווה בין מילה ובין עבודה, ובשני הדברים צריך הגדר להיות של הותרה, או עכ"פ צריך להיות תלוי

במחלוקת רבנן כנגד ר' ישמעאל ור' חנינא סגן הכהנים. אלא שלפי מסקנתו לא מיושבת הטענה שהעלה בתחילת דבריו שהשוואה לפיקוח נפש צריכה ללמד שמילה דחוייה.

### **יישוב הקושי: כאמור אין להסיק מגדר פיקוח נפש על מילה**

אמנם לפי מה שהתבאר לעיל אין להסיק מהגדר של פיקוח נפש לגדר של מילה. ולגופו של עניין נראה שגם מכך שצריך להקפיד על מיעוט מספר העוקצין אין הכרח שהגדר הוא דחוייה, דגם לדעת המהר"ם והרא"ש נראה שמדרבנן יש למעט במספר העוקצין כיון שהוא רק מרבה על עצמו את הטורח, ואין בכך שום צורך של החולה, וגם אין עושין כן ביום חול, וכמו שהתבאר לעיל.

### **תמיהה גדולה על כל הנידון וקישורו לדין הותרה ודחוייה**

אבל בעיקר יש לתמוה טובא על כל הנידון וקישורו לנידון גדר הדחייה בשבת על ידי המילה. דלכאורה אין שום שייכות בין השאלה אם שבת הותרה או דחוייה מפני המילה ובין השאלה אם אפשר לעשות את המעשה על ידי שני בני אדם או דוקא על ידי אדם אחד. והגע עצמך, וכי יעלה על הדעת שלמ"ד ששבת דחוייה מפני פיקוח נפש יהיה איסור לעשות מלאכה הנצרכת לחולה על ידי שני בני אדם. ואם אחד ישפות את הקדירה עבור החולה ואחד יבעיר את האש עבורו, האם יהיה חיוב שבת עליהם. ואינו מובן כלל מדוע שייכו הפוסקים הגדולים הללו את הנידון הזה לשאלה הזו. ובאמת צריך להבין מעיקרא את סברת הב"י לחשוש לאיסור כשאחד מל והשני פורע. דלכאורה לא היה אמור להיות שום צד לאיסור זאת, וכפי שגם הסיק להלכה בערוב ימיו. וצריך לומר בדעתו שאם לא יעשו את המעשים ברציפות אחד אחר השני, יש צד לומר שהראשון חילל שבת ולא אהנו מעשיו, ואין המעשה של השני מצטרף למעשהו של הראשון אם היה הפסק ביניהם. ואף שלא הזכיר את עניין ההפסק, אולי התכוון שעכ"פ אסור מדרבנן בכל מקרה שמא יבואו לידי כך. ועכ"פ גם אם נבין כך, אין לכך קשר לנידון של הותרה ודחוייה. דברור שאם אין הוא מועיל במעשיו, שעבירה היא בידו. ובאמת אם מוהל רק ימול ולא יפרע, וישאיר את התינוק לא פרוע, לא על ידו ולא על ידי מישהו אחר, יש בידו איסור גמור, דלא זה מה שהתירה התורה ולא זה מה שציוותה עליו לעשות בשבת. ועל כך אמרה הגמרא: "דאתא בין השמשות דשבת ואמרו ליה לא

מספקת ואמר להו מספקינא ועבד ולא איסתפק ואישתכח דחבורה הוא דעבד וענוש כרת", ע"כ. דלא נעשתה כלל המצוה, ואין כאן אלא חבורה בלבד.

### הוכחת האחרונים מדברי התוס' בסוגיית הואיל שנקטו הותרה

ובסוגיית הואיל (פסחים מו ע"ב) מבואר אליבא דרבה שאפשר לאפות מיום טוב לחול הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה. והקשו שם התוס' (סוד"ה רבה) וז"ל: "ואם תאמר אי אמרינן הואיל א"כ בטלת כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה. וי"ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל", עכ"ל. ואחרונים רבים (שואל ומשיב מהד' תנ' ח"ב סי' טו ומהד' תל' ח"א סי' תלג, מהר"ם שיק אר"ח סי' קמ ד"ה ונראה וסי' קמז ד"ה אמנם בגוף, ומאורי אש יב ע"ב יח"ד ח"ד סי' ל' ועוד) הוכיחו מדברי התוס' הללו שהם סוברים ששבת הותרה מפני פיקוח נפש, דלכאורה רק כך אפשר להבין את השוואת התוס' בין היתרו של רבה באפייה ביום טוב ובין ההיתר לבשל עבור חולה בשבת. דהיה אפשר ליישב בפשיטות את קושייתם ולומר שעד כאן לא התיר רבה אלא רק ביום טוב שהותרו בו מלאכות אוכל נפש. אבל שבת לא הותרה מפני פיקוח נפש, ולכן אף שאומרים הואיל, אין אפשרות להתיר את המלאכות בשבת.

### דחיית הראיה מדברי התוס'

ואולם לכאורה אין ראיה כלל מדברי התוס' הללו. הלא דין הואיל אינו אמור דוקא לעניין מלאכות ביום טוב אלא הוא עיקרון כללי שנאמר אף לעניין הפריש חלה והחמיצה (שם) שנחלקו בזה ר' יהושע ור' אליעזר אי אמרינן הואיל ובעי איתשיל עליה ממוניה הוא ומוזכר עליו בבל יראה ובל ימצא. וכן נחלקו בלש עיסה טמאה בפסח לעניין קריאת שם חלה וכפי שהסביר רמי בר חמא בדעתם (שם מח ע"א), הואיל ואם רצה יבצע מכל פת ופת שיעור חלה שעל פת זו. וכן השוחט את הפסח בשביל נימולים וחשב שיתכפרו בו בזריקה הערלים (פסחים סא ע"ב), שסובר רבה שאומרים הואיל והערל יכול למול. וכל זה אינו קשור דוקא למלאכת אוכל נפש ביום טוב, אלא לסברה העקרונית. ולכן נראה פשוט שדברי התוס' אינם קשורים כלל לכך ששבת הותרה מפני פיקוח נפש. גם אם היא רק דחוויה, יש מקום לשאלתם. דכיון שבפועל ניתן לעשות את המעשה הזה, שפיר יש להקשות שאין מקום לאסור מהתורה בגלל דין הואיל. ואין זה משנה כלל שהיה צריך להשתדל לצמצם כמה שאפשר את עשיית המעשה הזה. וברור שכאשר הוא

שלא

כבר מחלל שבת הוא עושה מעשה מצוה, ואין הוא עושה מעשה אסור. וברור לאידך גיסא, שכאשר הוא אופה מיום טוב לחול, ולא יתכן שיבואו אורחים, הוא עובר על איסור, אע"פ שבאופן עקרוני הותרה מלאכת אוכל נפש ביום טוב. וההשוואה היא מעצם העובדה שיכולה להיות פעולה שלא יהיה בה איסור, שהיא מתירה פעולה אחרת שאינה מכוונת לאותה מציאות שאין בה איסור. ומה שהותר לו ביום טוב משום הואיל אינו נובע כלל מכך שהותרה מלאכת אוכל נפש ביום טוב, דאין קשר כלל בין ההיתר במקרה המסוים של האופה מיום טוב לחול כשאין לו אורחים ובין העובדה שהותר לו לאפות עבור האורחים. והמשמעות שהדבר הותר לאורחים ולא נדחה מפני האורחים היא רק לעניין זה שאם כבר באו אורחים הוא יכול לעשות כל אשר חפץ לצורך האכלתם, ואף אם הוא יכול להסתפק בדברים אחרים הקיימים ברשותו. ולחלק מהראשונים המשמעות היא גם שאינו צריך לשנות בדרך העשייה עבור האורחים. אבל כשאין לו אורחים כלל בביתו, אין זה קשור כלל.

#### בדעת השו"ע נראה שסבר ששבת דחוייה ולא הותרה

והשו"ע (סי' שכח ס"ד) כתב וז"ל: "היה חולה שיש בו סכנה וצריך בשר, שוחטים לו ואין אומרים נאכילנו נבילה", עכ"ל. וכתב על כך המג"א (סק"ט) וז"ל: "דשבת הותרה אצל פיקוח נפש", עכ"ל. והגר"א (סקל"ד) כתב וז"ל: "כמו ביר"ט שמוותר שחיטה אע"ג שהיא עשה ול"ת" עכ"ל. ואולם אליבא דאמת נראה שהשו"ע נקט כך לדינא משום שרוב הפוסקים נקטו כך להדיא (המהר"ם, הרא"ש, הראב"ד והר"ן שהובאו בדבריו, וכן הראב"ה והריב"א והאור זרוע), ורק הרשב"א חלק על כך. אבל טעמו של השו"ע הוא על פי סברת הר"ן ואולי אף לפי סברת הרא"ש שהחולה יקוץ בכך, אבל לא משום ששבת הותרה בפני פיקוח נפש. דלעניין זה נראה מדבריו בבית יוסף שהוא מכריע כדעה ששבת דחוייה ולא הותרה, אחר שהוא מביא שכך היא דעת הרמב"ם ודעת הרשב"א והר"ן. ונראה מדבריו שזו המסקנה לדינא. וכן נראה מדבריו שהביא (יר"ד ס"ח קלד) בלי חולק את דברי הרשב"א (ש"ת ח"ג סי' ריד, ה"ד לעיל) שכתב: "אין אומרים שהותרו כל האיסורים אצל חולי שיש בו סכנה, שא"כ אפילו יש דברים אסורים ומותרין נאכיל אותו אפילו מן האסורים, שהן הותרו אצלו אלא דחויין הם אצלו", עכ"ל. ולא העיר הב"י ולא פקפק בזה כלל.

### הבנת האחרונים בדעת השו"ע שסובר הותרה

והשו"ע (סי' שכח ס"ד) כתב וז"ל: "מכה של חלל אינה צריכה אומד, שאפילו אין שם בקיאים וחולה אינו אומר כלום, עושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול", עכ"ל. וכתב על כך המג"א (שם סק"ד): "משמע אע"פ שאין בו סכנה במניעת הדבר ההוא [מ"מ וב"י] ועיין מה שכתבתי [סעיף יח וסעיף טז] וכן כתב רדב"ז [ח"ד סי' קל"], עכ"ל. והסיבה שמשמע למג"א שלזו היתה כוונת השו"ע היא משום שנראה מדבריו שבא לרבות כל דבר שרגילים לעשות ולא דוקא דברים שהחולה צריך להם לבריאותו ולרפואתו. וציין למה שכתב (סק"ז) שגם אם אין בדבר סכנה עושים לחולה וכדעת הרב המגיד. וביחוד (שם עמ' קסו) הבין בדעת המ"מ שהוא סובר ששבת הותרה מפני פיקוח נפש, ולכן הבין מכך שהשו"ע נוקט ששבת הותרה. ואע"פ שבדעת הרמב"ם הב"י הבין שהיא דחוויה, בכל זאת מכיון שלדעתו של היחוד"י יש ראשונים רבים שסוברים שהותרה, פסק כמותם השו"ע, ושינה מדרכו לפסוק בדרך כלל כרמב"ם.

### מקורו של השו"ע בדעת הרמב"ן והר"ן שסוברים דחוויה

והנה מקורו הטהור של השו"ע הוא כפי שכתב בב"י, מדברי הרמב"ן. דז"ל הטור (שם אות ב-ד): "אבל כל דבר שיש בו סכנה מותר, הלכך כל מכה של חלל דהיינו באברים הפנימיים מן השינים ולפנים מחללין עליה את השבת בסתם, אפילו אין שם בקי והחולה אינו אומר כלום", עכ"ל. והב"י העתיק את דברי הטור, וכתב עליהם: "זה לשון הרמב"ן בספר תורת האדם (עמ' לג): פירוש מכה של חלל דאמרין בגמרא אינה צריכה אומד, לומר שאפילו אין שם בקי אין וחולה נמי אינו אומר כלום עושין לו כל שרגילין לעשות לו בחול ממאכלים ורפואות שהם יפים לחולה ומחללים שבת ואין נשאלין כלל. אבל כשיודעין ומכירין באותו חולי שהוא ממתין ואין צריך חילול ודאי אסור לעשות לו וכו' וכן כתב בשמו הר"ן [בפרק שמונה שרצים (מ' ע"א ד"ה מכה)] והרב המגיד [בפרק ב' (ה"ה)], עכ"ל. ומבואר מדבריו שלא מדובר כלל על צרכי החולה שאינם קשורים לרפואה, אלא מדובר על המאכלים והרפואות שיפים לחולה דוקא. והמלים "כל שרגילים" היינו משום שמדובר על מציאות שבה אין בקיאים, והחולה גם אינו אומר כלום, ואם כן מה יעשו הסובבים אותו, הרי הם אינם בקיאים ויודעים רפואה. ועל כך אומרים הרמב"ן וסיעתו שיעשו מה שרגילים לעשות לחולה כזה. וזה בא לאפוקי המקרה שמביא מיד בסמוך לו שבו אין צריך לחלל עבורו את השבת, כיון שהוא ממתין, שבו עושים



רק מה שמותר לעשות לחולה שאין בו סכנה. ופוק חזי מי הם מארי דהאי שמעתתא, הלא הם הרמב"ן והר"ן שנוקטים להדיא ששבת דחוויה וצריך לשנות כל היכא דאפשר.

### הרב המגיד אינו בהכרח חולק על כך ששבת דחוויה ולא הותרה

ואליבא דאמת כבר התבאר בדעת הרב המגיד שאין לו שום כוונה לחלוק על הרמב"ם (אליבא דהכס"מ עצמו), וודאי שגם הוא סובר שהשבת דחוויה ולא הותרה. ומה שהוא מתיר לעשות כל צרכי החולה שיש בו סכנה, גם אם מניעת הדבר עצמו אינה מהווה סכנה ישירה, היינו משום שעשיית צרכי החולה סועדת אותו ומסייעת לו ומוסיפה על הסיכויים שהוא יבריא ממחלתו המסוכנת, וכדברי רש"י.

### הלכה למעשה

ולהלכה נראה שמצד אחד יש צורך להחמיר בכל מה שאין בו סרך פיקוח נפש. ומצד שני, יש להקל בכל מה שיש בו סרך פיקוח נפש. ולכן מחד גיסא, נראה שיש לנקוט באופן עקרוני כמ"ד ששבת דחוויה מפני פיקוח נפש ולא הותרה. ואין להתיר שום פעולה שאינה נצרכת לחולה בהכרח. וכן נראה שיש להחמיר במחלוקת אם צריך שינוי בכל הפעולות הנעשות לחולה, כל עוד הצורך לשנות אינו גורם לעיכוב כלשהו בהזדרזות בהצלת החולה. ואולם מאידך גיסא, נראה שיש להקל ולעשות לחולה שיש בו סכנה כל מה שצריך לו לצרכי גופו, כולל דברים שאינם נזקקים לו באופן ישיר לרפואתו ולאכילתו, כיון שגם ברחיצתו ובשיפור תנאיו ושאר צרכי גופו והנעשה להברותו יש אפשרות "שמא יבריא מאליו" על ידי עשיית מעשים אלה. ולגבי נתינה לגוי לחלל את השבת במקום שיחלל ישראל נראה שאמנם הסברה לחוש שמא תהיה השבת קלה בעיני ההמון, כפי שכתב הרמב"ם, זו קולא בדאורייתא לדעתם של אלה החולקים עליו, ואין בזה סרך פיקוח נפש, וצריך היה להחמיר. אבל נראה שיש לחוש לסברת האור זרוע בשם הריב"א והרא"ש והר"ן שאפילו כשאין לחוש שהגוי יתעצל עושים על ידי ישראל, כיון שאם יתנו לגוי, עלולים להתעכב ולחזר אחר הגוי במקרה שבו לא יהיה גוי, כיון שיחשבו שבקושי רב התירו לחלל את השבת לפיקוח נפש ויבואו לידי סכנה. וזו סברה שיש בה סרך פיקוח נפש. ולכן צריך להקל ולנקוט כמותה, וכמו שכתב הט"ז. ולעניין שחיטה בשבת במקום האכלת נבלה, כיון שכל