

# היתר חזרת רופא שנסע בשבת למקומו

## הרב דוד לאו

שאלת חזרתו של רופא שנסע בשבת לטפל בחולה נידונה בדברי הפוסקים, הגר"מ פינשטיין זצ"ל, בספרו שו"ת "אגרות משה"<sup>1</sup>, והגרש"ז אויערבך זצ"ל בשו"ת "מנחת שלמה"<sup>2</sup>. ועסק בעניין זה גם סבי מורי, הגרי"י פרנקל זצ"ל, בספרו "דרך ישרה"<sup>3</sup>, והעלה בדבריו את יסוד הדברים שנדון בהם להלן. לצורך הבנת העניין, נביא תחילה את סוגיית התלמוד בעירובין מה ע"א, וממנה נבוא להבין את דברי הפוסקים בשאלה זו.

### תנאי חזרה לשלוחי מצווה

שנינו בעירובין (מד ע"ב) שמי שיצא ברשות, ואמרו לו שכבר נעשה מעשה, יש לו אלפיים אמה לכל רוח, אם היה בתוך התחום, כאילו לא יצא, כל היוצאים להציל חוזרים למקומם. ופירש רש"י שהיוצאים ברשות הם כגון לעדות החודש או להציל מן הגייס או מן הנהר או חכמה שבאה ליילד.

ושנינו גם בראש השנה (כג ע"ב) לעניין עדים שבאו להעיד בבית הדין על חידוש הלבנה ולקיים את מצוות קידוש החודש, שבראשונה לא היו זזים משם כל היום, אך התקין רבן גמליאל הזקן שיהיו מהלכים אלפיים אמה לכל רוח, ולא לאלו בלבד מותר הדבר אלא אף לחכמה הבאה ליילד ולמי שבא להציל מן הדלקה ומן הגייס ומן הנהר ומן המפולת, והרי הם כאנשי העיר, ויש להם אלפיים אמה לכל רוח. ופירש רש"י שמדובר בעדים שיצאו מחוץ לתחום שבת כדי לבוא ולהעיד, ומכיוון שמן התורה מותר לחלל שבת לצורך קידוש החודש (כמבואר שם כ"א ע"ב), יכולים היו לבוא גם מחוץ לתחום. אבל לאחר קיום המצווה, כבר אין להם היתר ללכת מחוץ לתחום ולחזור למקומם, ואפילו במקום שהם נמצאים עכשיו, אין דינם כשאר אנשי המקום, שיש להם אלפיים אמה לכל רוח עד תחום שבת, אלא הם ככל מי שיוצא מחוץ לתחום, שאין לו אלא ארבע אמות (התוספות הדגישו שם שאם הוא במקום מוקף מחיצות ובעיר שיש לה חומה, כל המקום והעיר נחשבים כארבע אמות, ונאסר עליהם לצאת אלפיים אמה מחוץ לעיר). על כן תיקן רבן גמליאל הזקן שאין לדון אותם כמי שיצאו בשבת מחוץ לתחום, אלא הרי הם כשאר אנשי העיר ששבתו בתחילת השבת בעיר הזאת, ויש להם אלפיים אמה לכל רוח.

1 אורח חיים, חלק ד, סימן פ.

2 חלק א, סימן ח.

3 חלק ב, סימן נב.

## יסוד ההיתר בדעת הרמב"ם

המשנה בראש השנה מוסיפה להיתר זה גם את כל מי שבא לעיר מחוץ לתחום לצורך פיקוח נפש, כמו שפירש רש"י במציל מן הנהר הגדל פתאום ושוטף את בני העיר ואת הילדים, שהותרו כל המלאכות הדרושות לצורך פיקוח נפש, וממילא גם היציאה מחוץ לתחום. במשנה לא נאמר שחזרת אלו היא מתקנת רבן גמליאל. בהבנת גדר התקנה וטעמה נראה שהתוספות כתבו שם שהיה מקום להזכיר את דיני המשנה בסוגיה בביצה יא ע"ב לעניין מי שהתירו סופם משום תחילתם. משמע מדבריו שטעם התקנה הוא כבמסכת ביצה, שיש דברים שהותר סופם משום תחילתם. כלומר, אם יידעו היוצאים להציל שדינם לא יהא כדין אנשי העיר, עלולים בני אדם להימנע מלבוא להעיד או להציל, ונמצא שההיתר נכלל במצוות עדות החודש ופיקוח נפש. שמכיוון שהתורה רוצה שיבואו, וייתכן שינהגו שלא כדת וכשורה ויימנעו מלבוא בגלל החשש הזה, קבעו חז"ל את ההיתר כדי לוודא שיקוים רצון התורה להציל ולהעיד על חידוש הלבנה. וכתב בעל "מגיד משנה" שטעם הדבר הוא: כיוון שהלכו ברשות, כאילו קנו שביתה כבר בין השמשות במקום שהגיעו אליו בשבת, ודבר ברור הוא.<sup>4</sup>

יש להעיר שבמשנה מפורש שמדובר בתקנת רבן גמליאל להיתר, ולא מעיקר הדין, ושיש מקום לומר שמי שיבוא להחמיר על עצמו ולנהוג כמו לפני התקנה, תבוא עליו ברכה, משום שאם אינו זקוק להיתר, לא יימנע מלבוא פעם נוספת. אבל אם היה הדבר כך, לא היה הרמב"ם סותם את דבריו במה שכתב שם, "כל מי שיצא ברשות בית דין, כגון העדים שבאו להעיד על ראיית הלבנה וכיוצא בהם ממי שמותר לו לצאת לדבר מצווה, יש לו אלפים אמה לכל רוח במקום שהגיע לו", ולא הזכיר שזוהי תקנת רבן גמליאל להקל, משמע שלאחר שתיקן רבן גמליאל את תקנתו, הדבר הוא בגדר מי שפטור מדבר ועושהו, שנקרא הדיוט,<sup>5</sup> כי זהו עיקר הדין. ולזה כיוון בעל "מגיד משנה" בדבריו, שהרי היה מקום לשאול: למה צריך היה "מגיד משנה" להגדיר הלכה זו, שנחשב הדבר כאילו קנה שביתה בין השמשות? היה לו להניח את הדין בפשטות, שתיקנו להיתר ותו לא, אלא שהבנת הדבר היא שסייגו חכמים את תקנתם, שהדבר נחשב כאילו קנו שביתה בעיר זו, ושוב אין מקום להחמיר.

ברם, אם נדייק כן בדברי הרמב"ם, ראוי לעיין גם בדברי הרמב"ם במקום אחר. וזה לשונו:

4 הלכות שבת, פרק כז, הלכה טז.

5 ראה ירושלמי ברכות פ"ב ה"ט, שבת פ"א ה"ב. והו"ד בפיהמ"ש להרמב"ם סוטה פ"ג מ"ג ובתוס' סוטה יז.: ועוד ראשונים.

המפשיט עור בהמה ביום טוב לא ימלחנו... אבל נותנו לפני בית בית הדריסה, כדי שידרסו עליו ולא יפסד. ולא התירו דבר זה אלא מפני שמחת יום טוב, כדי שלא ימנע מלשחוט.<sup>6</sup>

וזהו אחד הדברים שאמרה עליהם הגמרא בביצה שם שהתירו סופם משום תחילתם. כי אם לא נתיר לו לשטוח את העור כדי שידרסו עליו הבריות ויישמר, האדם לא ישחט, ולא יהיה לו בשר לאכול ביום טוב ויימנע משמחת יום טוב. למדנו שכאן פירש הרמב"ם את טעמו של ההיתר, ייתכן בגלל שעל ההיתר הזה אין מניעה להחמיר, ואולי אף תבוא עליו ברכה. שאם לא כן, מדוע צריך הרמב"ם לפרש את סיבת ההיתר, אלא אם נאמר שהוא בגלל שזה רק היתר ואין מניעה מלהחמיר. וגם בהמשך כתב הרמב"ם:

מסלקים תריסי חנויות ומחזירים אותם ביום טוב, כדי שיוציא תבלין שהוא צריך להם מן החנות ולא ימנע משמחת יום טוב.<sup>7</sup>

וגם דין זה הוא מן הגמרא בביצה, שהתירו סופו משום תחילתו, וגם כאן כתב הרמב"ם שמותר, כדי שנדע שבזה יכול להחמיר.

אכן, טעם הדבר כבר מפורש בגמרא, שאמר עולא: שלושה דברים התירו סופם משום תחילתם, ואלו הם: עור לפני הדורסן, ותריסי חנויות, וחזרת רטייה במקדש. ושאלה הגמרא: מה חידוש יש בדבר? הרי היתר כל הדברים מפורש במשניות. והשיבה הגמרא לגבי עור: היינו סבורים שטעמם של בית הלל הוא משום שהם ראויים, ואפילו מערב יום טוב. לכן, נתחדש כאן שהטעם הוא שהתירו סופם משום תחילתם, ואך ורק ביום טוב, אך לא מערב יום טוב. כלומר, אף על פי שבכל מקום שאין צורך לכתוב בהלכות את טעם ההיתר או האיסור, כאן מפורש טעם ההיתר, מפני שצריך להשמיענו שאם לא ייאמר הטעם, לא נבין שאין כאן היתר אלא שאין איסור כלל, ודבר זה אינו נכון. וכן לעניין תריסים. בגמרא מבואר שצריכים את טעם ההיתר, כי אם לא היה מפורש ההיתר, היינו סבורים שאין כאן איסור, משום שאין בניין וסתירה בכלים, ודבר זה אינו נכון, כי יש איסור בניין, והתירו סופו רק משום תחילתו. לעניין חזרת רטייה במקדש, אכן דברי הרמב"ם תמוהים, כיוון שמפורש בגמרא שאין הטעם משום שאין שבות במקדש, אלא משום שהכוהן הוא בר עבודה, ולא נאמר היתר כללי במקדש לכולי עלמא, ואילו הרמב"ם כתב:

ומניחים רטייה על גבי המכה לכתחילה במקדש, שאין איסור שבות במקדש.<sup>8</sup>

6 הלכות שביתת יום טוב, פרק ג, הלכה ד.

7 שם פרק ד, הלכה יב.

8 הלכות שבת, פרק ט, הלכה כז.

ואכן תמה בעל "תוספות יום טוב"<sup>9</sup> על דבריו, ונשאר בתימה.<sup>10</sup>

### איסור תחומין נקבע על מקום שאמור לשבות במחשבה

לכאורה, אפשר לומר בסוגיה זו סברה מחודשת. דין תחומין נלמד מן הפסוק "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" (שמות טז, כט). כלומר, אסור לאדם לצאת בשבת ממקומו, ומקומו נקבע בכניסת השבת, ומשעה שקדש עליו היום במקום מסוים, זהו מקומו, ובו נקבעה שביבתו. אבל במי שציוותה אותו התורה לעזוב את המקום שקדש עליו היום בו וללכת למקום אחר כדי להציל אנשים מסכנת נפשות או לקיים את מצוות קידוש החודש, מקומו כבר אינו בעיר שקדש עליו בו היום אלא בעיר שהוא אמור להיות על פי מצוות התורה, וכבר נעקר ממנו שם המקום שהיה בו בין השמשות וחל עליו שם המקום החדש שהוא נמצא בו. לכן, כשהוא שם, על המקום הזה אמרה התורה "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי". ומה שנאמר במשנה בעניין תקנת רבן גמליאל הזקן, אין זו תקנה נגד דין האמור בתורה אלא נגד מי שהחמירו יותר ממה שנאמר בתורה ונמנעו מלבוא, ובא רבן גמליאל והחזיר את דין התורה. ומה שנאמר בגמרא בלשון "התקין", אפשר לבאר כבגמרא בסוכה מא ע"ב, "מאי התקין? דרש והתקין", כלומר החזיר את עיקר דין התורה.

לפי האמור לעיל, דברי "מגיד משנה" לא נאמרו למליצה בעלמא, אלא הם עיקר הדין, שהמקום שהאדם נמצא בו הוא המקום האמתי שקנה בו את שביבתו. לכאורה, נראה להביא ראיה למהלך זה בגדר ההלכה, על פי מה שנראה לי שאלה גדולה בסוגיה זו, שלא ראיתי מי שתמה כן. הרי מפורש במשנה שהעדים שהגיעו להעיד על חידוש הלכנה, וכל האנשים שהגיעו לעיר בשבת לצורך הצלת נפשות, דינם כאנשי העיר, ומותר להם להלך אלפיים אמה לכל רוח, ולא מצאנו חילוק בין מי שבא ממקום רחוק לבין מי שבא ממקום קרוב. לכולם דין אחד. אבל יש לתמוה, שהרי הרי"ף והרמב"ם פוסקים שאיסור התחומים הוא מדאורייתא, כלומר אף על פי שתחום אלפיים אמה אסור מדרבנן, התורה אוסרת לצאת מחוץ לתחום, כלומר שנים-עשר מיל. כך למדו הרי"ף<sup>11</sup> והרמב"ם. וזה לשונו:

היוצא חוץ לתחום בשבת - לוקה, שנאמר: "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" (שמות טז, כט). מקום זה הוא תחום העיר. ולא נתנה התורה שיעור לתחום זה, אבל חכמים העתיקו שתחום זה הוא חוץ לשנים עשר מיל, כנגד מחנה ישראל. וכך אמר להם משה רבינו: לא תצאו מחוץ למחנה. ומדברי סופרים שלא ייצא אדם חוץ לעיר אלא עד אלפיים אמה, אבל חוץ לאלפיים אמה אסור, שאלפיים אמה הוא מגרש העיר. נמצאת למד שמותר לאדם בשבת להלך את כל העיר כולה, אפילו הייתה

9 עירובין י, יג.

10 ראה: ציון לנפש חיה, ביצה, שם; אור שמח ואבן האול ומעשה רוקח על הרמב"ם שם.

11 סוף פרקא קמא דעירובין.

כנינווה, בין שהייתה מוקפת חומה בין שלא הייתה מוקפת חומה. וכן מותר לו להלך חוץ לעיר אלפיים אמה לכל רוח מרובעות כטבלה מרובעת, כדי שיהיה נשכר את הזוויות. ואם יצא חוץ לאלפיים אמה - מכים אותו מכת מרדות, עד שנים עשר מיל. אבל אם יצא והרחיק מן העיר יתר על שנים עשר מיל אפילו אמה אחת - לוקה מן התורה.<sup>12</sup>

מעשה יש לתמוה למה נקבע להלכה במשנה שכל מי שבא ברשות לעיר בשבת, יש לו אלפיים אמה לכל רוח, הרי מי שבאו ממרחק של יותר משנים-עשר מיל, ועשו זאת על פי דין, שמותר להם ללכת אף מחוץ לתחום, ולא עוד אלא שחייבים ומצווים לבוא, איך נתיר להם ללכת כעת אלפיים אמה לכל רוח. הרי אם ננקוט בפשטות שמקום שביתתם מן התורה נשאר במקום שהיו בשעה שקדש עליהם היום, מובן מדוע יצאו ועברו על לאו מן התורה, כי הדין שמותר לצאת לצורך מצווה, אבל לא ייתכן שנתיר להם לאו מן התורה בקום ועשה לצאת כעת מחוץ לתחום. אמנם לשיטת התוספות, שהתירו סופם משום תחילתם, כבסוגיה בביצה, הנידון שם הוא להתיר איסור מדרבנן, כמפורש שם, אבל לא נשמע משם היתר ללאו מפורש בתורה. וגם אם נאמר שאין לתמוה בעניין מי שכבר יצא מחוץ לתחום שנים-עשר מיל, שהואיל וכבר יצא, אין תוספת איסור במה שמוסיף והולך (לקמן נדון בשיטות הפוסקים בסוגיה זו), אבל אם עד העיר הזאת הלך האיש קרוב לשנים-עשר מיל, ואם נתיר לו ללכת אלפיים אמה, נגרום לו לצאת מחוץ לתחום שביתתו הראשון מרחק של שנים-עשר מיל, נמצא עובר כעת על לאו דאורייתא, ולא ייתכן להתיר לאו בקום ועשה. אמנם לשיטת החולקים על הרי"ף והרמב"ם (כנראה מן התוספות בחגיגה יז ע"ב, שהבבלי חולק בזה על הירושלמי), ולדעתם אין חשש תורה במה שיש להם אלפיים אמה לכל רוח, לכן סברו התוספות שההיתר כאן הוא שהתירו סופם משום תחילתם, אבל לדעת הרי"ף והרמב"ם, שסוברים שיש לאו מן התורה לצאת מחוץ לתחום, למה התירו לו לצאת אלפיים אמה לכל רוח. אלא אם נאמר שאכן מעיקר הדין המקום שהגיע אליו הוא מקום שביתתו, ואין לו יותר ממקום שביתתו, אך כאן הוא מקום השביתה, שהרי התורה ציוותה אותו להגיע למקום זה בשבת.

### ביאור שיטת הגאונים בחזרת שלוחי מצווה

בספר "הלכות גדולות" כתב. וזה לשונו:

ואם היה בתוך התחום, כאילו לא יצא. שכל היוצאים להציל חוזרים למקומו. פירוש. ואם היו בתוך התחום, אם יצא מן העיר ומסגי שלושת אלפים אמה או יותר, אפילו ארבעת אלפים אמות חסר אמה אחת, ולא השלים ארבעת אלפים אמות, ואמרו לו: כבר נעשה מעשה - יש לו רשות לחזור לעירו, מפני שאותן האמות שהוסיף על התחום מובלעים הם. אבל אם הלך יותר מארבעת אלפים אמות אפילו אמה אחת,

12 הלכות שבת, פרק כז, הלכות א-ב. מגיד משנה כתב שם שזו שיטת הרי"ף והגאונים על פי הירושלמי, ואילו הרמב"ן והרשב"א חולקים עליהם, שלדעתם אין איסור תחומין מן התורה. עיין שם ובשולחן ערוך, אורח חיים, סימן תד, ובביאור הגר"א שם, ס"ק ד

ואמרו לו: כבר נעשה מעשה - לא יזונו ממקומו. והני מילי כי לא מטא להתם. אבל מטא להתם - הרי ההיא מאתא כמאתיה, ויש לו אלפים אמה לכל רוח.<sup>13</sup>

לכאורה, דבריו תמוהים, שהרי במשנה מפורש שאם אמרו למי שיוצא ברשות שכבר נעשה מעשה, יש לו אלפיים אמה לכל רוח, דווקא אם הגיע לעיר שהיה צריך להגיע אליה, שאז הוא כאנשי העיר. אבל מי שנמצא בדרך, לא יזונו ממקומו. ולא מובן מה הטעם ומה החילוק. ולעת עתה לא ראיתי מי שהביא את דבריו ודן בהם.

אך אפשר לומר, על פי מה שכתבתי לעיל, לשיטת הגאונים, ששנים-עשר מיל הוא שיעור תחומין דאורייתא באיסור לאו, ולכן נשאלת השאלה למה התירו ללכת מן העיר אלפיים אמה לכל רוח, הרי יכול להיות שעל ידי היתר זה עלול האדם לצאת מחוץ לשנים-עשר מיל, ונראה שמשום כך קבע בעל "הלכות גדולות" שאם כבר הלך אלפיים אמה, אל יזונו ממקומו, אף על פי שמדין תורה מותר לו ללכת שמונה מיל (שהרי אלפיים אמה הן מיל), מכל מקום כדי שלא יבוא לידי איסור תורה, שהרי אין הכול בקיאים בדינים וגם לא במידות, לכן גדר בעל "הלכות גדולות" גדר בזה, וקבע שעד ארבעת אלפים אמה, שמותר לצאת מן התחום על ידי עירובי תחומין, מותר לו ללכת, אך לא יותר מכך, כדי שלא יבוא לאיסור תורה. למשל, אם כבר הלך מעירו אחד-עשר מיל, ועכשיו הוא בדרך, ואמרו לו שנעשה מעשה, אם נתיר לו מכאן אלפיים אמה לכל רוח, הוא עלול לעבור על לאו מן התורה ולצאת מחוץ לשנים-עשר מיל. ברם, אם כבר הגיע לאותה העיר, יש כאן דין מחודש, שיש לו מן התורה אלפיים אמה לכל רוח של אותה העיר, אף על פי שעל ידי זה נמצא יוצא יותר משנים-עשר מיל מעירו, כלומר ישלים יציאתו מעירו שנים-עשר מיל. חידוש זה יש לבארו בהקדמת סברה נוספת.

אמנם אף על פי שהלאו מדאורייתא הוא ביציאה של שנים-עשר מיל מחוץ לעיר, אלפיים אמה נחשבות מגרש העיר, כפי שהבאתי לעיל מלשון הרמב"ם. אם כן, לשיטת מי שאומר שהתחומין הם מדאוריתא ביציאה מחוץ לשנים-עשר מיל, מכל מקום הוא סבור שאלפיים אמה סביבות העיר נחשבות כאותו מקום, כמו שמבואר בגמרא שכל העיר נחשבת כארבע אמות, וכל מקומה של העיר אינו נחשב למרחק בחשבון ההליכה מחוץ לתחום, כך גם אלפיים אמה נחשבים כחלק מן העיר למי שסובר שתחומין מדאורייתא, ולכן אין חשש בהליכת אלפיים אמה לכל רוח. ואף על פי שאפשר שעל ידי אותן אלפיים אמה יושלמו שנים-עשר מיל, אין בכך כלום, כי לגבי דין תורה, אלפיים אמה הם חלק מן העיר. אמנם אלו דברים מחודשים שיש לעיין בהם היטב, אך אם הם נכונים, לא נצטרך למה שכתבתי, שמקום שביתתו הוא המקום שהיה מותר לו או שהיה מחויב להגיע אליו.

13 מהדרות הילדסהיימר, חלק א, הלכות עירובין, עמ' 251, בחילופי נוסחאות מהוספה הכתובה על הגיליון, שהובאה באוצר הגאונים, עירובין, חלק הפירושים מד ע"ב, עמ' 94, בשם הלכות גדולות אספמיא, עמ' 125.

כל זה בשיטת בעל "הלכות גדולות". אבל לשיטת הרמב"ם, שנים-עשר מיל אסורים מדאורייתא, וכתב הרמב"ם גם שיש לו אלפיים אמה לכל רוח במקום שהגיע אליו, הן באמצע הדרך הן בעיר, שוב אין לומר לרמב"ם כפירוש זה, שהרי רק לעיר יש מגרש אלפים אמה, ולא לכל אדם בדרך, והרמב"ם כתב בסתם, ולא חילק, ויש לו אלפיים אמה בכל מקום, בהכרח צריך לומר כמו שכתבתי, שעכשיו נעשה כאן מקום שביתתו מדין תורה, מפני שהוא חייב להיות כאן.

אלא שעדיין הביאור בדברי בעל "הלכות גדולות" אינו מובן, כי אם כפי שכתבתי לעיל, שלפי דין תורה בתחומין, כל אלפיים אמה סביבות העיר נחשבות כחלק ממנה, היינו צריכים לומר שאיסור שנים-עשר מיל מתחיל לאחר אלפיים אמה וחצה להן, אך אין זה נכון. נמצא שחזרה הקושיה למקומה: למה נתנו לאלה אלפיים אמה כשאר אנשי העיר, הרי הם עלולים לצאת חוץ לשנים-עשר מיל ממקום שביתתם בין השמשות ולעבור על לאו מדאורייתא.

אך אולי יש מקום לפרש בדרך אחרת. אמנם שנים-עשר מיל נמדדים מגבול העיר והם כוללים את אלפיים האמה שהם חלק מהם, ואף על פי שהם חלק מן העיר, מכל מקום כשאדם מתרחק ממקומו, גם מגרשי העיר נכללים במרחק הזה, ויש כאן שני אופני התייחסות: כשהאדם עדיין נמצא בתוך אלפיים אמה, הגדר הוא שהוא עדיין בתוך העיר, אבל כשהוא נמצא במרחק, גם אלפיים האמה נחשבות בכלל המרחק, כיוון שמכל מקום הרי הן מחוץ לעיר, לפיכך הן נחשבות גם חלק מן העיר גם מחוץ לעיר, והדבר תלוי מאיזה מקום דנים בהן.

אמור מעתה. אף על פי שמי שילך אלפיים אמה מחוץ לעיר ישלים על ידי כך את שנים-עשר המיל ויצא מחוץ להם, מכל מקום הואיל ובלאו זה נאמרה יציאה, לא די במה שיוצא מחוץ להם, וצריך שיצא גם חוץ למקום שהוא נמצא בו עכשיו. לכן, אם הוא נמצא במדבר, בשעה שעוקר מתוך שנים-עשר מיל אל מחוץ להם, נמצא יוצא מחוץ לתחום. אבל הרי מי שנמצא בתוך העיר אף על פי שנשלמו שנים-עשר המיל שלו שם, מותר לו להלך את כולה, כיוון שכל העיר היא כמקום אחד בשבילו, כמו שנקטנו שלגבי העיר נחשבים גם אלפיים אמה כחלק מן העיר. נמצא שלא יצא מן המקום שהוא נמצא בו. אבל משעה שהוא יוצא חוץ לאלפיים אמה, החשבון אינו מתייחס אל העיר הזאת אלא אל העיר שקנה בה שביתה בין השמשות, ואם אלפיים האמה שלו משלימים לשיעור שנים-עשר מיל, ועכשיו הוא נמצא מחוץ לשנים-עשר מיל, הוא עובר על איסור תחומין מדאורייתא, אף על פי שכבר נשלמו שנים-עשר המיל באלפיים האמה, אף שלא יצא מחוץ לשנים-עשר מיל.

דבר זה הוא חידוש, שהרי כבר הראינו לעיל בשיטות ראשונים שלאחר שכבר יצא מחוץ לתחום ועבר על הלאו, שוב אינו עובר עליו אם הוא ממשיך ללכת. אם כן, הלאו הוא רק לגבי המקום שיצא בו משנים-עשר מיל. ובנידון דידן, הרי עכשיו הוא יוצא אף

חוץ לשנים-עשר מיל, ואף על פי כן הוא עובר, והסיבה לכך היא שבתוך אלפיים אמה של העיר, לא יצא חוץ לתחום.

### ביאור שיטת הרמב"ן

הרמב"ן, בחידושו לעירובין (מא ע"ב), האריך לדון בעניין זה. והביא מדבריו בעל ספר "אגודת אוזב", בדיונו בשיטת הרמב"ם, ששנים-עשר מיל אסורים מדאורייתא. וזה לשונו:

עוד יש להסתפק אפילו ביצא במזיד חוץ לשלוש פרסאות אי יש עליו עוד איסור לילך, די"ל דכיוון שכבר יצא חוץ לתחומו כבר עשה האיסור ואין עליו עוד איסור, למה זה דומה למכניס מרשות הרבים לרשות היחיד, דכיוון דעשה הנחה ברשות היחיד שוב מותר לו לטלטל החפץ בכל רשות היחיד, כמו כן כאן כיוון שיצא חוץ לתחומו שוב אין עליו איסור בהילוך אפילו ג' פרסאות מחדש, כיוון שגם עתה אינו בתחומו, ואפילו אם נאמר בלילך מחדש ג' פרסאות הוי איסור דאורייתא דהוי איסור חדש הליכה ג' פרסאות, מ"מ בפחות מג' פרסאות י"ל דליכא איסור דאורייתא וכו'. והנה היה קשה לי על שיטת הרמב"ם דג' פרסאות דאורייתא, א"כ למה התקין רבן גמליאל הזקן ביצא ברשות שיש לו אלפיים אמה לכל רוח, משמע דאפילו יצא חוץ לג' פרסאות, הא אין בית דין יכולים לעקור דברי תורה בקום ועשה, כי הייתי סבור דאפילו ביצא ברשות אין לו מדאורייתא רק ד' אמות וכו'. וכשראיתי דברי הרמב"ן הנ"ל ראיתי שמדברי רבן גמליאל דהתקין שיהיה לו אלפיים לכל רוח מוכיח דכשיצא ברשות חוץ לג' פרסאות, אין עליו איסור דאורייתא עד שייצא מחדש חוץ לג' פרסאות, אכן בזה לא היה מתורץ קושיא השנייה שהקשיתי, מי לא משכחת דבאלפיים אמה אלו יצא משלוש פרסאות, אכן הרמב"ן ז"ל כתב עוד שם דמה שהלך לדבר שמותר לו לילך ג' פרסאות בהלך ב' לדבר מצווה כזו לא נחשב זה לג' פרסאות וכו'. נראה שיסוד דברי האגודת אוזב הוא כפי שכתבתי, שמקומו של אדם בשבת לא נקבע בכניסת שבת בלבד, אלא כל מקום שהוא נמצא על פי דין תורה הוא מקומו, וכאן זהו מקומו, ולכן כל איסור היציאה חוץ לתחום הוא ממקום זה בלבד, אע"פ שהוא נתחדש ונעשה באמצע השבת.<sup>14</sup>

המבי"ט בקרית ספר (הלכות שבת פרק כז) כתב, מי שיצא חוץ לתחום שנים עשר מיל אפילו אמה אחת, נראה דלא יכנס מדאורייתא, דכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, דלא פליגי אלא בריבית קצוצה התם בתמורה, דהכא מודה אביי דקאמר קרא ממקומו דהוא שנים עשר מיל מדאורייתא ואם יצא מקום שיצא לאו מקומו הוא, אין לו אלא ארבע אמותיו.

מבואר בדבריו שכיוון שיצא ממקומו שלא כדין ובעברה, אינו קונה מקום חדש, מפני שאי עביד לא מהני. אבל אם יצא ממקומו כדין ולא תוך כדי עשיית עברה, קנה

14 הגרנ"ז מביאלה, אבי בעל אבני נזר, חלק ב, ק ע"ב – קא ע"א, סוגיא דתחומין, סימן א.

מקום חדש, והוא נעשה מעתה מקום שביתתו, לאחר שעקר ממקום שביתתו הקודם. אכן דבריו הם כפי שכתבתי, שכל שבא בשבת למקום אחר על פי דין ומצוות התורה, המקום שבא אליו הוא מקומו מעתה.

לכאורה נראה על פי הסברה שדברי הרמב"ן מתאימים עם שיטת בעל "קרית ספר", אבל בעל "אור שמח" נקט בשיטת הרמב"ם, שלא כשיטת הרמב"ן, ולאחר שהביא את דברי הרמב"ם, כתב:

והנה הדוחק שיש בשיטתו זו יראה כל מעיין, דא"כ אם יהלוך אדם בהיתר כמו להציל וכיוצא בזה עד סוף שלוש פרסאות, ואחר כך יהלוך מחוץ לתחום הי"ב מיל באיסור, אינו לוקה אם לא יהלוך כל הי"ב מיל באיסור, ואפילו הכי לוקה בהתראה על האמה האחרונה שיצא מחוץ לתחום, וזה מוזר לכל מעיין. עוד מה הועיל, דאכתי תקשי למאן דאמר תחומין דאורייתא גם באלפיים אמה, א"כ אמאי אמרינן שמי שיצא ברשות ואמרו לו כבר נעשה מעשה שיש לו אלפיים אמה לכל רוח, שזהו לשיטתו ז"ל מן התורה, דהליכת היתר אינו מתחשב, ואיך אמרינן דאם מובלע תחום זה בתחומו שאז מהלך בתחומו, נמצא דמהלך ממקום שאמרו לו קרוב לששה אלפים באיסור תחומין, הא מן התורה אינו יכול להלך לר' עקיבא יותר מד' אלפים, ואיך שרו רבנן באיסור דאורייתא וכו'.<sup>15</sup>

אכן, על שאלתו השנייה הוא עצמו כתב ליישב בדוחק. אבל שאלתו הראשונה, שכתב שמוזר לכל מעיין, לא ביאר מה מוזר כאן, שהרי הרמב"ן נימקו עמו, שכל שיצא מחוץ לתחום בהיתר, נידון עתה כמקומו החדש, ולכן יש לו מן התורה עוד שנים-עשר מיל, ועל זה אומרים שאי עביד מהני. (עוד מצאתי את השאלה בשו"ת דברי יחזקאל, סימן ז, אות טו, וראה גם מנחת חינוך, מצווה כד: למה התירו ליוצאים ברשות ללכת אלפיים אמה, ולא חילקו חכמים בין אלפיים אמה המשלימות לשנים-עשר מיל, שכבר יצאו ברשות, לבין אלפיים אמה שאינן משלימות לשנים-עשר מיל, וממילא הוי איסור דאורייתא שאין לו קולא. ראה קהילות יעקב, עירובין סימן יא, שכתב על שאלת בעל אור שמח. וראה אבי עזרי תליתאה, הלכות שבת, שם. ועיין שו"ת גינת ביתן, סימן כ, ושו"ת רביד הזהב, סימנים ט-יג. וראה ספר בית אברהם מטשכנוב לעירובין מה ע"א, ושו"ת עמודי אור, סימן יד, ס"ק יט. וראה ספר הזכרון להר"ש רפאל, עמ' רכט. ויש לומר שיש לעיין בחידושו של בעל קרית ספר שעל קניין שביתה שייך גדר אי עביד לא מהני. לפי מה שנראה שקניין שביתה לא נעשה על ידי אדם אלא במקום שהוא שוכת בו, ממילא הוא מקום שביתתו, שהרי גם אדם ישן קונה שביתה, ויש לעיין אם שייך לומר אי עביד לא מהני באופן זה. ברם סוגיית הגמרא אי עביד לא מהני היא בתמורה, ושם יש גם סברה שחלות התמורה אינה מכוחו, אלא התורה אמרה שתהיה חלות הקדש אם המיר (האדם).

## היתר חזרת רופא מקומי לצורך אחרים

בעיקר השאלה אם מותר לרופא שנקרא אל חולה בשבת לחזור למקומו תוך כדי חילול שבת, אף על פי שאינו מתבקש לבוא לחולה אחר, לכאורה אם לפי הניסיון המצטבר ידוע שבמשך השבת יש צורך ברופא לחשש פיקוח נפש, גם אם כרגע לא ידוע שיש חולה הזקוק לעזרת הרופא, אבל המציאות היא שמבקשים אותו בשבת, ואם לא יהיה על משמרתו, ברור שיימנע טיפול בחולים מסוכנים, יש לומר שבפשטות הוא צריך לחזור למקומו כדי שלא לסכן אחרים. כן כתב הגר"מ פיינשטיין והוסיף:

אבל עיקר מה שיש לדון הוא לענין החזרה לביתו ממקום החולה כשהוא במקום רחוק... וזה פשוט שבמקום ריבוי האוכלוסין שמצוי שאפשר ליארע לעוד אינשי שיש צורך גם למיכל [חמצן], כי לא הכינו עוד מיכל שיש צורך גדול להביא המיכל חזרה ברכב.<sup>16</sup>

אמנם לא כתב הגר"מ מקורות ראשונים לסברתו שמחללים שבת במלאכה דאורייתא בגלל הערכת מצב שעל פי הניסיון יגיע רגע של פיקוח נפש, אף על פי שכעת אין פיקוח נפש.

בתשובות "נודע ביהודה", בדיון על ההיתר לנתח מתים לצורך לימוד רפואה, אם הוא לצורך פיקוח נפש, כתב:

כל זה ביש ספק נפשות לפנינו, כגון חולה או נפילת גל, וכן במסכת חולין שם גבי רוצח הפקוח נפש לפנינו, וכן אפילו לעניין ממון שם במסכת בבא בתרא ההיזק לפנינו, אבל בנידון דידן אין כאן שום חולה הצריך לזה, רק שרוצים ללמוד חכמה זו אולי יזדמן חולה שיהיה צריך לזה, ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן, שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות, א"כ יהיה כל מלאכת הרפואה ושחיקת סמנים והכנת כלי אומל להקזה מותר בשבת, שמא יזדמן היום או בלילה חולה שיהיה צריך לזה.<sup>17</sup>

מבואר לכאורה בדברי "נודע ביהודה" שאין להתיר על סמך חשש עתידי. אבל "חזון איש" הביא את דברי "נודע ביהודה" וכתב:

ואין החילוק בין איתא קמן לליתא קמן אלא אם מצוי הדבר בזמן שמתריעים עלה, אף שאין בשעה זו חולה לפנינו, משום חולי מהלכת, הוזה ליה כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר (כדאמר בעירובין מה, א, תענית כא, ב). ומיהו בשעת שלום לא חשבינן ליה פקוח נפש, אע"ג דשכיח בזמן מן הזמנים שיצטרכו לזה, כמו שאין עושים כלי זיין בשבת בשעת שלום, דא"כ ביטלת כל המצוות, אלא לא מקרי ספק פקוח נפש בדברים

16 אגרות משה, אורח חיים, חלק ד, סימן פ.

17 מהדורא תניינא, יורה דעה, סימן רי. מובא בשו"ת חתם סופר, יורה דעה, סימן שלו. ראה מה שכתב שם.

העתידיים שבהווה אין להם כל זכר, ובאמת שאין אנו בקיאים בעתידות ופעמים שמה שחשבנום להצלה מתהפך לרועץ, והלכך אין דנים בשביל עתידות רחוקות.<sup>18</sup>

מבואר מהגדרת "חזון איש" שכיוון שהמציאות מוכיחה שכשהנידון הוא ציבור גדול, אף שייתכן חשש לפיקוח נפש הדורש טיפול רפואי דחוף שוב אין מקום לאסור, כיוון שהדבר הוא רק בגדר עתידות.<sup>19</sup>

### ביאור סוגיית "הואיל" בתורת הראשונים

יש לדון בעיקר סברת "נודע ביהודה" על פי הגמרא בפסחים מו ע"ב. וזה לשונה:

איתמר. האופה מיום טוב לחול. רב חסדא אמר: לוקה. רבה אמר: אינו לוקה. רב חסדא אמר לוקה, לא אמרינן הואיל ואי מקלעי אורחים חזי ליה. רבה אמר אינו לוקה, אמרינן הואיל. אמר ליה רבה לרב חסדא: לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל, האיך אופים מיום טוב לשבת? אמר ליה: משום עירובי תבשילין. ומשום עירובי תבשילין שרינן איסור דאורייתא? אמר ליה: מדאורייתא צרכי שבת נעשים ביום טוב, ורבנן הוא דגזרו ביה גזירה, שמא יאמרו: אופים מיום טוב גם לחול. וכיוון דאצרכוהו רבנן עירובי תבשילין אית ליה היכירא.

בטרם נדון בהגדרת "הואיל", נעיר שנראה שבתחילת דבריהם נחלקו רק אם יש מלקות אם לא, אבל לדעת שניהם יש איסור מדאורייתא. אבל מהמשך הגמרא נראה שרבה שואל: למה התירו לאפות מיום טוב לשבת ולמה התירו איסור מדאורייתא? משמע שלשיטתו ניחא, ואין קושיה. ואם אכן נחלקו רק לגבי מלקות, אבל יש איסור מדאורייתא, מדוע ניחא לשיטתו, וכי מותר להתיר איסור מדאורייתא על סמך עירוב תבשילין. וגם הדיון אינו מובן, כיוון שרבה שואל את רב חסדא: "לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל" וכו', והשאלה ברורה ומובנת כל זמן שלא ידע מן התשובה שמן התורה מותר לעשות כל צרכי שבת ביום טוב. נמצא שהתשובה שעושים עירוב תבשילין אינה ברורה: וכי לא פשיטא לו שגם על ידי עירובי תבשילין אי אפשר להתיר איסור מדאורייתא? והיה לו להשיב שמן התורה מותר לעשות צרכי שבת ביום טוב.

וכן למדנו בפירוש רבנו חננאל שם, שכתב:

אמר ליה רבה לרב חסדא: בשלמא לדידי, דאית לי הואיל, לפיכך אופים מיום טוב לשבת, כיוון דלא אפשר שרינן ליה. אלא לדידך, דלית לך הואיל, איך אופים מיום טוב לשבת? אמר ליה: משום עירובי תבשילין. אמר ליה: משום עירובי תבשילין שרינן איסורא דאורייתא? שלוקים עליה.

18 אהלות, סימן כב, ס"ק לב.

19 ראה עוד אנציקלופדיה הלכתית רפואית, כרך ד, ערך ניתוחי מתים, עמ' 527–599.

לגרסת רבנו חננאל, רבה מדייק בדבריו שאי אפשר להתיר איסור מדאורייתא שיש בו מלקות על ידי עירוב תבשילין, אבל איסור תורה שאין בו מלקות, מתירים, כמו שהקדים ואמר: "טעמא דלא אפשר". אלא שעדיין לא נתבאר איך יהיה איסור תורה מותר, כיוון שלא אפשר.

המאירי שם מפרש את הסוגיה ואומר שמתוך שאמר רב חסדא שלוקה, אע"פ שייתכן שיבואו אורחים, משמע שהתראת ספק שמה התראה, כי בודאי אם יבואו אורחים אין כאן מלקות, כי יוצא שהוא אפה לצורך יום טוב, אלא כל המחלוקת היא כשלא באו אורחים. ואם לרב חסדא הוא לוקה בכל מקרה, משמע שהתראת ספק שמה התראה. ורבה שאמר אינו לוקה אע"פ שגם לשיטתו התראת ספק שמה התראה, משמע שאין כאן איסור תורה. ביאר המאירי וכתב:

הואיל ואי מקלעי אורחים חזי ליה צורך היום הוא, ואף לכשנתברר שאין לו אורחים וכו', מ"מ צורך היום הוא.

מדברי המאירי עולה שאין כאן איסור תורה כלל מכוח סברת הואיל. וכן הוא מבאר גם בהמשך הגמרא את קושיית רבה מעשיית צורכי שבת ביום טוב, ואומר:

כלומר, שלדעתי אין כאן אלא איסור חכמים, שטעם הואיל עושהו ספק, ולא הזהירה תורה על הספקות. ומאחר שאין כאן אלא איסור חכמים, עירובי תבשילין מתירים.

ולא הקדמת המאירי, שסברת הואיל עושה את כצורך היום, היה מקום לפרש את כוונתו באמרו שלא הזהירה תורה על הספקות, שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים אם ספקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא או רק מדרבנן לחומרא, אבל מן התורה הספק נידון לקולא, כשיטתו הידועה של הרמב"ם,<sup>20</sup> ואם שיטת המאירי היא כהרמב"ם, משום הואיל נעשה ספק, וכשיש ספק נעשה האיסור מותר מן התורה. כך אפשר היה לומר. אבל אחרי שהקדים המאירי ואמר שכיוון שעושהו צורך היום, למדנו שאין פירושו סתם להתיר את הספקות, ולעולם ספקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא, וכאן הגדר הוא שעצם סברת מיקלעי אורחים עושה את הדבר צורך היום. לכן מה שאמר שאינו לוקה, היינו רק כנגד רב חסדא, שאמר לוקה, אבל רבה, שאומר שאינו לוקה, סובר שאין כאן איסור תורה כלל.

ויש להעיר שבמקום אחר כתב המאירי:

ולרב חסדא לוקה מן התורה כדין עושה מלאכה שלא לצורך אוכל נפש ביום טוב, ואע"ג דאי מיקלעי אורחים חזי ליה, השתא מיהא ליכא אורחים, והתראת ודאי היא, דלא אמרינן הואיל. ולרבה סבירא ליה דאמרינן הואיל, ואפשר דחזי ליה, והויא ליה

20 תשובתו בעניין תחומין, שנדפסה מכתב יד בתשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, חלק ג, עמ' 175, כפי שהובאה בחידושי הרשב"א בקידושין עג ע"א. וכן מבואר ברמב"ם ביד החזקה בכמה מקומות.

התראת ספק. כך נראה לי. ואיכא דאמרי דאע"ג דהויא ליה התראת ספק, לרב חסדא סבירא ליה כר' יהודה דהתראת ספק שמה התראה. ואינו נראה.<sup>21</sup>

נמצא שבסוגיה בפסחים נקט המאירי כפירוש שכתב בביצה, שאינו נראה, והיינו שלדעת כולם אי אפשר להלקות, כיוון שאפשר שיבואו אורחים, כיוון שהתראת ספק אין שמה התראה. ואם רב חסדא אמר שלוקה, משמע שהוא סובר שהתראת ספק שמה התראה. עוד למדנו שהמאירי סובר בביצה שלא כשיטתו בפסחים, בסברת רבה, כי בחידושיו לביצה כתב שהטעם הוא משום שזו התראת ספק, והתראת ספק אינה התראה, אבל בחיבורו לפסחים הוא מפרש שכל ששייך הואיל הוי צורך היום, ואין איסור תורה כלל, והרי בפירושו לביצה נמצא שגם לשיטתו יש איסור תורה, ורק מלקות אין, כיוון שאי אפשר להתרות.

לפי פירוש המאירי בביצה, שרב חסדא סובר שלוקה, משום שזו התראת ודאי, שהרי כעת אין אורחים, וזה שלא כמו שנקט בחידושיו לפסחים, ויש לעיין במה נחלקו שתי הלשונות. עוד יש לעיין בדעת רב חסדא, האומר שלוקה, אם זה דווקא כשמתברר לבסוף אם באו אורחים אם לאו: שאם באו אורחים, לא ילקה, כיוון שנתברר למפרע שמלאכה זו לצורך נעשתה. המאירי בשני המקומות עמד גם על שאלה אחרת. לפי רבה, הסובר שאומרים הואיל, למה לוקה מי שאופה לצורך נכרים משום "לכם" ולא לגויים? הרי נאמר הואיל, שייתכן שיבואו אורחים ישראלים. ולאחר שהביא את תשובות המפרשים, שמדובר במאכלות אסורים שאינם ראויים לישראל כתב:

שאפשר לתרצה שלא נאמרה אלא לאיסור בלבד ולא למלקות, או שמא אף למלקות, ומפני שאין כאן הואיל שמאחר שהוא מזמן מכין הוא כמה שצריך לאותו שזימן, ואף אם ייכנסו לו אורחים אינו מניח אותם שזימן כדי ליתן לאורחים אחרים.

**עוד הוסיף המאירי וכתב בביצה שם:**

ויש שפירשהו אף למלקות ומצד שמ"מ עכשיו הוא עושה מלאכה לצורך הגוי ומוציא עצמו מן הכלל.

**ובחידושיו לפסחים הוסיף וכתב:**

והרי זה כעין מה שאמרו בשני של יום טוב (ביצה כא,א): בהמה חציה של גוי חציה של ישראל מותר לשוחטה ביום טוב. מאי טעמא? אי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, וכי קא שחיט אדעתא דישאל קא שחיט. אבל נדרים ונדבות אין קרבים ביום טוב, דכי קא שחיט אדעתא דגבוה קא שחיט.

לשיטתו, צריך לומר שיש חילוק בין המבשל לנכרי, שהוציא עצמו מן הכלל, לבין המבשל ליום חול, שלא הוציא עצמו מן הכלל, אף שלפי פשט השמועה אין הכוונה

שבישול בסתם, ולסברתנו הוא לצורך חול, כיוון שלצורך יום טוב כבר יש לו די והותר, אלא לשון הגמרא מורה שמבשל במפורש לחול, ואף על פי כן יש חילוק בין לצורך נכרים לבין לצורך חול. ואולי הביאור הוא כמו שכתב המאירי עצמו, שמה שבישול לצורך הנכרים לא ייתן אותו לאורחיו הישראלים, אבל מה שבישול לחול, יכול לתת אותו לאורחיו הישראלים, אם יבואו, כפי שעולה מפשט לשון הגמרא שראוי לאורחים.

כאמור, יש להסתפק בשאלה: אם הוא נחשב התראת ודאי, איך הדין בבאו אורחים, האם לוקה? אבל אם הפירוש שלעולם הוא התראת ספק, אלא שהתראת ספק שמה התראה, הרי מפורש שהוא ספק, והספק הוא אם יבואו אורחים אם לאו. נמצא שפשוט שאם יבואו אורחים, לא ילקה, וכל הנידון הוא אם לבסוף לא באו אורחים. כאן סבר רב חסדא שלוקה, ולמדנו שתי דרכים בביאורו, או שזו התראת ודאי או שזו התראת ספק אבל שמה התראה. לפיכך נמצא שגם במבשל לנכרים ולבסוף אכלוהו ישראל, שאינו לוקה. והסברה שכתבתי, שייתן לנכרים את מה שבישול להם, היא רק לומר שלדעת כולם זו התראת ודאי, ואם לבסוף לא נתקיימה מחשבתו, ונאכל לישראל, האיסור שנעשה מופקע למפרע.

הביאור נראה. שכיוון שכל צורך אוכל נפש אינו בכלל לאו לא תעשה מלאכת עבודה, שנאמר ביום טוב, הדבר תלוי ועומד: אם נעשו האפייה והבישול לצורך אוכל נפש של יום טוב, מעולם לא נעשה כאן איסור תורה, ואף על פי שכוונתו בתחילה לחול או לנכרים, שאין עליהם היתר אוכל נפש, ואם בסופו של דבר נאכל התבשיל על ידי נכרי או על ידי ישראל בחול, ונתקיימה מחשבתו, נמצא שנעשה כאן איסור תורה שלא לעשות ביום טוב מלאכה שאין לה היתר אוכל נפש, גם למאן דאמר שזו התראת ודאי, הכוונה לומר רק שיש התראת ודאי ללקות, אם יתברר בסופו של דבר שלא באו אורחים. אבל אם יתברר שבאו אורחים, ובכללם ישראל, בוודאי שמתברר למפרע שלא נעשתה מלאכה. נראה עוד בביאור הגמרא, שדייקה ואמרה שאם יבואו אורחים יהיה ראוי להם, ולא אמרה שיאכלוהו אורחים, ודי שיהיו שם אנשים שראוי להם שיאכלוהו, אף על פי שבפועל לא אכלוהו, והוא כמו בישל לצורך עצמו ובסופו של דבר לא אכל מסיבה כלשהי, שבוודאי אין כאן איסור מלאכה למפרע, אף שיש מקום לחלק ולומר שכשאפה לחול לא פקע מה שעשה מתחילה, אם סופו נאכל. אך נראה שאין לחלק, ודי בראוי לאכול.

ונראה שגם לרב חסדא, שלוקה אם לא באו אורחים, אם אכל הוא עצמו ובני ביתו את מה שאפה ובישול, אף אם כבר סעדו, אין זו אכילה גסה שאינה נחשבת אכילה, ולא

הוי בכלל היתר אוכל נפש, והאיסור פוקע למפרע. ואף על פי שכוונתם באכילה הייתה להפקיע את האיסור והמלקות, אין בכך כלום, ופקע האיסור, ונפטר מן המלקות.<sup>22</sup>

במאירי מבואר עוד באופן שאפה לצורך חול אלא שהיה זה בזמן שעדיין הוא עצמו צריך לאכול, והביא שתי דעות: דעת ראשונים, שכיוון שאמר במפורש שהוא אופה לצורך חול, ילקה לדעת רב חסדא; ודעה אחרת, שבכגון זה אינו לוקה, כיוון שראוי לו המאכל הזה, ואין מתחשבים בכוונתו, אם נתכוון לצורך חול אם לאו. כל זה, כיוון שלא אכל ביום טוב, ומחשבתו לחול מתקיימת. אבל אם אכל ביום טוב, ודאי שאין כאן מקום למלקות.<sup>23</sup>

את הסוגיה הזו הבאתי להבנת הנידון דידן, ששאלו התוספות:

ואם תאמר, אי אמרינן הואיל, א"כ ביטלת כל מלאכת שבת, הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה.<sup>24</sup>

ותירצו התוספות שם: "כיוון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל".

נמצא אליבא דהתוספות שאם החולה שיש בו סכנה שכיח כמו אורחים ביום טוב, סברה זו נאמרת גם בשבת.

אמנם יש להוסיף ביאור בתוספות ששאלו: "אם כן, ביטלת כל מלאכת שבת". בפשטות, לא התכוונו התוספות שתהיינה כל המלאכות מותרות, אלא רק אותן מלאכות שיש בהן תועלת לחולה שיש בו סכנה בטל איסורן. וכוונת התוספות לומר שכמו שיש מלאכת יום טוב שאסורה בלאו, והתורה התירה אותה לצורך אוכל נפש, אף על פי שהאדם לא עשה לצורך אוכל נפש, אם מתברר בדיעבד שיש צורך אוכל נפש, אין מקום למלקות. אם כן, נאמר גם במלאכת שבת, שאם ייתכן שיש חולה שיש בו סכנה שיהיה זקוק למלאכה שנעשתה, מופקע שם המלאכה האסורה למפרע.

אמנם בפירוש המאירי שהבאנו לעיל אמרנו בגדר טעמו של רבה שעל ידי הואיל אין איסור תורה, ומפורש בגמרא שלא רק שהופקעו המלקות, אלא שאין איסור כלל. ומה שאמר רבה, שאינו לוקה, כוונתו לומר שאין איסור מן התורה. כך פירש גם הר"ן בחידושו שם, וזו גם קושיית התוספות, שיהיה דין תורה שמותר לעשות לכתחילה בשבת את כל המלאכות שמותר לעשותן לחולה שיש בו סכנה אם תהיה לו תועלת מהן. ותמוה לומר כן. אבל במאירי מפורש שהואיל וזהו צורך היום, כלומר עצם הדבר

22 אציין שבקובץ שיעורים, כאן, אות קצג, העיר מהגמרא במנחות סד, בשוחט שני תמידים בשבת, שחייב חטאת על שחיטת השני, אף אם אחר כך נשפך הדם של השני, והתברר למפרע ששחיטת השני הייתה למצווה. ויבואר עוד לקמן.

23 ועיין גם בשולחן ערוך, אורח חיים, סימן תקכז, בפוסקים ובביאור הלכה שם..

24 פסחים שם, ד"ה רבה. קושיה זו באה גם בתוספות הרשב"א משאנן ותוספות הרא"ש שם.

שאפשר שיצטרפו לדבר אנשים מישראל, עושה אותו לתורת ודאי על צורך היום, והוא בכלל מה שלא אסרה התורה ביום טוב, שהרי כל מה שהוא צורך היום לא נאסר. ולא נאמר בגמרא אם שכיחי אורחים שכיחי אם לאו. אלא עיקר המציאות הזו מותרת. מעתה לא מובנת קושיית התוספות, כי מה עניין היתר פיקוח נפש בשבת אצל מלאכת יום טוב? ואם אמרה תורה שכשיש חולה מסוכן מותר לעשות הכול כדי להחיותו, אך אם אין חולה מסוכן, אסור לעשות מלאכה, מה יועיל אם שכיח חולה כזה, כגון בזמן מגפה.

נראה שלחילוק זה כיוון מהר"ם חלאווה בחידושו, כשהביא את קושיית התוספות. וזה לשונו:

וא"ת א"כ אין לך לוקה על מלאכות שבת, דאמרינן הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה.

נראה בפשטות שמה שכתב, "אין לך לוקה", שגרה דלישנא הוא, שהרי אין מלקות בשבת, כי לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין הוא. אלא כוונתו שאין חיוב סקילה, ומכל מקום אין לשונו כלשון התוספות, שאם כן, בטלה כל מלאכת שבת, אלא שאין עונש בית דין. ונראה שלדרכו בפירוש הגמרא, גם לרבה יש איסור תורה, אלא שאין לוקים עליו.

וכן כתב המהר"ם. וזה לשונו:

ואע"ג דשמעינן ליה לרבה דאית ליה הכנה, חול מכין לשבת וחול מכין ליום טוב, ואין יום טוב מכין לשבת ואין שבת מכין ליום טוב, אין הכי נמי דאיסורא אית ליה אבל מלקות מיהא ליכא משום הואיל.

וקודם לכן כתב:

ועד כאן לא פליגא אלא במלקות, אבל איסורא מיהא איכא לכולי עלמא.

כבר מדויק כן בפירוש רבנו חננאל, ועדיין לא נתבאר איך יותר לנו לבשל ולאפות מיום טוב לשבת משום הואיל, ואין הואיל אלא להפקיע את העונש, לא את האיסור.<sup>25</sup>

אולי אפשר לומר כך: במלאכת יום טוב נאמר בתורה "כל מלאכת עבודה לא תעשו", ומבואר ברמב"ם<sup>26</sup> שזה הוא ההבדל בין שבת ליום טוב, בשבת נאסרה כל מלאכה, ואילו ביום טוב נאסרה מלאכת עבודה בלבד, אך כל מה שהוא לצורך אוכל נפש אינו בכלל מלאכת עבודה.<sup>27</sup> עוד למדנו שביום טוב יש גם מצוות עשה של שבתה, מלבד האיסור לאו, ואמרה התורה שכל שיעשה לכל נפש הוא לבדו מותר. מעתה, המבשל מיום טוב לחול, שיש סברה שאם יבואו אורחים, היינו שזה מועיל, כי אין זו

25 עיין עוד: ספר המקנה (סופר), כלל לט, פרט א; מהר"צ חיות, דרכי הוראה, חלק ב; כל כתבי מהר"צ חיות, כרך א, עמ' רעא; שו"ת חתם סופר, אורח חיים, סימן עט; שו"ת ציץ אליעזר, חלק יא, סימן מ.

26 ריש הלכות שבתת יום טוב.

27 ראה לחם משנה שם מה שהביא משו"ת הרלב"ח.

מלאכת עבודה, וממילא אין מקום למלקות, מכיוון שמלקות נאמרו רק על מלאכת עבודה. אבל מאחר שאפה לצורך חול ולא לצורך יום טוב, לא חל עליו היתר אוכל נפש שהתירה התורה במפורש, כי את זה לא התירה התורה. אך אם עדיין נשאל, אם אינו בכלל הלאו, מה מועיל שלא התירה התורה? הרי אין איסור, ניתן להשיב שכיוון שיש עשה של שבתה, אין היתר על מצוות השבתה אלא בדבר שהוא אוכל נפש, והאופה מיום טוב לחול לא חל עליו ההיתר, וזו כוונת רבנו חננאל ומהר"ם חלאווה באמרם שיש איסור תורה.

אולם אם יש איסור תורה, למה פשוט לרבה שיש להתיר איסור זה ביום טוב הסמוך לשבת, משום דלא אפשר (כלשון רב חסדא), הרי לא שמענו שבגלל שאי אפשר לעשות דבר מה, אפשר להתיר איסור. אבל אפשר היה לפרש שמצוות שבתה נמסרה לחכמים שיקבעו כיצד תתקיים. כמו שחידש הרמב"ן בביאורו לתורה בפרשת אמור ובדרשתו לראש השנה, שיגיעה שאינה בכלל מלאכה היא חסרון שבתה. וכך אפשר לומר שמכיוון שאי אפשר, נקבע על ידי חז"ל שאין זה העדר שבתה. אבל נראה לפרש עוד, שכלפי הדין שמלאכה שאינה לצורך יום טוב היא מלאכת עבודה, אי אפשר לומר שעל ידי שאי אפשר לצורך שבת יפקע ממנה שם מלאכת עבודה, אבל כיוון שאינה מלאכת עבודה, ורק חסר בה צורך אוכל נפש כדי להתירה, לזה נאמר שהואיל ולא אפשר, ונמצא בשבת בלי אוכל נפש, זה עצמו גורם לומר שאפייה ובישול ביום טוב לשבת הם בכלל אוכל נפש של יום טוב עצמו, כיוון שעל ידי שלא יבשל ויאפה היום, אין לו אוכל נפש בשבת.<sup>28</sup>

העולה מדברינו הוא שמחלוקת הראשונים, אם לדעת רבה יש איסור תורה באופה מיום טוב לחול, תלויה ביסוד השאלה אם סברת אי מקלעי אורחים מועילה רק להפקיע את שם מלאכת עבודה או שמועילה גם להחשיב את המלאכה כמלאכת אוכל נפש. מכל מקום, אינו עניין למלאכת שבת, ואיך תפקיע מציאות חולה שיש בו סכנה את שם מלאכת מבשל בשבת. נראה שלזה כיוון המהר"ם חלאווה בתירומו על הקושיה כשכתב:

הא לא דמי, דשאני יום טוב דמלאכה בשעתה נעשית שהרי מותר כל היום בהכנת אוכל נפש, אלא דלערב אגלאי מילתא למפרע דבאיסור נעשה, אבל בשבת האיסור קיים וההיתר מתחדש, ובשעת עשיית האיסור עדיין לא נתחדש ההיתר.

אפשר היה לפרש את החילוק בין אוכל נפש ביום טוב לחולה שיש בו סכנה בשבת, שביום טוב אינו גדר דחוי, אלא הותר מעיקר הדין, ואילו שבת הוא גדר דחיייה על האיסור להציל את האדם (בדרך זו תירצו אחרונים את קושיית התוספות, כפי שנבאר

28 ועדיין לא מיושב פירוש המאירי, שאין לוקה רק משום שהתראת ספק אינה התראה, ונמצא שזה לאו גמור, ואיך יהיה הלאו מותר על ידי עירוב תבשילין. ראה אגודת אזור, שעמד על זה בחלק א, לא ע"ב, בסוגיית הואיל ומתוך, אות א.

להלן). אבל לדרכנו, החילוק הוא בין אוכל נפש ביום טוב, הנחשב צורך היום, להיתר פיקוח נפש, שאין בו כדי לקבוע את צורת המלאכה.

ביאור הדברים. בבישול ואפיית אוכל נפש ביום טוב באופנים הבאים:

האחד - מי שמבשל ביום טוב לפני הסעודה, לא שמענו שצריך שיאמר או יחשוב שעושה לצורך יום טוב, כי מעשיו מוכיחים שזו דעתו, גם אם מסיבה כלשהי הוא אינו אוכל מבישול זה, ואין כאן אפילו גרם איסור למפרע, אלא כל בישול ואפייה שסתמו עומד לאכילה ביום טוב מותר.

השני - מאידך גיסא, אם אופה ומבשל לפנות ערב כשכבר אין אפשרות שיאכל ממנו ביום טוב, וגם ישראלים אחרים לא ייהנו ממנו, אז גם אם יאמר שעושה לצורך יום טוב, אין בדבריו ממש, ועצם המעשה אינו מותר, כיוון שאינו לצורך יום טוב. הנידון בגמרא הוא על המבשל בזמן שעדיין ניתן ליהנות ממנו ביום טוב, או הוא או אורחים. ואם יאמר במפורש שעושה לצורך יום טוב, אין כל חשש. ולא רק אם יאמר כן, אלא אפילו בבישול סתם לא נחלקו האמוראים. אלא הואיל ואפשר ליהנות ממנו ביום טוב, נכללת פעולתו בגדר מלאכת אוכל נפש, שלא אסרתה התורה. גם באופן זה, הדבר אינו תלוי אם בפועל אכלו ביום טוב אם לאו, כיוון שאין איסור בעיקר המלאכה. מחלוקת האמוראים היא במבשל ביום טוב במפורש לצורך חול, והיה מקום לומר שדווקא אם עשה זאת לאחר הסעודה, שאז סובר רב חסדא שדבריו נתפסים על המעשה. אבל אם אמר כן לפני הסעודה, לא נתפסו דבריו, כפי שאמרה הגמרא, "אי מיקלעי אורחים". כלומר זהו החידוש. אבל מה שיכול הוא עצמו לאכול, אין בו מחלוקת. אבל יותר מסתבר שבכל אופן יש מחלוקת, ולרב חסדא, כל שאופה מיום טוב לחול לוקה. ומה שאמרה הגמרא, "אי מיקלעי אורחים", כוונתה להשמיענו כוח דהיתרא של רבה, שאפילו שאין הסעודה ראויה אלא לאורחים שאולי יבואו, די בכך להחשיבו צורך אוכל נפש לצורך היתר ביום טוב. מעתה, שורש המחלוקת הוא: רבה סובר שכיוון שבלי דיבורו אין כאן מלאכה אסורה, גם על ידי דיבורו לא נעשית המלאכה אסורה; ואילו רב חסדא סובר שעל ידי דיבורו יש עקירה מסתמא, ואף על פי שבסתמא אין כאן מלאכת עבודה אסורה, על ידי דיבורו נעקרה המלאכה להיעשות מלאכת עבודה שאסורה ביום טוב. אלא שגם לרב חסדא, אם בסופו של דבר נאכל התבשיל ביום טוב על ידי ישראל, יש כאן עקירה למפרע, ושוב אין זו מלאכה אסורה. ויש לפרש שאף על פי שחל על המלאכה שם מלאכת עבודה, מכל מקום לא הגיעה המלאכה לתכליתה האסורה, וזה דומה למבשל ואופה ומוריד את התבשיל מעל האש ומוציא מן התנור את הפת לפני גמר הבישול והאפייה, שמפורש בגמרא (שבת ג ע"א) שאין כאן חיוב גם במלאכת שבת. וכן הדין כאן. לאור הסבר זה, מובן שאין דמיון בין האופה מיום טוב לחול לבין המבשל בשבת ושכיח שם חולה שיש בו סכנה. אם התוספות משווים בכל זאת בין העניינים, משמע שלא נקטו את ההסבר הזה.

כאמור, גדולי האחרונים כתבו ליישב את קושיית התוספות על פי ההנחה לחלק בין פיקוח נפש, שהוא דחוי, לבין אוכל נפש ביום טוב, שהותר. בשו"ת "עטרת חכמים" כתב:

א"כ בגוונא הנ"ל שיש לו חולה בתוך ביתו ורגילות הוא שחוזר לחוליו, בכה"ג הוי הואיל דשכיח וליכא איסור דאורייתא כששוחט אף בעת שהחולה אינו בסכנה, דעם כל זה שייך הואיל וכו', אמנם כבר ביררתי במקום אחר שדעת התוס' דמלאכת שבת בחולה שיש בו סכנה הותרה ולא דחוייה, אבל לשיטת הר"ן במסכת ביצה, שמאריך לברר דמלאכת יום טוב לצורך אוכל נפש הותרה לגמרי, ומלאכת שבת לחולה שיש בו סכנה אינה הותרה רק דחוייה, ולא קשה קושיית התוס' הנ"ל, דיש לומר דלא אמרינן הואיל אלא גבי יום טוב דאי מקלעי ליה אורחים, ונתברר למפרע שלא היה שם מלאכה במה שאפה ביום טוב דלצורך הוי כמו בחול, מה שאין כן במלאכת שבת דאף שמודמן חולה שיש בו סכנה אינו הותר במלאכה עבורו רק דרך דחייה, וכיוון שלא הותר לא שייך למישרי שלא לצורך חולה כלל מטעם הואיל וחזי לכשיהיה חולה.<sup>29</sup>

וכבר ציין לדבריו בהגהות מהרש"ם שם, וכן לספר הישר לר"ת חלק החידושים מהדורת שלזינגר סימן שנא. ראה גם בהגהות שער הלקוטות בש"ס וילנא שציין להבית יוסף או"ח סימן שכח ולהתשב"ץ ח"ג סימן לז. ע"ע אמרי בינה דיני שבת סימן יז. ראה שו"ת חלקת יואב או"ח סימן יד שהעלה חילוק שבדאי פקוח נפש הוי הותרה, אבל ספק פקוח נפש הוא דחוייה. א"כ אפשר לפרש בכוונת התוס' שבדאי פקוח נפש אינו בגדר שכיח, ורק בזה שייך דין הואיל מפני שהוא הותרה, אבל ספק פקוח נפש אע"ג ששכיח יותר הוא גדר דחוייה, ובאופן זה לא אומרים הואיל. ע"ע שו"ת התעוררות התשובה ח"ד סימן כח.

החתם סופר (בחידושיו לביצה יז, א) תמה על שיטת התוס' שכתב שהטעם של פקוח נפש לא שכיח, שנמצא שמי שיש לו חולה בתוך ביתו, באופן שצריך לאותה מלאכה, אין איסור תורה, ותמה מהגמ' במנחות (סד, א) שהחולה לפנינו ואמדהו לשתי גרוגרות, שבדאי שכיח שיצטרך עוד. בחידושיו לפסחים שם תמה מהגמ' בחולין (טו, ב) שמבשל לחולה בשבת אסור לבריא שמא ירבה בשבילו, והרי אפילו יבשל לעצמו פטור משום הואיל, ולמה נגזור כן. (ע"ע בדברי תלמידו שו"ת מהר"ם שיק או"ח סימן קמ וסימן קמז. שו"ת שואל ומשיב תנינא ח"ב סימן טו ותליתאה ח"א סימן תלג. אאמו"ר שליט"א האריך בספרו שו"ת יחל ישראל סימן סג-ד. ראה גם לזקני הגרי"י פרנקל בספרו דרך ישרה ח"ב סימן טו וסימן כ מה שכתב בגדר הואיל ובעניין פקוח נפש, ראה שם גם סימן נד. ע"ע שו"ת שם אריה או"ח סימן ג, ובהגהת כסא דהרסנא על שו"ת בשמים ראש סימן לט).

ראוי גם לציין את מה שראיתי בשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן כג) שכתב בתוך דבריו, מ"מ נראה לי דהבית יוסף (או"ח סימן שלא ובירור"ד סימן רסו) שפסק כהמרדכי ותורת הדשן היינו כהלכתא ולא כטעמייהו, אלא ס"ל לחלק דלעניין למול בשבת דקיימא לן מילה ודאי דוחה שבת ולא מילה ספק, לכן כל שיש לספק שלא ימול כהוגן, כיוון שלא מל מעולם, אינו דוחה שבת, מה שאין כן גבי יום טוב דמותר לבשל אם כוונתו לאוכל נפש אף שיש לספק שלא יהיה ראוי לאוכל נפש, מ"מ איהו דידיה עביד בשעת עשייה והוי בכלל אשר ייעשה לכל נפש, ותדע שהרי מהאי טעמא סבירא ליה לרבה (פסחים מו, ב) דהאופה מיום טוב לחול אינו לוקה הואיל ואי מקלעו אורחים חזי ליה אע"ג דהתם איסורא מיהא איכא היינו משום דאין כוונתו לאורחים, אבל ודאי מותר לאפות ולבשל אם כוונתו אולי איקלע אורחים ובלבד שלא יערים הרי דאף על הספק מקרי צורך אוכל נפש. נראה כי דברינו מבוארים בדבריו.

בספר דרך ישרה (ח"ב סימן כא) הביא זקני את דברי השבות יעקב בגדר מלאכת אוכל נפש המותרת שאינה מלאכת עבודה, ושם הנידון על שחיטה ביום טוב כאשר שכיחי טריפות, ודייק שם בלשון הרמב"ם שמורה כסברת השבות יעקב (ראה שם שציין לאמרי בינה ולשו"ת אבני נזר. יש להוסיף שראיתי שעמדו בזה בשו"ת אהל משה לרא"מ הורביץ סימן כ-כב ובשו"ת חלקת יואב ח"א או"ח סימן כד). העונג יום טוב שם האריך בנושא וכתב, מ"מ כיוון דנקטינן בעיין לקולא אמרינן דשרי לשחוט אפילו בהמה, ואף שמסתפק לן בספק גמור אם ימצא כשר או לא, משום דאוכל נפש הוא היתר גמור אצל יום טוב, וכי שחיט בהיתרא קא שחיט כדרך שהוא עושה בחול. (ראה שו"ת יחל ישראל ח"ב סימן כא).

עוד אציין לדברי האבני נזר (או"ח סימן שפו אות ג) שכתב, ונראה לפרש דברי תוס', דמלאכת אוכל נפש שהתירה תורה אין העניין שמה שאוכל לבסוף מתיר המלאכה, דא"כ לעולם הבישול והדומה הוא מכשיר האכילה שאוכל אחר כך ויהיה אסור מחמת שאפשר מערב יום טוב, אך העניין משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, והמלאכה הוא התיקון, וכשהתיקון הוא מה שיאכל ביום טוב, נקרא מלאכת אוכל נפש, ואפילו מכשירים שהתירה תורה לר' יהודה הוא גם כן משום דסוף התיקון הוא מה שיאכל ביום טוב נקרא גם כן מלאכה אוכל נפש וכו'. עוד שם (אות ה), דאוכל נפש שהתירה תורה היינו שמחשבה היא אוכל נפש וכו', הכא נמי כיוון שחושב שמה יאכל ביום טוב נקרא משום זה מלאכת מחשבת, וממילא נקראת מלאכת אוכל נפש.

נראה שיש מקום להוסיף סברא בגדרי מלאכת יום טוב האסורה והמותרת, כי בתורה נאמרו שני דברים, נאמר "כל מלאכת עבודה לא תעשו", ונאמר "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו ייעשה לכם", ואע"פ שהפסוק השני נאמר לגבי "כל מלאכה לא ייעשה בהם" (שמות יב-טז), מ"מ מפורש במלאכת יום טוב שרק מלאכת עבודה נאסרה, וזה לא כולל מלאכת אוכל נפש (כמבואר ברמב"ם ריש הל' שביתת יום טוב, מגיד משנה ולחם משנה שם). כל השאלות הללו תלויות בשאלה איך לדון בדבר שמחד גיסא אינו מלאכת

עבודה, ומאיך גיסא אינו מלאכת אוכל נפש, שלא נאמר בו היתר מפורש בתורה, וגם לא נאמר בו איסור מפורש בתורה. בזה יש לדון אם הוא שייך להיתר או לאיסור, ולפיכך יש כח ביד חכמים לאוסרו או להשאירו בלי איסור. אבל מה שהתירה התורה במפורש אין כח ביד חכמים לאוסרו, כמבואר בראשונים ובאחרונים, וכך יש לתלות במה שנאמר גם את סברות גדרי מתוך שנאמרו ביום טוב.

בחזון יחזקאל (על התוספתא ביצה פ"ב ה"ד וה"ז) דן בסוגיה זו והעלה שעל ידי הואיל ביום טוב מועיל שלא לעבור על לא תעשה של המלאכה, וכתב שתי דרכים, או משום שהמלאכה עצמה ראויה לצורך היום, מצד עצמה, או שעל ידי הואיל נאמר שעל ידי זה כאילו המלאכה מראשיתה נעשתה לשם זה, ראה שם מה שכתב ויש לעיין בדבריו.

בספר קובץ שיעורים בפסחים שם כתב, היה נראה בטעמא דרבה דכיוון שאילו אפה מתחילה על הספק שמא יצטרך לאורחים, ודאי שרי לכולי עלמא אפילו אם אחר כך לא באו אורחים, כמו שמבשל לצורך אכילת עצמו ואחר כך לא אכל, ונמצא דהמעשה עצמה היא מלאכת היתר והגרועות היא במחשבתו שלא עשה לצורך אורחים אלא לצורך חול, משום הכי סבירא ליה לרבה דאינו לוקה, והוא הדין בשוחט מסוכנת אילו חשב לאכול ממנה כזית הייתה מותרת, משום הכי אינו לוקה אפילו לא חשב, דא"כ נמצא לוקה על מחשבה, וזהו דווקא אי שכיחי אורחים, אבל אי לא שכיחי ודאי לקי לכולי עלמא, דאפילו אם יאפה מתחילה לצורך אורחים גם כן אסור כיוון דלא שכיחי. (ע"ע תשובות הגרעק"א סימן ה, ושו"ת חתם סופר או"ח סימן עט, ומה שתמה בגילויני הש"ס פסחים שם מהגמ' שבת קלד, א).

מכל מקום, שיטת התוספות מבוארת שביסוד הדין אמרינן הואיל גם לעניין שבת על ידי היתר לפקוח נפש, לפי הנתבאר לעיל נחלקו הראשונים אם על ידי הואיל אין בכלל איסור תורה, או שרק לאו ומלקות אין, אבל איסור תורה ישנו. ממילא גם לעניין הואיל בשבת נאמר כן, שאף בזה יש מחלוקת, ובמקום שיש חולה, שלא שייך תירוקת התוס' שלא שכיח, אכן באמת בטלה מלאכת שבת, כלומר אותן מלאכות ששייכות לריפוי והצלתו של חולה זה. וכל זה אע"פ שאחר כך לא בא חולה לפנינו, ולא היה בפועל פקוח נפש, מ"מ ההיתר קיים ועומד, ואינו בטל למפרע, כמו אם מקלעי אורחים. אם אכן יש אחר כך חולה ונעשה למענו שימוש באותו חילול שבת, הרי לפי מה שנתבאר באופן זה גם לרב חסדא אין מלקות, כמו ביום טוב שאם במציאות באו אורחים הרי אינו לוקה, כך גם בשבת, וכל המחלוקת היא רק אם בסופו של דבר לא באו אורחים.

כך כתב האמרי בינה (או"ח דיני יום טוב סימן ג), והביא על כך את הסוגיה במנחות (סד), א) בדין קרבן בשבת, שהיו לפניו שתי בהמות ושחט אחת וחזר ושחט את השניה, ואחר כך נמצאה הראשונה כחושה בבני מעיים, באופן שאכן יש לשחוט עכשיו אחרת, אלא שהוא שחט את האחרת לפני שנודע שכך צריך לעשות. הסתפקה הגמ' האם אחר מחשבתו אזלינן וגברא לאיסורא קמכוון או בתר מעשיו אזלינן. נחלקו בכך רבה ורבא,

ויש שני לשונות בגמ', וכך שנינו שם, דאיתמר שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים חייב, להעלות דגים והעלה דגים ותינוק, רבא אמר חייב ורבה אמר פטור, ועד כאן לא קא פטר רבה, אלא כיוון דשמע אמרינן דעתיה נמי אתינוק אבל לא שמע לא, ואיכא דאמרי א"ל לאו היינו פלוגתייהו דרבה ורבא דאתמר לא שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה אחרת להעלות דגים והעלה דגים חייב להעלות דגים והעלה תינוק ודגים רבה אמר פטור ורבא אמר חייב, רבה אמר פטור זיל בתר מעשיו, ורבא אמר חייב זיל בתר מחשבתו.

על הדין הראשון שרבא מחייב למרות ששמע שטבע תינוק, בכל זאת פרש מצודה לעלות רק דגים, כתב התוס' שאינו דומה לאופה מיום טוב לחול שפטור מטעם הואיל ואי מקלעי אורחים, ונימא הכא נמי הואיל ופטר ליה אתינוק פטור נמי אדגים, דהתם הוא דאפייתו חזיא לצורך יום טוב, אבל הכא צידת דגים לא חזיא בשבת.

אכן יש לדון מה יש להשוות בין סוגיית הואיל לסוגיה שלפנינו ובמה אין להשוות. כאמור, הנידון בסוגיית הואיל הוא רק כיוון שיש אפשרות שיבואו אורחים, ממילא אינו לוקה. אבל אם במציאות אע"פ שלא למענם אפה בכל זאת פטור מפני שעשה לצורך היום. אם פיקוח נפש בשבת שווה לאוכל נפש ביום טוב, צריך להיות לפי התוספות שאף על פי שאין הואיל על אפשרות בפיקוח נפש, מפני שהדבר אינו שכיח, על הצד שבסוף באו אורחים, וכן כשבמציאות בא חולה ואכל את התבשיל, אין מחלוקת, כיוון שנמצא שהמעשה שעשה במציאות, מעשה של היתר הוא, אף על פי שלא הייתה מחשבתו בהיתר, והרי מי שפורס מצודה להעלות תינוק והעלה גם דגים, לא עשה איסור, ואפילו אם העלה רק דגים, גם כן אין זה מעשה אסור, נמצא שאילו העלה תינוק, יתחייב על מחשבתו להעלות דגים, אלא שאי אפשר לחייב על מחשבה זו בלי שהעלה דגים, שהרי לא עשה ולא כלום, והגדר הוא שכדי לחייבו על מחשבתו, צריך שיעלה את הדגים, ואף על פי שהמעשה עצמו מותר, כיוון שהעלה גם תינוק.

אכן צריך להבין את דעת רבא, היכן מצאנו לחייב אדם על מחשבתו? אבל הביאור הוא שאם העלה תינוק ודגים, יש כאן שני מעשים שנעשו בבת אחת, וסבר רבא שאף על פי שאם הייתה מחשבתו להעלות תינוק ודגים, אין לחייבו על העלאת הדגים, ולא בגלל שעלה גם תינוק, אלא אפילו עלו רק דגים אינו חייב, כי מחשבה הכוללת בתוכה היתר ומצווה אינה מצרפת אליה את מחשבת העברה. אבל כיוון שהייתה רק מחשבה לדגים, הרי הועילה המחשבה לקבוע שנעשו שני מעשים במעשה אחד, מעשה מותר ומעשה אסור, והמעשה האסור מתייחס אל המחשבה, והאדם מתחייב עליו, אף על פי שנעשה עמו מעשה מותר ומעשה של מצוות הצלת נפשות. כל זה כמובן כשיש חלק מעשה אסור, וממילא אינו עניין להואיל ואי מקלעי אורחים, כי זה פשוט שאם לבסוף באו אורחים, ומתברר למפרע שכל המעשה הוא לצורך היום, הרי זה כמבשל בשבת ואחר כך אכלו חולה שיש בו סכנה, שהוא פטור. אלא שעדיין יש לראות על סברת אי מקלעי גרידא אם היא מתאימה לדעת רבא, וזו היא שאלת התוספות. דהיינו, לכאורה יש

להשוות את הנושאים, שהאופה מיום טוב לחול יש לו רק מחשבת איסור, ולבסוף מעשה היתר, ונאמר שזה כאפייה אחת ליום טוב ולחול ומחשבה רק לחול, כמו לרבא שם, המחשבה קובעת לחייב ולא להתחשב שהיה כאן גם היתר, כך נאמר גם כאן שבגלל המחשבה לחול יש לחייבו, כיוון שבמציאות הייתה האכילה בחול. זו אם כן שאלת התוספות. והחילוק בתוספות, לומר שהנושאים אינם דומים, הוא שהאופה לצורך יום טוב ואחר נאכל בחול, וכי יש כאן איזה שהוא מעשה אסור? הרי פשוט שהמעשה מותר לחלוטין. ועל ידי סברת אי מקלעי אורחים אמרנו שהאפייה היא לצורך יום טוב, ושוב אין כאן לא מחשבה אסורה ולא מעשה אסור. אבל בצידה, הרי אפילו אם נתכוון להעלות תינוק בלבד והעלה דגים, עצם החפצא שנעשה הוא צידה, אף על פי שאין עליו שום חיוב מאיזה טעם שיהיה. לפיכך כשיש מחשבה לאיסור, הועילה מחשבתו לעשות את העלאת הדגים למלאכה בשבת, כיוון שבמציאות יש שם מלאכה, וזו כוונת התוספות.<sup>30</sup>

כאמור בגמרא שם השוו שחיטת שני קרבנות בשבת להעלאת תינוק ודגים, אך יש להבין את הדמיון, כי בשחיטת קרבנות נתברר למפרע שהשחיטה מותרת, ולא נעשה עמה שום דבר איסור, אבל בתינוק ודגים הרי העלה גם דגים, והעלאת דגים היא מלאכה אסורה. לכאורה, שחיטת שני קרבנות דומה לנתכוון להעלות דגים והעלה רק תינוק, שאין בזה שמץ חיוב. אכן בשאלה זו עמד בעל "שיטה מקובצת" בשם "תוספות חיצוניות" כתב. וזה לשונו:

בטר מחשבתו אזלינן. הקשה מהר"ם מה בכך, כיוון דלא עביד איסורא, וכי נתכוון לאכול חלב ואכל שומן מיחייב. ותירץ דלא דמי לאוכל שומן שהוא היתר גמור, אבל הכא מן הדין הוזה ליה למימר שחייב, שהרי יצאו ציבור ידי חובתם בכחושה, אלא משום דבעינן למבחר נדריך, ואם אינו מתכוון שמא דחייב שלא היה לו להביאה, כיוון שאינו יודע אם מובחר מהראשון, והשתא ניחא הא דמייתי מתינוק דלא שמע לא, ומאי מייתי הא התם נתכוון לאיסורא ועבד האיסורא שהעלה הדגים עם התינוק, אלא שמע מינה דהכא נמי חשיב כעבד איסורא, כיוון שלא היה יודע שיהא מובחר מן הראשון.<sup>31</sup>

מבואר מדבריו פירוש הגמרא, שאף על פי שהמעשה עצמו מותר, יש בו גם מעשה איסור בגלל מחשבתו, ואולי ניתן לפרש את הסברה בדרך זו, שאם הקרבן הראשון ממש פסול, יש רק מחשבה בלי מעשה איסור, דומיא דרצה לאכול חלב ועלה בידו שומן, אבל כיוון שהקרבן אינו פסול, אלא בגלל הידור מצווה מותר ומצווה לשחוט אחר, אין זה חובת חפצא, אלא חובת גברא להביא מן המובחר. לפיכך אם אכן מחשבת האדם היא

30 בשו"ת אבני נזר, אורח חיים, סוף סימן קפט, כתב בביאור התוספות לרד"ק משום צידת אדם. ודבריו תמוהים, שהרי אין האדם במינו ניצוד, ואין כאן צידה אלא הצלה ממוות, וצידה היא רק שלילת החופש. וצ"ע. וראה גם בחמדת ישראל בשו"ת דרך חיים, סימן כא.

להידור מצווה, שפיר דמי. אבל כיוון שמחשבתו לאיסור, חסר בעצם מעשה המצווה שעושה הגברא, וחסרון במצווה מביאו לידי איסור.

### ביאור דברי הרמב"ם בשחיטת קרבן בשבת שנפסל ובהעלאת תינוק

על פי מה שנתבאר, קשים דברי הרמב"ם שכתב<sup>32</sup> בעניין מי ששחט שתי בהמות ונמצאת הראשונה טרפה בבני מעיים, שאף על פי שלא ידע שהיא טרפה בעת ששחט את הכחושה, ולא לזו נתכוון, הואיל ונשחטה כמצוותה, פטור מן החטאת. כלומר, אין מדובר בקרבן כשר וחסר הידור מצווה, אלא בקרבן פסול. ואם כן, קשה, כי מה דמיון יש כאן לתינוק ודגים, שהרי נעשה שם מעשה איסור, ואילו בשני קרבנות לא נעשה איסור כלל.<sup>33</sup>

לכאורה אפשר לומר שאמנם כשיש תינוק בים, עצם פריסת המצודה במים אינה בגדר מעשה אסור, אף על פי שיעלו רק דגים, הואיל וזה הוא המעשה שצריכים ומחויבים לעשותו. לכן הדמיון נכון. אך עדיין קשה תמיהת המהר"ם: מדוע חייב על מחשבתו? כיוון שלפי האמת, אין מעשה איסור בשחיטת הקרבן. אך למעשה סברה זו אינה נכונה, ומפורש בגמרא שרק בעלו דגים ותינוק אמר רבה שפטור, וכל הדברים מפורשים גם ברמב"ם שכתב בדין פורס מצודה:

וכן הפורס מצודה להעלות דגים מן הים בשגגה ועלה תינוק עם הדגים, בין ששמע שטבע התינוק בין שלא שמע, הואיל ועלה תינוק - הרי זה פטור מחטאת, אע"פ שלא הייתה כוונתו אלא לצוד, מפני שהיה שוגג. וכן כל כיוצא בזה.

מפורש בדבריו שלא כסברה שעצם המעשה מותר. כי אם נאמר שעצם המעשה מותר, מדוע פטור מחטאת רק בגלל שעלה תינוק, הרי אפילו אם לא עלה תינוק גם כן יהיה פטור, שהרי זה ברור שאם השליך את המצודה להעלות תינוק והעלה רק דגים - פטור,<sup>34</sup> כיוון שהיה מחויב לפרוס את המצודה כדי להציל, ונמצא שעצם המעשה מותר ומצווה, אלא אתה בא לחייבו על כוונתו, ואיך יתחייב אדם על מחשבתו, כקושיית בעל "שיטה מקובצת", אלא שהוא הקשה על רבא שאין הלכה כדעתו, ואילו לדרכנו קשה גם על רבה, שסבר שהולכים אחר מעשיו ולא אחר מחשבתו, ומדוע באופן זה הולכים אחר מחשבתו (להלן נבאר מדוע סברה זו אינה נכונה, אף על פי שלא הולכים אחר מחשבתו).

אכן ברמב"ם מבואר עוד שהוא מסיק שהוא פטור מחטאת מפני שעשה בשוגג, ומשמע שאם עשה כן במזיד, אינו פטור, ולא מובן מה הטעם בזה. ועוד הרי בגמרא מבואר הטעם, מפני שהולכים אחר מעשיו, ובמציאות העלה תינוק, ומדוע נאמר שפטור

32 הלכות שגגות, פרק ב, הלכה טו.

33 ראה: קרן אורה, מנחות, שם, ושו"ת אבני נזר, חושן משפט, סימן קנט, שעמדו על דברי הרמב"ם.

34 וכן מפורש ברמב"ם, הלכות שבת, פרק ב, הלכה טז, שפטור.

רק מפני שהיה שוגג (וכן ראיתי שתמה באמרי בינה שם). לפיכך נראה בביאור שיטתו שאמנם קרשיית בעל "שיטה מקובצת" אינה קושיה לשיטתו, ואין להשוות שחיטת שתי בהמות ונמצאת הראשונה טרפה למי שרצה לאכול חלב ועלה בידו שומן, שבחלב ושומן ניתן לטעות, וחשב שהחתיכה היא חלב, ועל טעות ודאי שאין חיוב, משום שמדובר במחשבה בלא מעשה, ובוודאי שאין חובת קרבן. אבל השוחט בהמה שנייה, אין זו טעות, שהרי כבר נשחט קרבן אחד, ושחיטת השנייה מיותרת, והיא בגדר חילול שבת, והעובדה שאחר כך נמצאת הראשונה טרפה, אינה עושה את המעשה הראשון טעות אלא הובררה מילתא למפרע שאין זו מחשבה בלבד אלא מחשבה שיש עמה מעשה. לפיכך, אם עשה במזיד - אינו פטור, משום שבמציאות שלפנינו עשה מלאכה בשבת, ואין בכוח איתברר מילתא למפרע לומר שלא עשה ולא כלום. אבל כשהנידון הוא שוגג, האדם מתחייב על שעשה עברה ולא ידע שהוא עושה עברה, כגון שלא ידע ששחיטה אסורה בשבת או שנתעלם ממנו שהיום שבת, שאומרים: כיוון שחיוב חטאת הוא על העדר ידיעת המציאות, נאמר שבזה אי אתה יכול לחייבו, כי המציאות האמתית היא שאין כאן חילול שבת, כיוון שהראשונה הייתה טרפה. וכן גם בדגים ותינוק, אילו עשה במזיד, כיוון שהעלה דגים - אינו פטור, שהרי עשה מלאכה בשבת, אבל כיוון שעשה בשוגג, ובאנו לחייבו, כיוון שאילו ידע שהיום שבת ויש בו איסור צידה לא היה עושה, וחיוב חטאת חל על העלם כל זה, ונאמר שאין לחייב על העדר ידיעה באופן שאם ידע את המציאות לאמיתה, אין בזה איסור, ולכן אין חיוב חטאת באופן זה.

אדגיש שאף על פי שנתבאר שבמזיד אינו פטור, אין הכוונה לומר שיתחייב סקילה, כיוון שזה לא ייתכן, וביותר לפי המבואר בספרו של זקני הגרי"י פונקל<sup>35</sup> בשם הגרעק"א ובעל "פתח הבית", שאף על פי שחיוב מלקות הוא על מעשה האיסור, אבל חיוב מיתת בית דין הוא רק אם זה חפצא של איסור ממש. עיין שם. ממילא כאן, שאין חפצא של איסור, אף על פי שעשה מעשה אסור, אי אפשר לחייבו סקילה על חילול שבת, אף על פי שהיה כאן חילול שבת במזיד, ובשוגג אין חיוב חטאת, כמו שנתבאר, וכפי שמדויק בדברי הרמב"ם.

כאמור בעל "אמרי בינה" הביא את הסוגיה הזו על דברי התוספות בפסחים להשוות מלאכה בשבת והואיל בחולה שיש בו סכנה עם אוכל נפש ביום טוב הואיל ואי מיקלעו אורחים, ולמד מן הסוגיה במנחות שכוונת התוספות היא רק שאין לומר אי מיקלעי בפיקוח נפש בשבת. אבל אם בא לפנינו חולה והוצרך לאותו בישול שנעשה סתם, הוא פוטר אותו מחיובו, כמו שלמדנו שאם בסופו של דבר הייתה המלאכה לצורך המותר, אין עליו חיוב, כיוון שהולכים אחר מעשיו, והוברר שהמעשה נעשה להציל אדם, ראה שם שיש הבדל בין הוברר למפרע לבין יוברר בעתיד. עיין שם, שמבאר על פי התוספות שעל העבר אומרים: אילו בא אליהו ואמר שהבהמה כחושה וכו'. נמצא בנידון בישול בשבת שאכלו אחר כך חולה שנצרך לזה, שיש חילוק. כלומר, אם בשעה שבישל ואפה

כבר היה החולה בעולם במצב של סכנה שדורש אפייה ובישול, אף על פי שהמבשל לא ידע זאת, מכל מקום אם אחר כך הצילו על ידי זה את חייו או אפילו לא הצילו את חייו, אבל האכילהו על פי רופאים שאמרו שזו רפואתו, אין עונש. אבל אם בשעה שבישל לא היה חולה זה במצב של סכנה, ואחר כך בא לפנינו חולה ואכל את המאכל, זה בכלל עתידות, ומסתבר שלא יוכל אותו אדם שבישל לפטור עצמו בטענה שעל ידי בישולו הציל נפש מִישראל. לפי זה יהיה צורך לפרש את גדר אי מיקלעי אורחים, שכאמור, לדעת התוספות אורחים ביום טוב וחולה בשבת הם עניין אחד, נראה שבאמת זו כוונת התוספות בתירוצם לחלק בין שכיח לבין לא שכיח, ולכאורה אינו מבואר מה אכפת לנו מן השכיחות, ולכאורה העיקר תלוי במציאות, אבל הביאור הוא כך: אם שכיחים אורחים, אין זה גדר עתידות, אלא זו מציאות שיש אורחים, ולפיכך אין זה מלאכת יום טוב. אבל חולה שאינו שכיח הוא עניין עתידי, ואינו פוטר למפרע. ואם בא חולה לפנינו, שכבר היה בסכנה בשעת הבישול והאפייה, אכן זה פוטר מחילול שבת.

בספר "לימודי ה'"<sup>36</sup> הביא את מה שהסתפק אחד הגדולים (מהר"ש קטריווס ז"ל) מה דין מבשל בשבת ואחר כך הוצרך לחולה, ויצא לפשוט את הספק מן הסוגיה במנחות, שהדבר תלוי באם הולכים אחר מחשבתו או אחר מעשיו. ולבסוף חילק בין הסוגיות, ששם נגמרה הצידה עם העלאת התינוק, אבל בבישול שנגמר לפני הצלת הנפש, מאידך גיסא יש סברא ששם עלו דגים, ובבישול יש חולה שאוכל. וחזר ודן על פי שחיטת שני קרבנות, והסיק שקם דינא, דאי ליתא לטעמא דאם יבוא אליהו וכו', והמעשה היה באיסור, הרי זה חייב. עיין שם. ונראה שדבריו עולים בקנה אחד עם דברינו, ויש לראות אם היה חולה בשעת אפייה אם לאו. ובהמשך דבריו הביא את סוגיית הוואיל, ומשמע שלכולי עלמא אם באו אורחים אינו לוקה, ונחלקו רק אם נאמר אי מיקלעי אורחים, אלא שלדעתו היינו דווקא אם היו בשעת אפייה. אבל באו לאחר אפייה, לא הועילו לפטור ממלקות לדעת רב חסדא.<sup>37</sup>

ובספר "אגודת אזוב"<sup>38</sup> הביא את התוספות במנחות, שחילקו בין צידת דגים והואיל מיום טוב לחול, ותמה: מה איכפת לנו צידת הדגים, הרי הצידה מותרת בגלל התינוק. ופירש כוונת התוספות שבאופה מיום טוב לחול אין שום חילול יום טוב אם הגיעו אורחים, אבל בפיקוח נפש היא דחוייה, ואף על פי שלמעשה צידת דגים אינה אסורה ונדחית מפני פיקוח נפש, כיוון שמחשבתו על הדגים, הוא חייב. לפי הקדמה זו, הקשה: אם כן, מדוע השווו התוספות בפסחים חולה שיש בו סכנה בשבת לאופה מיום טוב לחול, הרי עניינם אינו שווה. וכתב לפרש את כוונת התוספות בשני אופנים. האופן הראשון, שהם סוברים שהשבת הותרה במקום פיקוח נפש, וממילא שווה דין אוכל נפש

36 למהר"י נאג'ר, לימוד רג.

37 וראה שם שדן עם מהר"י עייאש, בעל "לחם יהודה", שלדעתו אפילו באו אורחים לא נפטר, והביא מן התוספות שאם שכיח שפיר דמי. משמע שאם נודמן בפועל, בוודאי הועיל.

38 חלק א, לא ע"ב, בסוגיה דהואיל ומתוך, ס"ק ב.

ביום טוב לאפייה לחולה בשבת, ונצטרך לפרש את התוספות במנחות לפי שיטה זו, והחילוק הוא שאם יש חולה הדבר נחשב כמו שלא עלו דגים, וכשעלו הדגים אין להם חלק בהצלה, וכיוון שכוונתו לדגים, הוא חייב. והאופן השני לפי השיטה במנחות, שהולכים אחר מעשיו, וכן גם בחולה נאמר שאף על פי שיש בו חילול שבת, כיוון שלמעשה פטור, אזי אומרים הואיל, ואין חילוק בין הותרה לדחוייה.

#### אמנם בהמשך דבריו כתב ביישוב קושיית התוספות:

דהואיל הוי כצורך היום, וביום טוב מותר משום מתוך וכו', ובשבת אינו מותר רק כשיש בו סכנה, והתוס' מיאנו בזה התירוץ, דסוברים דהואיל לא מקרי צורך היום כיוון דעתה ליכא אורחים, רק הטעם כיוון דאפשר שיהיה בהיתר א"כ גם במלאכת שבת אפשר שיהיה צריך לחולה שיש בו סכנה ויהיה בהיתר.

אכן נראה שסברת "אגודת אזוב" היא מה שנתבאר בדברינו על פי דברי המאירי, וממילא אין תמיהה מפיקוח נפש בשבת (אלא שהוסף גם את עניין מתוך. ראה במאירי שם, שביאר שעניין מתוך לחוד ועניין הואיל לחוד. ונראה שגם מהר"ם חלאווה כיוון לזה. בהגהות טהרת אזוב על אגודת אזוב, ציין לספר נחלת יעקב להרב מליסא, אך לא מצאתי בדבריו כן, אע"פ שראיתי שדן בעניין זה בדבריו בסוגיה בפסחים, ראה בהגהות חסד לאברהם. ועיין גם בשו"ת אבני נזר, חושן משפט, סימנים קנח-קנט שדן עם בעל טהרת אזוב בסוגיה וכתב בתוך דבריו: "ופירוש זיל בתר מחשבתו, היינו דכיוון שלא נתכוון למצווה לא ניתנה שבת לידחות אצלו". עוד כתב: "והפירוש בתוספות הוא בספר ברוך טעם, דיש חילוק בין אופה מיום טוב לחול, דאפייה גופא חזיא ליום טוב, בין פריסת מצודה, דנהי שאם היה מתכוון לתינוק, גם כן היו מותרים גם הדגים, דאי אפשר לזה בלא זה, ובצידה אחת הם ניצודים, השתא שלא נתכוון אסורה צידת הדגים". ועיין עוד: שפת אמת, מנחות, שם; חזון איש, שם; צפנת פענח, הלכות שבת, פרק ב, הלכה טז).

#### לבאר יותר עניין זה, יש להביא את מה שכתב הרש"ש במנחות שם:

מהו בתר מחשבתו אזלינן וכו', לכאורה היא משנה מפורשת בנוזר (כג): הפר לה בעלה והיא לא ידעה וכו', והייתה שותה יין וכו', אינה סופגת את הארבעים, וכן שם (כא,ב), וכל הני מחשבתו לאיסורא קא מיכוון ואפילו הכי פטור. ויש לחלק, דהגע עצמך איך ייתכן לחייב על המחשבה, הלא מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה וכו'. אלא עד כאן לא מיבעיא ליה לרבינא אלא שעשה מעשה גם כן, רק שהיא נדחית מפני מצווה כהני גווי דאיירי בשמעתתא. אבל כל אלו שהבאתי המעשה היתר גמור הוא וכו', ולא נשאר אלא המחשבה גרידא.

מדברי הרש"ש למדנו שאם המעשה הוא דבר מותר לגמרי, אין לחייב על המחשבה, ואם יש במחשבה איזה גדר איסור, אף על פי שהיתרו המוחלט בצדו, תצטרף אליו המחשבה.

לדברים אלו כיוון "אבני נזר" בקצרה, שכיוון שלא התכוון למצווה, לא ניתנה שבת להידחות אצלו. כלומר, כל מעשה אסור, אף אם התורה התירתו, אין עצם החפצא נעשה היתר, כגון אשת אח שנפלה לייבום, שסבר אבא שאול שעדיין יש בה חומר איסור אשת אח. וכל שכוונתו למצוות ייבום גדולה יותר, אין עליו בדין הגברא שום איסור, ואם אין כוונתו למצווה שלמה, יש עליו שמץ איסור, וכל שתפחת כוונתו, אף על פי שהייבום מתקיים, יש גם איסור. ואילו הייתה היבמה בלי החפצא של אשת אח לגמרי, לא היה שייך שיהיה עליו איסור, אף על פי שאינו מכוון למצווה. וכן הוא הדין גם בשאר איסורים הנדחים מפני מצוות באופנים שונים. אולי לפי זה, יש לדון על קושיית התוספות (גיטין מא ע"א וחגיגה ב ע"ב) על דחיית לא תעשה של איסורי ביאה לצורך קיום מצות פרייה ורבייה על פי הכלל של עשה דוחה את לא תעשה, שאם אין כוונתו למצווה הרי הוא בכלל מילתא דאיסורא. ואף על פי שמבואר בספר "מנחת חינוך" (מצווה א) שמצוות פרייה ורבייה מתקיימת גם בלי כוונה, גם למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, ולא משום שאם יש לו בנים, אינו חייב במצווה, אלא משום שמצווה שיש בה תכלית, והתכלית מתקיימת, הכוונה אינה מעכבת. מכל מקום, מאחר שמצווה כהלכתה היא מצווה בכוונה, יש חסרון בקיומה בלא כוונה, וממילא יש גם מילתא דאיסורא בלאו הנדחה.

סברה זו מצאתי בדברי האחרונים גם לגבי מצוות ציצית, שנאמר בה שהעשה של ציצית דוחה את הלא תעשה של כלאיים, ולכן אם מצוות צריכות כוונה, והכוונה מעכבת, והוא לא יוצא ידי חובתו בלעדיה, נמצא עובר על לאו של כלאיים. ודנו האחרונים גם אם אין כלאיים, כל ההולך בטלית ארבע כנפות עם ציציות ואינו מכוון למצווה, למאן דאמר שהכוונה מעכבת, נמצא שהלך בבגד ארבע כנפות בלי ציצית.<sup>39</sup> וגם לשיטות החולקים וסוברים שאין ביטול מצווה, מכל מקום בפשטות, אילו היה זה בגד פשתן והטילו בו חוטי תכלת, הריהו עובר על לאו של כלאיים, משום שבעיני קיום מצווה כדי לדחות את הלאו. מכל מקום למדנו שאם המצווה בשלמותה, אין איסור, ואם אינה בשלמותה, יש איסור יחד עם המצווה, כבייבום אליבא דאבא שאול.

לפיכך, אפילו במצוות הצלת נפשות, הדוחה את כל התורה, כן הוא. כי אם נפל תינוק לים, ויש לפנינו אדם רשע להכעיס לחילול שבת, והוא מוכן לפרוס מצודה רק לשם צידת דגים, ומובן שעל ידי כך יש סיכוי שיציל את התינוק, האם לא נאמר לו שיעשה כרצונו, העיקר שיינצל התינוק, הרי זה גופא שהוא מחלל את השבת גם נדחה מפני פיקוח נפש, אלא שבזה יהיה הדין שאם העלה גם תינוק שהוא פטור, ואם העלה רק דגים הוא מחלל שבת במזיד. והסיבה לחילוק היא: אף על פי שבשני המקרים היינו מורים לו לעשות כן, וכאמור כי המעשה עצמו הוא חפצא של איסור. אלא שאם הכוונה נכונה על פי התורה, לא נעשה על הגברא שום חיוב, כיוון שהדין הוא שצריך לעשות את

39 ראה שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן א.

הדבר האסור, ובזה תלוי: אם עלה תינוק, שביסודו אינו אסור, מובן שאין כאן מלאכת צידה על בני אדם, ועליית הדגים עם התינוק בטלה וטפלה למעשה הצלת התינוק, וממילא יש מחשבה בלי מעשה, ואין חיוב על המחשבה. אבל אם לא עלה תינוק, אף על פי שגם מעשה העלאת הדגים בלבד צריך היה להיעשות, מכל מקום זה היה מעשה שהוא חפצא של איסור, וגם נשאר כך, לפיכך מחשבת האיסור מצטרפת למעשה, ואין חיוב על מחשבה גרידא. על דרך זו מובנת מחלוקת האמוראים במנחות, שהסובר לחייב על מחשבתו ברור שאין זה חיוב על המחשבה, אלא שלדעתו גם בהעלאת הדגים עם התינוק מצטרפת המחשבה אל הצידה של הדגים, ואין אומרים שמתבטלת צידת הדגים למעשה הצלת התינוק.<sup>40</sup>

על פי מה שעלה, יש לדון בעניין העומד בראש הדברים. על פי ניסיון החיים, המציאות היא שתמיד יש אנשים הזקוקים לעזרה רפואית דחופה שיש בה הצלת נפשות. לכן, כשאנו באים לדון אם הרופא רשאי לשוב למקומו בתורנות שבת עם כל המכשירים הרפואיים תוך כדי חילול שבת דאורייתא, כשכוונתו להציל נפשות, ולא לנוחותו הפרטית, על פי התוספות, שבפיקוח נפש בשבת שייך גדר דין הואיל, אלא שצריך שיהיה שכח, הרי המציאות היא שזהו מצב שכח. גם לפי שיטת הראשונים, שהואיל נאמר ביום טוב בלבד, ואינו עניין לפיקוח נפש בשבת, עדיין שייכת הסוגיה שעסקנו בה במנחות לענייננו. לכן, אם הנוסע בחזרה אינו שומר תורה ומצוות, והוא נוסע לצורכו בחזרה, לכאורה זו מחשבה בלי מעשה, כיוון שתמיד יש מי שזקוק לרופא, בין בוודאי פיקוח נפש בין בספק פיקוח נפש, ואין נפקא מינה אם פיקוח נפש הוא גדר הותרה או דחוייה. על כן, אין חילוק בין ודאי פיקוח נפש לבין ספק פיקוח נפש. לפי האחרונים, שנקטו שוודאי פיקוח נפש הוא גדר הותרה וספק פיקוח נפש הוא גדר דחוייה, העיקר הוא שנעשית המלאכה ושעל ידה יש הצלת נפשות, ואין זה חילול שבת, בין אם ידע אז על החולה בין אם לא ידע עליו, ואין הבדל בין כוונתו למצוות פיקוח נפש בין אינה למצוות פיקוח נפש. לפיכך מבורר שצריך הרופא לחזור למקומו הקבוע עם כל ציודו הרפואי, ואין כאן חשש איסור מלאכה בשבת.

אכן יש לדון לא רק במי שהוא רופא תורן האחראי על אוכלוסייה גדולה, ושכחות המקרים הדחופים ברורה, אלא יש לדון בכל רופא שנקרא לחולה, אם יכול לחזור למקומו תוך כדי חילול שבת דאורייתא או דרבנן. אכן בסוגיה בעירובין על המשנה האומרת שמי שיצא ברשות ואמר לו שכבר נעשה מעשה שיש לו אלפיים אמה לכל רוח וכו', כל היוצאים להציל חוזרים למקומם. והקשו בגמרא (שם מה ע"א):

40 ראה: תוספות, שבת לט ע"ב, ד"ה אלא; רעק"א, בגיליון הש"ס שם. עיין: חסד לאברהם-תאומים קמא, יורה דעה, סימן מה; קובץ שיעורים, ביצה, אות מח. וראה גם: שו"ת דרך ישרה, חלק ב, סימן כ, בעניין ריבוי בשיעורים..

ואפילו טובא? והא אמרת רישא אלפיים אמה ותו לא (רש"י: "ואפילו טובא, יותר מארבעת אלפים אמה בתמיה, והאמרת רישא היכא דלא מיבלען אלפיים אית ליה ותו לא". ועיין שם ברש"ש, שפירש את הגמרא בדרך אחרת). אמר רב יהודה אמר רב: שחוזרים בכלי זין למקומם (רש"י: "לא תימא אפילו טובא, והא אתא לאשמועינן דחוזרים בכלי זינן, ולא אמרינן כיוון שנעשה מעשה ישליכו כלי זינן מעליהם, ולא יחללו שבת בחזרתם"). דילמא להציל שאני (רש"י: דהיינו עדות החדש וחכמה הבאה לילד, אבל הבא להציל מאויבים יש לחוש שמא אויבים ירדפו אחריו, הלכך אפילו טובא נמי יכנסו לעיר").

כלומר, סברה הגמרא שמכיוון שבמשנה נאמר בסתם, מי שיצא ברשות, זה כולל כל מיני הרשות שיש, גם ענייני הצלה ופיקוח נפש, ואף על פי כן אמר התנא שאין להם יותר מאלפיים אמה. ואילו בסיפא נאמר על היוצאים להציל, שחוזרים למקומם, שמשמעו בכל מקום שהוא, ואפילו חוץ לתחום שבת. ושאלה הגמרא על עיקר הקושיה, שייתכן שלהציל שאני. כלומר, שהרישא אינה מדברת על היוצאים להציל. והשיבה הגמרא שלפי טעם זה, אין הבדל בין יציאה ברשות לצורך פיקוח נפש לבין לצורך דבר אחר, אלא רק ביציאה להצלה מאויבים יש להתיר מפני סיבה מסוימת, ובוודאי אין מדובר בהיתר לכל יציאה לפיקוח נפש אלא רק הבורח מאויבים. כי הטעם הזה לא שייך בחכמה הבאה לילד, שיוצאת משום פיקוח נפש, ואף על פי כן יש לה רק אלפיים אמה, משמע שלא פיקוח נפש יוצר את החילוק. מכאן יש לתמוה על הריטב"א שכתב שם:

ודילמא להציל שאני. פירוש שהקלו בפיקוח נפשות טפי. וכי קתני היוצא ברשות, היינו בשיוצא לעדות החדש, אי נמי בחכמה הבאה לילד, דליכא סכנה כולי האי. דאילו ביוצא להציל, שמא ירדפו גויים אחריהם, וצריכים לחזור עד עירם.

ואין דבריו מובנים, כיוון שהריטב"א עצמו הסיק שהטעם הוא שמא ירדפו גויים אחריהם. נמצא שההיתר אינו תלוי אם יש כאן פיקוח נפש מספיק אם לאו אלא בחשש שמא ירדפו אחריהם, וזה אינו שייך בשאר היוצאים להציל כגון חכמה הבאה לילד. ולא מובן מדוע כתב הריטב"א בתחילת דבריו שהקלו בפיקוח נפש טפי, הרי אין זה היתר פיקוח נפש אלא חשש סכנת נפשות, וזו הסיבה שמותר להם לחזור ולקחת את כליהם. וגם מה שכתב בחכמה הבאה לילד, שאין בה סכנה כל כך, הרי לא זה הטעם. וצ"ע.<sup>41</sup>

והסיקה הגמרא שאכן התמיהה היא לפי המשנה בראש השנה כג ע"ב בתקנת רבן גמליאל הזקן בעדות החדש:

ולא אלו בלבד אמרו, אלא אפילו חכמה הבאה לילד והבא להציל מן הגיס ומן הנהר ומן המפולת ומן הדליקה - הרי הם כאנשי העיר, ויש להם אלפיים אמה לכל רוח.

41 ראה קונטרס חידושי ר"ז הלוי על יומא כז ע"ב - כח ע"א בדפיו..

### הגמרא שואלת על המשנה:

ותו לא? והא אמרת: כל היוצאים להציל חוזרים למקומם ואפילו טובא.

### והשיבה הגמרא:

שחוזרים בכלי זיין למקומם. כדתניא: בראשונה היו מניחים כלי זיינם בבית הסמוך לחומה. פעם אחת הכירו בהם אויבים, ורדפו אחריהם, ונכנסו ליטול כלי זיינם, ונכנסו אויבים אחריהם. דחקו זה את זה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו אויבים. באותה שעה התקינו שיהיו חוזרים למקומם בכלי זיינם.

מקור הדברים הוא בתוספתא (עירובין ג, ו), אלא שלא נזכר שם "ונכנסו אויבים אחריהם". בפשטות, גרסה זו נכונה יותר, כיוון שהתקנה הייתה בגלל שדחקו אלו את אלו והרגו זה את זה, ולא מוזכר שהרגו בהם האויבים.<sup>42</sup>

בפשטות, הנידון שם הוא דברי התוספתא שלפני כן (הלכה ה, הובאה בהמשך הסוגיה):

גויים שבאו על עיירות ישראל, יוצאים עליהם בכלי זיין וכו'. אימתי? בזמן שבאו על עסקי נפשות וכו'. באו לעיירות הסמוכות לספר וכו', יוצאים עליהם בזיין ומחללים עליהם את השבת.

המשך הנידון הוא, בראשונה היו מניחים כלי זיין סמוך לחומה, כי אין בהם צורך, ואסור לטלטלם ברשות הרבים או מרשות לרשות, לאחר אותו מקרה. והכוונה היא שיש חשש כפול, שייטלו הנכרים את כלי הזיין לעצמם, ויילחמו בהם נגד ישראל. עוד יש לחשוש שלא יהיו לישראל כלים להשיב מלחמה, ובכל חשש בפני עצמו די כדי להתיר. מכאן למדנו שיש תקנה קבועה להתיר חילול שבת דאורייתא ולטלטל כלי מלחמה מרשות לרשות וברשות הרבים, משום מעשה שקרה פעם אחת.

### והוסיפה הגמרא:

ורב נחמן בר יצחק אמר: לא קשיא. כאן שניצחו ישראל את אומות העולם, כאן שניצחו אומות העולם את עצמם.

### ופירש רש"י:

נצחו ישראל - אלפיים אמה ותו לא. נצחו אומות העולם - חוזרים למקומם אפילו טובא.

### ופירש רבנו חננאל:

42 ראה שינויי נוסחאות בדקדוקי סופרים שם. עיין שם, אות ע. וראה גם ספר מנחת זיכרון, לרב"ו שיף, עירובין, שם.

רב נחמן בר יצחק אמר: בזמן שיד ישראל תקיפה על אומות העולם, אלפיים אמה. ובזמן שיד נכרים תקיפה על ישראל, אפילו טובא.

ויש לעיין אם יש הבדל בין גרסת הגמרא, המדברת על ניצחון במלחמה אחת, לבין גרסת רבנו חננאל, המדבר מצד המצב הכללי של האומה.

הרי"ף העתיק את סוגיית הגמרא בלא תשובת רב נחמן בר יצחק, וכתב בסתם שכל היוצאים להציל חוזרים בכלי זין למקומם, והביא את המעשה שתיקנו בעקבותיו את התקנה. וכתב שם רבנו יהונתן מלוניל:

אוקימנא חוזרים בכלי זין למקומם, ולא חיישינן להעברת ד' אמות ברשות הרבים ולא להכנסה, לפי שסכנת נפשות בדבר אם יניחום חוץ לתחום או מחוץ לעיר באותו מקום שנאמר להם כבר נעשה מעשה, שמא ירגישו בהם האויבים וייקחום, ולא יהיה להם להציל כשיצורו על העיר.

גם במשנה כתב הרי"ף מלוניל, ומתריך:

חוזרים בכלי זינם למקומם. כלומר היתר אחר אנו מתירים להם, שמתירים להיכנס לבתיהם בחרבות ורמחים וקשתות, ולא יניחום אותם מחוץ לעיר, אע"פ שהם תוך התחום, שמא יבואו כרקום האויבים וייקחום, ולא יהיה להם במה להלחם.

מסתימת לשון הרי"ף והמפרש, שלא הביאו את דברי רב נחמן בר יצחק לחלק בין ניצחו ישראל לבין לא ניצחו ישראל, משמע שלא נקטו להלכה את החילוק הזה, ובכל מקרה קיימת התקנה שחוזרים למקומם בכלי זינם תוך כדי חילול שבת דאורייתא. ואעיר שבספר "מנחת זיכרון" בעירובין שם מדבר על דברי רש"י שאמר שלפני התקנה היו מניחים כלי זינם בחזרתם בבית החיצון שמוצאים חוץ לחומה, שכתב שכוונתו כהרי"ף מלוניל שפירש שהיתר אחר אנחנו מתירים, וזו כוונת רש"י שמניחו בבית החיצון, כלומר באיזה בית שמצאו חוץ לעיר בעוד שהיו תוך תחומים ממקום שנודע להם (ברש"י על הרי"ף כתב: "היו מניחים כלי זינם בחזרתם בבית החיצון שהיו מוצאים סמוך לחומה אחרי כיוון שנעשה מעשה ישליכו כלי זינם מעליהם כדי שלא יחללו שבת. ונבארו לקמן).

לפי פסק הרי"ף, שההיתר הנוסף בסיפא הוא לעניין חזרה בכלי זין למקומם. אבל מלבד זאת אין חילוק בין באו להציל לבין מילתא אחריתי, ולכולם אין רשות להלך אלא בתוך התחום, וכן הוא בפירוש רש"י לפי רב יהודה אמר רב. וכן מפורש באור זרוע. וזה לשונו:

שחוזרים בכלי זינגם למקומם, ולא אמרינן כיוון שכבר נעשה העניין, ישליכו כלי זיין מעליהם ולא יחללו את השבת, אלא חוזרים בכלי זינגם למקומם, ולעולם לית להו יותר מאלפיים היכא דלא מיבלען תחומין.<sup>43</sup>

אלא שבעל "אור זרוע" פסק להלכה גם את החילוק בין ניצחו ישראל לבין לא ניצחו. אבל הרי"ף, שלא הזכיר את החילוק הזה, סובר שאין חוזרים חוץ לתחום, אף על פי שחוזרים עם הכלים.

הרא"ש כתב בשם הר"מ:

דהלכתא כהנך תרי אוקימתא כרב נחמן בר יצחק, דבתראה הוא, וכרב יהודה, דתניא כוותיה.<sup>44</sup>

כוונתו לתשובות ופסקים מהר"ם בר' ברוך מרוטנבורג, שהביא את שתי המימרות של רב יהודה אמר רב ושל רב נחמן בר יצחק, וכתב:

והלכתא כוותיה דרב נחמן בר יצחק והלכתא כרב יהודה דהא תניא כוותיהו.<sup>45</sup>

והעיר המהדיר שם שלא נמצאה בגמרא תניא כוותיה.

"אור זרוע" הוסיף שם:

רב נחמן בר יצחק אמר: לא קשיא. כאן בזמן שניצחו ישראל את אומות העולם, יש להם אלפיים אמה ממקום שנעשה מעשה ותו לא. כאן בזמן שניצחו אומות העולם את עצמם, חוזרים למקומם ובכלי זינגם, ואפילו יותר מארבעת אלפים אמה. וכן הלכה.

מן העובדה שמסיק על מימרת רב נחמן בר יצחק "וכן הלכה", ומזכיר בדברי רב נחמן שני עניינים, חזרה למקומם ואפילו יותר מארבעת אלפים אמה, כלומר מחוץ לתחום, שזו מימרת רב נחמן, והוסיף גם את כלי המלחמה, שהם מדברי רב יהודה, עולה שהוא פוסק כשתי המימרות. ואולם הוא כותב כן רק על חוזרים במקום שלא ניצחו ישראל, ואילו במקום שניצחו ישראל, הוא כותב רק שחוזרים למקומם בתוך אלפיים בלבד, ואינו מזכיר את הכלים. וזה שלא כדברי רב יהודה, שלדעתו גם בחזרה אל תוך התחום מחזירים את הכלים. אפשר היה לומר שאולי מה שכתב "וכן הלכה" כוונתו לשתי המימרות, והחזרת הכלים אינה תלויה בשאלה אם ניצחו אם לא. אבל בעל "פסקי אור

43 חלק ב, הלכות תחומין, סימן קמט.

44 עירובין, פרק ד, אות ה.

45 מהדורת מוסד הרב קוק, חלק ד, פסקי עירובין למהר"ם בן ברוך, עמ' מ, סימן צא.

זרוע<sup>46</sup> לא הזכיר את החזרה בכלי זין אלא בניצחו אומות העולם את עצמם, ומשמע שבניצחו ישראל חוזרים רק בתוך התחום ואין היתר לחזור בכלי זין.

### ביאור שיטת הרמב"ם בחזרת שלוחי מצווה

הרמב"ם כתב הלכות אלו בשני מקומות בהלכות שבת. תחילה כתב:

גויים שצרו על עיירות ישראל וכו', ובכל מקום אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה או שצרו סתם - יוצאים עליהם בכלי זין, ומחללים עליהם את השבת, ומצווה על כל ישראל שיכולים לבא לצאת לעזור לאחייהם שבמצור ולהצילם מיד הגויים בשבת, ואסור להם להתמהמה למוצאי שבת. וכשיצילו את אחיהם - מותר להם לחזור בכלי זין שלהם למקומם בשבת, כדי שלא להכשילם לעתיד לבא.<sup>47</sup>

ובמקום אחר כתב:

כל מי שיצא ברשות בית דין וכו', יש לו אלפיים אמה לכל רוח וכו', וכל היוצאים להציל נפשות ישראל מיד גויים או מן הנהר או מן המפולת, יש להם אלפיים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו. ואם הייתה יד הגויים תקיפה, והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו בו - הרי אלו חוזרים בשבת למקומם ובכלי זינם.<sup>48</sup>

"אור זרוע" שם הביא את לשון הרמב"ם והוסיף:

ואפילו יותר מאלפיים, ואע"ג דלא מיבלען תחומין.

גדולי המפרשים תמהו על דברי הרמב"ם, והביאם זקני הגרי"י פרנקל,<sup>49</sup> ואצינם כאן בקצרה. הרמב"ם כתב שהטעם שחוזרים בכלים למקומם, מפני שאם לא כן, אתה נמצא מכשילם לעתיד לבוא, ואילו בגמרא מפורש טעם אחר, מפני מעשה שהרגו ישראל זה את זה. ועוד. אם מפורש ברמב"ם שהטעם הוא הפחד מן האויבים, כלומר רק במקום שיד הגויים תקיפה על ישראל, אין מקום לטעם משום נמצאת מכשילם לעתיד לבוא. ועוד. בפרק ב, סתם הרמב"ם ואמר שחוזרים למקומם בכלי זינם, ולא הזכיר חילוק בין יש פחד לבין אין פחד, ואילו בפרק כז נאמר שיש חילוק. ועוד. בפרק כז נאמר חילוק בין תוך אלפיים אמה לחוץ לאלפיים אמה, ואילו בפרק ב, כתב שחוזרים בכלי זינם למקומם, ולא חילק. ועוד. לשיטת הרמב"ם, ששנים-עשר מיל אסורים מן התורה, יש כאן איסור לאו של תחומין. ועוד. נשיאת כלי זין ברשות הרבים וטלטולם עד מקומם והוצאה והכנסה מרשות לרשות הם חילול שבת גמור ועונשו במזיד בסקילה, ולא ייתכן להתיר בסתם איסורים גמורים מן התורה, אף אם אין חשש פיקוח נפש.

46 חיברו בנו, מהר"ח אור זרוע, כרך א, עמ' יד, סימנים קכו-קכז.

47 הלכות שבת, פרק ב, הלכה כג.

48 הלכות שבת, פרק כז, הלכות טז-יז.

49 דרך ישרה, חלק ב, סימן נב, אות ג.

אולי אפשר לומר בדרך חדשה: לא לחינם חילק הרמב"ם עניינים אלו לשני חלקים וכתבם בשני מקומות. ואכן יש כאן שני דינים נפרדים. בפרק ב, כתב הרמב"ם את דיני המלחמה בשבת (ראה שם הלכה כה), שעושים מלחמה בשבת, אף אם היא מלחמת רשות, שאסור להתחיל אותה בשבת, ואילו מלחמת מצווה וחובה מתחילים גם בשבת. דהיינו אין על המלחמה ההגבלות ההלכתיות שבשבת. כמובן מדובר רק במה ששייך למלחמה בלבד, ולא שבעת המלחמה נעשית שבת כחול, אבל כל מה שנוגע למלחמה, כחול נחשב הדבר. המלחמה היא ביסודה פיקוח נפש גמור, וקבעה התורה את דיני המלחמה, ולא רק מלחמות חובה ומצווה, אלא גם מלחמת רשות, אף על פי שפיקוח נפש דוחה את כל העברות שבתורה, מלבד שלושת העברות החמורות, במלחמה לא נוהגים כל דיני פיקוח נפש, והרי שבת נדחית מפני פיקוח נפש, ופיקוח נפש נדחה מפני מלחמה, וזה מורה גם על מלחמה בשבת שהיא בגדר הותרה לגמרי.<sup>50</sup>

מהקדמה זו עולה שגם ההלכה שלפנינו היא מדיני המלחמה. עתה נראה מה מקורו וטעמו של הרמב"ם. לעיל הזכרתי את שאלת הגמרא, "דילמא להציל שאני?", שפירש רש"י: "להציל מאויבים שאני, שמא ירדפו אויבים אחריו". כלומר, לפי זה הנידון אינו כל מיני ההצלה, כמו להציל מן הדלקה ומן המפולת וכיוצא בזה, שהרי אין שם אויבים שירדפו אחריו, אלא בוודאי הנידון הוא רק על הצלה מן הגויים. נמצא שחזרה למקומם אין בו חידוש, ופשוט שמכיוון שיש חשש שירדפו האויבים אחריהם, לא נגמרה ההצלה לפני שחזרו למקומם. ועל זה הביאה הגמרא את המשנה בראש השנה על כמה מן היוצאים להציל, שיש להם אלפיים אמה. ותמוה. כאן נאמר שהיוצאים להציל חוזרים למקומם. והשיב רב יהודה אמר רב שחוזרים בכלי זינים משום המעשה שהיה. לכאורה, לא מובן לאיזה צורך הובא כאן העניין הנוסף של כלי זינים ומדוע לא אמרו שהיוצאים למלחמת הצלה חוזרים למקומם מפני שיש חשש שירדפו אחריהם. שהרי לפי האוקימתא הזו, אין מדובר בהצלה מאויבים. אם כן, מדוע הוסיפה הגמרא את עניין כלי זינים.

אלא שצריך לומר שמכיוון שהביאה הברייתא את המעשה שהיה, שבראשונה היו מניחים את כלי זינים בבית סמוך לחומה, ובמשנה נאמר רק שיש להם אלפיים אמה, על כורחנו עלינו לומר שבראשונה האמורה כאן היינו רק על אלפיים אמה, ולא יותר, ומאידך גיסא חזרו עם כלי זינים. ועדיין אין הדבר מובן, שהרי לא עברו בחזרתם על איסור תחומין, ואפילו לא על איסור דרבנן, שהרי יותר מאלפיים גם הוא רק איסור מדרבנן, ואילו על נשיאת כלי זין לא התעוררה שום שאלה. ומדוע? הרי יש כאן טלטול ברשות הרבים והוצאה מרשות לרשות, שהם לאווים גמורים מן התורה ודינם בסקילה, ולמה הותר דבר זה, היה לנו לומר שכשנגמר מעשה ההצלה ימתינו במקומם עד מוצאי שבת. כי אין לומר שיניחו שם את נשקם ויחזרו לביתם. דבר פשוט שלא יעלה על הדבר

לומר כן, לעזוב את המקום ולהניח ליד האויבים כלי זין, שעל ידי כך יחזרו על ישראל בתוספת כוח, ויהיה פיקוח נפש ממש. אבל למה לא נאמר שימתינו במקומם עד מוצאי שבת, ואז לא יהיה שום חילול שבת נוסף, ואף אין חשש לעוד פיקוח נפש בהמתנה זו, כיוון שכבר נגמרה ההצלה.

מן העובדה שהגמרא לא הסיקה כן, משמע שלא נכון לומר שימתינו שם, כי אי אפשר לומר שהטעם הוא שמא יחזרו האויבים לרדוף אחריהם, כפירוש רש"י, שאם כן, למה הוסיפה הגמרא את עניין כלי זינים. אלא בהכרח אין זה הטעם אלא יש טעם אחר. לכן כתב הרמב"ם שמותר להם לחזור למקומם, כדי שלא נכשילם לעתיד לבוא. כי אם נצווה עליהם להמתין במקומם לאחר סיום ההצלה, מובן שהוראה כזו לא תמצא חן בעיניהם, כי כל אחד רוצה לשוב לביתו, ואם יקרה שוב מקרה של הצלת נפשות, לא ירצו לצאת, לכן התירו להם לחזור למקומם. ועל זה כתב הרמב"ם: "שאם לא כן, אתה מכשילם לעתיד לבוא". וכיוון שמותר להם לחזור, ברור שלא ישאירו שם את כלי הזין שלהם, שהרי זה פיקוח נפש ממש. לכן מפורש בברייתא זו שתמיד חזרו בכלי זינים, וזה לא נתחדש על ידי איזו תקנה, וכל עניין התקנה היה רק, שבראשונה הניחו את כלי הזין בבית הסמוך לחומה, אך בגלל מעשה שהיה אמרו להכניס את כלי הזין לעיר למקומם הבטוח, הרי שגם בלי התקנה יש בטלטול כלי הזין עד סמוך לחומה לאו גמור מן התורה. אלא שמתחילה סברו שדי בהנחת הכלים סמוך לחומה, ואחר כך ראו שעדיין באו לידי סכנה, לפיכך התקינו להכניסם לתוך העיר. נמצא שכל מה שכשהביאה הגמרא את הברייתא והתקנה משום מעשה שהיה אין זה בגלל התקנה הזאת, כי אינה שייכת לפירוש המשנה אלא כדי ללמדנו שהיו חוזרים בכלי זין. ועל זה הרמב"ם אומר שהטעם הוא: "מפני שאם לא כן, נמצאת מכשילם לעתיד לבוא".

גם הרשב"א בדיונו בפירוש המושג "לעתיד לבוא", בעניין מאמרי חז"ל על המצוות הבטלות לעתיד לבוא, כתב בסוף דבריו:

ויש לעתיד לבא בזמנו ובזמן מועט, שלא תהא מכשילם לעתיד לבא ביומא בעובר עד צווארו במים להקביל פני רבו, ובשבת בחוזרים עם כלי זין.<sup>51</sup>

וב"פירושי ההגדות", כתב:

דע כי המידה הזאת, רצונו לומר "לעתיד לבא", נאמרה על כל הזמן הבא, רחוק או קרוב, ואפילו בזמן הבא סמוך ממש, כאומרם בחזרת כלי זין בשבת: שלא תהא מכשילם לעתיד לבא.<sup>52</sup>

אכן הרשב"א כתב "כאומרם", ומשמע שהייתה לו גרסה כזו בגמרא, וייתכן שזו הייתה גם גרסת הרמב"ם, כפי שכתבתי.

51 בחידושי לנידה סא ע"ב.

52 ברכות יב ע"ב.

וגם בפירושו של רבנו ישמעאל בן חכמון (מראשוני חכמי מצרים, ההולך בשיטת הרמב"ם. ראה במבוא) ראיתי שכתב במבואו (מד ע"ב):

שכל היוצאים להציל חוזרים למקומם. פירוש אוקימתא וכשיצאו להציל עסקינן, שמותר להם לחזור בכלי זיינם אלפיים אמה למקומם, ואין מחייבים אותם להשליך כלי זיינם מעליהם כדי שלא לחלל שבת. והאי פירוקא לא על הא מתניתא אתמר, כדמפרש בגמ', משום דהא מתניתא איכא למימר עלה דשאני רישא מסיפא, דהיוצא להציל שרו ליה לחזור למקומו, ואפילו נתרחק ממקומו הרבה, לפי שאנו חוששים שאם לא נתיר להם לחזור למקומם, ימנעו מלצאת, ונמצאת מכשילם לעתיד לבא. אבל מי שיצא לעשות מצווה אין לו כי אם אלפיים אמה ותו לא. ולא קשיא רישא מסיפא.

מדבריו עולה שהוא לומד שהנידון אינו רק על השארת הנשק בבית הסמוך לחומה אלא הנידון הוא אם להשליך את כלי הזין מעליהם. ועל זה אמרנו שאינם משליכים, אבל גם אינם נשארים שם, כדי שלא יימנעו מלצאת פעם אחרת. ודבריו עולים עם מה שנתבאר.

בהמשך דברי הר"י בן חכמון, כתב:

אלא האי פירוקא דרב יהודה אהך מתניתין אתמר וכו', אלא אף חכמה וכו' ויש להם אלפיים אמה לכל רוח. אלמא אפילו היוצא להציל אין לו כי אם אלפיים אמה. וקשיין מתניתא אהדדי. ופריק רב יהודה אמר רב: משנתנו, דקתני הכא חוזרים למקומם, שיש להם לחזור בכלי זיין למקומם, ולעולם אלפיים אמה ותו לא, ותקנתא דתקינן רבנן שחוזרים בכלי זיינם למקומם, כדתניא. בראשונה.

שיטתו ברורה אך יש לעיין קצת בדבריו לפי מה שכתבתי, שתקנת רבנן היא להכניס את כלי הזין לעיר ולא להשאירם סמוך לחומה. אבל עצם החזרה עם כלי הזין הייתה מקובלת גם לפני אותה תקנה, כמפורש בבבליא בראשונה.

ויש לדון בשאלה הייתכן שבגלל "שאם לא כן אתה מכשילם לעתיד לבוא", יהיו מותרים איסורים מן התורה, כגון טלטול ברשות הרבים והוצאה מרשות לרשות? אך אפשר לומר לפי מה שהקדמתי, שהלכות מלחמה נאמרו כאן. לפיכך, אילו היה הנידון פיקוח נפש גרידא, שאין בו גדרי מלחמה, לא ניתן לומר שיש להתיר היום נשיאת כלי נשק ולעבור בלאווים של שבת החמורים רק כדי שלא יימנעו בעתיד לבוא ולהציל. אבל אם הנידון הוא גדרי מלחמה, ההתייחסות אינה לכל פרט ופרט, אם יש בו פיקוח נפש לדחות שבת אם לאו, אלא הוא היתר כללי: המלחמה הותרה בשבת בלי שום סייג. על כן, כשקבעו חז"ל את החשש של הכשלתם לעתיד לבוא, אין הכוונה שמשום כך מותר לשאת כלי מלחמה, אלא על ידי הטעם הזה נקבע שהמלחמה אינה נגמרת עד שהלוחמים חוזרים עם כלי זיינם. שהרי להמתין שם לא שייך, מן הטעם שלא להכשילם לעתיד לבוא. ולהשליך שם את הנשק הוא סיכון בפני עצמו, ואין עצה אלא לחזור עם

הנשק. אף אי אפשר להניחם סמוך לחומה משום מעשה שהיה. ועל ידי התקנה בגלל המעשה שהיה, נקבע שהמלחמה אינה מסתיימת עד שהלוחמים שבים למקומם ממש עם כליהם.

המבי"ט אומר:

ואע"ג דהאי הוי תקנה משום מעשה שהיה, הוי מותר דאורייתא, כיוון שנתגלה שהיה סכנה בדבר.<sup>53</sup>

נראה שהיה קשה לו האם אפשר להתיר איסורי תורה של שבת על ידי תקנה, הרי אין כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה. לכן כתב שהדבר מותר מן התורה, כיוון שנתגלה שהייתה סכנה בדבר, אבל לא ביאר מדוע בכל זאת מוזכרת תקנה, אם הוא מעיקר דין תורה. ולפי מה שכתבתי, הדבר מובן. בגלל מעשה שקרה פעם אחת, עדיין אי אפשר לקבוע שהנחת כלי זין סמוך לחומה היא בגדר סכנה שאפשר להתיר בגללה מלאכה דאורייתא, וחז"ל יכולים לקבוע שבגלל מעשה שהיה, המלחמה מסתיימת רק כשהלוחמים נכנסים לעיר עם כלי הזין שלהם, וממילא הרי המלחמה הותרה בשבת לגמרי.

הלכות אלו נשנו בדברי הרמב"ם בפרק ב מהלכות שבת, אבל בפרק כז כתב בהלכה

יז:

וכל היוצאים להציל נפשות ישראל מיד גויים או מן הנהר או מן המפולת יש להם אלפיים אמה לכל רוח ממקום שהצילו.

מדבריו עולה שמדובר בסכנות שאינן בכלל מלחמה. וגם ההצלה מיד גויים אינה בגדר מלחמה, אלא שאר מיני סכנה והצלה, וההיתר בהלכה זו הוא לפי גדר פיקוח נפש. דברי הרמב"ם מתיישרים עם גרסת רבנו חננאל שהבאתי לעיל, שהנידון אינו ניצחון של ישראל או חלילה ניצחון אומות העולם על ישראל אלא עניין אחר, שהרי הרמב"ם אומר:

ואם הייתה יד הגויים תקיפה, והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו בו - הרי אלו חוזרים בשבת למקומם ובכלי זיינם.

נמצא שהנידון כאן אינו ניצחון במלחמה בלבד, ורק סיום ההלכה אודות הצלה מן הנהר ומן המפולת, אלא שהם מפחדים להישאר במקום ההצלה, בין מן הגויים בין מן הנהר בין מן המפולת, מפני שיש סכנה או פחד לשהות בו, או הותר להם לחזור למקומם. דין זה מתאים עם גרסת רבנו חננאל, שגרס שהחילוק בגמרא הוא בין יד ישראל תקיפה לבין

יד נכרים תקיפה, ודין זה שייך בכל סוגי ההצלה, כיוון שהמצילים מפחדים להישאר שם עד מוצאי שבת.

לכן מיושבים דברי הרמב"ם, שכתב בפרק ב שחוזרים למקומם בכלי זינים, ולא הזכיר שמדובר בדווקא אם הם מפחדים להישאר במקום ההצלה, ואילו בפרק כז כתב שההיתר הוא דווקא כשהם מפחדים להישאר בו. כי בפשטות קשה לומר שהרמב"ם סמך דבריו מפרק ב על דבריו בפרק כז, אף על פי שפירשו כן חלק מן המפרשים. ולפי מה שכתבתי, מובן יותר, כי בדין מלחמה די בסיבה של לא להכשילם לעתיד לבוא כדי להתיר את חזרתם תוך כדי חילול שבת דאורייתא, אבל בפרק כז, שמדובר במעשה הצלה רגיל, אי אפשר להתיר איסור תורה בגלל חשש להכשלה בעתיד, ומותר להם לחזור רק אם הם חוששים לשבות במקום מפחד האויבים, שהוא בגדר פיקוח נפש עבורם.

וכן היא דעת הגר"י קאפח בפירושו על הרמב"ם. וזה לשונו:

ראיתי מי שמצא סתירה בדברי רבנו, שכאן כתב חזרין בכלי זיין רק אם יד גוים תקיפה, דמשמע רק להצלת נפש המצילין עצמם, ולעיל פ"ב הל' כג משמע דמדרבנן הקילו כדי שלא להכשילין לעתיד. והנ"ל דלעולם מותרין לחזור בכלי זיין מן התורה. וטעם זה, "שלא להכשילין", שכתב בפ"ב הוא טעם לדאורייתא, וגם כאן מותר לחזור בנשקן, והתנאי אם יד גוים תקיפה אינו טעם לחזרה בנשקן, אלא טעם לעצם החזרה ומשום תחומין בין דאורייתא בין דרבנן, אע"פ שטלטול חמור מאיסור תחומין דאורייתא, שטלטול נשק בחזרה התורה התירה טופן משום תחלתן. והכא לא התירה, ואף בתחומין דרבנן עשו חזוק לדבריהם כשלתורה.<sup>54</sup>

למדנו שתי הלכות בדרכו של הרמב"ם, ואלו שתי התשובות של רב יהודה אמר רב ורב נחמן בר יצחק בגמרא, ולהלכה נתקבלו שתי השיטות, והן שתי הלכות נפרדות. מחלוקת האמוראים היא רק בשאלה במה עוסקת המשנה, כי לרב יהודה מדברת הסיפא בשכל היוצאים להציל חוזרים למקומם רק במי שיוצאים למלחמה, כמו שהביא מן הברייתא, שחוזרים בכלי זין למקומם. אבל הרמב"ם אינו מפרש כדברי רש"י, שהנידון הוא רק הכלים, אבל אלפיים אמה מותר בכל מקרה, אלא כיוון שהנידון הוא החוזרים בכליהם, שוב אין חילוק בין אלפיים אמה ליותר מאלפיים, כמו שסתם הרמב"ם. אכן פירוש רש"י תמוה, אם מותר לחזור בכלי זין, כלומר מותר גם חילול שבת גמור של טלטול ברשות הרבים והוצאה מרשות לרשות, ואיך ייתכן לאסור יותר מאלפיים אמה, שאינו אלא איסור מדרבנן. לכן פירש הרמב"ם שבוודאי חזרה בכלי זין, שהיא חלק של המלחמה מותרת גם ביותר משנים-עשר מיל, שאסורים לשיטתו מדאורייתא, ומותר גם לשאת כלי זין, שהיא מלאכה מדאורייתא, כיוון שמדובר בדיני מלחמה.

רב נחמן בר יצחק העמיד את הסוגיה שהדבר תלוי אם יד ישראל תקיפה או יד נכרים, כלומר שאין מדובר במלחמה דווקא, אף על פי שהוא מודה שבמלחמה לא שייך חילוק זה, והוא מוכיח זאת מן העובדה שדברי רב יהודה אמר רב הן בסתם שמותר, ולא חילק בין ניצחו ישראל לבין ניצחו נכרים. ומדוע? הרי אם ניצחו ישראל וידם תקיפה, למה נתיר איסורי שבת דאורייתא שלא לצורך, אלא ודאי שלא חילק כן, כפי שכתבתי, מפני שמדובר במלחמה, ובמלחמה הכל מותר. לפיכך במקום שאין פחד מהם, הלוחמים שובתים שם עד מוצאי שבת, ובמקום שיש פחד, חוזרים עם הכלים למקומם, בין בתוך התחום בין מחוץ לשנים-עשר מיל, כבכל דיני פיקוח נפש. ומה שכתב הרמב"ם שם, שכאשר אין יד הנכרים תקיפה, יש ללוחמים אלפיים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו, הוא דין המשנה, ופשוט שמדובר בשחוזרים בלי כלי זינם, כי איך אפשר להתיר להם לחזור עם כלי זינם ולטלטל ברשות הרבים, אם אינם חוששים מן האויב. אלא מובן שאין להם להשאיר שם את כליהם, שממילא ייטלו הנכרים ותהיה סכנה לישראל, אלא יישארו שם עם כלי זינם עד מוצאי שבת. ואם אין להם כלי מלחמה, הרי הותר להם לחזור לתוך אלפיים ותו לא.

ממוצא הדברים יש לעיין בדברי משנה ברורה (סימן תז ס"ק ח) על דברי שולחן ערוך שהביא את פסק הרמב"ם בפרק כ"ז וכתב:

יד הגויים תקיפה, רצה לומר אף שהצילו הישראל בפעם זה, אבל יד העכו"ם תקיפה ומפחדים לשובת בשדה.

והוסיף בשער הציון (ס"ק ו) וכתב:

שכן צריך לפרש דברי השו"ע שהעתיק מלשון הרמב"ם, עיין באלהו רבה.

דבריו מתאימים עם מה שכתבתי, לפי גרסת רבנו חננאל, וכן כתב אליהו רבה שם:

צ"ע דבש"ס שם, כאן שניצחו ישראל את כותים אלפיים ותו לא, כאן שניצחו כותים חוזרים אפילו טובא, א"כ הלבוש דקאמר ואם הצילו וכו', משמע שישראל ניצחו ואפילו הכי פסק דחזור למקומו, מנא ליה זה, וגם על הרמב"ם פרק כ"ז מהל' שבת שכתב בשו"ע ואם הייתה יד כותים תקיפה וכו' דמשמע דישראל הצילו וצ"ע, מיהו יש לומר במקום שהצילו כוונתו למקום שהיו הולכים להציל, וכן ברמב"ם פרק ב' שכתב וכשיצילו חוזרים למקומם צ"ע, ובהרא"ש וטור ורבינו ירוחם משמע כפשטין דש"ס.

אכן כל מה שנתקשה הוא מפני שלא הייתה לו את גרסת רבנו חננאל בש"ס, וממילא אין קושיה, והדבר אינו תלוי לא בניצחון ישראל ולא בניצחון נכרים ולא ביד ישראל תקיפה. לכן, אף אם ניצחו ישראל והצילו, אינם חייבים לשובת במקום שיש בו פחד מן האויב, ובזה מכוונים דברי "משנה ברורה" עם דברינו בשיטת הרמב"ם.

אבל מה שכתוב במשנה ברורה (שם ס"ק ט-י):

חוזרים בשבת למקומם, אף שהוא יותר מן אלפיים, ובכלי זיינם, וזה מותר אך כשיד ישראל תקיפה, דאם היה מקומם בתוך אלפיים מותר לחזור בכלי זיינם, דאם יסלקו הכלי זיין מהם יש לירא שמא ירדפו האויבים אחריהם כמבואר בש"ס, ב"ח ואלוהיו רבה (ס"ק ד).

אבל תמוהים הדברים, איך נתיר נשיאת כלים על ידי מלאכה אסורה מדאורייתא כשאין בה צורך, הרי הם יכולים להישאר לשבות שם, הרי לא ייתכן שתחומין לא הותרו ואילו מלאכה דאורייתא הותרה. אמנם בספר "גאון יעקב" על עירובין שם תמה כן, כפי שהובא ב"דרך ישרה", וכתב ליישב: "שאם לא כן אתה מכשילם לעתיד לבוא". אבל כבר ביארתי לעיל שאי אפשר להתיר איסור תורה בגלל חשש עתידי, אף כשמדובר בפיקוח נפש עתידי בלבד.

מעשה, כשנבוא לדון בהיתר לרופא לחזור למקומו אחרי שנקרא להצלת חולה ולומר שמותר לו לשוב למקומו גם תוך כדי חילול שבת דאורייתא בגלל הטעם שאם לא כן אתה מכשילם לעתיד לבוא, ולומר שמקור הלכה זו בסוגיה שהבאתי ובפסקי הרמב"ם, אם כפי הביאור שהארכתי בו אין לזה מקור, כי לא מצאנו שיועיל טעם זה אלא להגדיר שגם חזרה היא מצורכי המלחמה, וכל זמן שלא חזרו למקומם לא נסתיימה המלחמה, לכן לא חלים עליו איסורי שבת, אבל שאר ענייני הצלה, כגון רופא או כיבוי אש או הצלה מטביעה בנהר, לא מצאנו היתר לעבור על איסור תורה משום שאם לא כן אתה מכשילם לעתיד לבוא, ורק באיסור מדרבנן מצאנו טעם זה, כמבואר בגמרא בראש השנה כג ע"ב, שהבאנו לעיל.

בראשית הדברים הזכרתי שעסקו בשאלה גדולי הפוסקים. דעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל להתיר כפי שכתב לעניין חזרת רופא לביתו ממקום החולה כשהוא במקום רחוק ואי אפשר לילך רגלי, ולהישאר שם כל השבת או אפילו זמן רב, יש לחוש שבני ביתו לא יניחוהו ללכת בעתיד למקום רחוק, וגם שהוא עצמו יתרושל, אם יש להתיר לו לחזור בנסיעה ברכב מצד חשש התרשלות וכו', דיש להתיר לחזור עם הרכב כשאין יכול להשיג נכרי שיוליכנו ברכב, אף רק בשביל זה שיש לחוש לסופם משום תחילתם. ראה שם שיסוד היתרו הוא על פי התוספות בעירובין מד ע"ב שהבאנו לעיל ושאר הסוגיות העוסקות בעניין זה.

דעת הגרש"ז אויערבך זצ"ל בספרו "מנחת שלמה" שאין היתר לרופא לחזור תוך כדי חילול שבת, אלא שלא עסק בחילוק בין מלחמה לסתם הצלה. תורף דבריו הוא שאי אפשר להתיר איסור תורה בגלל הטעם של התירו סופם משום תחילתם ומפני שאם לא כן אתה מכשילם לעתיד לבוא (ראה שם שדחק לפרש מדוע כתבו הרמב"ם והמשנה ברורה טעם זה). גם הביא את דברי הב"ח והאליהו רבה ותמיהת "גאון יעקב" וכתב:

אף שלכאורה מוזר מאד לומר שמותרים במלאכה דאורייתא גם בניצחו ישראל, אע"ג דיכולים להישאר במקומם ולשבות שם בלא שום פחד, אך כיוון דאמרנו דמוכח הכי, נראה שצריכים לדחוק קצת ולומר דכיוון דכל אלו שבאו להציל בלי כלי זיין הרי יש להם אלפיים אמה לכל רוח ויכולים שפיר לחזור לבתיהם, ולכן ראו חכמים צורך שלא להוציא מהכלל את אלו שבאו להציל עם כלי זינם ולהחמיר עליהם להישאר במקומם כל השבת ולטבול יותר מאחרים, ולפיכך אמרינן שגם הם מותרים לחזור למקומם. ומה שאנו אומרים להם ליקח עימהם גם את הכלי זיין הוא מפני שחכמים ראו את זה כצורך של פקוח נפש והם אשר דורשים מהם דבר זה, כי ייתכן שאותם האנשים היו רוצים לחזור לבתיהם בלי הכלי זיין כיוון שלמעשה הרי ליכא כלל שום סכנה, ורק גזירת חכמים היא משום מעשה שהיה שלא יתפרקו מעליהם כלי זינם, ולכן התירו להם חכמים כדי שלא יסבלו משום כך יותר מכל הבאים להציל.

הרואה יראה עד כמה קשה לומר סברות אלו על לאו דאורייתא שיש בו סקילה. גם לא מובנים לי דבריו שמדובר רק בגזרת חכמים משום מעשה שהיה, הרי המעשה נאמר בגמרא רק על הנחת כלי זין בבית סמוך לחומה, ולא על עיקר טלטול הכלים ממקום שהצילו עד שם. וצ"ע.

יש לומר שמשו"ת "חתם סופר" עולה שהוא סבור שטעם התירו סופם מועיל גם לאיסור תורה,<sup>55</sup> ובשו"ת "ציץ אליעזר"<sup>56</sup> דן בסוגיה זו וציין לדברי החתם סופר ולהגהות המהרש"ם, שאין לומר כן אלא באיסורים דרבנן, עיקר הדברים כבר הובא בדברי. וראה גם בשו"ת "הר צבי"<sup>57</sup> שפסק בתשובה קצרה שאין היתר לרופא לחזור תוך חילול שבת, וחילק בין דין זה לדין היוצאים להציל עם כליהם, והוא כעין חילוקו של בעל "דרך ישרה".

וכבר כתבתי גבי העלה במצודה בשבת דגים ותינוק שאם אירע לפנינו מקרה של טביעת תינוק ח"ו, ונמצא שם אדם רשע היודע להעלות במצודה מן הים, ואמר שאינו מוכן לטרוח ולהעלות את התינוק, אבל הוא רוצה להעלות דגים מן הים, ואם יעלה גם התינוק אין לו התנגדות להעלותו, ואין לנו אפשרות אחרת להצילו, ודאי שנורה לו לפרוס את המצודה בלא שהייה בתקווה שיעלה גם את התינוק. וכמו כן אם רופא אינו מסכים לנסוע ולהציל חולה בלי שנתיר לו לחזור, ודאי שיש להתיר לו לחזור, ואין לנו אחריות על מעשיו כלפי שמיא, כי מטרתנו היא הצלה, וזו הדרך היחידה להציל, ואף שאין הדבר מותר גם אין איסור, כלומר אין לנו לאסור עליו לחזור ולא רק שלא להתנות את יציאתו לרפאות בתנאי זה, ופשוט, אף שמעיקר הדין אין לו היתר לחזור. והוא כעין

55 אורח חיים, סימן רג; שם, סימן צט.

56 חלק ח, פרק יז, סימן טו, אות יב, חלק יא, סימן לט. ועיין בסימן מ.

57 אורח חיים, חלק ב, סימן י

מה שמצאנו בגמרא: הלכה ואין מורים כן.<sup>58</sup> דהיינו זהו גדר של דחוייה, שמותר לעבור על איסור כדי להציל.

ב"ספר אסיא"<sup>59</sup> ראיתי שהביא הרב ד"ר מרדכי הלפרין פסק של "חזון איש"<sup>60</sup> שכתב שאין לאסור על רופא לחזור לביתו כדי שלא להכשילו לעתיד לבוא. עוד הביא שם ששמע שהורה כן גם הגרי"ז סולובייצ'יק מבריסק, אלא שבשמו נוסף להורות לרופאים כן, כשיטת בעל "אגרות משה", ואילו בשם חזון איש נאמר שאין לאסור, והדברים טעונים בדיקה.

מסברה נראה לומר עוד שההיתר שלא להכשילם לעתיד לבוא אמור רק במתנדבים, אבל רופא, שזהו עיסוקו ומקצועו, והוא מקבל שכר על זה, יש לדון אם גם בו נאמר היתר זה, שהרי זו חובתו, ובימינו, שיש מכשירי זימון ואיתור, הרופא יכול לצאת באמבולנס לטפל בחולה ולהישאר שם, ואם יהיה צורך יזעיקו אותו לבוא למקום אחר, והרי כל האזור "מכוסה" על ידי האמבולנס, ואין הבדל גדול בין שהייה במקום זה או אחר בהמתנה לקריאה.

עוד ראיתי שדנו בדבר בעוד מקומות: אסיא ג, עמ' 60–71; "נשמת אברהם", אורח חיים, עמ' רכב; תחומין ג, עמ' 38–40; תחומין יז, עמ' 66–85; שמירת שבת כהלכתה, פרק מ, סעיף סט; אנציקלופדיה רפואית הלכתית, כרך ו, ערך שבת, עמ' 346–347. עיין היטב בהערות.

ומצאתי לנכון לציין את תשובת הגאון רבי יצחק אלחנן<sup>61</sup> שכתב לעניין תשלום שכר לרופא על ביקור חולה בשבת, ומשום התירו סופם משום תחילתם וכדי שלא להכשילם לעתיד לבוא, ופסק שישלמו לו אחרי השבת, אך שם הנידון הוא רק על שכר שבת ולא על התשלום בשבת.

בשו"ת "שאלת יעבץ"<sup>62</sup> אומר שגם באיסור תורה אמרינן התירו סופם משום תחילתם ושלא להכשילם לעתיד לבוא, והזכיר שם את הסברה שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה גם בקום ועשה במקום מגדר מילתא. ודבריו טעונים ביאור.

אמנם יש לעיין מה הוא מגדר מילתא השייך כאן. ונראה לפי מה שידוע מספרי הראשונים, וכן מפורש בדברי הרמב"ם, שהצדוקים והקראים ושאר מכחישי התורה שבעל פה, שתולים הכול רק בתורה שבכתב, אינם מסכימים לכלל שפיקוח נפש דוחה

58 ראה אוצר הגאונים, שבת, חלק התשובות, סימן תסד.

59 חלק ט, עמ' 145.

60 ספר ארחות רבינו על קהילות יעקב, כרך א, עמ' קנה.

61 נדפסה מכתב ידו בספר זיכרון לבעל פחד יצחק, עמ' תקנו-תקנו, סימן טו.

62 חלק א, סימן קלב.

את כל המצוות שבתורה חוץ משלוש העברות החמורות. וכבר הדגיש הרמב"ם. וזה לשונו:

כשעושים את הדברים האלו, אין עושים אותם לא על ידי גויים ולא על ידי קטנים וכו', ואסור להתמהמה בחילו שבת לחולה שיש בו סכנה שנאמר "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" ולא שימות בהם, הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם, ואלו המינים שאומרים שזה חילול שבת ואסור, עליהם הכתוב אומר "וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם".<sup>63</sup>

## סיכום

מעשה נאמר שהיתר חילול שבת לצורך פיקוח נפש, אף על פי שאי אפשר להתירו באופנים מסוימים על פי כללי ההלכה המקובלים, כמו בנידון שלנו, להתיר לכתחילה לרופא לחזור לביתו תוך חילול שבת, שאין לחילול שבת זה שום תועלת לחולה שטיפל בו, וההיתר מבוסס על אם לא כן אתה מכשילם לעתיד לבוא, אולי יש להסמך את ההיתר הזה למושג מגדר מילתא. כלומר אין כאן רק מניעת סכנה לעתיד אלא גם מגדר מילתא להעמדת הדת על תלה נגד המינים וכל מכחישי התורה שבעל-פה, כי כל חומרה בפיקוח נפש, שלא להתיר, פוגעת במסורת התורה שבעל-פה ומחזקת ח"ו את המתרחקים מן התורה, וזה הוא כוח חז"ל להתיר מלאכה בשבת משום פיקוח נפש, שאם לא כן אתה מכשילם לעתיד לבוא. ומובן שלא כל מורה הוראה יכול להכריע בשאלות אלו משום מגדר מילתא.

בשו"ת "מנחת שלמה" שם הביא את תשובת מהרי"ל דיסקין, שכתב:

צא ולמד ממה שהתירו לזרוע בשביעית לחד טעמא משום ארנונא, מפני שמתים בתפיסה, ועיין תוס' פרק זה בורר, והתירו גם לעשירים, והיינו משום כיסופא דעניים והותר כל הנ"ל אפילו למאן דאמר שביעית בזמן הזה מהתורה, עיי"ש. כך ראיתי גם שכתב בספר קיקיון דיונה, בסוף הספר בתוך חידושי אגדות, לעניין עבודה בשביעית, מתוך כך למד גם על עניין ריבית להתיר כיוצא בזה, ומקורו מדברי הט"ז. גם ההיתר המפורסם של הג"ר ישראל מסלנט לאכול ביום הכיפורים בזמן מגיפת החולירע היה שכולם צריכים לאכול, כי אם לא נתיר לכולם, נמצא שגם אלו שחייבים לאכול בגלל חשש המגיפה לא יאכלו, הרי שהתיר לאכול, כדי שהחולה לא ימנע מלאכול.<sup>64</sup>

63 הלכות שבת, פרק ב, הלכה ג. וראה אוצר הגאונים, יומא, חלק התשובות, סימנים פב-פג; שם, סנהדרין, סימן תקעו

64 קונטרס אחרון, אות לד. ועיין בזה בשו"ת מצפה אריה תנינא עניינים שונים סימן מה, ובאו"ח סימן לו