

ברינה יקצורו

מסכת שבת

אסופת שיעורים על מסכת שבת

שניתנו על ידי ראש הישיבה

הרב ניר וינברג



ישיבת אורות הזרעים

תשפ"ה

יוצא לאור על ידי ישיבת אורות הזורעים תשפ"ה.

עריכה: מנחם-עמי יציב, יהודה גרינולד, אברהם ולץ ויהודה פרידמן.

הגהה: אליה נחושתן, אלקנה פיקסלר, ינון קרוב, יונתן מרשיין ודורון אברהם חקק.

תוכן עניינים

5.....	פתיחה
7.....	דבר העורכים
9.....	מצוות עשה ודברי מחשבה
11.....	א. פתיחה למסכת שבת
20.....	ב. גילוי השבת בעולם על ידי ישראל
27.....	ג. שבת ומשכן
32.....	ד. תשובת האדם הראשון בתהילים
37.....	ה. קידוש
44.....	ו. לחם משנה, המן ושתי הלחם
51.....	ז. נר שבת
62.....	פרק ראשון – יציאות השבת
64.....	ח. הוצאה מלאכה גרועה
77.....	ט. הוצאה והכנסה
84.....	י. חצי שיעור
101.....	יא. הטעינו חברו
106.....	יב. הדביק פת בתנור
115.....	יג. מים על גבי מים
120.....	יד. מקום ד' על ד'
133.....	טו. רשות היחיד
140.....	טז. רשות הרבים
150.....	יז. כרמלית

161	פרק שביעי – מלאכות סידורא דפת
163	יח. מלאכות שבת
173	יט. מלאכת זורע
179	כ. השרשה
186	כא. חורש
194	כב. קוצר
203	כג. מעמר
214	כד. הצורך בגידולי קרקע
220	כה. מלאכת דש
228	כו. דש (סחיטה)
236	כז. דש (חליבה)
245	כח. כותש וזורה
253	כט. מלאכת בורר
264	ל. מלאכת טוחן
270	לא. לש
277	לב. מלאכת מבשל



פתיחה

הטור הביא מדרש:

אמרה תורה לפני הקב"ה רבש"ע כשיכנסו ישראל לארץ זה רץ לכרמו וזה רץ לשדהו ואני מה תהא עלי?

אמר לה יש לי זוג שאני מזווג לך ושבת שמו, שהם בטלים ממלאכתן ויכולים לעסוק בך (טור אורח חיים, סימן רצ).

ממדרש זה עולה הקשר המיוחד בין עם ישראל, התורה והשבת – שלושתם מתגלים בעולם הזה אך מקורם ותכליתם מעולם הרוח, מהעולם העליון.

ניתן לומר ששלושתם הם מקור הברכה לעולם ולמעשה מחיים את העולם ומעניקים לו מימד של נצח.

כך ניתן להבין את דברי המשנה ברורה (סימן רצ, ס"ק ג) בשם הזהר שמצווה על האדם לחדש חידושי תורה בשבת ומי שאינו בר הכי לחדש ילמד דברים שלא למד עד הנה.

ב"ה זכינו השנה ללמוד מסכת שבת "מעין עולם הבא" בעיון פרק ראשון מלאכת הוצאה ופרק שביעי מלאכות הפת בתוספת שעורים על מצוות העשה קידוש, לחם משנה, נר שבת ושעורי אמונה על שבת. בבקאות רוב הישיבה סיימה את המסכת.

בישיבתנו "אורות הזורעים" תוכנית אשכולות בה לומדים מתוך בחירה תלמידים רבים מכל כיתות הישיבה בעמל תוך הכנת מקורות, שמיעת שיעורים בעיון, חזרה וסיכום.

אשרינו שאנו זוכים להיות שותפים בגאולת עמנו בלימוד תורה בהתמדה ובשמחה.

אשרינו שאתם תלמידינו היקרים אוהבי תורה ומשקיעים שעות בכל יום בלימודה.

טוב להודות לה' ולכל התלמידים המתוקים שלמדו וסכמו וביחוד לעורכי השיעורים **מנחם עמי יציב, יהודה גרינולד, אברהם ולץ ויהודה פרידמן** אשר עמלו בעידוד החברה לסכם, בהגהת השיעורים, סידורם וההכנה לדפוס.

ה' ישלח ברכה במעשה ידיכם ותזכו להמשיך ללמוד, לצמוח ולהתפתח.
שיעורים אלה אין עניינם בחידוש אלא בהעלאת החקירות היסודיות והאפשרות לסכם בצורה
קצרה שתאפשר חזרה מהירה.

בברכה והכרת הטוב

אוהבכם, ניר וינברג.



דבר העורכים

בישיבתנו, ישיבת אורות הזורעים, מתקיימת תוכנית "אשכולות" – תוכנית בה תלמידים בוחרים ללמוד את המסכת הנלמדת בעיון עם ראש הישיבה, הרב ניר וינברג שליט"א. במהלך השבוע התלמידים מקבלים דפי מקורות ולומדים את הסוגיה בעיון בחברותות, ולסיכום שומעים שיעור של הרב ניר בו הוא חורז את הסוגיה בחקירה יסודית, המציגה את היסודות של השיטות השונות ואף את העקרונות הרוחניים והעומק שבהן.

גם השנה, על אף שהיו בה אתגרים שלא אפשרו לישיבה ללמוד באופן סדיר ורגיל במשך כל השנה, זכינו ללמוד בתוכנית "אשכולות" ולשמוע את שיעוריו של הרב ניר. השנה למדנו את מסכת שבת, מסכת שמלאה בסוגיות שהן מצד אחד הלכה למעשה, ומצד השני יש בהלכותיה ובדיניה עומק מיוחד. ראש הישיבה, כדרכו, הביא לפנינו בשיעוריו את העומקים הרוחניים מאחורי המצוות המופלאות של שבת הנלמדים מהסוגיות התלמודיות.

בחוברת זו, מובאים סיכומי שיעוריו של ראש הישיבה כפי שסוכמו על ידי תלמידי ה"אשכולות". אנחנו מקווים שהצלחנו לדייק ולכוון לדעת הרב, לסכם ולערוך את השיעורים באופן בהיר ומסודר. יהי רצון שהתורה בה אנו עוסקים "ערב ובוקר בכל יום תמיד", תגן ותסייע לעם ישראל ולצה"ל במלחמתו את אויבינו בעת הזו, ונזכה להמשיך ולראות בחסדי ה' עלינו, ויהי רצון שיהפוך ה' אלוּקֵינו את הקללה – ל"ט, לברכה – ט"ל. תודה רבה לכל המסכמים, המגיהים, ולכל מי שסייע למלאכת הקודש הזו.

העורכים.



מצוות עשה ודברי מחשבה



א. פתיחה למסכת שבת

(סוכם על ידי רועי יהודה גלטר)

א. לימוד מסכת שבת

ב. השבת בעולם העליון

ג. השבת בעולם הזה

ד. היוצא מן החידוש

ה. משמעות החידוש

ו. פרשות הבריאה

ז. עונג שבת

א. לימוד מסכת שבת

היופי במסכת שבת הוא שמרגישים את קדושת השבת גם בלימוד, כמו שסיפר הרב עמיטל זצ"ל, וכך סיפר:

חסיד אחד בא לרבו וסיפר לו, כי בשבת הוא שר זמירות שבת ומרגיש הרגשה עילאית והוא אינו יודע אם הרגשה מרוממת זו היא מצד קדושת השבת או שמא ח"ו מצד גאוותו. אמר לו רבו: "אין בעיה לבדוק זאת. ביום שלישי הקרוב תפרוס על שולחנך מפה לבנה, תשתה יין, ותשיר זמירות שבת כבשבת עצמה, ואם אכן תרגיש הרגשה עילאית, סימן שהכל מצד הגאווה שלך ולא מצד קדושת השבת.

הלך החסיד ועשה ככל שאמר לו רבו. ביום רביעי, שב החסיד אל רבו ופניו נפולות והוא מבוהל כולו. אמר: "רבי, פרסתי מפה לבנה אתמול, שרתי זמירות שבת, ואכן הרגשתי הרגשה

עילאית. הרי שהכל הוא מצד גאוותי ח"ו! אמר לו הרבי: "חזרתי בי ממנהיגות בדיקה זו. השבת כל כך קדושה, עד שגם אם עושים אותה ביום שלישי היא מרוממת" וננסה גם אנחנו להרגיש את קדושת השבת בשיעור, למרות שהיום יום שלישי...

ב. השבת בעולם העליון

בשבת בראשית מצינו שה' שובת ממלאכה בתפר שבין יום שישי לשבת. ההסבר הפשוט הוא, שה' שבת ביום השביעי כדי להעיד לנו שיש עולם שמעבר לעולם העשייה (העולמות העליונים), ועל פי הפירוש הזה, ה' חזר לעולם העליון בשבת, כדי להורות לנו ולעזור לנו להתעלות ביום השביעי מעבר לגדרי עולם המעשה.

לאור כל זה, ברור למה השבת היא תכלית מעשה שמים וארץ, כי תכליתו הפשוטה של העולם הזה היא ההתעלות אל מעבר לגדרותיו.

כסיוע לשיטה זו ניתן להתבונן ולראות כי במועדי ישראל השונים קרתה פעולה בעולם הזה, ולכן הם גם קשורים לתאריכים בעולם הזה ובמציאות הנגלית בעיניים. לאור כך, ניתן להציע את הסיבה בגינה מותר לבשל בימים טובים, כי ימים טובים מגלים שישנה אפשרות להתרומם גם על ידי התעסקות במציאות הנגלית. אולם בשבת יוצאים מעולם המעשה ולכן כתוב 'יִכְלֹוּ' כי בשבת יש כיליון מסוים של המציאות הנגלית, ויציאה מתוכו אל מציאות שמעבר לעולם הזה.

ג. השבת בעולם הזה

אולם, ישנה אפשרות עמוקה נוספת. בפרשת המן מצינו שה' מצווה את משה לצוות לבני ישראל על כך שלא יצאו ללקט מן בשבת:

ויאמר ה' אל משה... ראו כי ה' נתן לכם השבת... שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי (שמות, טז, כח-כט)

ההסבר הפשוט לזו ה' "שבו איש תחתיו" הוא כי כל אדם צריך לשבת תחת עצמו ולא לצאת ממקומו, אולם הפשט העמוק הוא שכל אחד צריך לשבת מתחת לה'! ("תחתיו"). דבר זה מובן ביותר בעקבות ההתבוננות, שבפסוק נאמר: "ראו כי ה' נתן לכם השבת... על כן הוא (ה') נתן לכם ביום השביעי לכם יומיים... שבו איש תחתיו (תחת ה')!". יוצא שה' כביכול חופה על האדם בשבת והאיסור 'אל יצא איש ממקומו' מבטא את מקומו של האדם, אך גם את מקום השכינה, כאן בתוך ביתו...

על מנת להבין היטב את מטבע הלשון "שבו איש תחתיו", נתבונן בפעם הנוספת שביטוי זה מופיע בתורת משה: במכת חושך גם כן מוזכר הביטוי של ישיבה תחתיו:

ויאמר ה' אל משה נטה ירך על השמים... וימש חשך ויט משה את ידו על השמים... לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים ולכל בני ישראל היה אור במושבתם (שמות י, כא-כג)

חז"ל מסבירים כי הביטוי 'וימש חשך' מורה על ממשות של חשך:

רבותינו אָמְרוּ עָבָה כְּדִינֵר הָיָה, שְׁנֵאֲמַר: וַיִּמַּשׁ חֹשֶׁךְ, שֶׁהָיָה בּוֹ מִמָּשׁ (שמות רבה, יד א)

אכן הביטוי 'מתחתיו' מורה בפשטותו על כך שהמצרים לא קמו מתחת החושך הממשי, וזה מורה על כך שביטוי זה אינו מורה רק על ישיבה במקום.

ישנו קשר בין מכת חשך ליום השבת. מכות מצרים הן כנגד הדברים שהמצרים פגעו או החסירו מעם ישראל. את מכת חשך קיבלו המצרים כנגד שלא נתנו לעם ישראל יום מנוחה והמצרים 'קיבלו' כנגד התעללות זו שבת נוראה, שבה הם לא יכלו לקום מתחת יד ה' הקשה "במדה כנגד מדה", וכנגד זה אנו קיבלנו את השבת הקדושה שבה אנו לא זזים מתחת השכינה. על בני ישראל שרה אור השכינה בשבת, ולמצרים היה חשך ביום השבת.

כאשר אנו מתבוננים בפסוק 'וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה', ההבנה הפשוטה היא שהקב"ה "פסק" ("שָׁבַת") ממלאכתו בארץ, וממילא חזר לעולם עליון. אולם, על פי הסברנו, 'וישבת מכל מלאכתו' מורה על כך שהקב"ה גמר את מלאכתו על ידי שהתיישב כאן

בתוך עולמו. 'וישבת' מלשון 'ישיבה', לאחר שהכין הקב"ה את העולם ובנאו ששה ימים, כעת הוא יכול לשבת בו, לשכון בו.

ד. היוצא מן החידוש

דרך הבנה מיוחדת זו אנו ננסה להסביר את חשיבותה של מלאכת ההוצאה שנידונה רבות במסכת שבת וכן היא הפותחת את מסכת שבת, אף שהיא המלאכה האחרונה שמובאת בל"ט אבות מלאכות בפרק שביעי. תוספות מקשה זאת:

הקשה ריב"א דדיני הוצאות שבת היה לו לשנות גבי אבות מלאכות אחר פרק כלל גדול לקמן דהתם קתני אבות מלאכות מ' חסר אחת וקתני הוצאה לבסוף והוה ליה להתחיל כסדר בדברים דמיירי בע"ש מבעוד יום... דרך התנא לשנות כסדר זה כמו שמצינו בפסחים (תוספות, שבת ב ע"א ד"ה יציאות).

ומובא בתוספות שלוש תירוצים, ריב"א מתרץ שהמשנה הראשונה מאגדת חידושים רבים, ולכן היא חביבה לתנא לשנותה ראשונה:

תירץ דהוצאה חביבא ליה לאקדומי משום דממשנה זו שמעינן כמה דברים הוצאה והכנסה דעני ועשיר ודבעי עקירה והנחה ושנים שעשאוה פטורין וידו של אדם חשובה לו כד' על ד' וידו של אדם אינה לא כרה"י ולא כרה"ר (תוספות שבת, ב ע"א).

ור"ת חידש שני תירוצים: או שהוצאה היא שכיחה ונפוצה, ועל כן היא רלוונטית וחשובה, או שהיא מלאכה גרועה וקשה להבנה ולכן צריך לפרשה קודם דין החיט והלבלר:

ור"ת מפרש דדבר ההוה רגיל הש"ס לשנות תחילה וכן במס' ב"ק (דף ב.) השור והבור המבעה וההבער ולא נקט כסדר הפרשה ועוד מפרש ר"ת דפתח ביציאות משום דבעי למימר לא יצא החייט במחטו אע"ג דלא שנה המלבן משום אין נותנין כלים לכובס ולא המעביר משום במה טומנין הוצאה הוצרך לשנות טפי משום דמלאכה גרועה היא כמו שאפרש (תוספות שבת, ב ע"א).

על פי מה שאמרנו, נציע תירוץ נוסף: מלאכת הוצאה היא יסוד עניין השבת! חוסר האמונה בקדושת השבת מתגלה במלאכת הוצאה דווקא, כיוון שבשבת ה' בא לבתינו, ואז צריך שהכל יהיה מוכן בביתנו ואנו נדרשים לבטא כי ביתנו מוכן כבר לקבלת פני שכינה השורה בו ממילא בשבת קודש, ולכן היציאה מן הבית מבטאת חוסר אמונה בקדושת השבת, והיא מעין חילול ה' השוכן בבית. אם כן, מפאת יסודיותה של מלאכת ההוצאה היא פותחת את מסכת שבת ונידונה רבות במהלכה.

חז"ל דורשים בגמרא (עירובין יז:): 'אל יצא—אל יוציא', ובכך הם מדמים את הוצאת החפצים מן הבית ליציאה מן הבית. יוצא מכך כי אדם המוציא חפצים מן הבית, אינו מאמין שהשכינה שורה בו, כאדם היוצא מן הבית.

יש לשאול מדוע אנו מקבלים את השבת במזמורים לפני כניסתה? הרי שבת חלה ממילא, ולכן טבעי יותר לעשות קבלת יו"ט ולא קבלת שבת? ונראה לומר על פי אפשרות הבנה יסודית זו, כי קבלת השבת היא ביטוי לקבלת השכינה (המיוצגת במדרש הירוע על ידי שני המלאכים שבאים עם האדם אל ביתו בערב שבת), ששוכנת אצלנו בשבת דווקא.

ה. משמעות החידוש

ונסביר את משמעות שריית ה' בבתינו ביום השבת: ידוע כי עם ישראל נחשב מרכבה לשכינה, והמרכבה מאפשרת לרוכב לבטא את יכולותיו, ונראה כי כאשר האדם נעשה מרכבה לשכינה ומאפשר לה להתגלות, הוא מורה מקיים את ייעודו לגלות את השכינה בעולם. יוצא, שהאדם המכין את ביתו בשבת מכין את המרכבה שעליה השכינה תתגלה, והשראת השכינה ביום השבת מאפשרת לה' להתגלות בעולם הזה ונותנת לו כביכול מקום בעולם הזה, מה שלא היה אפשר לולא התגלות זו.

במסכת חגיגה מובא כי "הלכות שבת... הרי הם כהררים התלויים בשערה" (משנה חגיגה א ח), מה שמורה על חוסר בסיס איתן בפשט התורה לפירוט הלכות שבת. אז איך בכל זאת למדו חכמים מהתורה את מלאכות שבת? מבניית המשכן דווקא, ואף לא מהעבודה בו לאחר בנייתו. מהו העומק של לימוד דווקא מבניית המשכן? מלאכות שמאפשרות את השראת השכינה אסורות בשבת, כי השראת השכינה בשבת היא בפועל ממש, כאילו המשכן כבר בנוי, ומי

שעוסק בהכשרת העולם לקבלת השכינה בשבת, משול למי שעוסק בהקמת המשכן תוך שהוא עומד על תילו!

ו. פרשות הבריאה

ידוע כי ישנם שני תיאורים לבריאה בספר בראשית, וישנם הבדלים מהותיים ביניהם: בתיאור של פרק א' ופרשיית השבת ה' יוצר את האדם זכר ונקבה ביום השישי, וה' מתגלה בשם 'אלקים'. לעומת זאת, בפרק ב' האיש נברא תחילה וממנו האשה.

כמו כן בפרק א' יש זמנים ברורים (ערב, בוקר, יום ראשון, יום שני, וכן הלאה) ובפרק ב' אין חלוקת זמנים. מקובל לפרש כי אלו שני תיאורים שונים של הבריאה וכן מפרש למשל הרב סולובייצ'יק זצ"ל (איש האמונה הבודד אות ב).

ואפשר להציע אפשרות אחרת: השוני בין פרשות הבריאה נובע מכך שבפרק א' ה' בורא את העולם מן השמים והוא נמצא בשמיים ומאמרתיו פועלים מכחו בארץ. לעומת זאת בפרק ב' כל הבריאה היא מן האדמה, וזאת בחינת גן עדן, האדם נברא עפר מן האדמה וה' נופח ממנו נשמת חיים באפיו. משמעות הדבר היא שלה' יש קשר עם המציאות, וכן: "קול אלקים מתהלך בגן לרוח היום", מה שמורה על מציאות השכינה בארץ. שתי הפרשות הן עניין אחד רצוף: לאחר שה' בונה את העולם מן השמים, בשבת הוא מתיישב בעולם, וממילא את גן עדן הוא בורא כשהוא שוכן ונמצא בתוך העולם. יוצא מכך שאין שני תיאורי בריאה נפרדים, כי אם תהליך אחד של בריאת המציאות מן האין, ושבידת השכינה בתוכה לאחר מכן.

ה' מתואר בתורה כמתהלך שלוש פעמים:

א. בגן עדן בספר בראשית "וַיִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל ה' אֱלֹהִים מְתַהַלֵּךְ בְּגֵן לְרוּחַ הַיּוֹם" (בראשית ג, ח).

ב. בהליכתו בתוכנו לעתיד לבוא "וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם" (ויקרא כו, יב), ומפרש רש"י: "אטייל עמכם בגן עדן" (רש"י ויקרא כו, יב).

ג. ובמחנה ישראל לאחר השראת השכינה במשכן "כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מְתַהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מִחֲנֶךָ" (דברים כג, טו).

כמו שבבריאה ה' ברא עולם פיזי ולאחר מכן שרה בו, כך במחנה ישראל: קודם מורידים את השכינה לארץ במשכן, ולאחר מכן השכינה יכולה להתגלות במחנה.

כסיוע להסבר המיוחדש שהצגנו לעיל נביא טת הזוהר בתרומה שכותב:

”כְּגִוּוֹנָא דְּאִינוּן מְתִיחְדִין לְעִילָא בְּאַחַד, אוּף הָכִי אִיהִי, אֲתִיחַדְתָּ לְתַמָּא בְּרִזָּא דְּאַחַד... קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא אֶחָד לְעִילָא, לֹא יִתִּיב עַל כּוּרְסִיָּא דִּיקְרִיָּה, עַד דְּאִיהִי אֲתִעְבִּידַת בְּרִזָּא דְּאַחַד כְּגִוּוֹנָא דִּילִיָּה, לְמַהּוֹי אֶחָד בְּאַחַד” (זוהר תרומה, קלה) (פירוש: כמו שלמעלה מתיחדין באחד כך גם היא מתייחדת למטה, ולמעלה הקב”ה לא יושב על כסא כבודו עד שהיא (השבת) נעשית בארץ).

מכאן נביא ראייה לכאורה שה' לא יושב למעלה עד שהוא לא יושב למטה, מה שמוכיח כי בשבת ה' שוכן בארץ. אולם ישנו מקור נוסף:

”רְשׁוּת הַיְחִיד אִיהִי שְׂכִינְתָּא... רְשׁוּת הָרַבִּים נְחֹשׁ אֶשֶׁת זְנוּנִים, סָם דְּאֵל אַחֵר דְּאִיהוּ סַמָּא” (תקוני זוהר, תקונא עשרין וארבע) (פירוש: רשות היחיד זוהי השכינה, ורשות הרבים זהו הנחש והסטרא אחרא).

הרעיון שטמון כאן הוא שרשות היחיד היא רשות מבוררת שהכינה עצמה לקראת השבת: יצרה מחיצות ומקום, ועל כן, השכינה יכולה לשרות בה. מה שאין כן ברשות הרבים שאינה מוכנה לכבוד ה' והיא מיסוד הנחש.

ז. עונג שבת

מצינו שיש בשבת דיני כבוד ועונג, וכותב הרמב”ם, שיש שני דיני כבוד: דבר ראשון הוא להתכונן לשבת, לרחוץ פניו וידי ורגליו, להתעטף בציצית, לישב בכבוד ראש, ולייחל להקבלת פני השבת. דבר נוסף הוא מכבוד השבת, שהוא ללבוש כסות נקיה:

אי זה הוא כיבוד, זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו וידי ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת, ומתעטף בציצית ויושב בכבוד ראש מייחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך. וחכמים הראשונים

היו מקבצין תלמידיהן בערב שבת, ומתעטפים ואומרים, בואו ונצא לקראת שבת המלך: ומכיבוד השבת שילבש כסות נקיה... " (רמב"ם הלכות שבת, פ"ל ה"ב וה"ג)

ומצינו ארבע דרכים אלו של כיבוד עיקרי גם כן בהלכות התפילה: לרחוץ פניו ידיו ורגליו, להתעטף בציצית, להתפלל מתוך כבוד ראש ולישב לפני התפילה כדי שיכוון לבו:

"לא תקנו נטילת ידים אלא לקריאת שמע ולתפלה" (שו"ע או"ח ד כג) "לפחות יזהר שיהיה לבוש ציצית בשעת התפלה" (שו"ע או"ח כד א) " אין עומדין להתפלל אלא מתוך פחד ראש" (משנה ברכות ה א) " ישהה שעה אחת קדם שיקום להתפלל, כדי שיכונן לבו למקום" (שו"ע או"ח צג א)

רואים מכאן שיש הקבלה ברורה בין מה שעושים לפני שבת למה שעושים לפני התפילה, ומסביר מכאן הגרי"ד סולובייצ'יק, שבשתייהן אנו מקבלים פני השכינה: בתפילה אנו עומדים לפני ה', ובשבת כשאנו מקבלים פני השבת, אנו מקבלים בעצם את פני השכינה.

המקובלים אומרים שהתפילה עצמה היא כניסה לקודש הקודשים: עשייה, שהיא מעשה הקרבנות, אח"כ עבודת המקדש שהיא היצירה והיא מקבילה לפסוקי דזמרא, אח"כ ההיכל שהוא קריאת שמע ועולם הבריאה, ואחר כך קודש הקודשים שהוא עולם האצילות ותפילת העמידה, וכמו כן שבת מקבילה למשכן ולהשראת השכינה, ולכן היא גם מקבילה לתפילה.

לאחר החקירה יש לשאול מדוע זה נוגע אלינו אם השבת היא מפגש בשמים או שמא מפגש בארץ?

השבת לכו"ע היא תכלית מעשה שמים וארץ, ולכן אם השבת היא בעליונים, תכליתנו בעולמנו היא היציאה מגדרי העולם וכל העולם הזה הוא בבחינת פרוזודור המכין לעולם עליון; ואם השבת היא מפגש בארץ, אזי תכליתנו בעולמנו היא פעולה פה בארץ, ולא השכר בעולם הבא.

אם התפישה השנייה נכונה יותר והשבת היא 'גן העדן' בו שורה השכינה כפי שאמרנו, אזי גן העדן והעולם הבא שהוא תכלית עבודתנו הוא פנימיות המציאות ולא יציאה מגדרי המציאות. ונסביר: אנו חיים בעולם הזה בצורה גופנית בדרך כלל והתאוות והחשקים הם מרכז חיינו,

א. פתיחה למסכת שבת

אולם ישנה פנימיות לעולם וכאשר מתחברים אליה ולמשמעות והאור שבעולם, אזי מתרכזים ברבדים העמוקים שבמציאות ונותנים לה משמעות.

במשל זה שתיארנו השבת מורה על גן עדן והעולם הבא, ולכן היחס בין ימי החול לשבת הוא כיחס בין העולם הזה לגן העדן. ומכאן נבין כי ההשתוקקות לשבת בימי המעשה היא המשל והדוגמא להשתוקקות העולם הזה לגן עדן.



ב. גילוי השבת בעולם על ידי ישראל

(סוכם על ידי יהודה פרידמן)

א. פתיחה

ב. היעלמות השבת בהדרגה מהמציאות הגויית

ג. הופעת קדושת השבת בעולם על ידי ישראל

ד. ביטוי ממשי לקדושת השבת – שירת הבריא

ה. סיכום

א. פתיחה

התורה אומרת:

וַיְכַלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צִבְאָם. וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלָאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה
וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל מְלָאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה. וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי
וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מְלָאכְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת. (בראשית ב,
א-ג).

אם הקב"ה לא היה שובת בשבת אלא היה ממשיך את הפעילות, היינו מבינים שהעשייה היא מהותו של העולם הזה. אבל הוא בחר לברוא את העולם בשישה ימים, לשבות ביום השביעי וגם לברך ולקדש אותו. מכך אנו לומדים שהתכלית של עולם המעשה הוא להגיע ליום השבת¹.

¹ בכך שהקב"ה פעל שישה ימים ושבת ביום השביעי, הוא טבע בעולם מבנה קבוע. כדי להגיע ליום השבת, חייבים להיות לפניו שישה ימי עשייה. רק אחריהם ומתוכם מגיעה השבת.

ב. גילוי השבת בעולם על ידי ישראל

הצביון של עולם המעשה מתגלה דווקא ביום השבת, השביתה בשבת היא זו שאמורה להגדיר לנו מה אופיו של עולם המעשה, לולא היום הזה, היינו עלולים לחשוב שעולם המעשה הוא העולם שאליו צריך לשאוף, אך כשמגיע יום השבת מתגלה לנו שלא עולם העשייה הוא התכלית, אלא דווקא **עולם הרוח**, העולם בו יש שביתה ממעשה.

ב. היעלמות השבת בהדרגה מהמציאות הגויית

כאשר ברא הקב"ה את העולם, הוא יצר ארבעה מעגלי זמן:

א. יום ולילה.

ב. שבוע.

ג. חודש.

ד. שנה.

מעגל השבוע שונה מכולם: יום ולילה ניתן לראות במציאות על ידי אור וחושך, וכך גם חודש על ידי מחזור הירח ושנה על ידי מחזור העונות, אבל משום מה, דווקא מעגל השבוע הוא מעגל נעלם שלא נראה בטבע בצורה ברורה. מדוע השבת כל כך עלומה? למה אי אפשר לראות בבירור מתי היא?

בהתחלה **השבת היתה גלויה** בדיוק כמו שאר מעגלי הזמן, שהרי נאמר "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ" (**בראשית** ב, ג) והיתה בה מציאות ממשית וגלויה של קדושה וברכה. כאשר חטא אדם הראשון ואכל מבעוד יום את פרי עץ הדעת שהיה מיועד לו לשבת וגלה מגן עדן, מיד **הסתתרה** השבת, וכל קדושתה, ברכתה וגילוייה במציאות התחילו להיאלם ולהיעלם.

ככל שעברו הדורות הלכה השבת ונעלמה מן העולם, והגילוי האחרון שלה במציאות נחסם במבול. אפשר לראות זאת בתהליך יציאת נח ובניו מהתיבה, אשר מסודר לפי המבנה של תהליך הבריאה כולו, מלבד השבת שחסרה:

המבול (בראשית ח-ט)	בריאת העולם (בראשית א)
המבול עצמו, החרבת העולם.	תהו ובוהו.
ויעבר אלהים רוח על הארץ וישכו המים.	ורוח אלהים מרחפת על פני המים.
והמים היו הלוף וחסור... נראו ראשי ההרים.	המים נקווים בימים והיבשה מתגלה.
היונה חוזרת עם עלה זית בפיה.	בריאת הצמחים.
ויסר נח את מקסה התבה וינא והנה חרבו פני האדמה.	בריאת המאורות.
כל החיה כל הרמש וכל העוף כל רמש על הארץ למשפחתיהם יצאו מן התבה.	בריאת בעלי חיים ביבשה, באוויר ובים.
ויצא נח ובניו ואשתו ונשי בניו אתו.	בריאת האדם זכר ונקבה.
ויברך אלהים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ. ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ ועל כל עוף השמים בכל אשר תרמש האדמה ובכל דגי הים בידכם נתנו. כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה פירק עשב נתתי לכם את כל.	ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ. ויאמר אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע לכם יהיה לאכלה.

לאחר שהושלמה כל ההקבלה לתהליך הבריאה, מהתוהו ובוהו ועד בריאת האדם וברכתו, הדבר הבא שהיינו מצפים לראות הוא השבת, אך ה' ממשיך ואומר לנח:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל נֹחַ וְאֶל בָּנָיו אִתּוֹ לֵאמֹר. וְאֲנִי הִנְנִי מֵקִים אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְאֶת זֶרְעֵכֶם אַחֲרֵיכֶם. וְאֵת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם בְּעוֹף בְּהֵמָה וּבְכָל חַיַּת הָאָרֶץ אִתְּכֶם מִכָּל יִצְאֵי הַתֵּבָה לְכָל חַיַּת הָאָרֶץ. וְהִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְלֹא יִכְרַת כָּל בֶּשֶׂר עוֹד מִמִּי הַמִּבּוּל וְלֹא יִהְיֶה עוֹד מִבּוּל לְשַׁחַת הָאָרֶץ. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים זֹאת אוֹת הַבְּרִית אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם לְדוֹת עוֹלָם. אֵת קִשְׁתִּי נֹתֵמֶת בְּעָנָן וְהִיְתָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ. וְהִיְתָה בְּעָנְנִי עָנָן עַל הָאָרֶץ וּנְרָאָתָה הַקֶּשֶׁת בְּעָנָן. וְזִכְרָתִי אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל נֶפֶשׁ

ב. גילוי השבת בעולם על ידי ישראל

חַיָּה בְּכָל בֶּשֶׂר וְלֹא יִהְיֶה עוֹד הַמִּים לְמַבּוּל לְשַׁחַת כָּל בֶּשֶׂר. וְהָיְתָה הַקָּשָׁת בְּעָנָן
וּרְאִיתִיהָ לְזִכָּר בְּרִית עוֹלָם בֵּין אֱלֹהִים וּבֵין כָּל נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל בֶּשֶׂר אֲשֶׁר עַל
הָאָרֶץ. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֵל נַח זֹאת אוֹת הַבְּרִית אֲשֶׁר הִקְמַתִי בֵּינִי וּבֵין כָּל בֶּשֶׂר
אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ (בראשית ט, ח-יז).

הפסוקים לא עוסקים בברית השבת אלא בברית הקיום שנכרתת בין הקב"ה ובין בני נח – לא
יהיה עוד מבול על הארץ. חסרון השבת מובלט ומודגש במיוחד על ידי הביטויים "לְאוֹת
בְּרִית", "בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם" ו-"לְזִכָּר עוֹלָם" – המקבילים לאלה האמורים בשבת: "כִּי אוֹת הוּא
בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְזִכָּרְכֶּם" (שמות לא, יג) ו-"לַעֲשׂוֹת אֶת הַשַּׁבָּת לְזִכָּרְכֶּם בְּרִית עוֹלָם" (שמות יג,
טז). יוצא, ש**עבור הגויים השבת נעלמה לחלוטין**: ברית השבת הוחלפה בברית של קיום,
והקדושה והברכה נשארות חסומות מהם לעד.

ביטוי נוסף להיעלמות השבת מהמציאות הגויית מופיע בדברי הגמרא:

ואר"ל גוי ששבת חייב מיתה שנאמר "ויום ולילה לא ישבותו" (בראשית ח,
כב) (סנהדרין, נח ע"ב).

קביעת הגמרא מפתיעה מאוד, כי השבת אמורה להיות אוניברסלית, שהרי היא נבראה כחלק
מכלל הבריאה ונאמרה לאדם הראשון, אבי האנושות כולה! ובמה התייחדה משאר כל
המצוות שאמנם אין כל עניין שגוי יקיים, אך אינו חייב עליהן מיתה? הגמרא לומדת זאת
מפסוק שנאמר בשעת יציאת נח מהתיבה, כי באמת בעולם החדש שלאחר המבול וכריתת
ברית הקיום אין שום זכר לשבת – הגויים שייכים רק לעולם הזה, עולם העשייה הבלתי פוסקת,
בו היום והלילה לא שובתים.

ג. הופעת קדושת השבת בעולם על ידי ישראל

לאחר אלפי שנים שהשבת היתה נסתרת, היא חוזרת מתגלה בעולם במעמד הר סיני, כשהקב"ה
אומר לעם ישראל "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ" (שמות כ, ז). לכאורה מדוע צריך לקדש אותה,
הרי הקב"ה כבר קידש אותה? אלא שאנחנו צריכים לקדש אותה בעצמנו, כי עד עכשיו היא
נעלמה מהמציאות. רעיון זה מתבטא גם בפסוקים הבאים:

שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלָאכָתְךָ. וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה
כָּל מְלָאכָה אֲתָה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ עִבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתְּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ. כִּי שֵׁשֶׁת
יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם
הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשָּׁבַת וַיְקַדְּשֶׁהוּ (שמות כ, ח-י).

כביכול, אנו חוזרים על מעשה הבריאה בעצמנו: עובדים שישה ימים, ומתוך כך מגלים את קדושת השבת על ידי השביתה מכל מלאכה. במעמד הר סיני השבת קיבלה שוב גילוי מעשי בעולם לאחר אלפי שנים, והצטרפה שנית לשאר מעגלי הזמן הגלויים – על ידי שאנו, עם ישראל, מגלים את קדושתה במציאות.

רעיון זה עולה גם מדברי הירושלמי:

א"ר יוסי בר' נהיגין תמן במקום שאין יין שליח ציבור עובר לפני התיבה ואומר
ברכה אחת מעין שבע וחותרם במקדש ישראל ואת יום השבת (ירושלמי ברכות,
פרק ח הלכה א).

משמעות החתימה "מקדש ישראל ויום השבת" היא מקדש ישראל, שהם אלה שמקדשים את יום השבת² – כאשר יהודי עושה קידוש על היין בשבת, הוא לא רק אומר דברי שבח, אלא ממש מקדש את השבת. עניין זה כה חשוב, עד שכאשר אין יין הציבור חייב "להשלים" אותו בתפילה.

הרמב"ן הלך בדרכו של הירושלמי, בביאורו על מצוות הקידוש:

אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממלת לקדשו, שנקדשהו בזכרון, כענין:
"וקדשתם את שנת החמישים שנה" (ויקרא כה, י'), שהוא טעון קדוש בית דין
לומר ביוכל "מקודש מקודש", אף כאן צוה שזכור את יום השבת בקדשנו
אותו. וכך אמרו במכילתא: "לקדשו, קדשהו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על

² בתלמוד הבבלי במסכת ברכות (מט ע"א) לוי שואל את רבי איך חותמים במועדים "מקדש ישראל והזמנים", והרי אין חותמים בשני עניינים? רבי מתרץ שזה באמת עניין אחד – ה' מקדש את ישראל, שהם אלה שמקדשים את הזמנים. כך גם כאן – לפי הירושלמי ישראל הם אלה שמקדשים את השבת.

היין בכניסתו" (מכילתא שמות כ, ז) ... וזהו קידוש היום, והוא מן התורה, אינו אסמכתא. וכך אמרו: "נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה" (ברכות, כ ע"ב), וזה על קדוש הלילה, לפי שכל הטעונים קידוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת, כגון קידוש החדש, וקידוש היובל; אבל ביום אסמכתא, ואין אומרים בו מקדש כלל, שדיינו בפעם אחת בכניסתו (רמב"ן על התורה, שמות כ, ח).

הרמב"ן מבין בבירור שכאשר יהודי עושה קידוש הוא ממש מקדש את השבת, כמו ששנת היובל אינה מתקדשת עד שבית הדין יכריזו על כך.

ד. ביטוי ממשי לקדושת השבת – שירת הבריא

הזכרנו קודם שביום השבת אמורה להתגלות מציאות ממשית של קדושה וברכה. אפשר לראות דוגמא למציאות ממשית זו, בדברי הרד"ק על הפסוק "מְזֻמָּר שִׁיר לַיּוֹם הַשַּׁבָּת" (תהילים צב, א):

ורבותינו ז"ל פרשו שהוא על העתיד לבא, לעולם שכולו שבת ומנוחה, והם ימי המשיח.

ועוד אמרו בדרש: כי אדם הראשון אמר זה המזמור כשנברא בערב שבת וחטא ונתקלל, ובשעת שתים עשרה מיום ששי נתגרש מגן עדן. בא לתן לו הקב"ה איפוסין – פירוש: גזר דין שימות, ונכנס שבת ופנה אותו. ובא אדם לומר הימנינו לשבת – פירוש: הודאה לשבת שניצל מגזר דין בעבורו, ואמר: מזמור שיר ליום השבת. אמר לו השבת: לי אתה אומר הימנינו? אני ואתה נאמר הימנינו להקב"ה: טוב להודות לה' (רד"ק תהילים צב, א).

בגן עדן השבת עצמה היללה ושיבחה את הקב"ה, כביכול, יחד עם אדם הראשון, כפי שאנחנו אומרים בתפילה: "יְיִוֵם הַשְּׁבִיעִי מְשַׁבֵּחַ וְאוֹמֵר מְזֻמָּר שִׁיר לַיּוֹם הַשַּׁבָּת" (שחרית של שבת, ברכות קריאת שמע), ואנו מצטרפים אליה בתפילתנו וקוראים יחד אתה, כמו אדם הראשון שקרא את המזמור יחד עם השבת. ההמשך המיידית והמתבקש הוא "לְפִיכָךְ יִפְאָרוּ לְאֵל כָּל יְצוּרָיו, שֶׁבַח וְיָקָר וְגִדְלָה וְכְבוֹד יִתְּנוּ לְמִלְכָּךְ יוֹצֵר כָּל הַמְּנוּחִיל מְנוּחָה לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל בְּיוֹם שַׁבָּת

קִדְשׁ" (שחרית של שבת, ברכות קריאת שמע) – כאשר אנו מצטרפים לשירת השבת, הבריאה כולה "נדבקת" ממנו בהכרת קדושתה, והמציאות מגיעה להרמוניה ושלמות.

חז"ל דורשים:

אמר רבי סימון בשם רבי שמעון חסידא בעולם הזה אדם הולך ללקוט תאנים בשבת אין התאנה אומרת כלום אבל לעתיד לבוא אם אדם הולך ללקוט תאנה בשבת היא צווחת ואומרת שבת היום (מדרש תהילים, עג, ט).

לעתיד לבוא, כאשר עם ישראל ישמור את השבת כראוי ויופיע את קדושתה בעולם, יחזור העולם כולו למצבו המתוקן, כמו שהיה לפני חטא אדם הראשון, והשבת תחזור להתגלות במציאות באופן שלם, עד שהטבע עצמו יצעק ויאמר "שבת היום".

ה. סיכום

כאשר ברא הקב"ה את העולם, השבת היתה גלויה במציאות בקדושה ובברכה. לאחר חטא אדם הראשון השבת הלכה ונעלמה בהדרגה, עד המבול – אחריו היא התחלפה לגמרי, עבור הגויים, בברית של קיום. במעמד הר סיני ה' חוזר ומוסר את קדושת השבת לנו, לעם ישראל, ואנו אחראים לגלות אותה שוב במציאות. רעיון זה בא לידי ביטוי בירושלמי, לפיו חותמים בברכה מעין שבע "מקדש ישראל ואת יום השבת" (מקדש ישראל שמקדשים את השבת), וכן בדבר הרמב"ן שהשבת לא מתקדשת עד שעם ישראל מקדשים אותה. הביטוי הממשי השלם של קדושת השבת הוא שירתה לה', אליה מצטרפים ישראל כבר כיום, ולעתיד לבוא תבוא בעקבותיהם הבריאה כולה.



ג. שבת ומשכן

(סוכם על ידי אברהם ולין)

א. שני מקורות לבניית המשכן

ב. המשכן – קדושה מתוך הטבע

ב.1. המשכן שאינו נבדל

ב.2. התגלות הדוד בשיר השירים

ב.3. בית המקדש – בכל הארץ

ג. יסוד השבת – ביטול הגאווה

א. שני מקורות לבניית המשכן

בניית המשכן המתוארת בספר שמות, מחולקת לשני חלקים: בפרשת תרומה הקב"ה מצווה על הבנייה, ובפרשת ויקהל פקודי מתואר ה**ביצוע**. בשני המקומות התורה מסמיכה את השבת למשכן: פעם אחת באמצע פרשת כי תשא, אחרי הציווי על המשכן, ופעם שנייה בפרשת ויקהל לפני התיאור של עשיית המשכן.

רש"י בשני המקומות עונה את אותה התשובה על השאלה מדוע נסמכה שבת לבניין המשכן. בפרשת כי תשא הוא כותב:

ואתה אע"פ שהפקדתיך לצוותם על מלאכת המשכן אל יקל בעיניך לדחות את
השבת מפני אותה מלאכה (**רש"י שמות לא, יג**).

וכך הוא כותב גם בפרשת ויקהל:

הקדים להם אזהרת שבת לציווי מלאכת המשכן לומר **שאינו דוחה את השבת**
(רש"י שמות לה, ב).

בשני המקומות מסביר רש"י שהסיבה שהובאה שבת בסמוך לציווי או בניית המשכן היא כדי
ללמד שבניית המשכן אינה דוחה את השבת.

במבט ראשון נראה שיש פה קושי, מדוע רש"י חוזר על אותו הדבר בדיוק בשני המקומות?
הקושיה מתעצמת כשרואים את ההבדל בין הפרשיות: נראה שבפרשת כי תשא המוקד של
השבת הוא **הקשר והאות** בין עם ישראל לקב"ה **שנמשך לדורי דורות** – "כי אות הוא ביני
וביניכם לדורותיכם... ביני ובין בני ישראל" (שמות לא). לעומת זאת בפרשת ויקהל המוקד הוא
איסור המלאכה – "שבת שבתון לה' כל-העשה בו מלאכה יומת" (שמות לה, ב). וניתן לשאול
מה יסוד הבדל זה?

ב. המשכן – קדושה מתוך הטבע

ב.1. המשכן שאינו נבדל

החידוש במשכן הוא השראת השכינה בעולם הזה, ועל כן בני ישראל היו יכולים לחשוב שהוא
מופרש מהעולם, "מקדש" מלשון הקדשה והבדלה. זאת הסיבה שהתורה מחדשת שהמשכן
מאיר את הקדושה דווקא מתוך העולם הזה, ולכן חלים בו גם חוקי השבת, "אות הוא לעלם"
(שמות לא, יז), השבת חלה בכל הדורות ובכל העולם, גם במשכן. בניגוד למקדשי האומות,
שמונתקים מהעולם ובשל כך חיים בהם נזירים המתנתקים מהעולם, במקדש ה' הכוהנים
עובדים, אבל לא גרים במקדש ואינם מנותקים מהעולם הזה.

במסכת ברכות מתוארת מחלוקת שפרצה בין משה רבנו לבצלאל בן אורי, בונה המשכן:

שעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן
ארון וכלים הלך משה והפך ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן אמר לו משה
רבינו מנהגו של עולם אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים ואתה אומר
עשה לי ארון וכלים ומשכן כלים שאני עושה להיכן אכניסם שמא כך אמר לך

הקב"ה עשה משכן ארון וכלים אמר לו שמא בצל אל היית וידעת (ברכות, נה ע"א).

הקב"ה מצווה את משה לעשות "משכן ארון וכלים", אבל משה מדעתו הופך את הסדר, ורוצה לבנות קודם את הכלים. בצלאל מסביר לו שאין דרכו של עולם לבנות כלים קודם לבית מכיוון שצריך לבנות את הבית בשביל להכניס אליו כלים.

מה יסוד המחלוקת ביניהם? נראה ש**משה רבנו** ראה במקדש דבר **נבדל מהמציאות**, בהתאם לדרכו הנבדלת, המתבטאת בפרישה מהאישה, ולכן רצה שקודם כל ייבנו הכלים. **בצלאל** מבין שעל הקדושה במשכן **להאיר את הבית**, ולכן יש לבנות קודם את הבית, הבסיס החומרי, ורק אז את הכלים. לבסוף משה מבין שבצלאל היה "בצל האל", הוא יודע להשרות קדושה גם בצל, במקום בו השראת השכינה פחותה, כביכול בבית ריק מתוכן. "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ" (ברכות, נה ע"א), בצלאל יודע לחבר שמים וארץ, קדושה וחומר. משה רבנו שרואה את כבוד ה' באופן ישיר, דבר שלא שייך בעולם הזה, לא מבין את זה כמוהו.

ב.2. התגלות הדוד בשיר השירים

ההבדל הזה מתבטא גם במגילת שיר השירים. בשיר השירים מתוארות דמויות של שני אנשים שנמצאים בקשר עם הרעיה: הדוד ושלמה. כמובן ששניהם הם משל לקב"ה, אלא שכל אחד מהם מייצג סוג התגלות אחר. **שלמה**, מייצג את **ההתגלות הפרטית**, המתגלה בבית המקדש בלבד. בכל פעם שמופיע שלמה בשיר השירים מדובר על עוצמה של בית המקדש: "אֶפְרַיִם עָשָׂה לוֹ הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה מַעֲצֵי הַלְבָּנוֹן עֲמוּדָיו עֲשָׂה כֶסֶף רִפְיָתוֹ זָהָב מְרַכְבוֹ אֲרָגָמָן" (שיר השירים ג, ט), "הִנֵּה מִטָּתוֹ שֶׁלֹּשְׁלֹמֹה, שְׁשִׁים גִּבֹּרִים סָבִיב לָהּ" (שיר השירים ג, ז), הפסוקים מציגים משלים לבית המקדש, שהוא מרשים מאוד וההתגלות בו עוצמתית. ואילו **האהבה לדוד**, דוד המלך, היא **התשוקה לקרבת אלוקים שמקדשת את כל המציאות ובאה מתוך הטבע**, דבר שעלול לקחת זמן רב. מכיוון שזאת גאולה שכוללת את כל המציאות, בנות ירושלים, הגויים, רוצות שהרעייה תנשא בבית המקדש כדי שהקדושה לא תתפשט ויהיה פער בין הקודש לחול. כששואלים אותה "מֶה דֹדְךָ מְדוּד הֵיפָה בְּנָשִׁים" (שיר השירים ה, ט) היא מתארת את **אהובה** כשהראש כולו תיארי טבע, "קִנְיֹתַי תִּלְתְּלִים שְׁחֹרֹת קְעוֹרֵב. עֵינָיו פְּיוֹנִים עַל אֶפְיָקִי מֵיָם... לִחְיוֹ בְּעֶרְוַת הַבָּשָׂם" (שיר השירים ה, יא-יג), וכשהיא מגיעה לגוף יש תיאור של בית המקדש

"יָדֵינוּ גְלִילֵי זָהָב... שׁוֹקְנוּ עֲמוּנֵי שֵׁשׁ" (שיר השירים ה, יד-טו). כל זאת על מנת לומר להן: אתם, אומות העולם, לא יכולים להבין מציאות של קדושה בתוך העולם שהיא לאין ערוך יותר גבוהה וכוללת מקדושה נבדלת ולכן את ראשו, עקרו, לא תוכלו להבין לעולם. לבסוף בוחרת הרעיה, על אף כל הקשיים, בקשר עם הדוד, "בְּרַח דּוֹדִי וְדָמָה לָךְ לְצִבִּי אוֹ לְעֶפֶר הָאֲלִילִים עַל הָרֵי בְּשָׁמִים" (שיר השירים ח, יד). הרעיה מוכנה לוותר על התגלות פרטית ועוצמתית עכשיו, בשביל התגלות עתידית שתכלול את הטבע כולו.

ב.3. בית המקדש – בכל הארץ

בספר דברים מדובר כל הזמן על המקום אשר יבחר ה'. ניתן לשאול מדוע לא מוזכרת ירושלים? התשובה לכך היא שבאופן עמוק, בית המקדש שייך לכל הארץ. לכן הציווי הראשון על השבת מלמד אותנו שמקדש ה' הוא לא כמו מקדשי העמים, המבדלים את עצמם מהסביבה, אלא קדושתו שייכת לעולם וגם עליו חלים ציוויי השבת.

הגישה הזו, המקדשת את המשכן דווקא מתוך הטבע, מיוצגת בציווי הראשון על השבת, בו הקב"ה בא לומר שקדושת המשכן אינה נבדלת מהעולם, אלא מחוברת אליו, ועל עם ישראל להאיר את העולם הזה על ידיו, "בִּינִי וּבִינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם" (שמות לא, יג).

ג. יסוד השבת – ביטול הגאווה

בעיה מרכזית שמתגלה בבניית המשכן עצמה, היא שעם ישראל עלול לחשוב שמאחר שנבחר לבנות את המשכן, יש לו בעלות מסוימת על העולם. לכן לפני בניית המשכן בפועל, התורה שוב מצווה על השבת, כדי להסביר לעם ישראל שהקב"ה הוא המחליט והיחיד שיש לו בעלות על העולם. הייצוג לבעיה הזו מתבטא בעיקר באש, שהיא דבר שרק לאדם יש את היכולת ליצור אותה יש מאין. לכן, כדי למנוע את הגאווה הזאת, האיסור המייצג את כלל האיסורים על מלאכות השבת הוא דווקא מלאכת ההבערה. הדבר הזה הוא הסיבה לברכת "בורא מאורי האש", ברכה שבאה כביכול להוציא מהאפשרות שהאדם ברא את האש ולהבהיר את בעלות הקב"ה על עולמו.

יסוד זה מיוצג בציווי השני, בו המוקד הוא איסור המלאכה, שכן איסור המלאכה מציג צד נוסף של השבת, ההבנה של האדם שהכל נתון בידי הקב"ה והוא המשרה את שכינתו במשכן.

שני אזכורים אלו של השבת קשורים להבדלים בין איך שמוזכרת שבת בעשרת הדברות בפרשת יתרו לבין הדרך בה מופיעה שבפרשת ואתחנן. בעשרת הדברות בפרשת יתרו נאמר: "כִּי שֵׁשֶׁת-יָמִים עָשָׂה ה' אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ אֶת-הַיָּם וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" (שמות כ, י). הפסוק מסביר שאנחנו שובתים בגלל שה' שבת ביום השביעי של בריאת העולם. לעומת זאת, בפרשת ואתחנן מובא שאנחנו שובתים כדי שגם העבד והשפחה ישבתו: "לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ כָּמוֹךָ" (דברים ה, יג). את הדברים האלה הקב"ה רוצה מאיתנו שנבין גם בהקמת המשכן: מצד אחד המשכן מחדש מציאות אלוקית על כל העולם ומצד שני שעדיין העולם שייך לקב"ה כדי שלא נגיע על ידי בניית המשכן למצב שבו נאמר "פָּחִי וְעֶצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחִיל הַזֶּה" (דברים ח, יז).



ד. תשובת האדם הראשון בתהילים

(סוכם על ידי יהודה פרידמן)

אומרת הגמרא במסכת עבודה זרה:

ת"ר יום שנברא בו אדם הראשון כיון ששקעה עליו חמה אמר אוי לי שבשביל
ססרחתי עולם חשון בעדי ויחזור עולם לתוהו ובוהו וזו היא מיתה שנקנסה
עלי מן השמים (עבודה זרה, ח ע"א).

אדם הראשון נברא בערב שבת. אם היה מצליח לא לחטוא עד שבת, לא היה יותר חטא בעולם,
היה חיבור פנימי בין ימי החול ליום השבת והעולם היה שלם ומתפתח כל הזמן. החטא גרם
לחציצה ופירוד בין עולם החול בששת ימי הבריאה לבין הקודש ביום שבת.
האדם חטא סמוך ליום השבת:

בערב שבת נברא אדם הראשון. שעה ראשונה עלה במחשבה... תשיעית צוהו.
עשירית חטא. אחת עשרה נידון. שתיים עשרה נתגרש (מדרש תהילים, צב ג).

ולכן זמן זה של ההכנה לשבת צריך להיות בשלום, רעות ונחת עד הדלקת הנרות שהם מחזירים
כביכול את אורו של אדם הראשון ומחברים את ימי החול בחיבור פנימי לשבת.

כשחטא האדם, מספרת הברייא שהתחיל העולם להחשיך. במציאות שלנו כשאדם חלילה
חוטא, אנחנו לא מרגישים בבהירות את גודל החורבן בעולם. אדם הראשון ראה לאט לאט את
העולם מחשיך, והיה בטוח שהעולם חוזר לתוהו ובוהו, וזה קיום דבר ה' שהזהיר אותו "כי
ביום אֶכְלֶךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת" (בראשית ב, יז).

ממשיכה הברייא:

היה יושב בתענית ובוכה כל הלילה וחוה בוכה כנגדו (עבודה זרה, ח ע"א).

יסוד התשובה כבר היה **טבוע בנשמתו של האדם**, שהרי תשובה קדמה לעולם והיא מיסודות העולם וחוה בוכה כנגדו, מצד אחד **שותפה לצער ולתשובה**, ומצד שני היא יודעת **שהכל התחיל בגללה ולכן "כנגדו"**.

ממשיכה הברייטא :

כיוון שעלה עמוד השחר אמר **מנהגו של עולם הוא** עמד והקריב שור (עבודה זרה, ח ע"א).

לאחר התענית והבכי, פתאום רואים אור ראשון, ודאי שמחה גדולה שמחו האדם וחוה, אך משהו לא ברור :

כיצד ידע אדם הראשון שזה מנהגו של עולם, הרי זאת פעם ראשונה שזה קורה? וחמור יותר, ממה נפשך, אם הוא חושב שזה מנהגו של עולם, מדוע הוא מקריב שור, ואם הוא חושב שהקב"ה סלח לו, מדוע הוא אומר שזה "מנהגו של עולם"?

נראה שהעומק במדרש הוא שאדם הראשון הבין **שמנהגו של עולם הוא שהקב"ה מוכן לסלוח ולהתחיל מההתחלה**, ועל כך הקריב שור. נמצא, שהשור שהוא יסוד קורבן התמיד שהתגלה בהמשך במעמד הר סיני בא ללמד אותנו הפוך מהמראה הפשוט של העולם :

במראה הפשוט בעולם, העולם עובד כביכול כשעון שבת, נדלק ונכבה כל יום במחזוריות במעין **קיום תמידי**. הראייה היא שאנו לא רצים בכל יום בבוקר לחלון לבדוק האם האור עלה היום.

אדם הראשון מלמד אותנו שהמראה הזה הוא מראה מטעה, האמת היא שהקב"ה **בכל יום מחדש מעשה בראשית**. כל יום יש חשבון א-לוקי האם לחדש את העולם.

אדם הראשון מלמד אותנו **שאנו חיים בביטחון מדומה** שמה שלא נעשה העולם בכל מקרה ימשיך. עלינו להתבונן במבט פנימי, רוחני, ובכל יום להרגיש שחרב מונחת על צווארנו ועלינו לעשות כל יום חשבוננו של עולם.

חז"ל מלמדים אותנו שאדם הראשון אמר באותו זמן שהקריב את השור את מזמור שיר ליום השבת (תהילים צב), שהרי היה זה בשבת בבוקר.

ובהתבוננות מבחינים כמה מתאים המזמור :

“טוב להודות לה” – על המוכנות לסלוח ולתת עור הזדמנות. “להגיד בבוקר חסדך” – החסד לתת לאור להאיר שוב. “ואמונתך בלילות” – התפילות והבכי שהיו בלילה.

המדרש על מזמור זה מספר :

ד. תשובת האדם הראשון בתהילים

מעשה בתלמיד אחד של רבי שמעון בן יוחאי דאזל להונדקי ואתא טעין כי אתא על גבי רבי שמעון בן יוחאי והיו התלמידים רואין את הריוח שהריוח והיו מצירין על עצמן (מדרש תהילים, צב ב.).

תלמיד של רשב"י עזב את הכולל ואת לימוד התורה והלך להודו וחזר מלא כסף וזהב. בחזרתו בא לבקר את רשב"י עם "מכונית יקרה" וכולו מקרין עושר גדול, ועלו בתלמידים הרהורים וספיקות: כיצד יכול להיות שהם לומדים יום ולילה ובקושי יש להם מה לאכול, ואילו הוא עזב את התורה ואת הלימוד והרוויח כל כך הרבה כסף?

מה עשה רבי שמעון בן יוחאי נסב לתלמידיו ונפק עמהון בבקעתא חדא. אמר בקעה בקעה התמלאי דינרי זהב. ונתמלאה. מיד אמר לתלמידיו יטול כל אחד ואחד חלקו כל מה שאתם רוצים. אבל תהיו יודעים שכל מי שהוא נוטל ממתן שכרו של עולם הבא הוא נוטל (מדרש תהילים, צב ב.) רשב"י בחוכמתו ראה את הצער של תלמידיו, הוציא אותם אל הבקעה והראה להם את המראה האמיתי של העולם הפנימי. כך לימד אותם להתבונן בעולם הזה במבט של נצח ולא במבט של רגע.

כיון ששמעו כך משכו ידיהם התחילו אומרים כי שמחתני ה' בפעלך (מדרש תהילים, צב ב.).

והמזמור ממשיך "איש בער לא ידע וקסיל לא יבין את זאת. בפרח רשעים כמו עשב ויציצו כל פעלי און להשמידם עדי עד" (תהילים צב, ז-ח) התלמידים קלטו שהם היו האיש הבער והכסיל, בכך שלא הבינו שאותו התלמיד שעזב הוא אמנם פורח ומצליח, אך זה זמני וחסר ערך.

במזמור שיר ליום השבת יש פסוק הדומה למזמור של ראש חודש:

ראש חודש – מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית מלאה הארץ קנייך (תהילים, קד כד.).

שבת – מה גדלו מעשיך ה' מאד עמקו מחשבתך (תהילים, צב ו.).

בראש חודש האדם יוצא לעבודתו, רואה את ריבוי מעשי ה' ויודע לשבח על כל דבר ודבר, כאמור במזמור "הרים גבוהים ליעלים סלעים מחסה לשפנים", לעומת זאת, בשבת יש איסור

יציאה מהתחום "אל יצא איש ממקמו ביום השביעי" (שמות טז, כח), וכך יושב האדם בשבת בביתו, מעמיק בכל מה שראה ועוסק במשמעות הרוחנית של כל ריבוי המעשים שראה. כך לימד אותנו אדם הראשון להתבונן בעולם הזה במבט פנימי, ולא להיכנע לעולם החיצוני. זאת ברכתה של השבת.



ה. קידוש

(סוכם על ידי אברהם ולץ ושמואל אמיתי)

א. שלוש מחלוקות במצוות קידוש

א.1. מקור הלימוד

א.2. תוקף חיוב הבדלה

א.3. קידוש על היין

ב. שתי אפשרויות במהות המצווה

ב.1. מקור הלימוד

ב.2. תוקף חיוב הבדלה

ב.3. קידוש על היין מדאורייתא או מדרבנן

ג. מחלוקות דומות והשלכות

ג.1. חיוב קידוש לנשים

ג.2. מקדש ישראל והשבת

ג.3. דין תוספת שבת

ג.4. השוואת הרמב"ן בין קידוש היובל לקידוש השבת

ג.5. שיטת רס"ג

א. שלוש מחלוקות במצוות קידוש

יש כמה מחלוקות עקרוניות במצוות קידוש:

א.1. מקור הלימוד

הרמב"ם לומד את מצות הקידוש מהמלה "זכור":

מצוות עשה מן התורה לקדש את השבת בדברים, שנאמר: "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ז) – כלומר זכרהו בכניסתו וביציאתו (רמב"ם הלכות שבת, פכ"ט ה"א).

לעומתו, הרמב"ן לומד את מצות הקידוש מהמילה "לקדשו":

אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממילת 'לקדשו' – שנקדשהו בזכרון, כעניין וקדשתם את שנת החמישים שנה" (ויקרא כה, י) (רמב"ן על התורה, שמות כ, ז).

א.2. תוקף חיוב הבדלה

מהרמב"ם לעיל ברור שהבדלה היא מהתורה שכן אמר "זכרהו בכניסתו וביציאתו". הרמב"ן חולק על הרמב"ם וסובר שהבדלה היא מדרבנן. כך מבואר בסוף דבריו לעיל: שדיינו (מהתורה) בפעם אחת בכניסתו (רמב"ן על התורה, שמות כ, ז).

א.3. קידוש על היין

אומרת הגמרא במסכת נזיר:

"מייין ושכר יזיר" (במדבר ו, ג) ... מיבעי ליה לאסור יין מצוה כיון הרשות. מאי היא? קדושתא ואבדלתא? הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני (נזיר, ג ע"ב).

הגמרא דורשת את הפסוק "מייין ושכר יזיר" לכך שיון המצווה אסור על הנזיר כיון הרשות. ואז שואלת: האם מדובר ביון קידוש והבדלה? הלא נשבע ועומד עליו מהר סיני? נחלקו הראשונים כיצד לקרוא את משפט זה:

רש"י מבין את המשפט כפשוטו וכותב שיון בקידוש הוא מהתורה:

דכתיב "זכור את יום השבת לקדשו" – זכרהו על היין (רש"י נזיר, ג ע"ב).

אך התוספות מביאים את דעת רבנו תם שאומר שצריך לקרוא את המשפט בגמרא בתמיהה:

לכך נראה לר"ת דגרסינן בתמיהה: "וכי מושבע ועומד מהר סיני?" – כלומר, למה לי קרא מיותר לאסור יין מצוה? וכי מושבע וכו'? דנהי דקידוש היום דאורייתא – על היין לאו דאורייתא, ד"זוכרהו על היין" אסמכתא (תוספות נזיר, ג ע"ב).

רבנו תם מסביר שיש לקרוא את שאלת הגמרא בתמיהה: הרי יין קידוש והבדלה אינו אסור מהתורה, ואם כן מדוע צריך פסוק לאסור אותו? לדעת התוספות ברור שחיוב יין בקידוש אינו מהתורה אלא מדרבנן.

ב. שתי אפשרויות במהות המצווה

בהבנת אופיו של הקידוש ניתן להציע שתי אפשרויות:

א. בשבת רוב העיסוק נובע מ-"לא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה" (שמות כ, ט) וממילא השביתה מקיימת על ידי אי עשיית מלאכה ואינה ניכרת. לכן ציוותה התורה גם לעשות קידוש (מצוות עשה), כדי שהשביתה תהיה ניכרת.

ב. קידוש כשמו כן הוא – מקדש את השבת.

על פי האפשרות הראשונה, מצוות הקידוש מהווה פתיחה ליום השבת על ידי מצוות עשה הגורמת לכך שהשביתה תהיה ניכרת.

על פי האפשרות השנייה, אמנם קדושת השבת "קביעא וקיימא", בניגוד למועדים שאותם בני ישראל מקדשים על ידי קידוש החודש, ואף על פי כן נראה להציע (כפי שנראה בהמשך) שכאשר אנחנו עושים קידוש בשבת אנחנו מוסיפים קדושה לשבת.

ניתן להביא כמה הסברים למחלוקות שהובאו על יסוד החקירה:

ב.1. מקור הלימוד

הרמב"ם לומד חיוב קידוש מהמילה "זכור" – לזכור משהו שייך רק כשלא נמצאים בו. על כן נראה להציע שעל פי הרמב"ם **מצוות קידוש חלה לפני השבת**, מפני שהיא על התפר בין יום חול לשבת ומהווה מסגרת חיובית התוחמת את מצוות השביתה. לעומתו, **הרמב"ן** סובר שקידוש נלמד מהמילה "לקדשו" – עניין המצווה הוא לקדש את השבת כפשוטו, וברור שזמן המצווה הוא בשבת עצמה.

ב.2. תוקף חיוב הבדלה

לדעת **הרמב"ם** שסובר שמצוות קידוש תוחמת את מצוות הלא תעשה, ממילא ברור שמצוות הבדלה גם היא מהתורה, שהרי על מנת לתחום דבר מסוים צריך לתחום אותו משני הצדדים וזה העניין בקידוש והבדלה – לתחום את השבת, וכלשון הרמב"ם "זכרהו... בכניסתו וביציאתו".

ב.3. קידוש על היין מדאורייתא או מדרבנן

אם המצווה היא להוות מסגרת חיובית של מצוות עשה התוחמת את הלא תעשה – הגיוני שנצריך יין, שהרי צריך מעשה חיובי והוא קידוש על היין כשיטת רש"י.

לעומת זאת אם המצווה היא לקדש את השבת על ידי דיבורים – ניתן לעשות זאת כמו כל קידוש (קידוש החודש, יובל וכדומה) ללא יין מהתורה.

ג. מחלוקות דומות והשלכות

ג.1. חיוב קידוש לנשים

הגמרא בברכות מביאה מחלוקת בעניין חיוב קידוש לנשים:

אמר רב אדא בר אהבה הנשים חייבות בקדוש היום דבר תורה אמאי מצות עשה שהזמן גרמא הוא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות אמר אביי מדרבנן א"ל רבא והא דבר תורה קאמר ועוד כל מצות עשה נחייבינהו מדרבנן אלא אמר רבא אמר קרא זכור (שמות כ, ז) ושמור (דברים ה, יא) כל שישנו

בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה
(ברכות, כ"ב).

אביי סובר שנשים לא חייבות בקידוש מהתורה, כיוון שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא ואין לשיטתו היקש בין "זכור" לבין "שמור".

לעומת זאת, רבא סובר שנשים חייבות מהתורה בקידוש למרות שזאת מצוות עשה שהזמן גרמא, כיוון שיש היקש בין "שמור" לבין "זכור", וכיוון שהן חייבות במצוות לא תעשה של "לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ, ט) הן חייבות גם בקידוש היום.

נראה להציע שאביי סובר שאין היקש בין "שמור" לבין "זכור" כיוון שהם לא נאמרו באותו זמן – איסורי המלאכה נאמרו בשבת ואילו מצוות הקידוש נאמרה בתפר בין יום חול לשבת ולכן אי אפשר להקיש ביניהן.

לעומתו, רבא סובר שההלכה של קידוש נאמרה בשבת וממילא אפשר להקיש בין זכור לשמור.

ג.2. מקדש ישראל והשבת

אומר הירושלמי:

אמר רבי יוסה ברבי בון: נהיגין תמן, במקום שאין יין שליח צבור עובר לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע, וחותרם ב-"מקדש ישראל ואת יום השבת" (ירושלמי ברכות, פ"ח ה"א).

לכאורה זה לא הגיוני, הרי רק בברכת המועדים אנו חותמים "מקדש ישראל והזמנים" והכוונה היא שהקב"ה מקדש את עם ישראל והם מקדשים את הזמנים. לעומת זאת, בשבת אנו חותמים "מקדש השבת" והכוונה היא שהקב"ה מקדש את השבת, שהרי היא קביעא וקיימא ולכאורה אינה תלויה בנו? אלא שעל כורחנו על פי הירושלמי בדרך כלל כשיש יין לקידוש הקידוש מקדש את השבת ומוסיף קומה של קדושה לשבת, אך כשאין יין שליח צבור צריך לבטא בפועל קדושה זו "מקדש ישראל והשבת".

ג.3. דין תוספת שבת

האפשרות לתוספת שבת היא חידוש גדול, שלכאורה מתאימה יותר ליום טוב בו אנחנו קובעים את קדושתו על ידי קידוש החודש. אלא שעצם העובדה שעם ישראל יכול להוסיף תוספת לשבת מעידה שיש נגיעה לישראל גם ביצירת השבת³.

ג.4. השוואת הרמב"ן בין קידוש היובל לקידוש השבת

אמרנו למעלה שהרמב"ן נוקט כשיטה שמצוות קידוש עניינה לקדש את השבת כפשוטו. כפי שכותב הרמב"ן:

שנקדשהו בזכרון כעניין וקדשתם את שנת החמישים שנה (ויקרא כה, י), שהוא טעון קידוש ב"ד לומר ביובל מקודש מקודש אף כאן ציווה שנזכור את יום השבת בקדשנו אותו (רמב"ן על התורה שמות כ, ז).

לכאורה דבר זה צריך עיון גדול. כיצד משווה הרמב"ן בין קדושת השבת לקדושת היובל, הרי קדושת יובל תלויה בקידוש בית דין וכאשר בית דין מקדש אז שנת היובל מקודשת ואם לא יקדש בית דין אז לא תהיה מקודשת לעומת שבת שהיא קביעה וקיימא?

נראה שהרמב"ן סובר שלקדושת השבת, למרות יסודה כקבועה מהבריאה "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשֵׁהוּ" (בראשית ב, ג) יש מימד שבני ישראל מקדשים אותה על ידי הקידוש בדומה ליובל.

ג.5. שיטת רס"ג

רס"ג במניין המצוות שלו לא מנה מצוות קידוש. לכאורה, דבר זה צריך עיון שהרי על פי פשט הגמרות והראשונים מבואר שמצוות קידוש היא מן התורה?

מסביר הר"י פערלא (מצווה לג) שקידוש הוא חיוב ברכה לפתיחת איסורי המלאכה וממילא הוא נחשב חלק מאיסור המלאכה ולכן לא נמנה.

³ אם כי ניתן לדחות ולומר שתוספת שבת היא לאו לענייני קדושה אלא רק לאיסור.

ה. קידוש

נראה שהרס"ג על פי הר"י פערלא סובר כאפשרות הראשונה בחקירה שראינו.



ו. לחם משנה, המן ושתי הלחם

(סוכם על ידי מנחם-עמי יציב)

רבי אבא אומר במסכת שבת:

אמר רבי אבא: בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, דכתיב לחם משנה (שבת, קיז ע"ב).

בשבת יש חיוב לבצוע על שתי ככרות זכר למן, "לחם משנה".

נחלו האחרונים בתוקף המצווה:

א. ערוך השולחן (הלכות שבת סימן רע"ד, א) – לחם משנה דין תורה. (וכן הט"ז).

ב. פרי מגדים (סימן תרע"ח, ב) – הדין מדרבנן שכל דין הסעודות בפשטות מדרבנן.

כאשר מעיינים בפרשת בשלח רואים שפעמיים מופיע הביטוי משנה:

הראשון "וַיִּהְיֶה בַּיּוֹם הַשְּׁשִׁי וַהֲכִינוּ אֶת אֲשֶׁר יֵבִיאוּ וַיְהִי מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם" (שמות טז, ה), מפסוק זה משמע שביום שישי לקטו כרגיל אלא שכשהכינו את האוכל פתאום יצא כפול.

השני "וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁשִׁי לִקְטוּ לֶחֶם מִשְׁנֶה שְׁנֵי הָעָמָר לְאָחָד" (שמות טז, כב), מפסוק זה משמע שלקטו ביום שישי כפול מכל יום.

מכאן עולה החקירה:

א. על פי הפסוק הראשון יסוד לחם משנה הוא דין בסעודה שהרי הכינו לסעודה.

ב. על פי הפסוק השני יסוד לחם משנה הוא דין כללי בשבת שלקטו כפול.

מספר נפקא מינות בעניין:

1. גמרא :

אמר רב אשי: חזינא ליה לרב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא, אמר: לקטו כתיב.
רבי זירא הוה בצע אכולה שירותיה (שבת קיז ע"ב).

רב אשי בשם רב כהנא אחז ובירך על שתי החלות אך בצע על אחת ותירץ "לקטו כתיב"
שתי החלות מבטאות את הלקיטה אך זה דין כללי ולא דוקא לסעודה וכן אין צורך לבצוע
על שניים.

הבנה זו מתאימה להבנה השנייה לעיל.

רבי זירא (על פי הרשב"א ולא ע"פ רש"י) בצע על שתי החלות. כיוון שסבר שדין לחם
משנה הוא דין בסעודה, כהבנה הראשונה לעיל.

2. האם יש עניין להעמיד בין הסעודות על השולחן את כיסוי החלות עם הלחם משנה
בתוכם?

אם נאמר שהלכה של לחם משנה היא דין כללי בשבת אז ודאי נראה שכן.

אם נאמר שהלכה של לחם משנה היא דין בסעודה אז ודאי אין צורך.

3. ישנו דיון בפוסקים האם ניתן להשתמש בחלה קפואה ללחם משנה?

אם נאמר שלחם משנה הוא דין כללי בשבת אז גם קפוא יועיל.

אם נאמר לחם משנה הוא דין בסעודה, קפוא לא יועיל שהרי אינו ניתן לאכילה.

4. ישנה מחלוקת האם נשים חייבות בלחם משנה:

פרי מגדים בשם אבודרהם אומר שהן חייבות.

רבי שלמה קלוגר (שו"ת האלף לך שלמה אורח חיים סימן קי"ד) אומר שהן פטורות.

אם לחם משנה הוא דין בסעודה, אז חייבות כמו שחייבות בסעודה.

אם זה דין כללי בשבת, הרי זו מצוות עשה שהזמן גרמא והיא אינה חלק מזכור ושמור
שהוקשו זה לזה ולכן תהיה פטורה.

5. עיין לעיל במחלוקת **ערוך השולחן** והפרי מגדים בתוקף המצווה בנימוק הפרי מגדים נראה ששייך לחקירתנו.

על המן שאכלו בני ישראל במדבר נאמר בפרשת עקב:

הַמֶּלֶךְ לֹא יָדָעוֹן אֶבְרָהָם (דברים ח, טז).

ננסה להבין מה הכוונה בלא ידעון אבותיך? קשה לומר שהכוונה לנס בירידת המן, כיוון שהיו ניסים ומאורעות גדולים ואדירים שלא ידעו אבותינו וקרו לעם ישראל במדבר כמו מכות מצרים, קריעת ים סוף, מעמד הר סיני וכו'.. אלא שכנראה יש כאן במן משהו יחודי שאותו לא ידעו (אפילו) אבותינו.

כאשר מעיינים בפרשת המן בפרשת בשלח מבינים שיחודו של המן היה שפעם ראשונה שעולם הרוח הנהיג את העולם המעשי, הגשמי. ביום שישי היה לחם משנה שהיה מיועד גם לשבת. בשבת עצמה לא היה מן ובכך למעשה נענה עולם החול להנהגת עולם הרוח ודבר זה היה מציאות קבועה במדבר.

חכמינו בגמרא העמידו אותנו על יסוד נוסף ומשלים לדברינו על המן:

תנו רבנן: לחם אבירים אכל איש – לחם שמלאכי השרת אוכלין אותו, דברי רבי עקיבא. וכשנאמרו דברים לפני רבי ישמעאל אמר להם: צאו ואמרו לו לעקיבא: עקיבא טעית! וכי מלאכי השרת אוכלין לחם? והלא כבר נאמר לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי אלא מה אני מקיים אבירים – **לחם שנבלע במאתים וארבעים ושמונה אבירים (יומא, עה ע"ב).**

על פי רבי ישמעאל יחודו של המן שהוא נבלע בכל האיברים. זאת אומרת שאין פסולת. הביטוי הרוחני לכך הוא שהעולם הרוחני מתאים בצורה מושלמת לעולם המעשי (כמו אצל אדם הראשון שלא הייתה פסולת באכילתו ובקימו כמו בשיער ובציפורניים שהיו חיים). יוצא שהמן שהוא לחם אבירים מן השמים מבטא שהעולם הרוחני מנהיג את העולם הגשמי ומתאים לו בצורה מושלמת. מהלך כזה קבוע לא ידעון אפילו אבותינו.

ו. לחם משנה, המן ושתי הלחם

רק לאחר שחטאו בני ישראל מסבירה הגמרא שם ביומא היה צריך "וַיִּתֵּן תְּהִיָּה לָךְ עַל אֲזִנְךָ" (דברים כג, יד) על מנת שיוכלו להתפנות.

הפסוק בפרשת בשלח:

וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אָכְלוּ אֶת הַמָּן אַרְבָּעִים שָׁנָה עַד בָּאָם אֶל אֶרֶץ נוֹשְׁבֶת אֶת הַמָּן אָכְלוּ עַד בָּאָם אֶל קְצֵה אֶרֶץ כְּנָעַן (שמות טז, לה).

בפשטות מבטא שאת המן אכלו עד בואם אל ארץ כנען, אך התורה כופלת את האמירה:

א. "אָכְלוּ אֶת הַמָּן... עַד בָּאָם אֶל אֶרֶץ נוֹשְׁבֶת" (שמות טז, לה).

ב. "אֶת הַמָּן אָכְלוּ עַד בָּאָם אֶל קְצֵה אֶרֶץ כְּנָעַן" (שמות טז, לה).

כמו כן גם בספר יהושע התורה כופלת:

וַיִּשְׁבֹּת הַמָּן מִמִּתְחַרֵּת בְּאֶקְלָם מֵעֵבֹר הָאֶרֶץ וְלֹא הָיָה עוֹד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן וַיֹּאכְלוּ מִתְּבוּאֹת אֶרֶץ כְּנָעַן בִּשְׁנָה הַהִיא (יהושע ה, יב).

א. "וַיִּשְׁבֹּת הַמָּן מִמִּתְחַרֵּת בְּאֶקְלָם מֵעֵבֹר הָאֶרֶץ" (יהושע ה, יב).

ב. "וְלֹא הָיָה עוֹד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן וַיֹּאכְלוּ מִתְּבוּאֹת אֶרֶץ כְּנָעַן בִּשְׁנָה הַהִיא" (יהושע ה, יב).

מה עניין כפילות המעבר בין המן לתבואת ארץ ישראל?

התורה מגלה לנו שתבואת ארץ ישראל מקבילה בסגולותיה למן. כשם שהמן מבטא התאמה בין עולם הרוח לעולם החומר ועוד יותר מכך, עולם הרוח מנהיג את עולם החומר, כך גם תבואת ארץ ישראל.

וְהָיָה אִם שָׁמַע תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם לֹאֲהַבָה אֶת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וּלְעַבְדּוֹ בְּכָל לִבְבְּכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם. וְנָתַתִּי מִטֶּר אֶרְצְכֶם בְּעֵתוֹ יוֹרָה וּמִלְקוֹשׁ וְאֶסְפָּת דָּגָנְךָ וְתִירֶשְׁךָ וַיִּצְהַרְךָ. וְנָתַתִּי עֶשֶׂב בְּשִׂדְךָ לְבַהֲמֹתֶיךָ וְאֶכְלָתָּ וְשִׁבְעָתָּ (דברים יא, יג-טו).

פסוקים אלה בקריאת שמע מבטאים את שני העניינים לעיל גם שיש התאמה בין עולם הרוח לעולם המעשה וגם את ההנהגה של הרוח שעל פי קיום המצוות יגיע הדגן התיירוש והיצהר.

אך הפעם בניגוד למן שהגיע מן השמים, התבואה באה מהארץ במעשיהם של בני ישראל.

לאור כך מובן שלחם משנה שאנו נוהגים היום בשבת הוא זכר ללחם המשנה שירד במן במדבר אך הוא גם ביטוי לקדושתה של תבואת ארץ ישראל.

במהלך גידול התבואה בארץ ישראל אנו מביאים את מנחת העומר ולאחר שבעה שבועות מביאים את שני הלחם ומניפים אותם לפני ה':

מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאוּ לָחֶם תְּנוּפָה שְׁתֵּים שְׁנֵי עֶשְׂרִים סֶלֶת תִּהְיֶינָה חֶמֶץ תֹּאפִינָה בַּפּוּרִים לַה'. וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלָּחֶם שְׂבֻעַת כֶּכָּשִׁים תְּמִימִם בְּגִי שָׁנָה וּפָר בֶּן בֶּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנַיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה' וּמִנְחָתָם וְנִסְפֵיהֶם אִשָּׁה רֵיחַ נִיחָח לַה'. וְעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לַחֹטָאת וּשְׁנֵי כֶכָּשִׁים בְּגִי שָׁנָה לְזִבַּח שְׁלָמִים. וְהִנִּיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל הַלָּחֶם הַבָּפוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה' עַל שְׁנֵי כֶכָּשִׁים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה' לִפְהֶן (וּיקרא כג, יז-כ).

רואים מהפסוקים שבניגוד למנחות שהן בדרך כלל תפלות לקורבנות, כאן בשתי הלחם המנחה היא המרכזית ועליה מוקרבים הקורבנות.

מנחת הביכורים, שתי הלחם חייבים להביא **ממושבותיכם**.

הגמרא במנחות חוקרת מה הכוונה בחיוב ממושבותיכם:

בעי ר' זירא: חִטִּין שִׁירְדוּ בַעֲבִים, מֵהוּ? לֹמַאי? אִי לִמְנַחֹת, אִמַּאי לֹא? אֵלָּא לִשְׁתֵּי הַלֶּחֶם מַאי? מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם אָמַר רַחֲמֵנָא לֹאפּוּקִי דְחוּצָה לְאַרְץ דְּלָא, אֲבָל דְּעִבִּים שְׁפִיר דְּמִי, אוּ דְלֹמָא מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם דּוּקָא, וְאִפִּילוּ דְעִבִּים נִמִּי לֹא? (מנחות, סט ע"ב).

על פי הגמרא במנחות רגילות אין בעיה להשתמש בחיטים שירדו מהעבים (שמים) אך בשתי הלחם כתוב ממושבותיכם והגמרא חוקרת:

ו. לחם משנה, המן ושתי הלחם

האם הכוונה מושבותיכם ולא חוץ לארץ ואז מן השמים מותר, או מושבותיכם דווקא ומן השמים יהיה פסול.

נראה שהגמרא מבינה ששתי הלחם הם הפסגה של תבואת הארץ המחליפה את המן שירד מן השמים ולכן היא מבררת האם אפשר לקחת חיטין מן השמים לשתי הלחם.

לאור כך נאמר ששיאה של תבואת הארץ הוא בהנפת שתי הלחם לה' בחג שבועות, לומר לה' הוצאנו את תבואת הארץ ואנו מניפים אותה אליך ה', והקב"ה גומל ומעניק לנו את שני לוחות הברית. ושוב נוצרה ההרמוניה הנפלאה והחיבור בין הרוח לעולם המעשה.

אורות הזורעים (קטע מקביל).

חיי המעשה מכפיפים את האדם להתעסקות בקיומו השוטף. דרך ארץ זו מטבעה דוחקת ומשארת את הרוח כרוויה ולחלוחית לנפש העייפה. כך מתרגל האדם לחיי העשייה והרוח היא ביטוי לכמיהה או למפגש לעיתים מזומנות.

האפלה זו של הרוח גורמת להזולה בנחיצותה ובאמת קיומה.

יסוד התורה – גילוי הרוח המכוון ומתאים לעולם המעשה.

הגאולה מורכבת משני פנים, הראשון ההרמוניה, ההתאמה והתלות של עולם המעשה בעולם הרוח והשני במהפך בהנהגה של עולם הרוח את עולם המעשה.

המן, שבני ישראל תמהו "מן הוא"? הופעתו הייתה על פי הרוח, כך שהוא חניך את בני ישראל למבט נכון ומדויק על העולם. הלחם הא-לוהי מתאים לעולם המעשה, הוא אינו צד במציאות אלא ההיפך הוא מנהיג את המציאות המעשית.

תבואת ארץ ישראל מחליפה את המן וקיומה הוא ביטוי עמוק לו "וְהָיָה אִם שָׁמַעַתְּ אֶת שְׁמִיעוֹ אֶל מִצְוֹתַי... וְאֶסְפָּתָה דִגְנָךְ" (דברים יא, יג-יד).

שיאה של תבואת הארץ בא לידי ביטוי בהנפת שתי הלחם בחג שבועות, שהן כלחם משנה שקבלנו במדבר ליום שבת. אלא שהפעם העוצמה היא מלמטה מן הארץ הרוחנית ולא מחו"ל

וגם לא מן העבים. וכשם ישראל מניף את שתי הלחם לכבוד ה' – גומל הקב"ה ומעניק לנו את שני לוחות הברית.



ז. נר שבת

(סוכם על ידי מנחם עמי יציב ויונתן מרשיין)

א. דאורייתא או דרבנן

ב. טעם מצוות נר שבת

ב.1. עונג שבת

ב.2. כבוד שבת

ב.3. שלום בית

ג. נפקא מינות להלכה

ג.1. זמן הדלקת נרות שבת ביום טוב

ג.2. נרות מלפני שבת וקטן שהדליק

ג.3. התעסקות בהדלקת הנרות

ג.4. פמוטים נאים

ג.5. אור בשאר הבית

ג.6. הדלקת נרות משותפת

ד. העדפת נר שבת על קידוש

ה. מהות מצוות נר שבת

א. דאורייתא או דרבנן

השבת כוללת בתוכה כמה מצוות, חלקן מצוות לא תעשה וחלקן מצוות עשה. רוב עיסוקנו במצוות שבת הוא במצוות לא-תעשה. מלבדן יש לעסוק גם במצוות עשה, הנגזרות גם הן

מהכתוב, כמו קידוש (שכמעט לכולי עלמא דאורייתא) ומצוות נר שבת אשר בצורה פשוטה נראה שהיא דרבנן.

הגמרא במסכת שבת עוסקת בסדר עדיפות נר שבת ונר חנוכה למי שאינו יכול לקנות את שניהם:

אמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו (שבת, כג ע"ב).

הגמרא אומרת שבפשוט, **מצוות נר ביתו עדיפה** על מצוות נר חנוכה מטעם שלום בית. מגמרא זו משמע, שמצוות נר שבת **דרבנן**, שאם לא כן, הגמרא היתה צריכה לומר **שנר שבת עדיף**, מכיוון שהוא **דאורייתא** בשונה מנר חנוכה שהוא דרבנן. אך מכיוון שהגמרא נתנה טעם אחר להעדפת נר שבת – שלום בית – נראה שמצוות נר שבת אינה מדאורייתא.

בנוסף, בסוגיה אחרת דורש רבי אבהו מפסוק בכתובים את מצוות נר שבת:

ותזנח משלום נפשי נשיתי טובה (איכה ג, יז) מאי ותזנח משלום נפשי אמר ר' אבהו **זו הדלקת נר בשבת (שבת, כה ע"ב)**.

מנגד, המשנה בהמשך הפרק מונה מצוות עליהן נשים מתות בשעת הלידה:

על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן על שאינן זהירות בנדה בחלה **ובהדלקת הנר (שבת, לא ע"ב)**.

המשנה מונה שלוש מצוות, נדה וחלה שהם מדאורייתא, ובנוסף אליהם את מצוות נר שבת. מכך שהמשנה מנתה אותם יחד משמע **שנר שבת זו מצווה מדאורייתא**.

כמו כן, מדרש תנחומא אף הוא מנה מצוות עליהן נשים מתות בשעת הלידה:

ילמדנו רבינו על כמה עבירות נשים מתות בשעת לדתן, כך שנו רבותינו, על שלש עבירות נשים מתות בשעת לדתן, על שאינן זהירות בנדה בחלה ובהדלקת הנר, ושלש מצוות הללו **מן התורה הן (תנחומא (בובר) נח, פרשה א)**.

המדרש מונה את שלשת המצוות שהובאו במשנה במסכת שבת ומוסיף עליה שהן מדאורייתא כך שיוצא שגם נר שבת זו מצווה דאורייתא. ניתן להבין זאת גם מדברי רבי אליעזר ממיץ בספרו **יראים**:

נר שבת ונר חנוכה. נר חנוכה אע"פ שהיא מצוה מדרבנן ומצות דרבנן שאין לה אבות לא באנו למצוה כללנוה עם נר שבת אגב שיטפא (**ספר יראים**, סימן תכט).

מכך שהיראים אומר שנר חנוכה הוא מדרבנן ומביא את הלכות נר חנוכה כבדרך אגב להלכות נר שבת, נראה שהוא סובר שנר שבת מדאורייתא.

ב. טעם מצוות נר שבת

ניתן להציע שלוש אפשרויות בטעם מצוות נר שבת:

א. עונג שבת.

ב. כבוד שבת.

ג. שלום בית.

ב.1. עונג שבת

במדרש תנחומא שהובא למעלה מופיע שמצוות נר שבת נלמדת מפסוק בנביא המדבר על **עונג שבת**:

נר השבת מנין, שנאמר וקראת לשבת **עונג** (**ישעיהו נח, יג**) (**תנחומא** (בבב) נח, פרשה א).

ממדרש זה משמע, שעניינו של נר שבת הוא שישב האדם בשבת בנוחות ובכך יקיים **עונג שבת**. ניתן ללמוד זאת גם מדברי **התוספות** שאומרים שחובה להדליק את נר שבת במקום הסעודה משום **עונג שבת**:

הדלקת נר בשבת חובה. פירוש במקום סעודה דחובה היא שיסעוד במקום הנר משום עונג (תוספות שבת, כה ע"ב).

ב. כבוד שבת

הרמב"ם בסוף הלכות שבת אומר מה צריך אדם לעשות בביתו משום כבוד שבת:

מסדר אדם שולחנו בערב שבת ואף על פי שאינו צריך אלא לכזית. וכן מסדר שולחנו במוצאי שבת ואף על פי שאינו צריך אלא לכזית. כדי לכבדו בכניסתו וביציאתו. וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת. ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך לאכול ומטה מוצעת שכל אלו לכבוד שבת הן (רמב"ם הלכות שבת, פ"ל ה"ה).

הרמב"ם מונה את הדלקת הנר כאחד מהדברים שצריך אדם לעשות לכבוד שבת. יוצא מזה שכאשר יש נר דולק בבית זה כבוד שבת. כך גם אומרים התוספות בשם רבינו חננאל בהרבה מקומות.

ב. 3. שלום בית

בגמרא במסכת שבת שהובאה למעלה למד רבי אבהו את מצוות נר שבת מהפסוק "וַתִּתֵּן מְשֻׁלֹם נְפִשִּׁי נְשִׁיתִי טוֹבָה" (איכה ג, יז). כך הסביר רש"י:

הדלקת נר בשבת. שלא היה לו ממה להדליק ובמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל והולך באפילה (רש"י שבת, כה ע"ב).

רש"י מסביר שצריך נר דולק כדי שיהיה שלום בבית ולא יהיה האדם נכשל והולך בביתו באפילה. יוצא מדבריו, שהדלקת נר שבת היא כשבי להשרות שלום בית.

ג. נפקא מינות להלכה

ג. 1. זמן הדלקת נרות שבת ביום טוב

מצאנו לכאורה סתירה ברמב"ם לגבי עניינו של נר שבת. במקום אחד, בפרק העוסק בפרטי הלכות נר שבת כתב שטעם המצווה הוא עונג שבת:

הדלקת נר בשבת אינה רשות אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק. ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה כגון עירובי חצרות או נטילת ידיים לאכילה **אלא זה חובה**. ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת. אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר **שזה בכלל עונג שבת**. (רמב"ם הלכות שבת, פ"ה ה"א).

הרמב"ם כותב שמצוות נר שבת היא חובה ואפילו אדם שאין לו במה לרכוש נר שבת, מחויב לחזור על הפתחים ולקנות מטעם **עונג שבת**.

לעומת זאת, בסוף הלכות שבת ששהובאו למעלה כותב הרמב"ם:

וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת. ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך לאכול ומטה מוצעת **שכל אלו לכבוד שבת הן** (רמב"ם הלכות שבת, פ"ל ה"ה).

משמע מכאן שטעם נר שבת הוא **לכבוד את השבת**. אם כן, האם לדעת הרמב"ם נר שבת הוא משום **כבוד שבת** או משום **עונג שבת**?

הגרי"ז (רבי יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק) תירץ, שלדעת הרמב"ם, מצוות נר שבת כוללת את שני הטעמים, אך ישנו הבדל מהותי ביניהם:

מטעם **עונג שבת**, המצווה היא שיהא נר דלוק **בזמן סעודות השבת**. לעומת זאת, מטעם **כבוד שבת** המצווה היא להדליק את הנר קודם השבת ו**שיהא דלוק בכניסתה**.

החילוק אף מדויק מלשונו של הרמב"ם:

כשדיבר על נר שבת מטעם **עונג שבת** כתב:

חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת (רמב"ם הלכות שבת, פ"ה ה"א).

כלומר, המצווה היא שהנר יהיה דלוק במהלך השבת כדי **לכבוד את השבת**.

לעומת זאת, כשדיבר על נר שבת מטעם **כבוד שבת** כתב:

וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת. ויהיה נר דלוק וכו' (רמב"ם הלכות שבת, פ"ל ה"ה).

כלומר שהמצווה היא להדליק קודם השבת מפני **כבוד שבת**. על פי חילוק זה, ישנה נפקא מינה לגבי הדלקת נר של יום טוב. ביום טוב מותר להעביר אש, ואף על פי כן, מטעם **כבוד שבת** מוטב להדליק את הנר **קודם כניסת היום טוב** ולא בכניסתו או מעט אחרי כניסתו, מנגד, מטעם **עונג שבת ומטעם שלום בית אין לדבר משמעות**, והעיקר שידליק בזמן היותו בבית.

ג.2. נרות מלפני שבת וקטן שהדליק

נפקא מינה נוספת תהיה במקרה בו יש לאדם נרות דולקים מלפני השבת. מצד דין עונג שבת עטם של שלום בית, הוא יכול להשאיר את הנרות האלה דולקים כנרות שבת מפני שהעיקר הוא שיהיה נר דולק, ואילו מצד כבוד שבת הוא צריך להדליק נרות במיוחד לכבוד שבת משום שאחרת לא נעשה מעשה כדי לכבד את השבת.

במקרה בו קטן הדליק נרות שבת הדין יהיה דומה, מצד **עונג שבת ושלום בית**, זה לא משנה מי הדליק את הנרות ולכן יהיה מותר לקטן להדליק. לעומת זאת, מצד **כבוד שבת**, יהיה אסור לתת לקטן להדליק שכן זה לא כבוד שבת לתת לקטן להדליק את הנרות.

ג.3. התעסקות בהדלקת הנרות

נפקא מינה נוספת לחקירה תהיה האם ההתעסקות בהדלקת הנרות מצווה. לפי הטעם שהדלקת נר שבת היא משום **כבוד שבת**, כיוון שהתחיל להתעסק עם הנרות ולהכניס, הרי התחיל במצווה, מכיוון שזהו עיסוק של כבוד שבת וזה חלק ממצוות הדלקת נר בשבת. בעוד שלטעמים של **עונג שבת ושלום בית**, אין זה חלק ממצוות הדלקת נר שבת מפני שאין משמעות לפעולת ההדלקה.

ג.4. פמוטים נאים

נפקא מינה אחרת תהיה האם יש טעם לכבד את הפמוטים. לפי הטעם של **כבוד שבת**, ודאי שראוי להדליק בפמוטים נאים ויפים לכבוד השבת מפני שיש משמעות לנר עצמו. לעומת זאת, מצד **עונג שבת ושלום בית**, אין עניין בפמוטים ואף בנרות זולים ראוי להדליק מפני שאין משמעות לנר עצמו.

ג.5. אור בשאר הבית

נפקא מינה נוספת תהיה האם צריך להדליק במקום אחד או בכל הבית. לפי הטעם של **כבוד שבת** יהיה חייב להדליק נרות במקום הסעודה בלבד משום שזה מה שיכבד את השבת. לעומת

זאת, אם הטעם הוא שלום בית או עונג שבת, יהיה צריך להדליק נר בכל חדרי הבית כדי שיהיה שלום ועונג בכל הבית.

ג. הדלקת נרות משותפת

נפקא מינה נוספת תהיה לגבי הדלקת נרות משותפת, כגון כאשר משפחה מארחת או כאשר מספר משפחות מתארחות בבית מלון. כתב השולחן ערוך:

שניים או שלשה בעלי בתים אוכלים במקום אחד יש אומרים שכל אחד מברך על מנורה שלו ויש מגמגם בדבר ונכון ליזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד. (שולחן ערוך אורח חיים, שסח, ה).

כלומר במקום שבו כמה נשים מדליקות רק אחת תברך.

לעומת זאת, פוסק הרמ"א:

הגה: אבל אנו אין נוהגים כן (שולחן ערוך אורח חיים, שסח, ה).

כלומר לדעתו כל אחת מהנשים תברך על הנרות שהדליקה.

נראה ששורש המחלוקת בין השולחן ערוך והרמ"א הוא שלדעת השולחן ערוך צריך שיהיה אור, כיוצא מטעמי עונג שבת ושלום בית, ואילו לדעת הרמ"א צריך להדליק את האור כיוצא מטעם כבוד שבת, ולכן, כאשר יש כבר אור מנורות של נשים אחרות פוסק השולחן ערוך שלא תברך מכיוון שהמצוה קוימה כבר, ולעומתו, הרמ"א פוסק לברך כיוון שכל אחת בפני עצמה מדליקה ומקיימת את המצווה.

על כן, כאשר מתארחים בבית משפחה אחרת או בבית מלון, למנהג הספרדים רק האישה הראשונה שהדליקה תברך, למנהג הספרדים, ואילו למנהג האשכנזים כולן תברכנה. למנהג הספרדים, אף אסור לברך וזו ברכה לבטלה.

ובכל זאת, כדי שתוכל להדליק בברכה ישנן שתי אפשרויות להתיר:

אורח המתארח אצל קרוביו או ידידיו, ומייחדים לו חדר לשינה, אף שאוכל ושותה עם בעל הבית, צריך להדליק נר שבת בברכה בחדר השינה שייחדו לו.

וכן מי שמתארח בבית מלון צריך להדליק נר שבת בחדרו. ואם בעלי בית המלון חוששים מדליקה, ואינם מאפשרים להדליק נר בחדר השינה, ידליק בברכה בחדר האוכל, ואם כבר קדמו אחרים והדליקו נרות שבת בחדר האוכל, אין לו לברך שם עוד, **אלא יוכל לברך על הדלקת החשמל בחדר השינה.** (ילקוט יוסף שבת, כרך א עמוד קמח).

על פי הרב עובדיה, כדי להדליק בברכה יש להדליק בחדר בו מתארחים שבו אין אור של נרות אחרים, או אם הדבר אינו מתאפשר, להדליק את הנרות עם הנרות האחרים ולכוון בהדלקה על האור שהודלק בחדר, ובכך, או שמקיים את המצווה באורות שבחדר מטעם **עונג שבת ושלוש** בית כדעת השולחן ערוך, או שמקיים המצווה בנר שהדליק עם הנרות האחרים מטעם **כבוד שבת** כדעת הרמ"א.

ד. העדפת נר שבת על קידוש

הגמרא חוקרת בעניין אדם שאין לו אפשרות לקנות גם נר שבת וגם יין לקידוש ושואלת מה עדיף שיקנה:

אמר רבא פשיטא לי... נר ביתו וקידוש היום נר ביתו עדיף משום שלום ביתו (שבת, כג ע"ב).

אומר רבא שנר ביתו עדיף משום שלום ביתו. ניתן לשאול, איך יכול להיות שהגמרא תפסוק שמצוות נר שבת שהיא מדרבנן (לפי דעת רוב הפוסקים) תדחה את מצוות קידוש שחיוב היין בו מדאורייתא לפי שיטות רבות⁴? **הרב ליכטנשטיין** מסביר שזה בגלל שלעיתים **ערכי התורה** כגון שלום בית גוברים על **מצוות התורה** כגון נר שבת, בדומה לפרשת סוטה בה שם השם נמחה במים כדי לעשות שלום בין איש לאשתו.

נפקא מינה מדבריו היא למצוות **חסד**, שאף שרבות ממצוות החסד הן מדרבנן, לעיתים יגברו על מצוות דאורייתא כגון לימוד תורה מפאת חשיבות העיקרון.

⁴ עיין פסחים (ק' ע"א) ובתוספות שם (ד"ה זוכרהו על היין).

ה. מהות מצוות נר שבת

כשהקב"ה ברא את עולמו האיר אותו האור האלהי, אור פנימי, אור נסתר. אותו האור האיר גם את הצדדים הפנימיים של העולם, הפנים היו כפנים. כשהתאוותה האישה לפרי עץ הדעת, חטאה בגלל החיצוניות של העולם, "וכי תאנה הוא לעינים" (בראשית, ג, ו), וברגע זה הורידה את האור הפנימי והפכה אותו לחיצוני בלבד. בגלל חטא זה היא קיבלה את שלוש המצוות שראינו למעלה:

נדה – מכיוון שחיה התפתחה לנחש, נוצר בינה ובין אדם הראשון ריחוק.

חלה – "עץ שאכל ממנו אדם הראשון – חטה היה" (ברכות, ז ע"א), והיה כעץ לחם. בעקבות החטא, הוא הפך להיות עשב, חיטה, והפרשת חלה היא תיקונו של החטא.

הדלקת הנר – הדלקת הנר נעשית בזמן חטאו של אדם הראשון, בזמן בו הוא הפריד בין החול לבין הקודש במקום לחבר אותם. הדלקת הנר מתקנת את החטא, ומוסיפה שלום בית וחיבור. אור הנר אף רומז לאור הגנוז שנעלם בגלל חטאו של האדם, האור הרגיל בעולם מייצג את מה שיש, לעומתו, האור הגנוז מייצג את ה'למה' של העולם, את המהות, את הפנימיות. זה מה שהאשה עושה בעת הדלקת הנרות: מגלה את הפנימיות והחיבור של העולם. דווקא האשה מדליקה, כיוון שהיא כיבתה את האור בחטא, ועתה היא מדליקה ומתפללת לבנים שיהיו תלמידי חכמים המאירים את העולם באור פנימי, באור הגנוז. נר שבת מודלק דווקא בתוך הבית, ברשות היחיד, ברשות הנבדלת של הפרט. בה הוא בונה עולם משלו, עולם רוחני משלו ואז מחבר אותו לעולם כללי יותר, למהלך האלוקי של העולם. נר שבת מאיר את שולחן האוכל, מאיר אותו באור חדש, מחליף את האכילה של אדם הראשון, אכילה שהעלימה את האור מהאוכל ומהמציאות, באכילה אלוקית המאירה את העולם.

ו. קטע מקביל

אור הוא השגה אלוהית. הקב"ה "עטה אור פשלה" (תהילים, קד, ב). היכולת של האדם לקלוט משוב ה' היא על ידי האור. האמירה הראשונה של הקב"ה בעולם ובתורה הייתה "יהי אור" (בראשית א, ג) ובאותו הרגע החלה האפשרות לקשר קבלת שפע והשפעה של ה' בעולם.

האור קשר ישירות לחכמה ולסדר בעולם. המהלך בחושך נתקל במציאות שאינה מובנת ומסודרת בבחינת "אמונה" ואילו המהלך ביום הוא בבחינת "אמת ויציב".

האור הרגיל שבעולם עוסק בשאלת סידורו של העולם, יופיו, אחרות, בשאלת ה-"מה". אך ישנן אור פנימי, אור שענינו הוא משמעות העולם. הוא האור הגנוז, כמו אוצר, נסתר ומתגלה על פי ההכנה של האדם "חִקְמַת אָדָם תֵּאִיר פָּנָיו" (קהלת ח, א). האור הוא הבוקע מתוך לימודה של התורה שהיא פישורו של העולם. לאחר ארבעים יום בהר סיני "ומשה לא ידע כי קרן אור פניו" ימים בהם למד את כל התורה מפי ה' גילו את ההשגות הפנימיות מתוך נשמתו "נר ה' נשמת אדם". גילוי אור זה הוא למעשה חזרה לאור שנתמלא הבית כשנולד משה "וַתֵּרָא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא" (שמות ב, ב) ונאלם (אלמות) ממנו בבית פרעה.

אדם הראשון קב"ה עטה אור אלוהי, ובחטאו נאלם האור ונגנז בתוך נשמתו וכך לא הצליח האדם לחבר את ימי החול והקודש, בין שישי לשבת ולהאיר את כל העולם באור גאולה "אחת עשרה – נידון שתיים עשרה – נטרד והלך לו" (סנהדרין, לח ע"ב) כך בערב שבת באותן שעות שנידון ונטרד מגן עדן ממש לפני שבת מדליקה האשה נרות שבת, הם נרות האור הגנוז המחברים בין כל העולמות בין קודש לחול בין אור לחשך ובין איש לאשתו שמן זית הוא היצהר שהוא אור של צהר לעולם פנימי ועליון הופך את העולם הגנוז לגלוי ריחני ומשפיע שפע טוב על כל העולם.



פרק ראשון – יציאות השבת



ח. הוצאה מלאכה גרועה

(סוכם על ידי יהודה גרינולד וישי פולצ'ק)

א. ייחודה של מלאכת הוצאה

ב. המקורות למלאכת הוצאה

1. הלימוד ממלאכות המשכן

2. הלימוד מתרומת המשכן

3. אל יצא – אל יוציא

ג. בין הוצאה לשאר מלאכות

1. שיטת הרמב"ן

2. שיטת הר"י ורבנו תם

3. שיטת הרמב"ם והריב"א

4. שיטת המאירי

5. נפקא מינה בין השיטות

ד. מהות מלאכת הוצאה

1. אפשרויות בהגדרת מלאכת הוצאה

2. היחס בין הוצאה לטלטול ברשות הרבים

3. החקירה במחלוקת רבנו תם והרמב"ן

ה. נפקא מינות

1. איסור מלאכת שבת

2. מלאכה המתקיימת

3. קלקול בשבת

ו. התגלות השכינה בשבת

א. ייחודה של מלאכת הוצאה

למלאכת הוצאה יש כמה מאפיינים מיוחדים:

א. בניגוד לשאר המלאכות, על מלאכת הוצאה יש פסוקים מפורשים בתורה:

וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בַּמִּחְנֶה לֵאמֹר אִישׁ וְאִשָּׁה אֵל יַעֲשׂוּ עוֹד מְלָאכָה לְתַרומַת
הַקֹּדֶשׁ וַיִּכְלָא הָעָם מִהֵבִיא (שמות לו, ו).

רְאוּ כִּי יִהְיֶה נָתַן לָכֶם הַשָּׁבֶת עַל כֵּן הוּא נָתַן לָכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁשִׁי לֶחֶם יוֹמִים שָׁבוּ
אִישׁ תַּחֲתָיו אֵל יֵצֵא אִישׁ מִמָּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי (שמות טז, כט).

ב. מלאכת הוצאה היא זו שמתחילה את מסכת שבת, "יציאות השבת" (שבת ב ע"א),
ולעומת זאת, בסידור המלאכות במשנה היא נמצאת אחרונה, "המוציא מרשות לרשות"
(שבת עג ע"א).

ג. פרקים רבים במסכת שבת ובמסכת עירובין עוסקים במלאכה זאת ובכלליה.

ב. המקורות למלאכת הוצאה

ב.1. הלימוד ממלאכות המשכן

הגמרא מביאה מחלוקת בקשר לשאלה מאיפה נלמד המספר "ארבעים חסר אחת" של
מלאכות השבת:

אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי אמר להו' ר' חנינא בר' חמא כנגד
עבודות המשכן אמר להו' ר' יונתן בר' אלעזר כך אמר רבי שמעון ברבי יוסי בן
לקוניא כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה ארבעים חסר אחת תניא כמאן
דאמר כנגד עבודות המשכן דתניא אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה
היתה במשכן... הם העלו את הקרשים מקרקע לעגלה ואתם לא תכניסו מרה"ר
לרה"י הם הורידו את הקרשים מעגלה לקרקע ואתם לא תוציאו מרה"י לרה"ר
(שבת, מט ע"ב).

הגמרא מביאה שתי דעות: דעת רבי חנינא בר חמא, ששלושים ותשע מלאכות שבת הן כנגד **עבודות המשכן**, כלומר המלאכות שנעשו במשכן שנסמך לשבת בסדר הפרשיות, רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא אומר ששלושים ותשע המלאכות הן כנגד שלושים ותשע הפעמים בהן **כתובות המילה מלאכה** בהטיות שונות בתורה.

הגמרא מביאה ראייה לשיטה שאומרת שמלאכות בשבת נאסרו כנגד **עבודות המשכן**, מברייתא שמסבירה שמלאכת הוצאה נלמדה מהעלאת הקרשים מהקרע לעגלה במשכן.

על ברייתא זו יש להעיר:

א. לימוד המלאכה הוא **מהמשכן**.

ב. ניתן לראות כי הגמרא לומדת **בנפרד את איסור ההכנסה**.

ב.2. הלימוד מתרומת המשכן

הגמרא מביאה מקור אחר למלאכת הוצאה:

הוצאה גופה היכא כתיבא א"ר יוחנן דאמר קרא (שמות לו, ו) **ויצו משה ויעבירו קול במחנה משה היכן הוה יתיב במחנה לויה ומחנה לויה רה"ר הואי** וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרה"י דידכו לרה"ר (**שבת**, צו ע"ב).

הגמרא לומדת כאן את מלאכת הוצאה מכך שמשם מצווה את העם להפסיק להביא תרומה למשכן, כיוון שהייתה זו הוצאה מרשות הרבים, משום שהם הוציאו ממחנה ישראל למחנה לויה שהוא היה רשות היחיד.

ממשיכה הגמרא ולומדת לעניין הכנסה מסברא:

אשכחן הוצאה הכנסה מנלן **סברא** היא מכדי מרשות לרשות הוא מה לי אפוקי ומה לי עיולי מיהו הוצאה אב הכנסה תולדה (**שבת**, צו ע"ב).

רבנו חננאל מסביר את לימוד הגמרא:

דדייקינן מדלא אמרה תורה איש ואשה אל יביאו עוד לתרומת הקודש אלא אל יעשו עוד מלאכה קאמרה תורה ולא הוו עבדי מידי אחרינא אלא מפקי

ומייתי ש"מ דהבאה קרי לה מלאכה... וכיון דהבאה מבתיהון ליתן לגזברים במחנה לוייה בחול איקראי מלאכה וקי"ל דכל מלאכה אסור' בשבת איברירה לה מלתא דהוצאה והכנסה נמי מלאכה היא (רבינו חננאל שבת, צז ע"ב).

רבנו חננאל מסביר שדיוק הגמרא הוא מכך שמשם מצווה את העם "אל יעשו עוד מלאכה", דבר שמראה שמלאכת הוצאה והכנסה היא אכן מלאכה גם לעניין שבת.

ב.3. אל יצא – אל יוציא

הגמרא במסכת עירובין דורשת את הפסוק "אל יצא" – "אל יוציא":

לוקין על עירובי תחומין דבר תורה מתקיף לה רבי יונתן וכי לוקין על לאו שבאל... רבי יונתן הכי קשיא ליה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו אמר רב אשי מי כתיב אל יוציא אל יצא כתיב (עירובין, יז ע"ב).

הגמרא מביאה ברייתא שאומרת שלוקין על עירובי תחומין, ורבי יונתן מקשה על כך: הרי אין לוקים על לאו שאזהרתו היא ב"אל", כמו עירובי תחומין הנלמדים מהפסוק "אל יצא איש ממקומו". הגמרא מסבירה שרבי יונתן מניח ש"אל יצא" מלמד על איסור שמתחייבים בו מיתת בית דין, ואם כן לא יתחייב מלקות.

רש"י כותב על כך:

(שבאל) – לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד הוא דס"ד אל יוציא הוא ונפקא לן הוצאה מרשות לרשות מיניה וההיא אב מלאכה היא ומיתתין עליה (רש"י עירובין, יז ע"ב).

רש"י מסביר שרבי יונתן מבין יש לקרוא את הפסוק כ"אל יוציא", על פי הדרשה הלומדת ממנו את איסור הוצאה, ואם כן יתחייב מיתת בית דין ולא מלקות. רב אשי מתרץ זאת בכך שיש לקרוא את הפסוק בכל זאת כ"אל יצא", כלומר שהפסוק בא ללמד בפשטות על איסור תחומין. עם זאת, לחלק מהראשונים איסור תחומין עצמו לא דאורייתא, ואם כן נראה שגם הלימוד של "אל יצא – אל יוציא" הוא אסמכתא.

ג. בין הוצאה לשאר מלאכות

ג.1. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן במסכת שבועות כותב:

איכא דקשיא ליה היכי מני להו בתרתי הא הוצאה דעני והוצאה דבעל הבית
חדא היא דכל שם הוצאה חד הוא... איצטריך סד"א הוצאה **חדוש** הוא דחדית
בה רחמנא שברשות היחיד יכול לישא משא גדול ואם הוציא גרוגרת אחת
לרשות הרבים חייב (**חידושי הרמב"ן על שבועות**, ב ע"א).

הרמב"ן מסביר שבמבט ראשון נראה שיש קושי במשנה הראשונה, למה הוצאה של עני ושל
בעל הבית נמנות בנפרד, הרי כל מלאכת הוצאה מלאכה אחת היא? הוא מתרץ שצריך לכתוב
את דיניהם בנפרד כי מלאכת הוצאה היא **חידוש**, שכן דבר מחודש הוא שלמרות שמותר לישא
משא כבד ברשות היחיד אסור להוציא אפילו כגרוגרת לרשות הרבים.

אם כן, שיטת הרמב"ן היא שמלאכת הוצאה היא מלאכה לא מוגדרת אלא מחודשת, ולכן יש
בה הבדל בין המקומות בהם המשא נסחב.

מעין דברים אלו כותב גם התוספות רי"ד:

פירוש משום דהוצאה לאו מלאכה היא משום הכי לא בעי היכי עביד במשכן
כי היכי דבעי לה בפרק כלל גדול איך היה במשכן גם כל פסיעה יכולה להחשב
מלאכה (תוספות רי"ד שבת, צו ע"ב).

התוספות רי"ד מסביר שהוצאה איננה מלאכה באמת ולכן לא צריך לבדוק איך נעשתה במשכן,
כפי שהגמרא נוהגת לבדוק לגבי כל מלאכה בפרק כלל גדול.

ג.2. שיטת הר"י ורבנו תם

בתוספות מובא תירוצו בשם ר"י שאומר שמלאכת הוצאה היא אמנם מלאכה, אבל נחשבת
"מלאכה גרועה" ולכן צריך להגדיר בה כל דבר בנפרד:

ונראה לר"י דאיצטריך לאשמעי' משום דהוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי
מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י ולא הוה גמרינן הוצאה דעני

מבעה"ב ולא בעה"ב מעני ותדע מדאיצטריך תרי קראי בהוצאה כדנפקא לן
בריש הזורק (תוספות שבת, ב ע"א).

הר"י מסביר שהסיבה שצריך להגדיר במלאכת הוצאה כל דבר בנפרד, היא שהוצאה נחשבת
"מלאכה גרועה", שכן לכאורה אין היגיון מדוע יהיה איסור להוציא רק מרשות היחיד
לרשות הרבים ולא מרשות היחיד לרשות היחיד למשל.

וכן גם מובא בשם רבנו תם :

ועוד מפרש ר"ת דפתח ביציאות משום דבעי למימר לא יצא החייט במחטו
אע"ג דלא שנה המלבן משום אין נותנין כלים לכובס ולא המעביר משום במה
טומנין הוצאה הוצרך לשנות טפי משום דמלאכה גרועה היא כמו שאפרש
(תוספות שבת, ב ע"א).

רבנו תם מסביר שהסיבה לכך שהוצאה היא המלאכה היחידה שהיה צורך להקדים את דיניה
לפני שנשנתה משנה שעוסקת בה בפרק ראשון, "לא יצא החייט במחטו", בניגוד לדיני ליבון
למשל, שלא הובאו לפני משנת "אין נותנין כלים לכובס", היא שהוצאה היא מלאכה גרועה
ויש להקדים ולהסביר את עניינה.

ג. שיטת הרמב"ם והריב"א

לעומת הרמב"ן, רבנו תם ור"י, נראה מדברי הרמב"ם שהוא סובר שמלאכת הוצאה היא
מלאכה רגילה :

ואף על פי שדבר זה עם כל גופי תורה מפי משה מסיני נאמרו. הרי הוא אומר
בתורה איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא.
הא למדת שההבאה מלאכה קורא אותה (רמב"ם הלכות שבת, פ"ב ה"ח).

נראה מדברי הרמב"ם שהוא רואה במלאכת הוצאה מלאכה רגילה, שכן הוא מבין שהתורה
בעצמה קוראת לה מלאכה.

כך נשמע גם מדברי הריב"א בתוספות :

הקשה ריב"א דדיני הוצאות שבת היה לו לשנות גבי אבות מלאכות אחר פרק כלל גדול לקמן... ותירץ **ההוצאה חביבא** ליה לאקדומי משום דממשנה זו שמעינן כמה דברים הוצאה והכנסה דעני ועשיר ודבעי עקירה והנחה ושנים שעשאוה פטורין וידו של אדם חשובה לו כד' על ד' וידו של אדם אינה לא כרה"י ולא כרה"ר (תוספות שבת, ב ע"א).

הריב"א מסביר, בניגוד לרבנו תם, שהסיבה להקדמתה של משנת "יציאות השבת" היא משום שהיא **משמיעה לנו דינים רבים**, ולא משום שהיא מלאכה גרועה. אם כן נראה מדבריו, שלשיטתו מלאכת הוצאה היא **מלאכה רגילה**.

ג. 4. שיטת המאירי

גם **המאירי** בהקדמה למסכת כותב סיבה אחרת להקדמת מלאכת הוצאה:

החלק הראשון הוא רוב עניני המסכתא והתחיל בראש המסכתא בזה החלק והקדים ההוצאה לשאר המלאכות מצד **שרוב עניני שבת תלויים בה** מחמת שהיא כוללת הוצאה וזריקה והושטה והעברה ארבע אמות ברשות הרבים (בית הבחירה **למאירי שבת ב ע"א**).

המאירי מסביר שההקדמה של מלאכת הוצאה היא מפני **שרוב דיני שבת תלויים בה**. ניתן להבין מדבריו שנוסף על כך שהוא סובר שהוצאה אינה מלאכה גרועה, אלא שלשיטתו יש לה יתרון וקדימות על המלאכות האחרות בכך שהיא מלמדת עליהם.

ג. 5. נפקא מינה בין השיטות

ההבדל בין שיטת רבנו תם ור"י לרמב"ן הוא שלשיטת **רבנו תם ור"י** מלאכת הוצאה היא מלאכה **שהעיקרון מאחוריה מוכן**, אבל לא הפרטים והגדרים שלה. לעומת זאת, **הרמב"ן** לא מבין בכלל **למה היא מלאכה**, אם כי את גדריה ניתן להבין. נפקא מינה ביניהם תהיה לגבי השאלה האם ניתן ללמוד מסברא את מלאכת הכנסה:

א. על פי שיטת **הרמב"ן**, לא תהיה אפשרות ללמוד הכנסה מהוצאה, שכן **אין לנו הבנה** בסיסית בהגדרת **המלאכה**.

ב. לפי שיטת רבנו תם ור"י, מכיוון שמוכן למה הוצאה היא מלאכה, ניתן ללמוד הכנסה מסברא (כפי שהתוספות אכן מציעים בהמשך).

ד. מהות מלאכת הוצאה

ד.1. אפשרויות בהגדרת מלאכת הוצאה

נראה שניתן להציע שתי אפשרויות בהגדרת מהות מלאכת הוצאה:

אפשרות ראשונה – סחיבת משא בשבת באופן כללי, אלא שכדי שזה ייחשב משא יש תנאים וגדרים של רשות הרבים והיחיד.

אפשרות שניה – עיקר המלאכה היא העברה של חפץ מרשות לרשות.

בספר ירמיהו מובאת נבואה בה ה' מצווה שלא לישא משא ביום השבת:

הִשְׁמְרוּ בְּנִפְשׁוֹתֵיכֶם וְאַל תִּשְׂאוּ מִשָּׂא בְּיוֹם הַשַּׁבָּת וְהִבַּאתֶם בְּשַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַם. וְלֹא תוֹצִיאוּ מִשָּׂא מִבְּתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ וְקִדְשְׁתֶּם אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת (ירמיה יז, כא-כב).

ניתן להבין שירמיהו מדבר על משא בהקשר של "עובדין דחול", שכן אין זה ראוי לעסוק בסחיבת משא בשבת, אבל בפשטות נראה שמדובר באיסור. מכל מקום ניתן לראות שירמיהו מזכיר את שני העניינים שהזכרנו, **סחיבת משא והעברה** מרשות לרשות.

ד.2. היחס בין הוצאה לטלטול ברשות הרבים

לאפשרות השנייה שהצענו, שעל פיה עיקר מלאכת הוצאה אינו סחיבת משא, ניתן להבין כי האיסור על סחיבת משא שירמיהו מזכיר עוסק באיסור **העברה** ארבע אמות ברשות הרבים. אם כן, צריך להבין האם יש פה שתי אפשרויות של מלאכת הוצאה, אחת היא **הוצאה** ואחת היא **סחיבת משא**, או שיש פה שתי מלאכות שונות לגמרי.

הגמרא בסוכה מסבירה למה אין נוטלין לולב בשבת:

אמאי טלטול בעלמא הוא ולידחי שבת אמר רבה גזרה שמא יטלנו בידו וילך
אצל בקי ללמוד ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים (סוכה, מג ע"א).

הגמרא אומרת שהחשש הוא שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים כשילך ללמוד
אצל בקי.

נראה שיש לשאול על הגמרא מדוע החשש הוא רק מהעברת ארבע אמות ברשות הרבים, מה
עם ההוצאה עליה יעבור כשיוציא את הלולב מביתו? רש"י מתרץ:

אלא שברוב מקומות וענינים אמרינן יש לחוש להעברת ארבע אמות ואין לחוש
להוצאה כגון אם היה מונח בכרמלית... דאין כאן איסור הוצאה דאורייתא ויש
כאן איסור העברה ברה"ר. או הגביהו על מנת ליטלו ולא להוציאו ונמלך
להוציאו פטור משום הוצאה אם לא עמד לפוש בינתים כדאמרינן במסכת
שבת. (רש"י סוכה, מג ע"א).

רש"י מסביר שהסיבה לכך שחוששים בהרבה מקומות דווקא לטלטול ארבע אמות ברשות
הרבים ולא להוצאה היא שהוצאה היא דבר פחות שכיח, רבים המקומות מהם ייטול את החפץ
ולא יחייבו אותו על הוצאה מדאורייתא, וכן במקרה שלא עקר בשביל להוציא ואחר כך נמלך
והוציא יהיה פטור על ההוצאה, אבל כן יתחייב על העברתו ארבע אמות ברשות הרבים.

נראה מדברי רש"י שלשיטתו יש הבדל בין הוצאה להעברת ארבע אמות ברשות הרבים, שכן
בהוצאה העקירה היא חלק מהגדרת המלאכה, ואילו במעביר ארבע אמות צריך עקירה אלא
שהיא אמצעי ולא חלק מהגדרת המלאכה.

התוספות חולקים על רש"י:

וטעם זה לא יתכן דגבי העברה נמי אם מתחילה נטלו על מנת שלא להעבירו
ארבע אמות אע"פ שהעבירו אחרי כן לא מיחייב אם לא עמד לפוש בינתים
(תוספות סוכה, מג ע"א).

התוספות מסבירים שגם בהעברה יתחייבו רק אם עקרו על מנת להעביר ארבע אמות, ואם כן
לשיטתם ייתכן שטלטול ארבע אמות ברשות הרבים ייחשב חלק ממלאכת הוצאה.

מכל מקום, נראה שהמשותף לרש"י ותוספות שהם סוברים **שעיקרה של מלאכת הוצאה הוא ההעברה** מרשות לרשות, ולכן גם העקירה וההנחה צריכות להיות חלק מהמלאכה.

ד.3. החקירה במחלוקת רבנו תם והרמב"ן

נראה כי בחקירה זו נחלקו **רבנו תם והרמב"ן**: **רבנו תם** סובר שמהותה של מלאכת הוצאה היא **העברה**, אלא שלא ברור מדוע דווקא מרשות לרשות אחרת. לעומת זאת, לשיטת **הרמב"ן** מהות המלאכה היא **סחיבת משא**, ולכן זה שחיוב המלאכה חל דווקא בהעברה בין רשויות אינו ברור.

נפקא מינה לכך תהיה לעניין הגדרת הכנסה כאב או תולדה. אם הגדרת המלאכה היא **משא**, העקירה וההנחה הן רק **תנאים** ולכן **הכנסה תיחשב לאב**. אלא שאם עיקר המלאכה הוא **ההוצאה**, אז האב יהיה הוצאה ו**הכנסה תהיה תולדה**.

ה. נפקא מינות

ה.1. איסור מלאכת שבת

הגמרא בשבת אומרת שאסור להשתמש במלאכה שנעשתה בשבת:

המבשל בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר בשוגג יאכל במוצאי שבת במזיד לא יאכל עולמית (חולין, טו ע"א).

החיי אדם מסביר שבמלאכת הוצאה יש חילוק:

ודוקא בדבר שנעשה מעשה בגוף הדבר שנשתנה מכמות שהיה כמבשל וכיוצא בו אבל המוציא מרשות לרשות שלא נשתנה הדבר מכמו' שהיה אם בשוגג מותר אפילו לו אפילו בו ביום ואם במזיד אסור אפילו לאחרים עד מ"ש מיד. ומ"מ יש להחמיר בכל איסור תורה כמו מבשל (חיי אדם ט, יא).

החיי אדם מסביר שהאיסור הוא דווקא כשנעשה **שינוי בחפץ**, אבל במלאכת הוצאה המלאכה לא יצרה שינוי בחפץ ולכן אין איסור של מלאכת שבת. דבר זה נובע מכך שמלאכת הוצאה היא **מלאכה גרועה**, שאין לה השפעה על החפץ המועבר.

ה.2. מלאכה המתקיימת

נפקא מינא נוספת היא לגבי דין מלאכה מתקיימת. ההלכה היא שאם המלאכה לא מתקיימת בשבת, היא מותרת מדאורייתא, כמו בעט רפואי שהותר בשעת הצורך. **האבני נזר** כותב על כך:

דבכל המלאכות פטור באינו מתקיים... אלא ודאי דלא חשיב מתקיים אלא שדעתו שיתקיים והא לא אפשר בהוצאה... הרי שבהוצאה לא בעינן מתקיים" (**אבני נזר**, אורח חיים רי).

האבני נזר מסביר שכיוון שמלאכת הוצאה היא מלאכה שאינה מתקיימת בהגדרתה, כיוון שתמיד אפשר להחזיר את החפץ למקום ממנו נלקח, לכן לא צריך תנאי של קיום המלאכה במלאכת הוצאה. גם דבר זה נובע מהיותה **מלאכה גרועה**, שאינה גורמת שינוי קבוע בחפץ.

ה.3. קלקול בשבת

נפקא מינה נוספת היא לגבי קלקול בשבת. בגמרא מובא שעל כל קלקול אין חיוב:

כל המקלקלין פטורים (**שבת**, קו ע"א).

בשור"ת בית יצחק מובא ספק בעניין חיוב מקלקל במלאכת הוצאה:

נסתפקתי מקלקל בהוצאה מה דינו אי דומה לכל מלאכת שבת ופטור במקלקל או יש חילוק בדבר וטעם הספק דקשי' לי קו' גדולה בשבת צ"א בהא דאיבעי שם זרק כזית תרומה לבית טמא אי אמרינן מיגו דנצטרף לענין טומאה והדבר יפלא דהרי הוי מקלקל דנטמא תרומה ונאסרת וכל המקלקלין פטורין... והרי הוי מקלקל. ומזה עלה על לבי דמקלקל בהוצאה... דאבל בהוצאה שאינו עושה פעולה בחפץ ואין זאת המלאכה רק מה שמנענע החפץ ממקום למקום ומ"ה גם כשהחפץ נתקלקל חייב (**בית יצחק** לד, א).

הבית יצחק מסביר שכלל זה לא נאמר על הוצאה שבה יתחייב גם בקלקול. הוא מביא כראיה לכך את דברי הגמרא שאומרת שאם זרק טומאה לבית, אף על פי שקלקל בטומאת התרומה, חייב. הסיבה לכך היא שכיוון שבהוצאה אין שינוי בגוף החפץ, ולכן גם אם יעשה קלקול יתחייב. דבר זה נובע מהיותה **מלאכה גרועה**, שאינה דומה לשאר המלאכות בדיניה.

ו. התגלות השכינה בשבת

בתיקוני זוהר מובא ששכינה שורה ברשות היחיד ולכן אין על האדם לצאת ממנה :

דא צריך בר נש נטירו דשבת, דלא לאפקא מרשות היחיד ויעול ברשות הרבים, רשות היחיד איהי שכינתא, רחבו ד' ואינן י-ה-ו-ה רשות הרבים נחש אשת זנונים, סם דאל דאיהו סמא"ל, ואיהו כללא דשבעין אומין, ואיהי חללה זונה, ובעלה חלול שבת איהו, ובגין דא מאן דאפיק משות היחיד לרשות הרבים חייב סקילה (תיקוני זוהר סט, א).

הזוהר מסביר שאיסור ההוצאה מרשות לרשות נובע מכך ששכינה שורה ברשות היחיד, שרחבה ארבע אמות כנגד שם הוי"ה, ולכן אסור להוציא ממנה לרשות הרבים המסמלת את הסטן ושבעים האומות.

דבר זה נהיה מפתיע יותר, כשקוראים את הגמרא בסוכה :

ותניא ר' יוסי אומר מעולם לא ירדה שכינה למטה... ולא ירדה שכינה למטה והכתיב וירד ה' על הר סיני למעלה מעשרה טפחים (סוכה, ה ע"א).

הגמרא אומרת שמעולם לא ירדה שכינה למטה, וכשירדה, כמו במעמד הר סיני, היה זה למעלה מעשרה טפחים. אם כן, הגדרתו של הזוהר את רשות היחיד כמקום השכינה מחודשת מאוד.

רבי משה אלשיך מסביר בפירושו על ירמיהו את מהות מלאכת הוצאה, ואת עניין הקדמתה כהמשך לדברי הזוהר :

ועל כן אשוב כי אלוהים חשבה למלאכה גם שאינה דומה למלאכה... כי עולם אשר משם נפשות בני ישראל נקרא רשות היחיד, ואשר משם נפשות האומות נקרא רשות הרבים... ולכן היה הרמז לבלתי הוציא מרשות היחיד לרשות הרבים ולא מרשות הרבים לרשות היחיד, כלומר בל תערב קדש בחול או חול בקדש, נמצא, כי בזה נרמזו כל טעמי איסור המלאכות, שהוא בל היטפל במלאכות המתייחסות אל עולם של חול החיצון, ועל כן עשה ראשית דבר ממנה (מראות הצובאות ירמיה יז, כב).

האלשיך מסביר שהתורה החשיבה את מלאכת הוצאה כמלאכה, אף על פי שאינה נראית כמלאכה, כיוון שיש בה יסוד רוחני גדול לשבת. העניין הוא שנפשות עם ישראל נקראו רשות היחיד, שכן הם **כנשמה אחת**, ואילו נפשות האומות נקראו רשות הרבים. ביום השבת, השכינה שורה בעם ישראל, ברשות היחיד, ולכן אסור להוציא בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים ולהפך כדי לא לערב את הקודש בחול. מפה נלמד יסוד רוחני למלאכות כולן, שיסודן הוא האיסור לעסוק בדברי חול בזמן שחלה קדושת השבת. האלשיך מסביר, שזו הסיבה שמלאכת הוצאה הוקדמה לשאר המלאכות, דבר שמסתדר עם שיטת המאירי שראינו.



ט. הוצאה והכנסה

(סוכם על ידי עזרא ליפשיץ ומתן טל-אור)

א. אופי האבות והתולדות בשבת

א.1. סוגים של אבות ותולדות

א.2. אבות ותולדות בניזקין

ב. הכנסה – אב או תולדה

ב.1. הדיון על המשנה בשבועות

ב.2. מקורות אחרים בגמרא

ב.3. שיטת הירושלמי והרמב"ם

ב.4. שיטת התוספות ונפקא מינות למחלוקת

ב.5. אפשרויות ביחס בין הוצאה להכנסה

ג. הבנה חדשה במשנה

א. אופי האבות והתולדות בשבת

א.1. סוגים של אבות ותולדות

המשנה בשבת אומרת:

יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים, ושתיים שהן ארבע בחוץ (שבת ב ע"א).

ניתן לראות כי המשנה מדברת על הוצאה והכנסה, והיא מפרטת גם הכנסה וגם הוצאה גם לעני וגם לבעל הבית. ניתן להבין מכך, וגם מהגמרא בהמשך, שהוצאה והכנסה כאן שקולות לאבות ותולדות.

באופן כללי בענייני אבות ותולדות, ישנם שני סוגים: סוג אחד כמו בטומאה, בו התולדות נוצרות מהאב, אולם הן לא בהכרח דומות לו.

כך הדבר באבות ותולדות של טומאה: ולד הטומאה נולד מתוך אב הטומאה, אבל אינו קשור אליו בקשר מהותי.

מצד שני, ישנו סוג שני כמו בשבת, שהתולדה דומה לאב, אולם היא לא נולדת ישירות ממנו. הדמיון בין אבות לתולדות שבת יכול להיות בשני אופנים:

א. דמיון תכליתי, כלומר שמטרת עשיית המלאכות היא אותה מטרה, אלא שהמעשה שונה, כמו זומר שלמרות שהוא עושה מלאכת קוצר הוא מתחייב משום זורע, כי הוא חפץ להצמיח כמו האב זורע.

ב. דמיון באופן ביצוע הפעולה, כמו פעולת הקריעה, שבה עשוי להתחייב מצד אופן פעולתו, אף על פי שלא יעשה את המלאכה עם התכלית שלשמה היא נעשית בדרך כלל.

א.2. אבות ותולדות בניזקין

במסכת בבא קמא הגמרא דנה באבות ותולדות לעומת ארבעת אבות נזיקין המוזכרים במשנה:

מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן גבי שבת תנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת אבות מכלל דאיכא תולדות תולדותיהן כיוצא בהן... גבי טומאות תנן אבות הטומאות השרץ והשכבת זרע וטמא מת תולדותיהן לאו כיוצא בהן (בבא קמא, ב ע"א).

הגמרא דנה בשאלה האם תולדות נזיקין הן כמו תולדות שבת, שתולדותיהן כיוצא בהן, כלומר דומות לאב, או כמו טומאה, שבה תולדותיהן לאו כיוצא בהן. לבסוף הגמרא מסיקה שבאופן עקרוני היחס בין אבות לתולדות בניזקין הוא כמו בשבת, אולם יש מקרה מסוים (בבא קמא, ג ע"ב) של "חצי נזק צרורות" בו התולדה דומה לטומאה, שכן היא נולדת מהאב "רגל", ודווקא מתוך כך היא לא משלמת נזק שלם כמו ברגל, כמו בטומאה בה התולדות חלשות מהאב.

ב. הכנסה – אב או תולדה

ב.1. הדיון על המשנה בשבועות

אנו עוסקים באבות ותולדות בשבת, אבל רק לעניין הוצאה והכנסה, ואם כן נשאלת השאלה: האם הכנסה היא אב או תולדה?

הגמרא בשבת אומרת:

מאי שנא הכא דתני ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ארבע בחוץ ומאי שנא התם דתני שנים שהן ארבע ותו לא הכא דעיקר שבת הוא תני אבות ותני תולדות, התם דלאו עיקר שבת הוא אבות תני תולדות לא תני. **אבות מאי ניהו? יציאות (שבת, ב ע"ב).**

הגמרא שואלת מדוע המשנה בשבועות שנתה רק שנים שהן ארבע ולא שנים שהן ארבע בפנים ובחוץ, ומסבירה שההוצאה היא האב והכנסה היא תולדה, ולכן במשנה בשבת נשנו האבות והתולדות, ובמשנה בשבועות מובאות רק האבות – היציאות. אולם, הגמרא דוחה הבנה זו מסיבה אחרת, ויכול להיות שההוא אמינא נדחית והכנסה היא אב ולא תולדה. ממשיכה הגמרא ומביאה את דברי רב פפא ורב אשי:

אלא אמר רב פפא הכא דעיקר שבת הוא תני חיובי ופטורי התם דלאו עיקר שבת הוא חיובי תני ופטורי לא תני חיובי מאי ניהו יציאות יציאות תרתי הויין שנים דהוצאה ושנים דהכנסה והא יציאות קתני אמר רב אשי **תנא הכנסה נמי הוצאה קרי לה (שבת, ב ע"ב).**

רב פפא מתרץ שהמשנה בשבועות שנתה רק שנים שהן ארבע כיוון שהיא שנתה רק את המלאכות שמתחייב בהן מדאורייתא, שכוללות שתי יציאות ושתי הכנסות. הגמרא שואלת על כך: הרי גם הכנסות הן חיוב, ומדוע המשנה שונה "יציאות השבת"?

רב אשי מסביר שכאשר המשנה אומרת "יציאות השבת", היא מתכוונת גם להכנסה, ובפשט דברי רב פפא ורב אשי הכנסה שווה להוצאה והיא אב, והיא באותה דרגה.

הגמרא מציעה תירוץ אחר:

רבא אמר רשיו' קתני רשיו' שבת שתיים (שבת, ב ע"ב).

רבא מסביר שהמילה 'יציאות' פירושה 'רשויות', ולא המעברים שבין הרשויות, מה שאומר שהמעברים בין הרשויות הם לא אותו דבר תמיד, ואם כן נראה שלשיטת רבא נראה שיש הבדל בין הכנסה והוצאה.

כך כותב הרשב"א:

ומיהו לרב פפא כיון דתרווייהו הוי במשכן ולא חשיבא חדא מחברתה שנאן שתיהן בכלל המוציא מרשות לרשות דמלאכה אחת לגמרי הן. ורבא דקא מתרץ רשויות קתני סבר דהכנסות תולדות ולא נשנו בכלל אבות מלאכות, זו היא שיטתו של רבנו ז"ל (חידושי הרשב"א שבת, ב ע"ב).

הרשב"א מסביר שבניגוד לפשט דברי רב פפא, שלפיהם שהוצאה והכנסה הן מלאכה אחת ולכן נשנו כאחד, רבא מתרץ שהמילה רשויות כלל לא קשורה ליציאות, ואם כן הוא חוזר להנחה שיציאות והכנסות הן אבות ותולדות.

ב.2. מקורות אחרים בגמרא

בניגוד לדחייה שניתן היה להבין בדף ב', הגמרא בדף צ"ו מלמדת אותנו דבר אחר על היחס שבין הוצאה להכנסה:

אשכחן הוצאה, הכנסה מנלן? סברא היא! מכדי מרשות לרשות הוא מה לי אפוקי ומה לי עיולי מיהו הוצאה אב הכנסה תולדה (שבת, צו ע"ב).

הגמרא מסבירה שהכנסה נלמדת מסברא – לא אמור להיות הבדל בין הוצאה להכנסה, שבשניהם מעבירים דבר מרשות לרשות. מכל מקום, הגמרא מסבירה שהוצאה היא אב והכנסה תולדה, שכן בסופו של דבר נלמדה ההכנסה מההוצאה.

שיטה שונה מובאת בדף מט:

דתניא אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן הם העלו את הקרשים מקרקע לעגלה ואתם לא תכניסו מרה"ר לרה"י הם הורידו את הקרשים מעגלה לקרקע ואתם לא תוציאו מרה"י לרה"ר (שבת, מט ע"ב).

הגמרא מביאה את הלימוד מן המשכן, ולומדת ממנו גם את ההכנסה, ובנוסף לכך היא מביאה את איסור ההכנסה לפני איסור ההוצאה. נראה מפה בפשטות, **שהכנסה היא אב.**

ב.3. שיטת הירושלמי והרמב"ם

בירושלמי על המשנה מובא :

עני ועשיר אחד הן ומנו אותן חכמים שנים. הכנסה והוצאה אחד הן ומנו אותן חכמים שנים. יציאות השבת אין הכנסה בכלל. המוציא מרשות לרשות אין המכניס בכלל (**ירושלמי שבת**, פרק א הלכה א).

כלומר, הירושלמי משווה את הכנסה והוצאה, ואומר שחכמים מנו הכנסה והוצאה כשתי עשויות שונות, אף על פי שהן מלאכה אחת. מכאן אנו רואים שעל פי הירושלמי, גם הכנסה היא אב.

בהלכות בהן **הרמב"ם** עוסק בהוצאה והכנסה הוא כותב:

הוצאה והכנסה מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכות היא (**רמב"ם הלכות שבת**, פי"ח ה"ב).

מתוך דבריו אנו לומדים שלשיטתו הכנסה והוצאה שוות באיסורן, מה שאומר שגם לשיטתו הכנסה היא אב, ואפילו ניתן לומר שהוצאה והכנסה הן **ממש מלאכה אחת.**

כך עולה גם מפירושו על המשנה:

ודע כי כל יציאה היא גם כן הכנסה בהיקש אל המקום שהוציאו אליו החפץ, וכל הכנסה היא גם כן יציאה בהיקש אל המקום שהוציאו ממנו החפץ, אלא שמנהג המשנה לקרות טלטול הדבר מרשות היחיד לרשות הרבים "הוצאה"... והטעם שהצריכו לומר יציאות השבת ולא אמר הכנסות השבת כי כל יציאה היא הכנסה (**פירוש המשניות לרמב"ם שבת**, ב ב).

הרמב"ם מסביר שהוצאה והכנסה הן מלאכה אחת, אלא שהמשנה שנתה בלשון "הוצאה" כי כך המנהג לקרוא להעברת דבר בין רשויות.

ב.4. שיטת התוספות ונפקא מינות למחלוקת

בתוספות בדף ב מובא :

בכל תולדות דאבות מלאכות לא חיישינן שיהא במשכן אלא אבות בלבד...
וגבי הכנסה נמי אמרינן בפ' במה טומנין (לקמן מט:) הם העלו קרשים מקרקע
לעגלה אף אתם אל תכניסו מרה"ר לרה"י (תוספות שבת ב ע"א).

התוספות סוברים שהכנסה היא תולדה, והסיבה שהיא נלמדת מהמשכן ומפסוקים, היא
שהוצאה היא מלאכה גרועה ולכן צריך לימוד גם לתולדותיה.

ישנן שתי נפקא מינות פשוטות בין אב לתולדה :

א. לא מתחייבים על אב ותולדתו אלא אחד.

ב. התוספות (שבת, עג ע"ב) מסתפקים האם צריך להתרות בעובר על תולדה משום האב
דווקא, כפי שאכן פוסקים הרשב"א והרמב"ן. אם נאמר שצריך, יש כאן נפקא מינה גדולה :
לפי הרמב"ם שאומר שהכנסה היא אב בפני עצמו, אם אדם יכניס ויתרו בו משום הוצאה,
הוא פטור, ולפי תוספות שסוברים שהכנסה היא תולדה, אותו אדם יהיה חייב, וכן להיפך.

ב.5. אפשרויות ביחס בין הוצאה להכנסה

עד כה, ההבנה הייתה שהכל בצורה שהכנסה היא או אב לגמרי או תולדה לגמרי. אולם אפשר
להסתפק מה סובר מי שאומר שהכנסה היא אב, האם הכוונה בכך שהכנסה היא אב ממש, ויש
יותר מל"ט אבות מלאכות, אלא שהמשנה מנתה את היסודיים שבהם, או שהכנסה שווה
להוצאה בהלכותיה, והיא נמנית תחת האב של הוצאה.

הרמב"ם מונה אבות ותולדות כאחד, במלאכות כמו זורע וקוצר, ועל כן אין לנו בסיס לומר כי
בגלל שהוא מנה את ההכנסה יחד עם ההוצאה, הוא סבר שהכנסה והוצאה הן אותו האב,
כאפשרות השנייה. יכול מאוד להיות שהוא סבר שהכנסה היא אב שונה מהוצאה, כמו
האפשרות השנייה ואף על פי כן הוא מנה אותן ביחד, כפי שראינו במלאכת זורע :

וכן הזורע זרעים או הנוטע אילנות או המבריך אילנות או המרכיב או הזומר.
כל אלו אב אחד הן מאבות מלאכות וענין אחד הוא (רמב"ם הלכות שבת, פ"ז
ה"ג).

במלאכת זורע ברור שהנוטע והמבריק אינם אותו אב ממש כמו זורע, ואף על פי כן מונה אותם הרמב"ם ביחד.

אם כן, יש לנו שלוש אפשרויות יסודיות ביחס שבין אב לתולדה:

א. על פי התוספות – הכנסה היא תולדה.

ב. אפשרות אחת בדברי הרמב"ם – הכנסה היא אב בפני עצמו, ויש בהעברה מרשות לרשות שני אבות מלאכות כיוון שיש בה פסוקים המלמדים על שניהם.

ג. אפשרות שנייה בדבריו – הכנסה היא אב מלאכה, אם כי כחלק ממלאכת ההוצאה ולא כאב בפני עצמו, ובשל כך דינה יהיו שווים לדיני הוצאה.

ג. הבנה חדשה במשנה

כשמעיינים במשנה, עולות שתי שאלות:

לשם מה כתובה המילה "יציאות" אם מדובר גם על הכנסות?

לשם מה הדמויות המתוארות הן בעל הבית ועני, ולא "מי שבחורף" ו"מי שבפנים"?

ניתן להסביר שהעני מכניס כלי כדי לקבל אוכל, ומשום כך לא היינו אמורים לחייב על זה, כי זו הכנסה שלא לצורך הכנסה אלא על מנת להוציא, שדבר זה הוא כמו סותר על מנת לבנות. אם כן יוצא, שההכנסה שבמשנה שמה הוצאה, כי היא הכנסה על מנת להוציא, ולכן מתחייבים בה, ואז ברור למה המשנה אומרת "יציאות השבת" כשהיא מתכוונת גם להכנסות.

על פי זה, הכנסה רגילה היא כמו הוצאה. מה שהמשנה חידשה הוא שגם הכנסות שנעשות על מנת להוציא ולא לצורך הכנסה נחשבות מלאכה.

לפי אפשרות זו, ברור שהכנסה היא אב בפני עצמו, אלא שבמשנה שלנו דנים בהכנסה שנעשית לצורך הוצאה, ובמקרה כזה היא נחשבת תולדה של הוצאה.



י. חצי שיעור

(סוכם על ידי רועי יהודה גלטר ומנחם-עמי יציב)

א. הפטורים במשנה

ב. מהו פטור שבא בו לידי חיוב חטאת

ג. נפקא מינה

ד. הפטורים ברישא

ה. דין הפטורים

ו. האם עקירה אסורה מהתורה

ז. חצי שיעור

ח. כמה זה חצי שיעור

ט. חצי שיעור בפסח

י. הסתירה ברש"י

יא. איסורי שבת – מצד החפצא או מצד הגברא

יא.1. שביתת כלים

יא.2. מעשה שבת

יא.3. איסור הנאה בבשר וחלב

יא.4. שביתת קרקע בשמיטה

יא.5. מלאכת הוצאה – מלאכה גרועה

א. הפטורים במשנה

המשנה מביאה כמה מקרים בהם עומד בעל הבית ברשות היחיד והעני ברשות הרבים והם מעבירים בין הרשויות בצורות שונות:

יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ: כיצד? העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים:

פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעל הבית פטור.

פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה והכניס בעל הבית חייב והעני פטור.

פשט העני את ידו לפנים ונטל בעל הבית מתוכה או שנתן לתוכה והוציא שניהם פטורין.

פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס שניהם פטורין (שבת, ב ע"א).

במשנה מחולקים המקרים ל'שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ', סך הכל שמונה מקרים. בארבעת המקרים ראשונים בעל הבית או העני חייבים מדאורייתא ובארבעת המקרים האחרונים שניהם פטורים מדאורייתא, אולם המעשה שעשו אסור מדרבנן הן מצד העוקר והן מצד המניח, זאת בניגוד למקרים הראשונים בהם ישנו צד פסיבי שמעשהו מותר לגמרי.

הגמרא מעירה על חשבון זה:

א"ל רב מתנה לאביי הא תמני הויין תרתי סרי הויין (שבת, ג ע"א).

אומר רב מתנה, שכל מקרה מארבעת המקרים האחרונים צריך להיספר כאיסור גם מצד בעל הבית וגם מצד העני, ומכאן מגיעים לשנים עשר איסורים סך הכל, וזה סותר את חשבון המשנה עצמה!

על דברי רב מתנה השיב אביי, כי אם נסביר כדבריו, יצא שצריך היה לספור גם את כל אחד מארבעת המקרים הראשונים במשנה הן מצד העני והן מצד בעל הבית ולהגיע לחשבון של ששה עשר!

ולטעמיך שיתסרי הויין (שבת, ג ע"א).

אפשר להציע שתי הבנות בשיטת אביי:

א. יש לנו גם את הרישא, ואם מונים את המקרים מכל צד, ויוצא מזה שצריך למנות מכל צד גם את המקרים ברישא, ועל פי זה אביי מסכים באופן עקרוני עם רב מתנה.

ב. אביי חולק על רב מתנה, ומשווה בין הפטור והמותר ברישא לפטור בסיפא, והוא אכן סובר כי גם חלק מן הפטורים שבסיפא הינם בעצם מותרים לגמרי. על פי זה, המשנה מונה רק איסורים מדאורייתא ומדרבנן, וקיימים רק שמונה כאלו בכל המשנה.

ראיה לאפשרות השנייה היא שיטת רש"י בהמשך, שמתאימה לאפשרות השניה בדברי אביי, שכן רש"י כותב כי אין מקום לגזור על הצד המניח בבבא דסיפא:

עקירות שהן תחלת המלאכה דאיכא למגזור דילמא גמר לה אבל הנחות לא מצי למיתי לידי חיוב חטאת (רש"י שבת, ג ע"א).

רש"י כותב כי על ההנחות לא גזרו חכמים, ולכן הן לא רק פטורים אלא גם מותרים.

למסקנה, הגמרא מחלקת בין פטורים שבא בהם לידי חיוב חטאת שנמנים במשנה, לפטורים שאי אפשר לבוא בהם לידי חיוב חטאת שלא נמנים במשנה כדי לתרץ את קושיית רב מתנה. ונזהה עוד מעט את הפטורים שאי אפשר לבוא על ידיהם לידי חיוב חטאת:

פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב (רש"י שבת, ג ע"א).

יש שתי אפשרויות להבין את מסקנת הגמרא:

א. שאי אפשר לבוא על ידיהם לחיוב חטאת לא נמנים במניין המשנה, אולם הם בכל זאת אסורים מדרבנן.

ב. הפטורים שאי אפשר לבוא על ידיהם לחיוב חטאת לא נמנים במניין המשנה כיוון שהם מותרים אף מדרבנן! דבר זה תואם את שיטת רש"י שכתב שיש מקום לגזור רק על פטורים שאפשר לבוא על ידיהם לחיוב חטאת.

ב. מהו פטור שבא בו לידי חיוב חטאת

כעת צריך להבין מהו 'פטור שבא בו לידי חיוב חטאת'?

אפשר לומר בפשטות: מה שהוא תחילת המלאכה, כמו העקירות במשנתנו, הוא נחשב כפטור שבא בו לידי חיוב חטאת. שיטה זו היא גם שיטת רש"י שציטטנו קודם:

פטורי דאטי בהו לידי חיוב חטאת – כגון עקירות שהן תחלת המלאכה, דאיכא למגזר דילמא גמר לה (רש"י שבת, ג ע"א).

על פי רש"י, המגמה של גזירות דרבנן שנמנו במשנה, היא כדי שיהיה פחות סיכוי שאנשים לא יבואו לידי חיוב חטאת במלאכות שנמנות במשנה, ולכן חכמים מזהירים אותנו שלא לעקור, אף ללא הנחה, שמא נבוא לבצע את מלאכת הוצאה בשלמותה.

שיטה שנייה והפוכה משיטת רש"י, היא שיטה המובאת ברשב"א בשם 'יש מפרשים':

ויש מפרשים איפכא, שהנחות קא חשיב משום שעל ידה נגמרה מלאכה והיא עיקר המלאכה שע"י הנחה אתי בהו בעלמא לידי חיוב חטאת, אבל עקירות לאו מידי קא עביד זה. וזה נראה עיקר (רשב"א שבת, ג ע"א).

הרשב"א אומר כי הפטורים המופיעים במשנה הם דווקא ההנחות, ולא העקירות כדברי רש"י.

יוצא מכך, שעל פי שיטת הרשב"א, מגמת המשנה היא להזהיר אנשים לעתיד שלא לעשות הנחות, כיוון שהן עיקר המלאכה, למרות שדווקא במקרה של שניים שמוציאים כמו במקרי המשנה, לעוקר יש יותר סיכוי להתחייב בקרבן חטאת. המילה המרכזית אפוא בדברי הרשב"א היא 'אתי בהו בעלמא לידי חיוב חטאת', כיוון שמגמתו היא להזהיר אנשים להבא.

שיטה שלישית היא שיטת **בעל המאור** (מובא ברשב"א), אשר מסבירה את דברי הגמרא בצורה שונה מרש"י והרשב"א גם יחד, ומסבירה כי אותם פטורים חשובים אשר זכו להימנות במשנה הנין ההעברה עצמה של החפץ מרשות לרשות, ללא תלות בשאלה מי עקר את החפץ או מי הניח אותו:

והנכון מה שפירש הרב בעל המאור ז"ל דלא קא חשיב אלא הכנסות והוצאות שמרשות לרשות, כגון פשט בעל הבית ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שפשט

ידו ריקה ונתן העני לתוכה והכניסה בפנים, וכן פשט העני ידו מלאה בפנים ונטל בעל הבית מתוכה או שנתן לתוכה והוציאה העני בחוץ (רשב"א שבת, ג ע"א).

את בעל המאור אפשר להבין בשתי אפשרויות:

א. אפשר להבין שלשיטתו עקירת החפץ היא עיקר המלאכה, ולכן רק אותה אסרו מדרבנן. זה דומה לשיטת הרשב"א, שהמגמה של המשנה היא להזהיר 'בעלמא' ובמקרים אחרים, והשיטה היא להזהיר באמצעות גזירת איסור על ביצוע עיקר המלאכה.

ב. אפשר גם להבין בשיטתו שכיוון שהעברה נראית כחלק קריטי במלאכה, היא נאסרת מדרבנן משום 'מראית עין'.

שיטה רביעית היא שיטת רבותיו של רש"י המובאת ברש"י, הסוברת כי הפטורים הנכנסים למניין המשנה הפשיטות של היד שפותחות את שיתוף הפעולה בין בעל הבית והעני בפעולת ההוצאה או ההכנסה, ללא קשר לשאלה האם היד הייתה טעונה בחפץ:

רבותי' אומרים פשיטות יד לפנים [לגבי שניהם] בין מלאה בין ריקנית היא תחלת המעשה וההוא הוא דקחשיב דהו להו תרתי בעני ותרתי בבע"ה (רש"י שבת, ג ע"א).

רבותיו של רש"י אמרו שהוצאת היד מהרשות, היא עיקר האיסור ותחילת המעשה, ודעה זו דומה לדעתו של בעל המאור, אולם רבותיו של רש"י מבינים שעיקר האיסור הוא תחילת המעשה והפוטנציאל לבצע פעולה משותפת, ואילו בעל המאור מדבר על המעשה עצמו.

ג. נפקא מינה

יש נפקא מינות יסודיות בין השיטות: לפי בעל המאור, מדרבנן אסור לאדם להוציא מרשות לרשות, גם בלי עקירה והנחה. לפי הרשב"א, מדרבנן אסור לאדם להניח בלי עקירה. לפי רש"י, מדרבנן אסור לעקור בלי הנחה, ולפי רבותיו של רש"י, אסור לפשוט יד במטרה לקבל או לקחת.

ד. הפטורים ברישא

יוצא אם כן, שישנם במשנה ארבעה חיובי חטאת, ארבעה איסורי דרבנן, ארבעה מותרים, ועוד ארבעה שהם או דרבנן או מותרים לפי שאי אפשר לבוא בהם לידי חיוב חטאת, ודבר זה תלוי באפשרויות שהצגנו למעלה.

אולם, אין זה כל כך ברור: האם הפטורים ברישא הם אכן מותרים? אכן, התוספות שואלים האם אין מקום לאסור גם את השותפות הפסיבית בהעברה משום 'לפני עור לא תתן מכשול':

בבא דרישא פטור ומותר. וא"ת והא קא עבר אלפני עור לא תתן... ויש לומר
דמיירי בנכרי והחפץ של נכרי דאפילו מכניס ומוציא כל היום אין כאן איסור
כלל כיון שאין החפץ של בעל הבית (תוספות שבת, ג ע"א).

אמנם, התוספות מתרצים שאין כאן איסור 'לפני עור', כיוון שהם מעמידים את המשנה בעניי נכרי או בבעל הבית נכרי, והחפץ שלו, שאין שם איסור 'לפני עור', כיוון שלגוי לא נאסרה מלאכת הוצאה בשבת, אולם, לולא תירוץ זה, היה צורך לומר שגם הפטורים ברישא הינם פטורים ואסורים, אף שכל השותפות בהן היא פסיבית. תוספות ישנים אף 'ויתרו' על תירוץ תוספות והציעו כי הפטורים ברישא הם אכן אסורים, אולם לא מצד שבת, אלא מצד איסור 'לפני עור', ולכן הגמרא מרשה לעצמה לקרוא להם 'פטור ומותר': אי נמי יש לומר דמכל מקום לאיסור שבת פטור ומותר (תוספות ישנים שבת, ג ע"א).

ה. דין הפטורים

אפשר להציע שהפטורים שבא על ידם לידי חיוב חטאת גם הם דאורייתא. ניתן לומר, שגם מי שרק עקר ולא הניח, עשה חצי ממלאכה האסורה, ואנחנו יודעים כי חצי שיעור מאיסור אסור גם הוא מן התורה, כפי שנבאר בהמשך.

אולם, ניתן לתלות את השאלה האם עקירה לבד נחשבת חצי שיעור ממלאכה, בחקירה היסודית שחקרנו בשאלה: האם יסוד מלאכת הוצאה הוא איסור נשיאת משא, והרשויות הן גדרים לחשיבות הנשיאה, או שמא יסוד מלאכת הוצאה הוא איסור העברת חפץ מרשות לרשות:

אם נאמר שיסוד מלאכת הוצאה הוא נשיאת משא, אזי לעקירה אין חשיבות בפני עצמה וכן להנחה, שכן עקירה היא רק גדר לנשיאת המשא שלא בוצעה כאן.

אולם, אם נאמר שיסוד מלאכת הוצאה הוא העברת חפצים מרשות לרשות, אזי לעקירה יש חשיבות בפני עצמה כחצי מהמלאכה השלמה הכוללת עקירה מרשות אחת, שבוצעה, והנחה ברשות אחרת, שעוד לא בוצעה.

ונבין את דברי הגמרא על פי הבנה זו:

הגמרא שואלת על המקרה של המשנה—הרי בסוף נעשתה מלאכה, ולמה אם כן שניהם פטורים: שניהן פטורין והא אתעבידא מלאכה מבינייהו (**שבת**, ג ע"א).

ושאלת הגמרא טעונה הבהרה: האם מגמת הגמרא בשאלה היא לחייב את שני הצדדים, או שמא לחייב רק את אחד מהם?

דבר זה תלוי בהבנה על מה מוסבים דברי הגמרא: אם נבין שדברי הגמרא מוסבים על הסוגיה הקודמת, שנשתיימה במסקנה: 'פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב', אזי שאלת הגמרא כאן היא: מדוע לא לחייב את מי שמבצע את אותו פטור שבא לידי חיוב חטאת, ומגמת הגמרא היא לחייב רק אחד מן הצדדים השותפים. תוספות מאמץ את שיטה זו בהסבר קושיית הגמרא, ומסביר כי דברי הברייתא לא מוסבים על המשנה אלא על הסוגיה הקודמת:

והא איתעבידא מלאכה מבינייהו — אינו קאי אמתני'... אלא קאי אמאי דקאמר
פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קחשיב (**תוס' שבת**, ג ע"א)

לעומת זאת, אם נבין שדברי הגמרא מוסבים על דברי המשנה עצמם שפטרה את ב' השותפים במלאכה, יהיה נראה להסביר ששאלת הגמרא היא מדוע לא נחייב גם את העני וגם את בעל הבית, כיוון שנעשתה מלאכה על ידי שניהם.

לאחר מכן, הגמרא מתרצת את קושייתה על ידי הבאת ברייתא בשם רבי, המבארת כי אין חיוב חטאת במקרה של עשיית חלק ממלאכה, בין אחד שעשה מקצת מלאכה, ובין במקרה של שניים שביצעו את כל המלאכה:

תניא רבי אומר מעם הארץ בעשתה העושה את כולה ולא העושה את מקצתה
יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין (שבת, ג ע"א).

לאור דברי רבי הללו, יש לברר מדוע הגמרא כפלה והביאה מימרא נוספת של ר' חייא בר
גמדא, שנראה שאיננה מוסיפה דבר להבנת הדברים:

איתמר נמי אמר רבי חייא בר גמדא נזרקה מפי חבורה ואמרו בעשתה יחיד
שעשאה חייב שנים שעשאוה פטורין (שבת, ג ע"א).

על מנת לתרץ זאת ניתן להציע כי הברייתא בה מובאים דברי רבי מורכבת משני שלבים:

שלב א' – רבי בא להוציא מן המחשבה שהעושה מקצת חייב, ולכן הוא אומר שיש חיוב על
העושה את כולה ולא העושה את מקצתה.

שלב ב' – רבי בא להוציא מן המחשבה שהעושה מקצת מלאכה בשבת אסור מדין חצי שיעור,
ולכן הוא אמר ששנים שעשו מלאכה פטורים, וזה בא ללמד אותנו: שניים שעשו מלאכה
שלמה פטורים אבל אסורים, כיוון שנעשתה מלאכה ביניהם, אולם יחיד שעשה מקצת מלאכה
לא רק שפטור, אלא שאף מותר מדאורייתא, בשונה מביצוע מלאכה שלמה על ידי שני בני
אדם.

כיוון שהברייתא מביאה שני חידושים זה על גבי זה, בא ר' חייא בר גמדא לפסוק אף כחידוש
השני, המתיר מדאורייתא ביצוע חצי הוצאה. זהו עומק דברי ר' חייא בר גמדא שהביא את
חציו השני של דברי רבי להלכה.

ו. האם עקירה אסורה מהתורה

האם עקירה בלבד נאסרה רק מדרבנן או שמא גם מדאורייתא?

רש"י כותב שחצי שיעור אסור מן התורה גם ללא חיוב חטאת כשיטת ר' יוחנן:

וכי מותר לאפות פחות מכשיעור. נהי דחיוב חטאת ליכא איסורא מיהא איכא
דקיימא לן חצי שיעור אסור מן התורה בפרק בתרא דיומא (רש"י שבת, עד
ע"א).

וּכּוּתַב הַרְש"ש עַל מָה שֶשְּׁאִלְנוּ בְּאִיסוּר עֲקִירָה :

נִרְאֶה לַעֲנֹד דְּלִפִּי מָה דְקִימָא לָן דְּחֲצִי שִׁיעוּר אִסוּר מִן הַתּוֹרָה...אֲתִי עַל נִכּוֹן
דְּמַתְנִיתִין לֹא חֲשִׁיב רַק אִיסוּרֵי דְאִוְרִיתָא (רְש"ש שַׁבָּת, ג ע"א).

הַרְש"ש מְסַבֵּיר שְׁגָם הַפְטוּרִי בְּסִיפָא הֵם אִיסוּר תּוֹרָה מִדִּין חֲצִי שִׁיעוּר, אֶךְ לֹא חִיּוּב חֲטָאָת, כִּי
אֵין מַתְחִיִּיבִים עַל פְּחוּת מְכַשִּׁיעוּר.

ז. חֲצִי שִׁיעוּר

צָרִיךְ לְהַבִּין הָאֵם גַּם בְּמִלְאֶכֶת הוּצָאָה יֵשׁ דִּין שֶׁל חֲצִי שִׁיעוּר? הִגְמְרָא בְּיוֹמָא מְבִיָּאָה מַחְלוקָת
בֵּין רַבֵּי יוֹחָנָן לְרִישׁ לְקִישׁ בְּנוֹגַע לְחֲצִי שִׁיעוּר. רַבֵּי יוֹחָנָן אָסַר מִהַתּוֹרָה מִשּׁוּם שְׁנִיתָן לְצַרֵּף חֲצִי
שִׁיעוּר לְשִׁיעוּר שְׁלֵם כֵּךְ שְׁאוּכַל אִיסוּר וְרִישׁ לְקִישׁ אָמַר שְׁמוּתָר מִהַתּוֹרָה מִשּׁוּם שֶׁזּוֹ לֹא אֲכִילָה :

חֲצִי שִׁיעוּר רַבֵּי יוֹחָנָן אָמַר אִיסוּר מִן הַתּוֹרָה רִישׁ לְקִישׁ אָמַר מוּתָר מִן הַתּוֹרָה רַבֵּי
יוֹחָנָן אָמַר אִיסוּר מִן הַתּוֹרָה כִּיּוֹן דְּחֲזִי לְאַיְצְטְרוּפִי אִיסוּרָא קָא אֲכִיל רִישׁ לְקִישׁ
אָמַר מוּתָר מִן הַתּוֹרָה אֲכִילָה אָמַר רַחֲמָנָא וְלִכְּיָא (יּוֹמָא עַד ע"א).

נִיתָן לְהַצִּיעַ שְׁתֵּי דְרָכִים לְהַבִּין אֶת שִׁיטַּת ר' יוֹחָנָן :

א. כִּיּוּן שֶׁחֲצִי שִׁיעוּר יִכּוּל לְהִגִּיעַ לְאִיסוּר שְׁלֵם, הַתּוֹרָה גּוֹזֵרָה עַל חֲצִי שִׁיעוּר עַל מִנַּת
לְהַרְחִיק אֶת הָאָדָם מִחִיּוּב עַל אֲכִילַת אִיסוּר שְׁלֵם.

ב. כֹּאשֶׁר מְגִיעִים לְשִׁיעוּר הָאִיסוּר רּוֹאִים שְׁכָל טִיפָה וְטִיפָה שְׁהוּא אֲכָל לִפְנֵי שֶׁהִגִּיעַ
לְשִׁיעוּר הֵייתָה אִיסוּרָה עָלָיו, וְלִכֵּן גַּם פְּחוּת מְכַשִּׁיעוּר אִיסוּר מִן הַתּוֹרָה.

עַל פִּי הָאִפְשָׁרוֹת הַשְּׁנִיָּה, הָאִיסוּר שֶׁל חֲצִי שִׁיעוּר נוֹשֵׂא אֶת הָאוּפִי שֶׁל הָאִיסוּר הַשְּׁלֵם, וְכֵן בְּכָל
אִיסוּר בַּתּוֹרָה, וְלִכֵּן לְחֲצִי שִׁיעוּר שֶׁל טִרְפָּה וְלְחֲצִי שִׁיעוּר שֶׁל עֶרְלָה יֵשׁ אוּפִי שׁוֹנֶה. אוּלָם לִפִּי
הָאִפְשָׁרוֹת הָרֵאשׁוֹנָה, יֵשׁנוּ אִיסוּר שְׁשֵׁמוּ 'גֶּדֶר חֲצִי שִׁיעוּר', שֶׁהוּא שׁוּוֹה בֵּין כָּל אִיסוּרֵי תּוֹרָה.

נִפְקָא מִינָהּ רֵאשׁוֹנָה לְחִילּוּק זֶה הֵם דְּבָרֵי הַרְמַב"ן לְגַבִּי חֲצִי שִׁיעוּר :

הַרְמַב"ן בְּסִפְר תּוֹרַת הָאָדָם מְבִיא סְתִירָה בֵּין שְׁתֵּי גִמְרוֹת : גִּמְרָא אַחַת כְּתוּבָה כִּי לְעוֹבְרָה מוּתָר
לְאֲכֹל רַק חֲצִי שִׁיעוּר בְּמִקּוֹם שֶׁאֵין סִכְנָה. מִצַּד שֵׁנִי, גִּמְרָא נּוֹסֶפֶת כְּתוּבָה כִּי לְחוּלָה הִתִּירוּ לְאֲכֹל

‘הקל הקל תחילה’, כלומר: יאכל קודם את האיסורים שחומרתם קלה. למשל: אם יש לפניו חלב ונבילה, בעדיפות ראשונה יאכל את הנבילה שאין באכילתה חיוב כרת ורק לאחר מכן, אם נתעורר צורך, יאכל את החלב שיש באכילתו חיוב כרת. ושואל הרמב”ן, איך אפשר להאכיל את החולה את הקל תחילה, אם הכל הוא אותו איסור של ‘גדר חצי שיעור’.

התירו לה לעוברת לאכול פחות פחות מכשעור... אם כן למה אמרו מאכילין אותו הקל הקל, טבל ותרומה מאכילין אותו תרומה, והלא בשניהם אין בהם אלא איסור בעלמא (תורת האדם).

ניתן להציע שע”פ זה שהרמב”ן סובר כאפשרות הראשונה, שאומרת שהתורה גזרה את דין חצי שיעור על מנת שלא יגיעו לאיסור התורה, כיוון שהוא משווה בין חומרת חצאי שיעור גם באיסורים שחומרת השיעור השלם שונה, כיוון שכל חצאי השיעור נאסרו מצד אותה גזירה. ועונה הרמב”ן שתי תשובות:

א. כיוון שבעונשים האיסורים מחולקים ביניהם, גם חצאי שיעוריהם מחולקים בחומרתם, ועל פי זה, הרמב”ן שינה את תפישתו וכעת הוא סובר שבכל טיפה יש אופי של איסור, והאופי של חצי שיעור הוא אופי של סימן.

“אפילו הכי כיון דבשעורא חמורין זה מזה לעונשין, אף בפחות מכשעור חומרו של זה יותר מחומרו של זה”.

ב. מה שאמרה הגמרא שחולה אוכל הקל תחילה, זה רק בחולה שחייב לאכול כשיעור, ואין הכי נמי, אם היה צריך לאכול פחות מכשיעור, הוא לא צריך לאכול הקל תחילה, כיוון שחצי שיעור נאסר מדין סיבה וגדר.

“אי נמי התם בשאמדהו לכשעור והוא צריך לו בכדי צירוף”.

ח. כמה זה חצי שיעור

נפקא מינה נוספת שיש לברר כמה הוא גדר חצי שיעור? וכן האם חצי שיעור זה דווקא חצי?

דבר זה תלוי בחקירה, מי שאומר שיש שיעור מוגדר, ודאי חושב שחצי שיעור הוא מדין גדר, ומי שלא נותן שיעור סובר שאסור לאכול אפילו כל שהוא. ואכן מצינו מחלקת בעניין זה:

רש"י ביומא – הביא בפשטות כי 'חצי שיעור' הוא כל חתיכה הפחותה מן השיעור השלם:

חצי שיעור – כלומר פחות מכשיעור (רש"י יומא, עג ע"ב)

לעומתו, שיטת הרמב"ם על פי ה'אבני נזר', היא שכאשר כתוב 'חצי שיעור' הכוונה לחצי מדויק ולא פחות מזה:

והנראה לי בדעת הרמב"ם דסבירא ל' הא דחצי שיעור אסור מן התורה חצי ממש. אבל לא פחות מחצי (שו"ת אבני נזר, סימן שע"ו הערות).

ט. חצי שיעור בפסח

הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה לומד מפסוק את איסור חצי שיעור:

האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שְׁנֹאֲמַר 'לא יֵאָכֵל'. וְאִם עַל פִּי בֶן אִינוֹ חַיֵּב כֶּרֶת אוֹ קֶרֶבֶן אֶלָּא עַל פְּשְׁעוֹ שֶׁהוּא כְּזֵית (חמץ ומצה, פרק א הלכה ז).

מדוע הרמב"ם מביא פסוק לחצי שיעור בחמץ, הרי יש לו את הפסוק של ר' יוחנן 'כל חלב' מסביר הצ"ח: כיוון שאיסור חמץ מוגבל בזמן, אזי מדין 'חצי שיעור' הרגיל לא היה לנו לחייב אדם האוכל חצי שיעור ברגע האחרון של פסח, כיוון שחצי השיעור ראוי להצטרף לאיסור שלם, ולכן צריך פסוק נוסף מיוחד עבור דין 'חצי שיעור' בפסח.

"באיסור התלוי בזמן כגון חמץ בפסח ואכל פחות מכשיעור ביום שביעי, באופן שאין שוב שהות ביום לאכול עוד כדי להשלימו, לא נוכל למילף מכל חלב, ולכן יליף הרמב"ם מלא יאכל" (צל"ח פסחים, מד ע"א).

מתוך דבריו משמע שהוא סובר, שעל פי הרמב"ם איסור חצי שיעור בחמץ הוא לא רק גדר מצד היכולת של חצי השיעור להצטרף ולהגיע לחיוב, כמו בשאר דיני התורה, אלא איסור חצי

שיעור בחמץ הוא איסור ב'חפצא' של החמץ, ולכן חייבים גם על אכילתו גם בשעה שאי אפשר להשלים את השיעור ולהתחייב על האכילה.

נפקא מינה נוספת שניתן להעלות היא בשאלה האם יש עניין לאכול חצי שיעור מצה למי שאין לו שיעור שלם של מצה? – שאלה זו תלויה גם היא בחילוק שראינו, שכן אם כל טיפה וטיפה נושאת אופי של איסור, אזי כל טיפה וטיפה נושאת אופי של מצווה וצריך לאכול את חצי שיעור מצה. אולם, אם חצי שיעור הוא גדר באיסורים, אזי אין שום עניין לאכול חצי שיעור מצה, כי כל דין חצי שיעור הוא גדר באיסורים.

י. הסתירה ברש"י

נחזור למלאכות שבת: ראינו סתירה בשיטת רש"י, שאמר שיש דין חצי שיעור במלאכות שבת, ולכן העקירה לבד אסורה, ולכאורה זה מן התורה, כדין חצי שיעור. לעומת זאת, על המשנה הראשונה רש"י אמר, שאסור לבצע את ההוצאות וההכנסות המתוארות בסיפא רק מצד איסור דרבנן. ועל כך נשאל: הרי אותן הוצאות והכנסות מוגדרות כחצי שיעור, ואם כן, הן אמורות להיות אסורות מדאורייתא:

ונתרץ זאת על ידי עיון במשנה בפרק שביעי, שם מתוארות המלאכות בצורה תמוהה – אצל רוב המלאכות המשנה נוקטת בשם המלאכה בלבד, אולם ישנן כמה מלאכות אשר המשנה מוסיפה גם את שיעורן:

אבות מלאכות ארבעים חסר אחת הזורע והחורש והקוצר והמעמר הדש והזורע
הבורר הטוחן והמרקד והלש והאופה הגוזז את הצמר המלבנו והמנפצו
והצובעו והטווה והמיסך והעושה שתי בתי נירין והאורג שני חוטין והפוצע ב'
חוטין הקושר והמתיר והתופר שתי תפירות הקורע ע"מ לתפור שתי תפירות
הצד צבי השוחטו והמפשיטו המולחו והמעבד את עורו והמוחקו והמחתכו
הכותב שתי אותיות והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות הבונה והסותר
המכבה והמבעיר המכה בפטיש המוציא מרשות לרשות (שבת, עג ע"ב)

ונסביר, ויש בכך חידוש גדול, שהמשנה הביאה את חלק מהגדרות של המלאכות השונות, כי יש מלאכות בהן השיעור הוא חלק מהגדרת המלאכה. לעומת זאת, ישנן מלאכות בהן השיעור הוא תנאי בלבד להתחייבות על המלאכה, ולכן המשנה הסתפקה בשם המלאכה בלבד ולא הביאה את הגדרותיהם.

היינו יכולים לחשוב, כי על פי הסבר זה, במלאכת הוצאה השיעור הוא לא חלק מהגדרת המלאכה, שהרי שיעוריה לא מפורטים במשנה. אולם, הבנה זו אינה נכונה, שכן מייד לאחר משנה זו, מובאים שניים וחצי פרקי משנה המפרטים את שיעורי ההוצאה המחייבים. ומכאן נלמד, שהמשנה לא פירטה את שיעורי ההוצאה כי הם רבים, אולם היא הבינה כי השיעור הוא חלק מהותי בהגדרת מלאכת ההוצאה, ולכן היא פירטה את כל דיני ההוצאה לאלתר.

ההבדל שבין מלאכה ששיעורה הוא חלק מהגדרה למלאכה שבה הוא רק תנאי, הוא באיסור חצי שיעור: אם השיעור הוא חלק מהותי מהגדרת המלאכה, הרי שמי שביצע חצי שיעור לא ביצע כלל את המלאכה ואין איסור תורה בדבר. אולם, אם השיעור הוא רק תנאי במלאכה, הרי שביצוע חצי שיעור גם הוא מלאכה, אלא שלא הושלמו התנאים להתחייב עליה, ולכן נאמר בזה: 'חצי שיעור אסור מן התורה'.

על פי דברינו, רש"י מתורץ, שכן השיעור בהוצאה הוא חלק מהגדרתה, ואם כן אין איסור בהוצאה חצי שיעור, ולכן המקרים בסיפא יאסרו רק מדרבנן.

לסיכום נראה שיש ד' שיטות בשאלה למעשה: האם קיים דין חצי שיעור במלאכות שבת ובפרט בהוצאה?

א. שיטת הרש"ש שראינו היא שדין חצי שיעור קיים בכל מלאכות שבת:

קיימא לן דחצי שיעור אסור מן התורה ואף באיסורי שבת.

ב. לעומת הרש"ש שאסר חצי שיעור בכל מלאכות שבת, הרשב"ם התייחס רק למלאכת הוצאה בשבת, והוא גרס כי במלאכת הוצאה אין איסור בהוצאת חצי שיעור, כיוון שהוצאה קטנה אינה חשובה ואינה מלאכת מחשבת:

מלאכת מחשבת אסרה תורה ולא חשיבא הוצאת דבר חשוב בפחות מכגורגרת
(רשב"ם בבא בתרא, נ"ה ע"ב).

ג. על פי ההבנה שהבנו ברש"י דלעיל, לא רק במלאכת הוצאה, אלא גם בכל המלאכות שנכתב שיעורם בפרק שביעי, אין איסור בביצוע חצי שיעור.

ד. שיטה רביעית, והיא הקיצונית ביותר, היא השיטה שהובאה בחכם צבי, שגורסת כי דין חצי שיעור נאמר רק באכילות, וממילא אין דין חצי שיעור במלאכות שבת:

שנאי איסורי אכילה דאית לן קרא דכל חלב... ולפי"ז בכל שאר איסורי תורה כגון התולש שער א' בנזיר או בשבת או מוציא פחות מכשיעור אין בו איסור תורה כלל (שו"ת חכם צבי, סימן פו).

ונראה להציע, שהחילוק היסודי בין השיטות הקיצוניות – הרש"ש, שסבר שחצי שיעור אסור בכל מלאכות שבת, והחכם צבי, שסבר שחצי שיעור לא נאמר כלל במלאכות שבת אלא רק באכילות, הוא החילוק שהצענו:

הרש"ש סובר שיסוד האיסור של חצי שיעור הוא גדר לאיסור שלם, ולכן גם בשבת, שם אדם עלול להגיע לביצוע של מלאכה שלמה, יש מקום לאסור על ביצוע חצי מלאכה.

לעומתו, החכם צבי סובר שיסוד האיסור של חצי שיעור הוא איסור של חפצא ממש, ולכן הוא שייך רק באכילות, כיוון ששם יכול לרבוץ איסור על כל טיפה וטיפה, כיוון ששם החפצא של האיסור יכול ממש להתחלק, מה שאין כן בביצוע מלאכות ובשאר איסורים, שם לא רובץ איסור על החפצא, אלא על הפעולה.

יא. איסורי שבת – מצד החפצא או מצד הגברא

בסוגיה הזו עולה עוד שאלה מרתקת: האם איסורי שבת הם דין על האדם (שאסור לעשות איסורים), או שזה דין במציאות (שאסור שתעשינה מלאכות בשבת, כל מלאכה שנעשית מחללת את השבת ויש בה זיהום וטומאה).

"והא אתעבידא מלאכה מבינייהו" – מה זה משנה שנעשתה מלאכה מביניהם? רואים מכאן שיש הווא אמינא שאסור שתעשה מלאכה על ידי בני אדם גם כשהם לא עושים את המלאכה ממש, אלא רק גרמו לה! כל מקום שבני אדם יהודים מעורבים במלאכה אסור שהיא תיעשה בשבת. והגמרא

עונה: "יחיד שעשאה – חייב, שניים ועשאה – פטורים". לא נאמר שמותר, אלא שלא חייבים מהתורה. המסקנה בהחלט יכולה להיות שאסור מדאורייתא לעשות מלאכה באופן כזה.

נראה בפשטות כאפשרות הראשונה – התורה מצווה על כל יהודי "לא תעשה כל מלאכה".

אבל יש לציין שבעבר השבת היתה גלויה במציאות, וממילא מי שחילל אותה לא רק עבר איסור אלא גם פגע ממש בשבת, גרם לה להיות פחות גלויה. בילקוט שמעוני כתוב שכך יהיה גם לעתיד לבוא: מי שילך לקטוף תאנה, התאנה עצמה תצווח ותאמר לו "שבת היום".

ישנם כמה מקורות לאיסור שבת כאיסור חפצא:

יא.1. שביתת כלים

בית שמאי אומרים שיש דין מהתורה של שביתת כלים!

יא.2. מעשה שבת

יש מחלוקת האם מותר ליהנות ממלאכת שבת. לדעת רבי יוחנן, העושה מלאכה בשבת במזיד – אסור ליהנות ממנה עולם מן התורה. משמע שלא רק שאסור לעשות מעשים, אלא גם המעשים עצמם נאסרים. אמנם זה לא נפסק אבל זה פותח לנו את החשיבה.

יא.3. איסור הנאה בבשר וחלב

הגמרא בחולין לומדת איסור הנאה בבשר וחלב שהתבשלו יחד מהפסוק "לא תאכל קל תועבה" (דברים יד, ג). ומציעה הגמרא ללמוד מאותו פסוק לאסור גם מעשה שבת:

אלא מעתה מעשה שבת ליתסרו, דהא תיעבתי לך הוא (חולין, קיד ע"ב – חולין קטו ע"א).

נראה שבהווא אמינא איסורי השבת הם בחפצא.

עונה הגמרא:

אמר קרא: "כי־קדש היא לכם" (שמות לא, יד) – היא קודש, ואין מעשיה קודש (חולין, קטו ע"א).

שתי אפשרויות בראשונים להבין את מסקנת הגמרא:

א. הגמרא דחתה את ההווא אמינא.

ב. אולי הפסוק בא להגיד רק לעניין איסור הנאה בדיעבד, אבל האיסור עצמו אסור גם בחפצא. המעשה עצמו אסור בחפצא, אלא שבדומה לכלאים יש גזירת הכתוב שבדיעבד מותר בהנאה.

יא.4. שביתת קרקע בשמיטה

דורשים חז"ל במכילתא:

"וביום השביעי תשבות" – אף בשנת שביעית לא תיעקר שבת בראשית ממקומה (מאכילתא שמות לר, כא).

היתה הווא אמינא שבשנת שביעית לא יהיו איסורי שבת, כי ממילא אסור לחרוש ולזרוע. אבל בשביעית העניין הוא שהקרקע תנוח, אולי אפילו גוי אסור לזרוע בקרקע בשביעית, מצד החפצא! אלא על כרחנו כיוון שיש הווא אמינא להשוות בין האיסורים, סימן שגם בשבת יש עניין באיסורים מצד החפצא ולא מצד האדם.

יא.5. מלאכת הוצאה – מלאכה גרועה

הראשונים קוראים למלאכת הוצאה "מלאכה גרועה", כי אין בה שום יצירה, שינוי בגוף החפץ. למה צריך שיהיה שינוי במציאות כדי להתחייב? אלא על כרחנו, גם אם נגיד שהחיוב על האדם, כנראה שהאיסור היסודי הוא שהמציאות תשתנה.

אפשרות שלישית היא שאמנם מדאורייתא האיסורים הם באדם ולא במלאכה (אין בעיה שהמלאכה עצמה תיעשה), אבל מדרבנן גזרו על המלאכה עצמה שלא ליהנות ממנה:

הגמרא בברכות אומרת שנר שהדליק גוי בשבת אין מברכים עליו במוצאי שבת מדרבנן. יתכן שהגמרא אומרת שלמרות שלגוי אין איסור, אנחנו אוסרים עליו את הדבר כי נעשתה בו מלאכה. ואולי זו גם דעת רבי יהודה, שאם אדם בישל אפילו בשוגג, התבשיל נאסר מדרבנן לכל השבת.

לסיכום, ראינו שלוש אפשרויות ביחס למלאכות שבת:

א. האיסור על האדם ולא על המלאכה, לא תעשה כל מלאכה. זה הפשט.

ב. גם מעשי השבת אסורים באיסור עצמי מדאורייתא, גם כאשר לא מתחייבים עליהם.

ג. מעשי השבת אסורים באיסור עצמי מדרבנן.



י.א. הטעינו חברו

(סוכם על ידי אליה נחושתן ועמיחי ליפשיץ)

א. הסוגיה בגמרא

א.1. בירור שאלת רב

א.2. גרסאות הראשונים בשאלת רב

ב. מעמד היד במשנה

ג. שיטת רש"י

ג.1. הסבר הרמב"ן

ג.2. הסבר הר"י

ג.3. נפקא מינה

ד. שיטת ר"י

א. הסוגיה בגמרא

בגמרא מובאת שאלה בדיני הוצאה:

בעי מיניה רב מרבי: הטעינו חברו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו? עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי, ומיחייב, או דילמא לא? א"ל חייב, ואינו דומה לידו. מאי טעמא גופו נייח ידו לא נייח (שבת, ג ע"א).

הגמרא מביאה שאלה שרוב שואל את רבי: מה יהיה הדין במקרה שעל גבי אדם הוטען משא כלשהו, ואותו אדם הוציא את המשא מרשות לרשות, האם עבר על מלאכת הוצאה.

א.1. בירור שאלת רב

ניתן להבין בשתי אפשרויות את ספקו של רב:

א. האם יש דין עקירה גם במקרה שהחפץ לא נעקר מהנחתו מעל **הקרקע עצמה**, אלא נעקר מעל גבי אדם?

ב. האם יש דין עקירה כאשר לא בוצעה עקירה **באופן אקטיבי**, אלא שהוויז החפץ על גבי גופו של האדם?

רבי משיב לרב שעובר בהוצאה, וזאת בניגוד למקרה במשנה. כאשר שם – העני שולח את ידו לפנים, ונותן בעל הבית לתוכה – העני פטור, מאחר שאין עקירה (וכן להפך גם בבעל הבית).

א.2. גרסאות הראשונים בשאלת רב

הגמרא ממשיכה ומנמקת את תשובתו של רבי, שמובאת בראשונים בשתי גרסאות שונות המתאימות לשתי האפשרויות בהבנת ספקו של רב:

גרסה א': מאי טעמא? ידו בתר גופו גרידא (תוספות שבת ג ע"א).

החסבר הוא שהרשות בה היד היא הרשות שבה נמצא הגוף.

טעם זה פושט את הספק על פי ההבנה הראשונה בשאלת רב ששאל האם יש דין עקירה גם במקרה שהחפץ לא נעקר מהנחתו מעל **הקרקע עצמה** – שרשות היד **תלויה** ברשות הגוף, כמו שרשות הגוף תלויה ברשות הקרקע שעליה הוא עומד, ואם כך לגוף יש חשיבות **ממש כמו קרקע**, ודין עקירה על גבי גוף, **שווה לדין עקירה מקרקע**.

גרסה ב': מאי טעמא? גופו ניח, ידו לא ניח (רש"י שבת ג ע"א).

על פי גרסת רש"י, הגמרא באה לומר שבניגוד לדבר שמונח על היד שאינו נקרא מונח, דבר שעל הגוף נקרא מונח. גרסה זו פושטת את הספק לפי ההבנה השנייה בדברי רב – האם יש דין עקירה כאשר לא בוצעה עקירה **באופן אקטיבי**. על פי גרסה זו, כיוון שהגוף אחוז בקרקע, תזווה שלו תחשב כפעולת עקירה **ממש**, אקטיבית.

ב. מעמד היד במשנה

בשתי הגרסאות לנימוק של תשובת רבי, **מוצג שוני** בין המקרה של סוגייתנו, לבין המקרה שבמשנה, בו היד נמצאת ברשות שונה מרשות הגוף ולא חייבים עליה.

את המעמד של היד הזו, אפשר להבין בשני אופנים, המתאימים לגרסאות הראשונים:

א. היד נחשבת **לגמרי ברשות בה נמצא הגוף**. אפשרות זו מתאימה לגרסת "ידו בתר גופו גרירא", ולכן אין העברה מרשות לרשות. משהונחו האוכלים ביד העני, הם היו ברשות שבה הוא **עומד**, ולכן לא התרחשה הוצאה כשהוציא את היד.

ב. היד אכן **נחשבת כברשות האחרת**, אך איננה "מונחת" בה, כגרסת "גופו ניח ידו לא ניח". בשל כך אין עקירה אלא מדבר ממשי, כמו גוף או קרקע, אבל מעל גבי יד אין זו עקירה.

ג. שיטת רש"י

את גרסת רש"י עצמה "גופו ניח ידו לא ניח", אפשר להבין בשתי דרכים:

ג.1. הסבר הרמב"ן

הרמב"ן תוהה בשיטת רש"י – כיצד ייתכן במשנה, שבמקרים בהם בוצעה הנחה לתוך יד או עקירה מתוכה, חייבנו בהוצאה? הרי העקירה או ההנחה קרתה אל יד או מיד **שאינה מונחת**:

ורש"י ז"ל מעביר עליו קולמוס ואמר דיתירתא היא, אלא ידו לא ניח על גבי קרקע וגופו ניח על גבי קרקע והוא עקירה, וא"ת א"כ אף כשנתן העני לתוך ידו של בעל הבית או שנטל ממנה והוציא **יהא פטור**, שהרי לא עקרה או לא הניחה בקרקע, דידו לא ניח? אלא שאני התם דכיון דגופו ניח, אף ידו מונחת אגב גופו אע"פ שלא נחה בעצמה, זהו דעתי (רמב"ן שבת, ג ע"א).

הרמב"ן מתרץ שלשיטת רש"י תשובתו של רבי עוסקת במקרים בהם **היד נמצאת ברשות שונה מרשות הגוף**, אך במקרים בהם היד נמצאת ברשות הגוף, היא נחשבת כ"נחה" על גבי הגוף.

ג. הסבר הר"י

הר"י בתוספות מבין את תירוץ הגמרא אחרת:

ורש"י פי' ידו לא ניח ע"ג קרקע **משמע אפי' הוא וידו במקום אחד ונתן לו חבירו לתוך ידו והוציא פטור** ואין נראה דבכל ענין שהטעינו חבירו בין על כתפו בין על ידו והוציא חייב דהא קתני או שנטל מתוכה והוציא חייב אלמא הנחת חפץ ביד בע"ה שהוא וידו ברשות אחת הויה הנחה מדחייב העני שעקר מיד בע"ה וכיון דהויה הנחה כשעוקר גופו עם זה שבידו הרי עוקרו ממקום הנחה (תוספות שבת, ג ע"א).

הר"י מסביר שלפי תירוץ הגמרא **ידו לא מונחת אף פעם**. ובאמת גם בחיוב במשנה כדי שהעני ובעל הבית יתחייבו במקרה שהביאו חפץ לרשותם, עליהם להניח אותו על הקרקע. ובמקרה של חיוב בעקירה מתוך יד – בשביל האדם האחר, היד היא כמשטח של הרשות השניה.

ג. נפקא מינה

נראה שתהיה נפקא מינה בדיני החיוב במקרה שבמשנה, בין שיטות הרמב"ן והתוספות:

לשיטת הרמב"ן, ברגע שאדם **עקר חפץ והעבירו לרשות שבה הוא עומד**, האדם מתחייב, ואילו לר"י, אדם יתחייב במקרה שכזה רק אם הוא **יניח** על גבי הקרקע.

נפקא מינה הפוכה: ייתכן שהם יחלקו מה דינו של אדם שהעביר חפץ **מידו אל הרשות האחרת**. הרמב"ן יחייב, ור"י יחייב רק במקרה שעקר מהקרקע.

ד. שיטת ר"י

בגרסת תוספות, אומר ר"י בטעם לתשובת רבי (ידו בתר גופו גרידא) לכאורה יש להקשות מהמשנה, מדוע בעל הבית אינו מתחייב **כאשר מניח בידו של העני**, הרי מקום ידו נחשב כמקום גופו – רשות הרבים? ניתן ליישב שהיד אמנם נגררת אחר הגוף, אך **אינה מונחת שם**, ולכן בעל הבית פטור, שהיד חסרת הנחה.

יא. הטעינו חברו

כעת ניתן גם להבין את לשונו של רש"י – "לישנא אחרינא ידו בתר גופו גרירא לא גרסינן דיתירא היא" (רש"י שבת, ג ע"א) – רש"י הבין את גרסת תוספות כדרך נוספת להגיד את אותו הדבר, שהיד אינה מונחת, אולם ודאי שתוספות הבינו את הלשון אחרת.



יב. הדביק פת בתנור

(סוכם על ידי עדו פריימן ועמיחי גולובינסקי)

א. רדיית פת בשבת

ב. גדרי 'וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך'

ב.1. רק כשהאיסור לא נעשה על ידו

ב.2. 'מצווה רבה'

ב.3. פשיעה

ב.4. מותר אך לא חייב

ג. הלכה למעשה

א. רדיית פת בשבת

הגמרא בשבת שואלת האם מי שהדביק פת בתנור יכול לרדות אותה כדי שלא תאפה:

גופא בעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו? א"ל רב אחא בר אביי לרבינא: היכי דמי? אילימא בשוגג ולא אידכר ליה למאן התירו... אמר רב שילא לעולם בשוגג ולמאן התירו לאחרים. מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך? ! אלא אמר רב אשי: לעולם במזיד ואימא קודם שיבא לידי איסור סקילה. רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא: אמר רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה (שבת, ד ע"א).

הגמרא שואלת האם מותר לאדם לרדות פת מתנור, שזה איסור דרבנן, על פי רבינו חננאל על הגמרא שלנו, כדי למנוע מהפת להיאפות ובכך להתחייב בעשיית מלאכה מהתורה. הגמרא מנסה להבים באיזה מקרה מדובר ודוחה את האפשרות שמדובר באדם שראה אדם אחר שהדביק פת בשוגג, ורוצה לרדות את הפת כדי להציל את חבירו מחיוב חטאת, משום שיש כלל ש'אין אומרים לאדם חטא' (אפילו באיסור קל מדרבנן) **כדי שיזכה חבירו** (אפילו מחיוב חטאת). לכן הגמרא מסיקה שמדובר באדם שהדביק פת במזיד בעצמו, ועכשיו רוצה לרדותה כדי להציל את עצמו מאיסור תורה. לבסוף הגמרא אומרת שאכן, רב אחא ברי דרבא שנא את הבעיא כך.

יש מחלוקת ראשונים לגבי מסקנת הגמרא:

א. רש"י (רש"י שבת, ד ע"א) אומר שהגמרא מסיקה שמותר לאדם שהדביק פת בתנור במזיד לרדותה.

ב. תוספות (ד"ה מתני) מביאים גרסה אחרת לפיה הגמרא לא פשטה את הספק, אלא רק הבינה מהו הספק ולא פשטה אותו:

אית ספרים דגרסי בעי רב ביבי ומתני בהדיא בבעיא דרב ביבי איסור סקילה
(תוספות שבת, ד ע"א).

ג. שיטה שלישית היא שיטת ההגהות אשר"י, שמסכם שאסור לאדם לרדות את הפת אפילו שהוא עצמו הדביק אותה כדי להציל את עצמו מאיסור תורה:

הדביק פת בתנור בין בשוגג בין במזיד לא התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי
איסור חטאת או סקילה **(הגהות אשר"י שבת א, ג).**

תוספות שואל מה ההוא אמינא שנאסור על אדם לרדות את הפת שהוא הדביק? הרי ממילא הוא לא ישמע לנו כי אם לא ירדה את הפת יתחייב סקילה!

וא"ת מאי בעיא היא זו אם התירו לרדותה? ! פשיטא שלא ישמע לנו אם נאסור
לו! **(תוספות שבת, ד ע"א).**

ריב"א עונה שאם נפשוט שאסור לו לרדות את הפת ולכן האדם לא ירדה, הוא לא יתחייב סקילה, כי הוא רצה לרדות את הפת אלא שחכמים אסרו עליו ולכן האחריות היא עליהם והוא לא יתחייב סקילה.

ותירץ ריב"א דאם לא התירו, לא מיחייב סקילה כיון שמניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרין לו (תוספות שבת, ד ע"א).

ב. גדרי 'וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך'

תוספות מקשה על הכלל 'וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך' מהגמרא בעירובין:

וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך. והא דאמר בבבלי מערבין (עירובין, לב ע"ב) רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו דאמר ל' מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבא חברו לידי איסור (תוספות שבת, ד ע"א).

התוספות מביא מחלוקת, האם חבר שמוכר פירות טבל לעם הארץ ובשביל לעשר אותם יצטרך לתרום שלא מן המוקף (ואסור לתרום שלא מן המוקף), האם יעשר ויעבור על איסור קל בשביל להציל את העם הארץ מאיסור חמור של אכילת טבל או לא, ורבי סובר שיעבור על האיסור כדי להציל את עם הארץ מאיסור חמור. ולכאורה היה צריך לומר 'אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך' ולכן החבר היה צריך לתת לעם הארץ פירות טבל ולגרום לעם הארץ לאכול טבל, ולא לתרום שלא מן המוקף:

ב.1. רק כשהאיסור לא נעשה על ידו

תוספות מסביר שיש הבדל בין המקרה שלנו לבין המקרה המובא בעירובין:

והא דאמר בבבלי מערבין (עירובין לב ע"ב) רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה, התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו דאמר ל' מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי אבל הכא שלא נעשה

האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור
חמור (תוספות שבת, ד ע"א).

תוספות עונה ששם האיסור של אכילת טבל נעשה ממש על ידי החבר שמוכר לו פירות טבל,
ולכן כדי שהוא לא יכשיל את עם הארץ באכילת טבל הוא צריך לעבור על איסור קל, אך
ברדיית פת האיסור של האפייה כלל לא נעשה על ידו ולכן הוא לא צריך לעבור על איסור קל
כדי להציל את חבירו.

נראה לדייק מתשובה זו, שלפי תוספות האיסור בכך שהחבר מוכר לעם הארץ פירות טבל אינו
'לפני עיור' אלא שכשהעם הארץ אוכל את הטבל זה ממש כאילו שהחבר אוכל טבל, כי החבר
מכר את הפירות לעם הארץ. כי אם האיסור הוא מצד 'לפני עיור', אף על פי שהאיסור נעשה
על ידי החבר, כבר לא יעזור שהוא יתרום שלא מן המוקף ויציל את העם הארץ מאכילת טבל,
כי האיסור שהחבר עשה הוא עצם מכירת פירות טבל ונתנית מכשול לעם הארץ, וכבר לא
יעזור שעכשיו הוא יתרום שלא מן המוקף, על ה'לפני עיור' הוא כבר עבר. אך בגלל שהאיסור
הוא לא 'לפני עיור' אלא שכשהעם הארץ אוכל זה כאילו החבר אוכל טבל, האיסור יהיה רק
כשעם הארץ יאכל, אך כל עוד הוא לא אכל צריך לתרום שלא מן המוקף כדי שלא תגרום
לאיסור שייעשה על ידך.

נראה לדייק את ההבנה הזו של תוספות גם מהמשך דבריו:

ואומר ריב"א דאפילו למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר דהתם עדיין לא
נעשה האיסור ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו אבל
הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור לא יעשה אפילו איסור קל
בידים (תוספות שבת, ד ע"א).

ריב"א מוסיף, שאי אפשר לפשוט שמותר לאדם לרדות את הפת שהוא הדביק מכך שלרבי
החבר תורם שלא מן המוקף כדי להציל את עם הארץ, כי בתורם שלא מן המוקף האיסור עוד
לא נעשה, ולכן צריך לעבור על איסור קל כדי שלא ייעשה איסור חמור, אך בשבת אין סיבה
לעבור על איסור קל משום שמעשה האיסור, הדבקת הפת בתנור, כבר נעשה. יוצא מתוספות,
שמעשה האיסור בעירובין הוא אכילת הטבל, שהחבר עצמו אוכל טבל, והאיסור החמור עוד
לא נעשה, ולכן צריך לעבור על איסור קל. אך אם ה'לפני עיור' שבמכירת הפירות לעם הארץ

היה האיסור, אז לכאורה גם בעירובין היה יוצא שמעשה האיסור החמור כבר נעשה, ולכן לא יעבור על האיסור הקל של הפרשה שלא מן המוקף.

ב.2. 'מצווה רבה'

והא דתנן בהשולח (גיטין מא ע"ב ושם) מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין ואע"ג דבהאי פירקא (דף לח:) א"ר יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו (תוספות שבת, ד ע"א).

תוספות מקשה קושייה נוספת על הכלל 'אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך', כיצד ניתן לחייב אדון שיש לו עבד שחציו עבד וחציו בן חורין לשחרר את עבדו, שזה איסור עשה, כדי שהעבד יוכל לקיים מצוות עשה של פרו ורבו שהיא עשה? הרי 'אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך'! תוספות עונה שדווקא למצוות פרו ורבו עוברים על עשה מכיוון שפרו ורבו היא 'מצווה רבה'.

למה פרו ורבו היא 'מצווה רבה'?

שאני פריה ורביה דמצווה רבה היא, כדמשני התם בר"א שנכנס לבה"מ ולא מצא שם י' ושחרר את עבדו להשלימו לי' מצוה דרבים שאני (תוספות שבת, ד ע"א).

תוספות מדמה את פרו ורבו להשלמה למניין, שהאדון עובר על עשה של שחרור העבד כדי שהעבד יצטרף להשלמת מניין עשרה. נראה לומר ש'מצווה רבה' היא מצווה שמוטלת על הרבים, מוטל על הרבים שיהיה מניין בעיר. גם בפרו ורבו מוטל על הרבים, על בית דין, לכפות את האדון לשחרר את עבדו כדי שיקיים את מצוות פרו ורבו.

ב.3. פשיעה

תוספות מוסיף חילוק אחר בין סוגייתנו לבין הסוגייה בעירובין. כאשר החבר פשע, אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך. אדם שהדביק פת בשוגג נחשב פושע, משום שהיה צריך להיזכר שיעבור על איסור אפייה, ולכן אסור לאדם אחר לרדות את הפת כדי להצילו. אך אם חברו לא פשע, אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברו. תוספות מביאים ראייה מכך שמותר לכהנים להקריב קרבן של מחוסר כיפורים, כדי שיוכל לאכול קדשים ולהקריב קרבן פסח,

לאחר קרבן התמיד שיש איסור עשה להקריב אחריו קרבנות. הכהנים עוברים על עשה כדי להציל את מחוסר הכיפורים מאיסור כרת שלא יוכל להקריב קרבן פסח.

ועוד י"ל דדוקא היכא דפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו' ואתי שפיר הא דאמרי' בריש תמיד נשחט (פסחים נט ע"א ושם) דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה וקא עברי כהנים בעשה דהשלמה ומקריבין למחוסר כפורים כפרתו כדי שיביא פסחו (תוספות שבת, ד ע"א).

לפי תירוצו זה לאדם יש אחריות על חטאי חבריו ויש עליו חובה להצילו מהם. אפשר להסביר שזה מצד 'לא תעמוד על דם רעך', ולכן יש להציל את חבריך מעבירות, אך אפשר גם להסביר שכל ישראל שותפים בקיום המצוות, ובגלל שאי אפשר שאדם אחד יקיים תרי"ג מצוות, מחשיבים את המצווה שאדם אחד עושה כמצווה לכולם, וכן עבירה שאדם עושה כעבירה של כולם. לכן צריך להציל את חבריך מעבירה, כי זו בעצם עבירה שלך.

ב.4. מותר אך לא חייב

תירוצו נוסף של הריטב"א הוא שאף פעם לא מחייבים אדם לחטוא כדי שיזכה חבריו, אך אם הוא רוצה הוא יכול לעשות כך:

ועוד התם עביד מדנפשיה והכא אמרי' שאין אומרי' לו כן (ריטב"א שבת, ד ע"א).

לסיכום, ראינו שלוש שיטות:

א. תוספות – אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, אלא אם כן האיסור של החבר נעשה על ידו.

ב. תירוצו שני בתוספות – אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבריו, אלא אם כן חבריו פשעו.

ג. ריטב"א – מותר לאדם לחטוא כדי שיזכה חבריו אך אינו חייב לחטוא.

ג. הלכה למעשה

הרשב"א אומר שאסור לאדם לצאת מהתחום בשבת כדי להציל את בתו שנחטפה להשתמד, כי אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו, ואף לא עוברים על איסור קל כדי להציל מאיסור כבוד כאשר האיסור לא נעשה על ידך, כמו התירוף הראשון של תוספות:

נשאל הרשב"א על אחד ששלחו לו בשבת שהוציאו בתו בחזקה מביתו ע"י ישראל מומר להוציאה מכלל ישראל אם ישים לדרך פעמיו בשבת פן יפחידה להמיר אם מותר לילך אפי' חוץ לג' פרסאות למ"ד דתחום ג' פרסאות דאורייתא ואפילו להביא חותם מצד המלכות מי דחינן מספק זה את השבת כדדחינן בספק נפשות?

והשיב הדבר צריך תלמוד ומ"מ כך דעתי נוטה שאין דוחין שבת על הצלה מהעבירות לפי שאמרו (שבת ד.) אין אומרים לאדם עמוד וחטא בשביל שיזכה חבירו ואפילו איסורא זוטא לא שרינן ליה כדי להציל חבירו מאיסורא רבה דע"כ לא אמרי' בפרק בכל מערבין (עירובין, לב ע"ב) ניהא ליה לחבר דלעביד איסורא זוטא כי היכי דלא לעביד ע"ה איסורא רבה אלא כשאותו איסור בא לע"ה על ידי חבר אבל בענין אחר לא כדמוכח פ"ק דשבת בבעיא דהדביק פת בתנור ועוד צריך תלמוד עד שיעמוד הדבר על בוריו עכ"ל (שו"ת הרשב"א חלק ז רסז, מובא בבית יוסף סימן שו).

הבית יוסף חולק עליו ופוסק שיצא מהתחום ויציל ואת בתו משתי סיבות:

א. בתו נחטפה ולא פשעה, ועל פי התירוף השני בתוספות כאשר לא היתה פשיעה אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו.

ב. הצלה משמד היא 'מצווה רבה' ולכן אומרים בה לאדם חטא כדי שיזכה חבירו.

והתוספות כתבו בפ"ק דשבת בתחלה כדברי הרשב"א ואח"כ הקשו מדתנן מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וק"ל כל המשחרר את עבדו עובר בעשה ותימצו דשאני פ"ו דמצוה רבה היא.

ועי"ל דדוקא היכא שפשע שהדביק פת בתנור סמוך לחשיכה אבל היכא דלא פשע מידי שרי למיעבד איסורא זוטא כי היכי דלא לעביד חבריה איסורא רבה והוכיחו כן מפרק תמיד נשחט ומפרק בתרא דעירובין וכך כתבו בפרק בכל מערבין (עירובין לב ע"ב) ובפרק השולח (גיטין מא ע"ב) ובפרק קמא דבתרא (יג ע"א) ובפרק קמא דחגיגה (ב ע"ב) ובפסחים פרק האשה (פח ע"א).

והשתא אם לתירוצא דמצוה רבה הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה שלא יפחידה עד שתמיר ואם לתירוצא דמחלק בין פשע ללא פשע הכא נמי לא פשעה והלכך לחלל עליה את השבת לפקח עליה שרי ומצוה נמי איכא ואי לא בעי למיעבד כייפינן ליה כדאשכחן במי שחציו עבד שכופין את רבו כדי שלא יתבטל ממצות פ"ו כי רבה היא ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה נראה דשפיר דמי דלגבי שלא תמיר ותעביד כל ימיה חילול שבת אמרינן איסורא זוטא הוי (בית יוסף אורח חיים, סימן שו).

וכך פסק בשולחן ערוך:

מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה ויצא אפלו חוץ לשלש פרסאות ואי לא בעי כיפינן ליה (שולחן ערוך אורח חיים, סימן שו סעיף יד).

הרמ"א לא חולק שם אך במקום אחר הרמ"א כותב שלא מחללים שבת כדי להציל אדם אחר שאונסים אותו לעבור על איסור גדול:

מי שרוצים לאנסו שיעבר עברה גדולה, אין מחללין עליו השבת כדי להצילו (רמ"א על השולחן ערוך אורח חיים, סימן שכח סעיף י).

על כך מקשה הטורי זהב:

לקמן סי' שכ"ח ס"י פסק דבשביל שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה אין מחללין עליו השבת כדי להצילו... ולכאורה סותרים אהדדי ופלוגת' הוא בב"י בין הרשב"א להתוספות ! ?

וצריך לומר דשאני הכא שרוצים להמירה ותשאר מומרת לעולם אחר כך, בזה הכריע כהתוספות דיש להצילה בחילול שבת דזה עדיף מפיקוח נפש, משא"כ לקמן שיעשה פעם אחת באונס כיון דאונס רחמנא פטרי' ואח"כ אין חשש לא יחלל שבת בשביל הצלה זו כנ"ל נכון (טורי זהב אורח חיים, שו, יד).

מתרץ הטורי זהב שגם הרמ"א מסכים לשולחן ערוך שהצלה משמד היא מצווה רבה, ולכן בה יצא מחוץ לתחום כדי להציל, אך בשאר עבירות שאינם 'מצווה רבה' לא יחטא כדי להציל את חברו.



יג. מים על גבי מים

(סוכם על ידי מנחם-עמי יציב)

א. פתיחה והצגת החקירה

ב. השלכות

ב.1. מים ניגרים

ב.2. אגוז צף

ב.3. שמן על גבי יין

ג. אגוז בכלי

א. פתיחה והצגת החקירה

בגמרא מובא:

דאמר רבא מים ע"ג מים היינו הנחתן אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו בעי רבא אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים בתר אגוז אזלינן והא נייח או דילמא בתר כלי אזלינן והא לא נייח דנייד תיקו שמן שצף ע"ג יין מחלוקת ר' יוחנן בן נורי ורבנן דתנן שמן שצף ע"ג יין ונגע טבול יום בשמן לא פסל אלא שמן בלבד ר' יוחנן בן נורי אומר שניהם מחוברים זה לזה (שבת, ה ע"ב).

הגמרא מביאה את דברי רבא שאומר שמים על גבי מים זו נחשבת הנחתן לעניין הוצאה, ואילו אגוז על גבי אגוז, ההנחה אינה נחשבת הנחה לעניין הוצאה. רבא מתלבט לגבי אגוז שנמצא בתוך כלי שצף: האם הולכים אחר האגוז או אחר המים. הגמרא מכריעה כתיקו, ואז מביאה ברייתא שבשמן שצף על גבי יין, יש מחלוקת של רבי יוחנן בן נורי ורבנן לגבי חיבור לטומאה: רבי יוחנן בן נורי סובר שהם מחוברים, וחכמים סוברים שלא.

כוונת הגמרא בהבאת הברייתא האחרונה היא להגיד, שרבי יוחנן בן נורי הסובר שיין ושמן מחוברים, יסבור שגם המים והשמן מחוברים, ויחייב את עוקר השמן. לעומתו, חכמים שסוברים שהיין והשמן מנותקים, יסברו שגם המים והשמן מנותקים, ויפטרו את עוקר השמן. הגמרא מסבירה שהעוקר מים מעל גבי מים חייב כי זו הנחתו, ואפשר להציע שתי אפשרויות:

א. המים העליונים נחשבים כמונחים על המים התחתונים.

ב. כל המים נחשבים כמכלול אחד, המונח על הארץ עצמה.

הרמב"ם כותב בפירוש כאפשרות השנייה:

היה עומד באחת משתי רשויות, ופשט ידו לרשות שניה ונטל משם מים מעל גבי גומא מלאה מים, והוציאן – חייב, **שהמים כולן** כאילו הן מונחין על הארץ (**רמב"ם הלכות שבת**, פ"ג ה"ד).

וכן כותב **המאירי**:

שמן ע"ג יין או על גבי מים אין זה הנחתן, ואם נטל מן השמן והוציאו – פטור, הואיל ושני מינין הן. אבל שמן על שמן, או יין על יין, או מים על מים – זו היא הנחתן, והרי אלו שנטל כמונחים על הקרקע (בית הבחירה למאירי, שבת ה ע"ב).

ב. השלכות

ב.1. מים ניגרים

המאירי בהמשך דבריו מסתפק:

ויש אומרים דווקא במונחים בגומא, אבל ניגרים לא, כמו שכתבנו. ויש חולקים לומר שכל שהם ניגרים בו – קרקע הוא, וכמונחים על הקרקע הם (**בית הבחירה למאירי**, שבת ה ע"ב).

אפשר להציע, שהסתפקותו זו, האם העוקר מים עליונים מנחל חייב או פטור, תלויה בחקירתנו:

א. אם המים העליונים נחשבים כמונחים על המים התחתונים, הייתה עקירה (שהרי ביחס למים התחתונים הם לא זזו כלל).

ב. אם המים כולם נחשבים כמונחים על הקרקע, במקרה זה הם לא היו מונחים, שהרי הם זזים (ביחס לקרקע) כל הזמן.

ב.2. אגוז צף

דין הפטור באגוז על גבי המים יכול להתאים לשתי האפשרויות:

א. האגוז לא נחשב כמונח על המים, שהרי הוא שט כל הזמן.

ב. האגוז לא נחשב כמכלול עם המים, שהרי הוא מין אחר מהם.

ב.3. שמן על גבי יין

אפשר להציע, שגם המחלוקת בדין שמן על גבי יין היא נפקא מינה של חקירתנו:

א. אם העניין הוא הנחה על גבי המשקה התחתון – השמן אכן נח על גבי היין, ולא זו.

ב. אם העניין הוא הנחה על גבי הקרקע – השמן לא נח על גבי הקרקע, שהרי ברור שהוא לא מכלול אחד עם היין (משום שהם לא מתערבבים כלל).

ג. אגוז בכלי

כפי שראינו למעלה, רבא מסתפק מה דינו של אגוז בכלי:

בעי רבא: אגוז בכלי, וכלי צף על גבי מים, בתר אגוז אזלינן – והא ניח; או דילמא בתר כלי אזלינן – והא לא ניח, דנייד? תיקו (שבת, ה ע"ב).

נחלקו הראשונים בהסבר המקרה עליו מדובר בגמרא:

הרמב"ם כותב:

אבל אם היה כלי צף על גבי מים ופירות בתוך הכלי ופשט ידו ולקח מן הפירות והוציא פטור. שהרי לא נחו הפירות על גבי הארץ ונמצא שלא עקר מעל גבי מקום ארבעה (רמב"ם הלכות שבת, פ"ג ה"ד).

לדעת הרמב"ם המקרה עליו מדובר בגמרא הוא שהאדם עקר את האגוז בלבד, והסתפקות הגמרא היא האם האגוז עצמו נחשב מונח על גבי המים בגלל שהוא עומד באופן יציב (אף על פי שייצובו הינה רק ביחס לכלי, ולא ביחס למים שהם מקום הנחתו), או שהוא לא נחשב כמונח, בגלל שביחס למים הוא צף בחופשיות.

יש להדגיש, שלפי אפשרות זו, מחלוקת רבי יוחנן בן נורי וחכמים היא לא כפשוטה (שהרי בפשט, הם חולקים בשאלה האם היין והשמן מחוברים או לא).

לעומתו, כותב הראב"ן:

בעי רבא אגוז בכלי וכלי צף על המים בחצר והושיט אדם ידו מרשות הרבים והוציא הכלי עם האגוז שבו, מהו? בתר הוצאת אגוז אזלינן וחיוב דהא נח הוא בכלי או בתר הוצאת כלי והא לא נח שהרי צף, וליכא עקירה ופטור, תיקו ותיקו דאיסורא לחומרא (ראב"ן שבת, פרק א).

הראב"ן מסביר שהמקרה הוא שהאדם עקר את הכלי והאגוז יחדיו, והסתפקות הגמרא היא האם עיקר העקירה היא עקירת האגוז שאכן היה מונח (בכלי), או שעיקר העקירה היא עקירת הכלי שלא היה מונח, אלא צף על גבי המים. לכאורה מדבריו משמע, שהעוקר רק אגוז – יתחייב בבירור.

יוצא שהרמב"ם והראב"ן חולקים בעניין אגוז שנעקר לבדו, האם חייב בבירור או שיש פה ספק. במה נחלקו? מה הסברה השורשית של כל אחד מהם?

אפשר להציע שלדעת הרמב"ם עקירת האגוז מעל גבי הכלי לא נחשבת עקירה, שהרי כנראה שאין מדובר על כלי בגודל של ד' על ד', ועקירה ממקום שאינו ד' על ד' טפחים לא נחשבת כעקירה.

לעומתו הראב"ן סבור שאמנם האגוז נחשב כמונח בכלי, אך בכל זאת הוא נעקר מעל גבי מקום ד' על ד' – מהמים. הוא מחלק בין הגדר של "מונח" שמתקיים על ידי כך שהאגוז לא זז

ביחס לכלי, לבין גדר "מקום ד' על ד'" – שמתקיים במים (הרמב"ם לא יכול לחלק בין הגדרים כי לשיטתו מהות דין "מקום ד' על ד'" היא שהחפץ צריך להיות מונח באופן מיטבי – מה שאומר שגדרים אלו זהים לחלוטין).

התוספות מציעים שיטה שלישית בהבנת הסוגיה:

אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו – ואף על גב דאמרינן בפרק קמא דבבא מציעא 'ספינה מינח נייחא, ומיא הוא דקא ממטי לה' – לגבי קנין שאני דלא אקרי חצר מהלכת, דחצר ילפינן מיד ויד נמי איהו דקא מסגי תותא וקא ממטי לה אבל הכא ממשכן ילפינן ושם לא היה מסתמא אלא כדרך שמצניעים חפצים בני אדם ובעי אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים אם הוא דרך כך להצניע חפצים או לא אף על גב דודאי לאו כמונח דמי (תוספות שבת, ה ע"ב).

התוספות מסבירים כרמב"ם, שהמקרה הוא שהאדם עקר את האגוז בלבד. אך בניגוד לרמב"ם, הם סוברים שהסתפקות הגמרא היא בשאלה האם ישנה רגילות להניח כלי בתוך מים או לא, משום שלדעתם יש צורך בעקירה מעל גבי מקום שרגילים להניח בו, ואם תנאי זה לא מתקיים – הרי זה שינוי, ואינו חייב.



יד. מקום ד' על ד'

(סוכם על ידי הראל איגרא ואיתן כהן)

א. פתיחה

ב. אפשרויות להעמדת המשנה

ב.1. רבי עקיבא

ב.2. רבי

ב.3. אחרים

ב.4. טרסקל

ב.5. מתחת לשלושה טפחים

ב.6. מסקנה

ג. המקור ללימוד ארבעה על ארבעה טפחים

ג.1. שיטת הרמב"ן

ג.2. שיטת הרמב"ם והרשב"א

ג.3. שיטות רבנו תם ור"י

ד. נפקא מינות למחלוקת

ד.1. קרבן פסח

ד.2. המוציא בגגנבתו בשבת

ד.3. הבנת המסקנה

ה. מחשבתו של אדם משויא ליה מקום

א. פתיחה

הגמרא בשבת מקשה על המשנה, שאמרה שהעוקר מיד רעהו והעביר מרשות לרשות חייב חטאת:

אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא? (שבת, ד ע"א).

הגמרא שואלת – למה הוא מתחייב בעקירה והנחה על גבי היד של השני, הרי צריך עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד'?

מזה ניתן להסיק, שהגמרא מניחה שצריך מקום ארבעה על ארבעה טפחים בשביל להתחייב בהוצאה. יש לשאול, מנין הגמרא יודעת דבר זה, הרי נראה שזה לא כתוב בשום מקום? נראה שהגמרא מניחה שדבר זה ברור, וזו הסיבה שהיא מנסה להעמיד את המשנה בשבע אפשרויות שונות.

ב. אפשרויות להעמדת המשנה

נעיין בשיטות השונות בהעמדת הגמרא ונבחין בהיבטים העקרוניים שבהן והמסקנות העולות מהן:

ב.1. רבי עקיבא

האפשרות הראשונה שהגמרא מעלה היא להעמיד את המשנה על פי המחלוקת בדף צ"ו בין חכמים לרבי עקיבא:

אמר רבה הא מני ר"ע דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה דתנן הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרים ר"ע סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא (שבת, ד ע"א).

הגמרא מנסה להעמיד את המשנה כרבי עקיבא שאומר **שלא צריך הנחה על מקום ד' על ד'** במקרה של זורק מרשות היחיד לרשות הדרך רשות הרבים, **משום שקלוטה כמי שהונחה**, ועל כן בזמן שהחפץ עבר באוויר רשות הרבים, נחשב במי שהונח והתחייב. אלא שהגמרא מקשה על כך:

למימרא דפשיטא ליה לרבה דבקלוטה כמי שהונחה דמיא ובתוך עשרה פליגי והא מיבעיא בעי לה רבה דבעי רבה למטה מי' פליגי... אבל למעלה מי' דברי הכל פטור ודכ"ע לא ילפינן זורק ממושיט או דילמא למעלה מי' פליגי ובהא פליגי דר"ע סבר ילפינן זורק ממושיט ורבנן סברי לא ילפינן זורק ממושיט אבל למטה מי' דברי הכל חייב מאי טעמא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא (שבת, ד ע"ב).

הגמרא מקשה מכך שרבה עצמו הסתפק לגבי המחלוקת הזו: אפשרות אחת היא, שהמחלוקת היא **למטה מעשרה טפחים**, והיא מוסבת על "קלוטה כמי שהונחה", אבל למעלה מעשרה כולם מסכימים שיהיה פטור, כפי שראינו. אפשרות שנייה היא שהמחלוקת היא לגבי **למעלה מעשרה טפחים**, שרבי עקיבא סבר שלומדים זורק ממושיט, ולכן לא צריך הנחה ברשות הרבים כדי להתחייב, וחכמים סוברים שלא לומדים זורק ממושיט ולכן לא מתחייב עד שינוח ברשות היחיד, אבל כולם סוברים **שקלוטה כמי שהונחה** ולמטה מעשרה יתחייב ללא הנחה.

הגמרא מתרצת:

הא לא קשיא בתר דאיבעי הדר איפשיטא ליה דסבר ר"ע קלוטה כמי שהונחה דמיא (שבת, ד ע"ב).

הגמרא דוחה את ההסתפקות משום שלאחר שהסתפק התפשט לרבה כמו ההבנה הראשונה, כלומר שהמשנה מסתדרת רק לדעת רבי עקיבא. אלא שהגמרא דוחה:

ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא (שבת, ד ע"ב).

הגמרא דוחה העמדה זאת למחלוקת, כי ייתכן שרבי עקיבא אומר **שרק הנחה לא צריך במקום ד' על ד'**, אבל **עקירה צריכה להתבצע ממקום ד' על ד'**, ובמשנה שלנו מדובר גם על מקרה של עקירה שלא ממקום ד' על ד'.

ניתן לשאול, למה שהגמרא תדחה את האפשרות הראשונה, שהמחלוקת היא לגבי למעלה מעשרה? הרי הכי טוב שהמשנה תועמד לדברי הכל ולא כדעת מיעוט? התשובה היא שהגמרא לא מוכנה לקבל את זה שרוב התנאים יגידו שלא צריך מקום ד' על ד'.

ב.2. רבי

הגמרא מנסה להעמיד את המשנה כשתי שיטות של רבי.

הגמרא מביא את האפשרות הראשונה:

אלא אמר רב יוסף הא מני רבי היא הי רבי אילמא הא ר' דתניא זרק ונח ע"ג
זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרינן (שבת, ד ע"ב).

האפשרות הראשונה היא להעמיד את המשנה כשיטת רבי בזרק ברשות הרבים ונח על גבי זיז כל שהוא, שרבי מחייב ואינו מצריך מקום ד' על ד', ואילו חכמים פוטרים. אך הגמרא דוחה:

התם כדבעי' למימר לקמן דאמר אביי הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה
לר"ה וזרק ונח אנופו דר' סבר אמרי' שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרי'
שדי נופו בתר עיקרו (שבת, ד ע"ב).

הגמרא מסבירה שזה לא אפשרי, שכן הם נחלקו במקרה שהזיז הוא נופו של עץ שעומד ברשות היחיד ונופו נוטה לרשות הרבים, והמחלוקת היא בשאלה האם הנוף נחשב כמו מקום ד' על ד', בגלל שבגזע יש ד' על ד' והוא נמשך אחר הגזע, או שהוא לא נמשך אחר הגזע ולא נחשב מקום ד' על ד'. רבי סובר שהזיז נמשל אחר הגזע וחכמים סוברים שהזיז לא נמשך אחר הגזע. הגמרא מציעה להעמיד את המשנה כשיטה אחרת של רבי:

אלא הא ר' דתניא זרק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע ר' מחייב וחכמים פוטרינן
ואמר רב יהודה אמר שמואל מחייב היה ר' שתים אחת משום הוצאה ואחת
משו' הכנסה אלמא לא בעי עקירה ולא הנחה ע"ג מקום ד' על ד' (שבת, ד ע"ב).

האפשרות השנייה היא להעמיד את המשנה כדעת רבי בזרק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע, שרבי מחייב גם על הוצאה וגם על הכנסה, ולמרות שלא נח אלא רק

היה באוויר מתחייב, ורואים שרבי סובר שאין צורך מקום ארבעה על ארבעה טפחים. אלא שהגמרא דוחה אפשרות זו:

הא איתמר עלה רב ושמואל דאמרי תרווייהו לא מחייב רבי אלא ברשות היחיד מקורה דאמרינן ביתא כמאן דמליא דמיא אבל שאינו מקורה לא וכ"ת הכא נמי במקורה התינח ברשות היחיד מקורה בר"ה מקורה מי חייב והאמר רב שמואל בר יהודה אמר רבי אבא א"ר הונא המעביר חפץ ד' אמות בר"ה מקורה פטור לפי שאינו דומה לדגלי מדבר (שבת, ד ע"ב).

הגמרא דוחה את האפשרות כי שם מדובר על רשות היחיד מקורה שנחשבת כאילו היא מלאה, וכביכול החפץ נח שם ולא מתחייב שתיים על עקירה והנחה. מוסיפה הגמרא, שאין להעמיד את המשנה ברשות היחיד מקורה כי יש במשנה גם רשות הרבים והיא לא יכולה להיות מקורה, כיוון שאינה דומה לדגלי מדבר, כלומר למקום בו הייתה מתבצעת ההוצאה במשכן.

ב.3. אחרים

הגמרא מעלה אפשרות רביעית:

אלא א"ר זירא הא מני אחרים היא דתניא אחרים אומרים עמד במקומו וקבל חייב עקר ממקומו וקבל פטור עמד במקומו וקבל חייב הא בעינן הנחה על גבי מקום ד' וליכא אלא שמע מינה לא בעינן מקום ארבעה ודילמא הנחה הוא דלא בעינן הא עקירה בעינן והנחה נמי דילמא דפשיט כנפיה וקיבלה דאיכא נמי הנחה (שבת, ה ע"א).

הגמרא מעלה את האפשרות שהמשנה שלנו שלא צריך ד' על ד' היא כדעת אחרים, שאומרים שאדם שזורק לאדם אחר שקיבל את החפץ, מי שזורק יהיה חייב ולמרות שלא נח במקום ד' על ד'. אך דוחה הגמרא, שיכול להיות שאחרים מחיבים רק על הנחה ולא על עקירה ללא מקום ד' על ד', וכן יכול להיות שמדובר במקרה שפשט המקבל את כנף בגדו שיש בה ארבעה על ארבעה טפחים ולכן יתחייב, אך אם לא היה פושט את כנף בגדו, לא היה מתחייב.

ב.4. טרסקל

הגמרא מציעה הצעה חמישית להעמדת המשנה :

אמר רבי אבא מתניתין כגון (שקבל בטרסקל) והניח ע"ג טרסקל דאיכא נמי הנחה... קשיא ליה לר' אבהו מי קתני טרסקל שבידו והא ידו קתני (שבת, ה ע"א).

הגמרא מציעה שמדובר במשנה על טרסקל (סל) שהוא ארבעה על ארבעה טפחים והיתה בו עקירה והנחה. אלא שהגמרא דוחה אפשרות זו כי כתוב במשנה "ידו" ולא טרסקל.

ב.5. מתחת לשלושה טפחים

הגמרא מביאה אפשרות שישית :

אלא א"ר אבהו כגון ששלשל ידו למטה מג' וקבלה והא עומד קתני בשוחה ואיבעית אימא בגומא ואב"א בנס אמר רבא איכפל תנא לאשמעינן כל הני (שבת, ה ע"א).

הגמרא מציעה שהמקרה במשנה היה כשידו של המעביר היתה מתחת לשלושה טפחים מהקרקע, שאז היד נחשבת מדין לבוד כחלק מהקרקע והיה עקירה והנחה ממקום ד' על ד'. אך מקשה הגמרא, הרי כתוב במשנה "עומד", ואם כן איך הוא עקר למטה משלושה טפחים מהארץ? ומציעה הגמרא שמדובר באדם שמתכופף, בנס, או באדם שעומד בגומא שידו מתחת לשלושה טפחים. אך הגמרא דוחה, משום שלא סביר שהתנא יגיד לנו כל כך הרבה מקרים במצב כל כך לא שכיח.

ב.6. מסקנה

הגמרא מציעה אפשרות אחרונה :

אלא אמר רבא ידו של אדם חשובה לו כד' על ד' וכן כי אתא רבין א"ר יוחנן ידו של אדם חשובה לו כד' על ד' (שבת, ה ע"א).

הגמרא מסיקה שאין ברירה אלא לומר שידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה טפחים, ומשמע שצריך מקום ד' על ד'.

יש הבדל עקרוני בין ארבע ההעמדות הראשונות, שהן **דעות של תנאים** הסוברים שלא צריך ארבעה על ארבעה טפחים, לבין שלושת ההעמדות האחרונות שהן ניסיון להעמיד את המשנה במקרה מסויים – אוקימתא.

לסיכום – ישנן שלוש אפשרויות כיצד ליישב את המשנה:

- א. האפשרות הפחות רצויה היא להעמיד את המשנה כ**דעת תנא** שהוא דעת מיעוט.
- ב. אפשרות יותר טובה היא להעמיד את המשנה באוקימתא **לכולי עלמא**.
- ג. האפשרות הכי טובה היא ש**רבי מנסה ללמד אותנו יסוד עמוק** כמו המסקנה הסופית של הגמרא – ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה טפחים, ולכן היה צריך את כל המהלך.

ג. המקור ללימוד ארבעה על ארבעה טפחים

מהיכן אנו יודעים שצריך ארבעה על ארבעה טפחים במלאכת הוצאה?

ג.1. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן מסביר מה המקור לדין ד' על ד':

והא בעי עקירה והנחה מע"ג מקום ד'. פי' גמרא גמרי לה הכי ומקראי לית לן ואפילו ממתני' ובריייתא לית לן בהדיא (**חידושי הרמב"ן שבת**, ד ע"א).

הרמב"ן מסביר שאין לגדר של ד' על ד' מקור לא מפסוקים ולא ממשניות ובריייתות אלא **גמרא גמירי ליה** – זו מסורת, שכנראה התקבלה בעקבות סברה.

ג.2. שיטת הרמב"ם והרשב"א

הרמב"ם נותן הסבר אחר למקור לדין ד' על ד':

כי מה שהוא פחות מזה השיעור לא יניחו בו החפצים המונחים ולא יתקיימו אלא אם יהיו אותן החפצים דקים (**פירוש המשניות לרמב"ם שבת** א, א).

דעתו של הרמב"ם היא שגדר זה נוצר **מסברא הגיונית** שחפץ לא יכול להתקיים בצורה יציבה בפחות ממקום שיש בו שיעור ד' על ד'.

גם **הרשב"א** נותן הסבר דומה למקור דין ארבעה על ארבעה טפחים:

איכא למימר **דמסברא בעלמא קאמר**, לפי שאין דרכן של בני אדם להניח כליהם אלא במקום רחב שיכול להשתמר בו שלא יפול, אבל מקראי לית לן **(חידושי הרשב"א שבת, ד ע"א)**.

הרשב"א מסביר שלומדים זאת מסברא כי אנשים לא רגילים להניח חפץ במקום פחות מד' על ד' כדי שהחפץ יוכל להשתמר.

ג.3. שיטות רבנו תם ור"י

רבנו תם ור"י בתוספות נוקטים עמדות שונות:

אומר ר"ת דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן **היה מסתמא במשכן** ועוד אומר ר"י **דאל יצא איש ממקומו משמע דקאי נמי אחפץ** כלומר ממקומו של חפץ דרשינן בעירובין (פ"א ד' יז:): דאל יצא אל יוציא אע"ג דפשטיה דקרא קאי אמקומו של אדם דהיינו ד' אמות מ"מ משמע נמי מקום החפץ ואין מקום חשוב בפחות מד' **(תוספות שבת, ד ע"א)**.

רבנו תם מסביר שאנשים לא רגילים להניח חפצים על משטח יותר קטן מארבעה על ארבעה טפחים, ומן הסתם גם **כך היה במשכן**, ועל כן זה שיעור ההנחה של חפץ. לעומתו, ר"י אומר שלומדים זאת מהפסוק "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" שדרשו עליו חז"ל "אל יוציא", וכמו שמקומו של אדם הוא מקום חשוב בשבילו, ארבע על ארבע אמות, **כך מקומו החשוב של חפץ הוא ד' על ד' טפחים**.

יוצא שישנן שלוש שיטות:

א. שיטת הרמב"ן, הרמב"ם והרשב"א שאומרים שמקור החיוב הוא **סברא**.

ב. רבינו תם שאומר **שלומדים מהמשכן** שכן גם בו לא היו רגילים להניח חפץ במקום פחות מארבע על ארבעה טפחים.

ג. הר"י שאומר שלומדים **מהפסוק** "אל יצא" שדורשים "אל יוציא", שכמו שמקומו של אדם הוא ארבע אמות, כך מקומו של חפץ הוא ארבעה טפחים.

ד. נפקא מינה למחלוקת

ד.1. קרבן פסח

נפקא מינה למחלוקת זו נמצאת בגמרא בפסחים:

מחבורה לחבורה מניין ת"ל חוצה חוץ לאכילתו א"ר אמי **בהמוציא בשר פסח**
מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח הוצאה כתיב ביה כשבת מה שבת עד
 דעבר עקירה והנחה אף ה"נ עד דעבר עקירה והנחה (פסחים, פה ע"ב).

הגמרא אומרת שאסור להוציא מחבורה לחבורה את קרבן הפסח, אבל לא מתחייב בלאו שאסור להוציא את הבשר של קרבן הפסח מחוץ לחבורה אלא אם כן עקר והניח, כמו בשבת. **המנחת חינוך** שואל: האם יהיה צריך עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה טפחים? ועונה על כך:

ונ"ל דתלי בשני טעמים שבתוס' שבת ד' ד"ה והא בעינן דר"ת מפרש דאין רגילות להניח מפחות מדע"ד ומסתמא כן הוי במשכן אם כן דוקא בשבת כל דל"ה במשכן אין חייבים אבל כאן חייב דאין ענין למשכן והר"י מפרש שם דאל יצא שם בשבת משמע מקום החפץ ואין מקום חשוב פחות מד' וא"כ כיון דנפקא ל"י מאל יוציא אם כן כאן נמי צריך עקירה מעל מקום דע"ד והנחה במקום דע"ד (מנחת חינוך, מצווה טו).

המנחת חינוך מסביר שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים. לפי רבנו תם לא יהיה צורך בעקירה והנחה במקום ד' על ד' משום שלומדים רק את מלאכות שבת מהמשכן. לפי שיטת הר"י, יהיה צריך מקום ד' על ד', כי למרות שהפסוק "אל יצא" קשור לשבת, הוא רק בא להגיד שמקומו של חפץ הוא ד' על ד', ודבר זה תמיד יהיה נכון.

נראה שלפי שיטת הרמב"ן, הרמב"ם והרשב"א, ברור שנהיה צריכים ארבעה על ארבעה טפחים כי זו סברא פשוטה שעקירה נעשית מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה טפחים.

ד.2. המוציא בגניבתו בשבת

בגמרא בכתובות מובא:

הגונב כס בשבת חייב שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה
היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא פטור שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד
(כתובות, לא ע"א).

הגמרא מביאה מקרה של אדם שגנב בשבת שקית של כסף וגרר אותה על הארץ עד שהוציאה
מהבית, שהוא פטור מגניבת הכס, מפני שהאיסורים של שבת וגניבה באים כאחד, ויהיה חייב
את העונש הגדול יותר, שהוא סקילה על חילול שבת.

המקור לדין זה הוא שכדי להתחייב בגניבה המוציא יהיה צריך להוציא את החפץ מרשותו של
השני, וממילא, ברגע שאדם מתחייב בשבת הוא גם מתחייב בגניבה. אם כן שניהם צריכים
עקירה והנחה על מקום ד' על ד', כי יש להם את אותם גדרים (כפי שהגמרא בהמשך מתרצת,
שאיסור הגנבה בא בשל ההעברה של החפץ לידו של אדם שחשובה כד' על ד'). דין זה קשה
לרבנו תם, שלשיטתו לומדים מהמשכן ואז ד' על ד' זה לא קשור בכלל להלכות גניבה, אלה
זה שני דברים שונים לגמרי. לעומת זאת, לשיטתם של הרמב"ם, הרמב"ן והרשבא שלומדים
מסברא, וכן לפי שיטת הר"י שהפסוק לימד אותנו מה זה מקום חפץ, אין הבדל בין שבת
לגניבה.

התוספות שם שמים לב לקושי:

קשה לר"י חדא דמה ענין חשיבות מקום ד' דלענין שבת לקנין (תוספות)
כתובות, לא ע"ב).

התוספות אומרים שהיה קשה לר"י הקשר בין מקום ד' על ד' בדיני שבת לקניין, כלומר גנבה,
ולכן הם מביאים בשם רבנו תם גרסה שונה לגמרא.

רש"י בכתובות כותב:

וכי היכי דלענין שבת חשוב מקום לענין מיקנא נמי חשוב מקום למיקני (רש"י
כתובות, לא ע"ב).

רש"י אומר שגדרי מקום בשבת הם אותם גדרים כמו לעניין קניין. יוצא מכאן שיש מחלוקת בין רש"י לרבנו תם – רבנו תם סובר שגדרי מקום ד' על ד' בשבת אינם חלים בעניין קניין, כשיטתו שהוא לומד דין זה מהמשכן, ורש"י אומר שהם כן כי הוא לומד מסברא או מפסוק.

ד.3. הבנת המסקנה

מסקנת הגמרא היא שידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה טפחים. ניתן לשאול: למה יש משמעות למה שהאדם מחשיב? התשובה היא שזה משנה כי "מלאכת מחשבת אסרה תורה", ואם ידו חשובה לו, עקירה ממנה היא מלאכת מחשבת.

לפי שיטת הרמב"ן, הרמב"ם והרשב"א שזו סברא אין בעיה בתשובה זו. לעומת זאת, לפי שיטת הר"י יש להסתפק כיצד להבין זאת, שכן מצד אחד – צריך ד' על ד' דווקא, כמו שמקומו של אדם הוא ארבע על ארבע אמות, ואילו ידו של אדם היא לא ד' על ד', ומצד שני, מדובר בפסוק ב"מקומו", ומקומו של חפץ הוא הרבה פעמים ביד. לפי שיטת רבנו תם שאומר שצריך ארבעה על ארבעה טפחים כי כך היה במשכן, אז צריך לומר שגם במשכן החזיקו חפצים ביד ולכן זו מלאכת מחשבת, וזה קצת קשה כי הרי עוד דברים החזיקו במשכן, והדבר דורש עיון.

הצל"ח מקשה על השיטות המובאות בתוספות:

אבל התוס' שכתבו מצד קרא דאל יצא איש ממקומו א"כ קשה תינח עקירה
אבל הנחה מהי תיתי. וגם מה שכתבו התוס' דמסתמא כך הי' במשכן דאין
רגילים להניח החפץ בפחות מד' היינו שמסתמא היו חפציהם מונחים בתיבה
שיש בהם ד' ונמצא שנטלום ממקום שיש בהם ד' וגם זה על עקירה אבל על
הנחה מהי תיתי שהקש' גם על הנחה (צל"ח שבת ד, א).

הצל"ח מקשה שלכאורה לשיטות שאומרות שדין ד' על ד' הוא סברא, מוכן למה גם בהנחה צריך מקום ד' על ד', אבל לשיטת ר"י שלומד מהפסוק "אל יצא", רק לעקירה יהיה צריך מקום חשוב ולא להנחה. הוא מקשה גם על שיטת רבנו תם, שלומד מהעקירה במשכן, שבאופן פשוט למד מהמקום שממנו עוקרים. אפשר לענות, שכדי שתהיה הוצאה שלמה צריך שתהיה גם הנחה בעלת ערך, ולכן גם בהנחה צריך מקום חשוב.

ה. מחשבתו של אדם משויא ליה מקום

בגמרא בעירובין מובא :

אמר רב יוסף השתין ורק חייב חטאת והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' וליכא מחשבתו משויא ליה מקום דאי לא תימא הכי הא דאמר רבא זרק ונח בפי הכלב או בפי הכבשן חייב חטאת והא בעינן הנחה ע"ג מקום ד' וליכא אלא מחשבתו משויא ליה מקום ה"נ מחשבה משויא לה מקום. (עירובין, צט ע"א).

הגמרא מסבירה שמחשבתו של אדם גורמת לדבר להיחשב מקום ועל כן המשתין והרק ברשות הרבים יתחייב למרות שנראה שאין כאן עקירה ממקום חשוב.

התוספות מדייקים :

דוקא בכי האי גוונא דנהנה באותו מקום טפי מבמקום אחר כגון בפי כלב שיאכלנה ובפי הכבשן שתשרף שם וכן השתין ורק אבל זרק על המקלות או על שום דבר אפי' במתכוין לא אמרו מחשבתו משויא ליה מקום

התוספות מסבירים שדווקא כאן יהיה חייב כי הוא מתכוון לזרוק לאותו מקום דווקא, אבל בסתם לא יתחייב.

נראה מכאן, שאפשר להבין את הדין שידו של אדם חשובה כארבעה על ארבעה טפחים בשני אופנים :

א. תמיד ידו של אדם חשובה לו כד' על ד' ומתחייב.

ב. שיטת התוספות – האדם יתחייב רק באופן שיתכוון להניח ביד.



טו. רשות היחיד

(סוכם על ידי עקיבא שורק ואלקנה פיקסלר)

א. הגמרא – הגדרת רשות היחיד

ב. שיטות הראשונים

ב.1. שיטת הר"ן

ב.2. שיטת המאירי והתוספות

ב.3. שיטת הריטב"א

ג. נפקא מינות

ג.1. עובי המחיצות

ג.2. מספר המחיצות

ג.3. אכסדרה בבקעה

א. הגמרא – הגדרת רשות היחיד

הגמרא מביאה ברייתא שמגדירה את רשות היחיד:

ת"ר ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור ואיזו היא רה"י **חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד'** וכן **גדר שהוא גבוה י' ורחב ד'** זו היא רה"י גמורה. (שבת, ו ע"א).

הברייתא מביאה שתי דוגמאות לרשות היחיד:

א. חריץ עמוק עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים.

ב. גדר גבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים.

לכאורה האפשרות הפשוטה ביותר להגדרת רשות היחיד היא בית או שטח רחב ארבעה טפחים המוקף בארבע מחיצות הגבוהות עשרה טפחים. לכן, קשה למה הברייתא לא מביאה את דוגמאות אלה?

גם כשהשולחן ערוך מדבר על רשויות שבת, הדוגמה הראשונה שהוא מביא זה שטח רחב ארבעה טפחים ומוקף במחיצות הגבוהות עשרה טפחים:

איזה רשות היחיד מקום המוקף מחיצות גבוהים עשרה טפחים ויש בו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יותר וכן חריץ עמוק עשרה ורחב ארבעה על ארבעה וכן תל גבוה עשרה ורחב ארבעה על ארבעה טפחים (שולחן ערוך אורח חיים, סימן שמה סעיף ב).

הגר"א על השולחן ערוך אומר, שהמקור של הבנת השולחן ערוך נמצא בגמרא שלנו. אבל זה קשה, כי זה לא פשט הגמרא. וגם אם נאמר שזה כן הפשט, אז למה זה מובא כדוגמה השנייה? זה היה צריך להיות הדוגמה הראשונה?

מכל זה יוצא שצריך להבין, מה ההגדרה של רשות היחיד?

האפשרות הפשוטה להגדרת רשות היחיד היא בית – מקום שימושו של היחיד. אבל יש בהגדרה זו שתי בעיות:

א. הגדרת בית זה ארבע אמות על ארבע אמות, ואילו הגדרת רשות היחיד זה ארבעה על ארבעה טפחים.

ב. הגדרת בית כוללת גג, ורשות היחיד לא חייבת גג.

לכן, אי אפשר להגדיר את רשות היחיד כבית. אם כן השאלה חוזרת, מהי הגדרת רשות היחיד?

ב. שיטות הראשונים

ב.1. שיטת הר"ן

הר"ן בסוכה מדבר על ההבדל בין שבת לסוכה לענין גוד אסיק מחיצתא⁵:

פירוש דאע"ג דלגבי שבת אמרינן גוד אסיק לא אמרינן הכי לגבי סוכה דבעינן בה מחיצות הניכרות כעין דירה... שאין צורת הפתח מתיר בשתי דפנות של סוכה אע"פ שהוא מתיר לשבת ולכלאים... דבעינן מחיצות הניכרות (ר"ן סוכה, ב ע"א).

הר"ן מתייחס לעמוד גבוה עשרה ורחב שבעה על שבעה בתוך סוכה הגבוהה עשרים אמה. למרות שלענין שבת דין גוד אסיק קיים, לענין סוכה הוא לא קיים, כי סוכה היא כמו דירה, ולכן צריך מחיצות הניכרות.

יוצא מהר"ן, שהגדרת רשות היחיד היא מקום מובדל מרשות אחרת.

ב.2. שיטת המאירי והתוספות

המאירי מתייחס גם הוא להבדל בין שבת לסוכה לענין גוד אסיק מחיצתא:

ויש שואלים בשמועה זו ממה שאמרו במסכת שבת בפרק הזורק שאם זרק אבן על תל גבוה עשרה בשבת חייב מפני שהוא רשות היחיד אלמא לא בעינן מחיצות ניכרות ואין זו שאלה שבזו אי אתה צריך בה לגוד אסיק עד שתצטרך בה למחיצות ניכרות שאין הטעם אלא מפני שכל שגבוה עשרה ורחב ארבעה אינו תשמיש של בני רשות הרבים ודינו כרשות היחיד אף בלא מחיצות אבל בסוכה למחיצות אנו צריכים וא"כ הדבר צריך למחיצות ניכרות (בית הבחירה למאירי סוכה, ד ע"ב).

הגמרא בשבת אמרה, שמי שזורק אבן על תל גבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים חייב, כי זה רשות היחיד. שואל המאירי כיצד זה מסתדר מכיוון שלכאורה מובן מזה שלא צריך

⁵ דין הקובע שמקרים מסוימים נחשיב מחיצה שלא מגיעה עד לתקרה כאילו הגיעה אליה.

מחיצות. הוא עונה, שבאמת לא צריך מחיצות כי כל מקום שהוא גבוה עשרה ורחב ארבעה אינו תשמיש של בני רשות הרבים.

יוצא שהמאירי מגדיר את רשות היחיד על פי מה שהוא לא רשות הרבים.

תוספות בסוכה שואל על ההבדל בין חקק בקרקע להשלים לעשרה טפחים בין שבת לסוכה:

וא"ת בפ"ק דשבת (שבת, ז ע"ב) גבי בית שאין תוכו עשרה וחקק בו להשלימו לעשרה אמאי לא מחלק כי האי גוונא אם יש משפת חקק ולכותל שלשה טפחים ויש לומר דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך (תוספות סוכה, ד ע"ב).

התוספות שואל, מדוע סוכה שנמוכה מעשרה טפחים וחקק בקרקע להשלימה לעשרה, אם החקק באדמה רחוק מהכותל שלושה טפחים, הסוכה פסולה, ואם הוא רחוק פחות משלושה טפחים, הסוכה כשרה, ואילו בשבת, בית שאין תוכו עשרה טפחים וחקק בקרקע להשלימו לעשרה טפחים הוא רשות היחיד, ולא מחלקים אם קרוב או רחוק לכותל?

מתרצים התוספות, שבסוכה צריך מחיצות סמוכות לסכך, ולכן יש חילוק בין חקק רחוק שלושה טפחים מהכותל לבין חקק שאינו רחוק שלושה טפחים מהכותל, אבל בשבת רשות היחיד עניינה מניעת הליכה של רבים, ולכן אין משמעות למרחק מן הקיר.

יוצא שהתוספות מסכימים עם המאירי שרשות היחיד היא מקום שהוא לא רשות הרבים.

ב.3. שיטת הריטב"א

הריטב"א על הברייטא בשבת כותב:

פי' אפילו כגון זה חשוב רה"י כאילו הוא בית שיש לו ד' על ד' ומוקף מחיצות גמורות גבוהות עשרה. (ריטב"א שבת, ו ע"א).

הריטב"א אומר שרשות היחיד היא כמו בית. ניתן להקשות עליו על פי מה שהסברנו למה רשות היחיד לא יכולה להיות מוגדרת בית.

אפשר להציע שההגדרה של בית משתנה על פי הייעוד. בית רגיל צריך ארבע אמות על ארבע אמות וגג כדי לגור בו, לבית לעניין סוכה צריך ראשו רובו ושולחנו כי צריך לאכול בסוכה

ולבית לעניין שבת מספיק ארבעה על ארבעה טפחים כי זה מספיק בשביל עמידה, והעניין שעמידה בשבת היא רשות היחיד מובאת מהפסוק "אַל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" (שמות טז, כט).

ראייה לדבר הזה ניתן להביא מהגמרא בסוכה שאומרת שיש בתים קטנים מארבע אמות שנחשבים בתים מפני שממלאים את תפקידם:

דתנו רבנן בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות... ואין עושין אותו עיבור בין שתי עיירות דאפי' כבורגנין לא משוינן ליה מ"ט בורגנין חזו למילתייהו והאי לא חזי למילתיה (סוכה, ג ע"ב).

הגמרא מביאה ברייתא שמונה כל מיני דינים בבית פחות מארבע על ארבע אמות. אחד מהם הוא שאי אפשר להשתמש בו כעיבור בין שתי עיירות על מנת לאחד אותם לתחום שבת. הוא לא נחשב כמו בורגנים שהם צריפים של שומרים שמתעברים עם העיר מפני שהצריפים ממלאים את תפקידם ואילו הבית הקטן הזה לא ממלא את תפקידו. אם כן, יוצא שיש כזה דבר בית קטן מארבע אמות שמשמש לתפקידו ולכן נחשב בית.

למרות הקשיים על שיטת הריטב"א, אפשר להביא לשיטתו ראייה מהמשנה הראשונה במסכת, שכדוגמה לרשות היחיד מביאה את הדוגמה של בעל הבית ועני שעומדים בבית ולא בבור או מקום מגורד.

לסיכום, יש לנו שלוש שיטות בהגדרת רשות היחיד:

א. הר"ן מגדיר רשות היחיד מקום מובדל מרשות אחרת.

ב. המאירי ותוספות מגדירים רשות היחיד מקום שאינו רשות הרבים.

ג. הריטב"א מגדיר רשות היחיד כמו בית.

ג. נפקא מינות

ישנם כמה השלכות למחלוקת:

ג.1. עובי המחיצות

האם **עובי המחיצות** מצטרף להשלמת גודל שטח של ארבעה טפחים על ארבעה טפחים?
לפי שיטת הר"ן עובי המחיצות יצטרף, **מכיוון שהאזור מובדל**. לעומת זאת, לפי שיטת הריטב"א עובי המחיצות לא יצטרף, **מכיוון שהחלל עצמו קטן מהמידה שבית צריך**. ואילו לפי שיטת המאירי כנראה שעובי המחיצות יצטרף, אבל לא בהכרח, כיון שאמנם המקום אינו רשות הרבים, אבל מצד שני, השטח לא מספיק גדול.

ג.2. מספר המחיצות

כמה מחיצות רשות היחיד צריכה?

לפי שיטת הר"ן, יספיקו **שתי מחיצות**, מכיון שזה השיעור שמספיק להבדלה מרשות אחרת. לעומת זאת, לפי שיטת המאירי, יספיקו **שלוש מחיצות**, מכיון ששלוש מחיצות מספיקות בשביל למנוע מעבר לבני רשות הרבים. ואילו לפי שיטת הריטב"א, יצטרפו **ארבעה קירות**, מכיוון שלבית רגיל יש ארבעה קירות.

ג.3. אכסדרה בבקעה

בגמרא בעירובין מובאת מחלוקת בין רב לשמואל האם מותר לטלטל תחת סככה בנויה על ארבעה עמודים שנמצאת בבקעה:

אכסדרה בבקעה רב אמר מותר לטלטל בכולה ושמואל אמר אין מטלטלין בה
אלא בארבע אמות. (עירובין, צד ע"ב).

רב אומר **שמותר לטלטל** בתוך הסככה הזאת ושמואל אומר **שאסור לטלטל** בתוך הסככה הזאת.

שיטת רב בגמרא מתאימה לשיטת הריטב"א, שהרי רב סובר שאכסדרה זה כמו בית, כי אמנם היא לא מגנה מארבע רוחות השמיים, אבל היא כן מגינה מפגעי השמיים, כמו שכתוב "וְסִכָּה תִּהְיֶה לְצֵל יוֹמָם מִחֶרֶב וּלְמִחְסָה וּלְמִסְתוֹר מִזֶּרֶם וּמִמְּטָר" (ישעיהו ד, ו), סוכה מגינה מפגעי השמיים, ומכיוון שמגינה מהשמיים הרי היא כמו בית שמטרתו להגן.

שיטת רב מתאימה גם לשיטת הר"ן, כי כאשר יש גג אז המקום מובדל מרשות אחרת.

טו. רשות היחיד 

לעומתם, המאירי לא מתאים לשיטת רב אלא לשיטת שמואל כי לבני רשות הרבים יש שם דריסת רגל, אף על פי שיש לה גג.



טז. רשות הרבים

(סוכם על ידי אריאל עיטם וידידיה בירנבאום)

א. הגמרא ושיטת רש"י

ב. שיטת הרמב"ם

ג. ראיות לרש"י ולרמב"ם

ג.1. ראיות לרמב"ם

ג.2. ראיות לרש"י

ד. דין ששים ריבוא

ה. סרטיא ופלטיא

ה.1. שיטת הרמב"ן

ה.2. שיטת רש"י

ה.3. שיטת הרשב"א

ו. מהות רשות הרבים

א. הגמרא ושיטת רש"י

ישנן שתי ברייתות במסכת שבת המגדירות את רשות הרבים ויש הבדל גדול ביניהן.

ברייתא אחת אומרת:

ואיזו היא רשות הרבים סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים גמורה (שבת, ו ע"א).

הברייתא אומרת שרשות הרבים היא סרטיא, פלטיא ומבואות המפולשין. לעומת זאת, יש ברייתא אחרת שאומרת:

איזו היא רשות הרבים סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין ומדבר (שבת, ו ע"ב).

הברייתא השנייה מוסיפה גם מדבר על סרטיא, פלטיא ומבואות המפולשין. הגמרא עונה על הסתירה:

אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה (שבת, ו ע"ב).

עונה הגמרא שאין קושי, ברייתא אחת עוסקת בזמן בו בני ישראל שהו במדבר והשנייה בזמן שהם לא.

בזמן שהיו ישראל במדבר – חשיבא רה"ר: בזמן הזה – אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדברות לא שכיחי (רש"י שבת, ו ע"ב).

רש"י מסביר שפעם המדבר היה רשות הרבים, כיוון שישראל הלכו בו, והיום הוא לא כיוון שהולכי מדברות לא שכיחים.

ב. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם כותב בהגדרת רשות הרבים:

איזו היא רה"ר מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להם (רמב"ם הלכות שבת, פ"ד ה"א).

יש שלוש קושיות על הרמב"ם:

א. למה הרמב"ם מוסיף את המדבר למרות שנראה שלמסקנת הגמרא כיום מדבר אינו רשות הרבים?

ב. למה הרמב"ם מוסיף את היערים שלא הוזכרו באף ברייתא?

ג. גם אם הוא סובר שמדבר נחשב רשות הרבים, למה דווקא הוא נמנה ראשון במקומות שהם רשות הרבים?

הכסף משנה מביא את דברי המגיד **משנה** שמקשה על הרמב"ם את הקושיות, ומתרץ:

כתב ה"ר אברהם בנו של רבינו שי"מ בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורים בו היה לגבן כמו בקעה ושדה ומאי דדמי להו ובזמן הזה שאין ישראל דרים בו אלא כל מי שירצה הולך ועובר בתוכו הוא רה"ר וטעמא דמסתברא הוא (כסף משנה הלכות שבת, יד, א).

הכסף משנה מסביר שלפי הבנת רבי אברהם בן הרמב"ם, הרמב"ם מבין את דברי הגמרא הפוך מרש"י, שכאשר בני ישראל היו במדבר הוא היה רשות היחיד כיוון שדרו בו, והיה בשבילם כמו בקעה ושדה, אך כיום הוא רשות הרבים, בגלל שכולם יכולים ללכת שם.

אפשר להציע שהמחלוקת בין רש"י לרמב"ם היא בהגדרת רשות הרבים:

רש"י סובר שהגדרת רשות הרבים היא מקום שבפועל הרבים מהלכים בו, ועל כן יער ומדבר שאין רבים מצויים שם לא נחשבים רשות הרבים.

הרמב"ם סובר שהגדרת רשות הרבים היא מקום שמופקר לכל, ועל כן יער ומדבר הם רשות הרבים, ומפני שאין מקום יותר מופקר ממדבר ויערות, הרמב"ם שנה אותם ראשונים, וזה מתרץ את כל הקושיות.

ג. ראיות לרש"י ולרמב"ם

ג.1. ראיות לרמב"ם

הגמרא אומרת על המקושש בפרשת שלח:

אמר רב יהודה אמר שמואל מקושש מעביר ארבע אמות ברה"ר הוה (שבת, צו ע"ב).

הגמרא מסבירה שהחטא של המקושש בשבת הוא שהעביר ארבע אמות ברשות הרבים. גמרא זו מסתדרת עם שיטת הרמב"ם, כי המקושש היה מחוץ למחנה במקום מופקר לרבים, אך נראה שיש מפה קושיה לרש"י כיוון שהמקושש היה במקום בו לא מהלכים אנשים. אפשר לתרץ שני תירוצים:

א. הכוונה של רש"י היא שבזמן שישאל שרונים במדבר כל המדבר רשות הרבים.
ב. רש"י באמת סובר שהכוונה שרק המחנה רשות הרבים אבל המקושש היה סמוך למחנה וגם שם יש הילוך של רבים.

הגמרא מספרת על דברים שתיקן יהושע:

יהושע אוהב ישראל היה עמד ותיקן להם דרכים וסרטיא כל היכא דניחא תשמישתא מסרה לרבים וכל היכא דלא ניחא תשמישתא מסרה ליחיד (עירובין, כב ע"ב).

הגמרא אומרת שיהושע אהב את ישראל, ולכן כל דרך שהיה נוח להשתמש בה הוא נתן לרבים, וכל דרך שלא היתה נוחה לשימוש, נתן ליחיד.

מגמרא זו יש ראייה לדברי הרמב"ם, שהרי יהושע ברר את הדרכים הנוחות לרבים גם אם לא הולכים בהן בפועל, בניגוד לדברי רש"י. אפשר לתרץ לשיטת רש"י שיהושע לא יצר רשות הרבים, אלא רק יצר פוטנציאל לרשות הרבים שיתקיים כאשר ילכו בו רבים.

ג. ראיות לרש"י

הוכחה לדברי רש"י ניתן למצוא במקום אחר בגמרא:

משה היכן הוה יתיב במחנה לוי. ומחנה לוי רשות הרבים הוא (שבת, צו ע"ב).

הגמרא אומרת שמשה ישב במחנה לוי, ומסבירה שמחנה לוי זה רשות הרבים.

לפי רש"י זה מסתדר כיוון שרבים הולכים במחנה לוי בשביל להגיע למשה.

לרמב"ם זה לא מסתדר, אך ניתן לתרץ שמחנה לוי מוגדר כרשות הרבים בגלל שהוא מקום הפקר ביחס למחנה ישראל.

ד. דין ששים ריבוא

לפי רש"י שסובר שרשות הרבים היא מקום הילוך לרבים, מה ההגדרה לרבים?

התוספות כותבים:

משמע קצת דאינה ר"ה אלא א"כ מצויין שם ששים רבוא כמו במדבר (תוספות שבת, ו ע"ב).

התוספות סוברים שצריך הילוך ששים ריבוא כמו בני ישראל במדבר כדי להיחשב רבים.

הרמב"ן כותב:

אע"פ שאין בהם ששים רבוא הווי רשות הרבים (רמב"ן על עירובין, נט ע"א).

הרמב"ן סובר שלמרות שאין ששים ריבוא המקום נחשב רשות הרבים, וכן כתבו הריטב"א ורבנו תם שם.

יוצא שהרמב"ן ור"ת סוברים שלא צריך ששים ריבוא אלא מספיק שיהיו הרבה אנשים.

הרמב"ן מקשה על שיטת רש"י ותוספות בשבת:

ומ"מ אנו תמהים אם כן בתחלת מסכת שבת ששנו בברייתא ארבע רשויות לשבת היאך לא אמרו סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשות זהו רשות הרבים גמורה והוא שיעברו שם ששים רבוא אי נמי ליתני בכרמלית ים ובקעה ואסתנית ומקום שאין בו ששים רבוא... ועוד מדקדקין עליו בתוספת שהרי מדבר כפלי כפלים היו בו אנשים ונשים וטף וערב רב (רמב"ן עירובין, נט ע"א).

הרמב"ן מקשה על שיטת רש"י ותוספות שלוש קושיות:

- א. מהיכן יוצא דין שישים ריבוא **שלא נזכר בשום מקום בגמרא**?
- ב. גם בבבלייתא שלנו בשבת נתנו הגדרות לרשות הרבים ולא נאמר כלום על שישים ריבוא?
- ג. גם במדבר **היו יותר משישים ריבוא**, השישים ריבוא היו רק גברים בגיל צבא?
- עוד קושיות על שיטת רש"י ותוספות שאינן מהרמב"ן:
- ד. על ניגוה העיר הגדולה נאמר שהיו רק שתים עשרה ריבוא, ובכל זאת נקראה עיר גדולה?
- ה. נחמיה מצווה את ישראל לא להוציא מרשות לרשות, ובזמן נחמיה היו בארץ רק ארבעה ריבוא?
- ו. כיצד יכול להיות שיש כל כך הרבה גזרות ודינים על מקרה כזה קיצוני שלא קורה כמעט?

אם כן, בינתיים ראינו שלוש דעות בהגדרת רשות הרבים:

- א. רמב"ם – מקום המופקר לרבים.
- ב. רש"י וחכמי אשכנז – מקום הילוך לרבים שהם שישים ריבוא.
- ג. רמב"ן ריטב"א ורבנו תם – מקום הילוך של רבים, אך לאו דווקא שישים ריבוא.

ה. סרטיא ופלטאיא

ה.1. שיטת הרמב"ן

בבבלייתא כתוב על כמה מקומות שהם רשות הרבים, וביניהם סרטיא ופלטאיא. סרטיא היא דרך בין ערים, ופלטאיא היא מקום כינוס. על כך הרמב"ן כותב:

פלטאיא גדולה של עיר רחבה הרבה שהרבים מתקבצים שם לשוק והיא רחובה של עיר כיוון שהרבים קבועים ועומדים שם כל היום זהו רשות הרבים גמורה (רמב"ן עירובין, נט ע"א).

הרמב"ן מסביר שההגדרה לפלטיא היא **מקום שהרבים מתקבצים אליו** והרבים עומדים שם כל היום, ולכן היא רשות הרבים גמורה.

יוצא מהרמב"ן שיש הבדל בין סרטיא לפלטיא – פלטיא היא רשות הרבים גמורה, וסרטיא רשות הרבים שאינה גמורה. מה ההבדל?

נראה לומר, שבסרטיא הרבים לא רוצים להיות ביחד, אלא הם ביחד כי זו הדרך, אבל אדרבה להפך, הם רוצים שיהיו כמה שפחות אנשים בשביל שיהיה יותר נוח. לעומת זאת, בפלטיא רוצים שיהיה כמה שיותר אנשים כי הם מתכנסים בשביל משהו מהותי.

ייתכן שהנפקא מינא היא לשיטת רבי יהודה המובאת בהמשך הסוגיה:

אמר מר זו היא רה"ר למעוטי מאי למעוטי אידך דרבי יהודה דתנן רבי יהודה אומר אם היתה דרך רה"ר מפסקתן יסלקנה לצדדין וחכמים אומרים אינו צריך (שבת ו, ב).

הגמרא מסבירה שהביטוי "זו היא רשות הרבים" בא להוציא משיטת רבי יהודה, שסובר שרשות הרבים נשאת כזו גם אם היא עוברת בתוך פסי ביראות, שהם רשות היחיד.

ייתכן שגם לדברי רבי יהודה יהיה אפשר ליצור רשות היחיד שבתוכה עוברת רשות הרבים בסרטיא, אבל לא יהיה אפשר לדחות את רשות הרבים בפסי ביראות בפלטיא, מפני שגם אם תשים שני קירות סביב הפלטיא, היא תישאר רשות הרבים כי היא **רשות הרבים גמורה** ולכן יש לסלקה לצדדים. הסרטיא לעומת זאת, היא **רשות הרבים פחותה** ועל כן אפשר לדחותה על ידי קורה ושני קירות.

יוצא מכאן, שהגדרת רשות הרבים לרמב"ן היא מקום כינוס רבים.

ה.2. שיטת רש"י

רש"י כותב:

סרטיא – מסילה שהולכים בה מעיר לעיר. פלטיא – רחובה של עיר ששם מתקבצין לסחורה. מבואות – של עיר רחבים שש עשרה אמה. מפולשין – משני ראשיהן לפלטיא (רש"י שבת, ו ע"א).

אפשר להציע שכוונת רש"י היא שרשות הרבים גמורה היא סרטיא משום שבה יש הילוך רבים, ופלטאי נחשבת רשות הרבים רק בתנאי שיש לה מבואות המפולשין. אם כן, יוצא שהגדרת רשות הרבים לרש"י היא מקום הילוך רבים.

על פי דברינו, ניתן להבין את דברי רש"י בעירובין:

ירושלים – רשות הרבים שלה מכוון משער לשער ומפולש ויש בה דריסת שישים ריבוא ורחב שש עשרה אמה ואילמלא שנועלין דלתותיה בכל לילה חייבין עליה בשבת משום רה"ר אבל נעילת דלתות משויא לה כחצר של רבים (רש"י עירובין, ו ע"ב).

רש"י אומר שירושלים היתה אמורה להיות רשות הרבים מפני שהיה בה הילוך שישים ריבוא ורוחב שש עשרה אמה, ורק בגלל שנעלים בה השערים בלילה, היא לא רשות הרבים. על פי דברינו, מובנים דבריו, **ירושלים היתה אמורה להיות רשות הרבים בגלל שיש בה דריסת שישים ריבוא ולא בגלל שהיא פלטיא**, אך משום ששעריה ננעלים, היא לא מקום הילוך רבים.

ה.3. שיטת הרשב"א

הרשב"א כותב:

איזו היא רה"ר כל מקום שהוא רחב שש עשרה אמה על שש עשרה אמה ומתקבצין שם בני אדם לסחורה ולעשות שם צרכיהם כשוקים שבמדינות, ואף על פי שדלתות המדינה ננעלות בלילה וזוהי פלטיא שאמר. וכן המבואות המפולשין ופתחיהן מכוונים זה כנגד זה ורחבין שש עשרה אמה והעם עוברין ביניהן כדגלי מדבר ועגלות. במה דברים אמורים? בשאין דלתותיהן ננעלות בלילה. היו דלתותיהן ננעלות בלילה אין זה רה"ר שאין רה"ר אלא הנמסר לרבים בכל שעה (עבודת הקודש לרשב"א, שער ג).

הרשב"א מסביר שרשות הרבים היא כל מקום שהוא רחב שש עשרה אמה על שש עשרה אמה, שבו מתקבצין לסחורה ולכל הצרכים כמו שווקים, למרות שהדלתות ננעלות בלילה, וזוהי פלטיא שאמר. בנוסף, גם מבואות מפולשים שפתחיהם מכוונים זה כנגד זה ורחבים שש עשרה אמה, והעם עוברים ביניהם כדגלי מדבר ועגלות נחשבים רשות הרבים, ובתנאי שאין

הדלתות נעולות בלילה. אם הדלתות ננעלות בלילה, מבואות אלו לא נחשבים רשות הרבים משום שרשות הרבים היא מקום שנמסר לרבים בכל שעה.

הרשב"א מחלק בין הדין של פלטיא לדין של סרטיא. פלטיא אף אם נסגרת בלילה נשארת רשות הרבים, אבל סרטיא איננה נחשבת רשות הרבים אם היא ננעלת בלילה. הוא לא סובר כמו הרמב"ן שיש גריעות באחד מהם, אלא שהם שני מקומות עם דין שונה.

ו. מהות רשות הרבים

בשיעורים הקודמים למדנו שרשות היחיד היא מקום עמידתו של האדם, שכן בשבת אדם הוא כמו מלאך ומלאכים עומדים ולא יושבים. רעיון זה מתאים לשיטת רש"י שסובר שרשות הרבים היא מקום הילוך, בניגוד לרשות היחיד שהיא מקום עמידה.

אפשר להבין משיטת הרמב"ם שבהתחלה כל העולם היה רשות הרבים, ולאט לאט בררו לעצמם בני אדם מקומות שהפכו לרשות היחיד. על ידי כך, נלמד דבר עמוק בזהר:

ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדרתם ברית עולם. צריך לנטרא לה בדירתם, דלא יפקון מרשות היחיד לרשות הרבים. והיא איהו דאוקמוה מארי מתניתין, יציאות השבת שתים שהן ארבע, הוצאה מרשות לרשות, והכנסה נמי יציאה קרי לה. ואינון סמא"ל ונחש, צריכין ישראל לנטרא לון, דלא ייעלון לדירה דשכינתא, דאיהי רשות היחיד. מאן רשות הרבים. חללה שפחה זונה נדה גויה, רשות דסמא"ל ונחש, ושבעין ממנן דעמין. (זוהר פנחס, ת).

על פי הזוהר, רשות הרבים היא מקום הפקר, כשיטת הרמב"ם, מקום בו נמצאים כל הקלקולים. לעומת זאת, רשות היחיד היא מקום השכינה, מקום מבורר ותחום, ולכן צריך לשמור עליה ולא להכניס ולהוציא ממנה ואליה, בשביל שלא יעלו הכוחות הרעים לדירת השכינה. בשבת, השכינה יורדת אלינו לרשות היחיד, ולכן מי שבחוץ נקרא עני במשנה, משום שהוא עני מהשכינה, לעומת מי שבפנים שהוא בעל הבית, בצל השכינה. ההבדל בין רשות היחיד לרשות

טז. רשות הרבים

הרבים הוא ההבדל בין הפנים לחוץ – בחוץ האדם מושפע, ואילו בפנים האדם הוא באמת מי שהוא, יציר השכינה.



יז. כרמלית

(סוכם על ידי יונדב סרור ואיתן אלטמן)

א. טיבה של כרמלית

ב. מה גזרו חכמים בכרמלית

ב.1. בעל המאור

ב.2. דעת הרמב"ם

ג. נפקא מינות

ג.1. מקור שם כרמלית

ג.2. שיעור כרמלית

ג.3. ביציאתא דמישן

ג.4. עמודים ברשות הרבים

ד. האיסורים שיש בכרמלית

ד.1. האיסורים הפשוטים

ד.2. כרמלית בתוך רשות הרבים

א. טיבה של כרמלית

מהתורה יש שלוש רשויות, רשות היחיד, רשות הרבים ומקום פטור. לכאורה נראה שרוב המקומות הם בגדר מקום פטור. הברייתא מונה ארבע רשויות, רשות היחיד, רשות הרבים, כרמלית ומקום פטור.

תנו רבנן ד' רשויות לשבת רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור (שבת, ו ע"א).

הברייתא מביאה רשימה של מקומות שאינם לא כרשות הרבים ולא כרשות היחיד:

אבל ים ובקעה ואיסטונית **והכרמלית** אינה לא כרשות הרבים ולא כרשות היחיד (**שבת**, ו ע"א).

על ברייתא זו צריך לשאול שתי שאלות:

א. למה הברייתא מביאה **מקרים ולא נותנת הגדרות** כמו שעשתה בהגדרת רשות הרבים?

ב. למה הברייתא אומרת בדוגמאות "**והכרמלית**", הרי כל הדוגמאות הם כרמלית?

הקושייה השנייה למה "כרמלית" נזכרת כדוגמא של כרמלית מובאת בגמרא והגמרא שם משיבה **שלא נצרכה אלא לקרן זוית** שברשות הרבים שלפעמים הרבים נדחקים לשם ובכל זאת זה כרמלית:

והכרמלית אטו כולהו נמי לאו כרמלית נינהו כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים... כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים (**שבת**, ז ע"א).

אך בכל זאת התיירץ שהגמרא נתנה לא עונה על השאלה שלנו, כי אם הברייתא אכן התכוונה לקרן זוית, היא יכלה לומר זאת והיא לא הייתה אומרת "**והכרמלית**", ואם כן, חזרה הקושייה למקומה מדוע הברייתא אומרת "**והכרמלית**" והרי כל הדוגמאות הם כרמלית?

ב. מה גזרו חכמים בכרמלית

יש שתי אפשרויות להבין מה חכמים גזרו בכרמלית:

א. **חכמים גזרו על מקום פטור** שיחולו עליו דיני רשות הרבים מחשש שמא אנשים יתבלבלו בינו לבין רשות הרבים ויעברו על איסור דאורייתא.

ב. מאחר שאנחנו יודעים שיש הבדל בין רשות הרבים לרשות היחיד ונשארו שטחים רחבים מאד שאינם רשות היחיד ואינם רשות הרבים ואפשר לטלטל בהם הגדירו חכמים **רשות בפני עצמה** – כרמלית.

בעניין זה ישנה מחלוקת בין הרמב"ם לבעל המאור:

ב.1. בעל המאור

בעל המאור מסביר שהסיבה שהברייתא קראה לקרן זוית כרמלית היא שעיקר כרמלית היא קרן זוית שלפעמים נדחקים לשם הרבים, ולכן גזרו שזה כרמלית כדי שלא יתבלבלו:

והכרמלית אטו כולהו לאו כרמלית נינהו כי אתא רב דימי אמר לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים כלומר זו היא עיקר כרמלית שגזרו עליה חכמים משום דזימנין דדחקי רבים ועיילי להתם ומתחזיא כרשות הרבים ושוויה כרמלית משום דלא ניחא תשמישתא וכולהו הנך אחריניתא משום לתא דהך גזרו רבנן בהו וזו היא – העיקר הגזרה (בעל המאור שבת, ב ע"א מדפי הרי"ף).

רואים שהוא סובר כמו האפשרות הראשונה ש**כרמלית היא גזרה על מקומות דומים לרשות הרבים**.

ב.2. דעת הרמב"ם

הרמב"ם כותב על כרמלית כשהוא מגדיר את הרשויות:

וכן קרן זוית הסמוכה לרשות הרבים והוא המקום שמוקף שלש מחיצות והרוח הרביעית רשות הרבים כגון מבוי שאין לו לחי או קורה ברוח רביעית... כל אלו כרמלית הן (רמב"ם הלכות שבת, פי"ד ה"ד).

הרמב"ם מגדיר את כרמלית לפי מחיצות כרשות בפני עצמה, רשות היחיד שלא הושלמה וכמו האפשרות השנייה ש**כרמלית היא מקום שאין לו הגדרה ובאו חכמים והגדירו אותו**.

אך בהמשך, הרמב"ם כותב שהכרמלית **דומה לרשות הרבים**, ולכן חכמים גזרו עליה, וכמו האפשרות הראשונה, ש**כרמלית היא רשות שנגזרה עקב דמיונה לרשות הרבים**, ומחשש שמא אנשים יתבלבלו בינה לרשות הרבים.

אבל רשות הרבים והכרמלית אין מטלטלין בהן אלא בארבע אמות. ואם העביר או הושיט או זרק חוץ לארבע אמות ברשות הרבים חייב ובכרמלית פטור.

שאיסור הכרמלית מדבריהם מפני שהיא דומה לרשות הרבים שמא תתחלף
ברשות הרבים (רמב"ם הלכות שבת, פי"ד הי"א).

ניתן להציע שהרמב"ם סובר שלכרמלית יש צד גם של רשות הרבים וגם של רשות היחיד.

ג. נפקא מינות

ג.1. מקור השם כרמלית

אחת ההשלכות לשיטות אלו היא מהו מקור השם כרמלית? יש שלש שיטות:

א. רש"י כותב שכרמלית על שם יער וכרמל מלשון הפסוק "יַעְרוּ וְכָרְמָלוּ" (ישעיהו י, יח):

ושמו כרמלית כדתניא בפרקין (שבת, ו ע"ב) ד' רשויות לשבת כרמלית "לשון
יערו וכרמלו" שאינו לא הילוך תמיד לרבים ולא תשמיש רשות היחיד (רש"י
שבת, ג ע"ב).

ב. הרמב"ם כותב בפירוש המשניות שרשות זו נקראה כרמלית מפני שהיא כמו אלמנה
שאינ לה בעל ואינה בתולה, כך גם הכרמלית אינה רשות הרבים ולא נשלמו לה שיעורי
רשות היחיד ולשון כרמלית זה מלשון "כאלמנה" שבארמית יתורגם ל-"כארמלית":

ומפני זה נקראת כרמלית לדמותו כאשה האלמנה שאינה בתולה ולא בעולה
בעל כמו כן אלו הרשויות אינם רשות הרבים ולא נשלמו בהם תנאי רשות
היחיד ויהיה עיקר השם כארמלית (פירוש המשניות לרמב"ם, שבת פרק א).

ג. התוספות אומרים שכרמלית מלשון כרמל שהוא לא לח ולא יבש וכמו הכרמלית שהיא
לא רשות הרבים ולא רשות היחיד:

בירושלמי בריש שבת תני ר' חייא כרמל רך (ומלא) לא לח ולא יבש אלא בינוני
הכא נמי כרמלית אינו לא כרשות היחיד ולא כרשות הרבים (תוספות שבת, ו
ע"א).

את שיטות אלו אפשר לחלק לשני חלקים:

א. שיטת רש"י – מקום שאין הרבים מצויים בו.

ב. שיטת תוספות והרמב"ם – ההגדרה של הכרמלית היא מקום שהוא לא רשות היחיד ולא רשות הרבים.

נראה ששיטת רש"י היא כמו האפשרות הראשונה של החקירה שאומרת שכרמלית היא גזירה מפני שדומה לרשות הרבים שמא יתבלבל ביניהם.

לעומתו, התוספות והרמב"ם סוברים כמו האפשרות השניה של החקירה שאומרת שהכרמלית היא רשות בפני עצמה.

ג. שיעור כרמלית

הגמרא אומרת שכרמלית היא לפחות ארבעה על ארבעה טפחים ואינה גבוה מעשרה טפחים:

כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן אין כרמלית פחותה מארבעה ואמר רב ששת ותופסת עד עשרה (שבת, ז ע"א).

דבר זה מוזר שהרי אלו בכלל הגדרות לרשות היחיד?

אלא מדובר פה בבית שאין בתוכו עשרה טפחים וגגו משלים אותו לעשרה טפחים. על גגו רשות היחיד משום שיש לה עשרה טפחים גובה ואת המחיצות של הבית שנחשבות גם לגג, ובתוכו אין מטלטלים אלא ארבעה אמות בגלל שהוא כרמלית מכיוון שכרמלית מגיע עד עשרה טפחים ומעל עשרה טפחים אין זו כרמלית.

לשיטת הרמב"ם זה מסתדר, שהרי כרמלית היא רשות הרבים שלא נשלמו מחיצותיה. לעומת זאת, לשיטת בעל המאור זה לא מסתדר כיון שהוא סובר שכרמלית היא גזירה שמא יתבלבלו בינה לרשות הרבים והרי ברור שאף אדם לא יתבלבל בין בית לרשות הרבים. לשיטתו קשה למה הבית הזה כרמלית מתוכו?

מתרץ הרשב"א שמדובר בבית יתר מבית סאתיים שזה בית גדול מאוד ויש חשש שמא יתבלבלו בינו לרשות הרבים לכן אומרים לנו שהוא כרמלית:

בית יתר מבית סאתים ואין בחללו עשרה וקרויו משלימו לעשרה, על גגו רשות היחיד ומטלטלין בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות, לפי שאין

תוכו ראוי לדירה והרי זה ככרמלית (עבודת הקודש בית נתיבות, שער ג סימן א).

ג. ביציאתא דמישן

הגמרא אומרת ש"ביציאתא דמישן" אסור לטלטל בהם יותר מארבע אמות:

אמר רב הונא בהני ביציאתא דמישן אין מטלטלין בהן אלא בארבעה (שבת, קא ע"א).

מה זה "ביציאתא דמישן"?

רש"י מסביר שמדובר על סירות דומות קיאקים שהם סירות קטנות ובסופם מאוד צרות ואסור לטלטל בהם משום שהם כרמלית:

ספינות קטנות וקצרות מלמטה עד כחודו של סכין שקורין קוייט"י (רש"י שבת, קא ע"א).

תוספות מקשה על רש"י שאומר שספינות אלו הן כרמלית, מכך שאם אין ארבעה על ארבעה טפחים וזה לא רשות היחיד, אז זה לא יהיה גם כרמלית, כי אין כרמלית פחותה מארבעה על ארבעה טפחים. ניתן לתרץ שרש"י מתכוון שכל הים הוא כרמלית והסירה בטלה לים, אבל תוספות דוחים אפשרות זאת.

לפירש"י דמפרש שהן קצרות מלמטה קשה דכי היכי דבטיל מדין רה"י משום דלית בהו ד' ה"נ ליבטיל מדין כרמלית (תוספות שבת, קא ע"א).

הר"ן עונה על קושיית התוספות ומסביר שמכיוון שיש בסירה איפשהו ארבעה על ארבעה אמות באוויר דינה ככרמלית למרות שאין מקום פיזי. הר"ן מבין שרש"י סובר שמתי שיש את קיום הגדרים הנדרשים, אז גוזרים כרמלית משום הדמיון לרשות הרבים. לעומתו, התוספות סוברים שצריך מקום פיזי של הגדרים משום שכרמלית היא רשות בפני עצמה.

ג.4. עמודים ברשות הרבים

עמודים ברשות הרבים גבוהים שלושה טפחים ולא רחבים ארבעה על ארבעה טפחים, כשהעמוד נמצא ברשות הרבים הוא נחשב כמקום פטור, כי הוא מפריע להילוך הרבים, מה יהיה דינו של עמוד זה אם הוא נמצא בתוך כרמלית?

לפי סברה, נראה שדינו יהיה מקום פטור משום שאם ברשות הרבים העמוד נחשב כמקום פטור אז קל וחומר שבכרמלית, מכיוון שרשות הרבים היא מדאורייתא, וכרמלית היא דרבנן.

רש"י אומר שהם מקום פטור, כי לא יכול להיות שהדין בכרמלית יהיה חמור יותר מהדין ברשות הרבים:

דעד עשרה הוי כרמלית אויר של בקעה או של ים או של קרפף יתר על בית סאתים תופס את שמו עד עשרה אבל למעלה מעשרה אין שם כרמלית על אויר בדבר שאינו מסויים כגון פני לבינה או פני כותל או קלט מן האויר למעלה מעשרה מותר להוציא לכתחילה משם לרשות היחיד ולרשות הרבים דאין שם כרמלית עליו כי היכי דאויר למעלה מעשרה ברשות הרבים לאו רשות הרבים הוא (רש"י שבת, ז ע"א).

לעומתו, הרמ"א אומר שלרמב"ם מקום פטור בכרמלית נחשב ככרמלית:

וכל זה דוקא בעומד ברשות הרבים אבל בכרמלית אמרינן מצא מין את מינו וניער ודינו ככרמלית (ר"ן פרק כיצד משתתפין והגהות מרדכי פרק ט"ו דשבת וטור וב"י בשם רמב"ם) ויש חולקים ואומרים דאין חילוק בין רשות הרבים לכרמלית (רש"י ומ"מ פי"ד בשם רשב"א) אבל אם עומד ברשות היחיד לכולי עלמא דינו כרשות היחיד (ב"י) (רמ"א אורח חיים, סימן שמה סעיף יט).

צריך לשאול לשיטת רמב"ם, למה העמוד נחשב ככרמלית. העמוד נחשב ככרמלית מפני שעמוד ברשות היחיד נחשב כרשות היחיד כיוון שהמחיצות בולעות אותו ונעשה כרשות היחיד, והוא סובר שדין זה יהיה גם בכרמלית שהכרמלית בולעת את העמוד, ולכן הוא יחשב ככרמלית.

איך אפשר להחמיר בכרמלית יותר מרשות הרבים? אפשר להחמיר בכרמלית יותר מברשות הרבים משום שהרמב"ם סובר שהכרמלית לא נגזרת מרשות הרבים, אלא היא רשות בפני עצמה, וכיוון שיש לה מחיצות, היא בולעת את מקום הפטור. לעומתם, רש"י שסובר שכרמלית היא נגזרת של רשות הרבים, סובר שלא הגיוני להחמיר בדין דרבנן יותר מאשר בדין דאורייתא.

ד. האיסורים שיש בכרמלית

ד.1. האיסורים הפשוטים

בכרמלית אסור לטלטל יותר מארבע אמות וכן אסור להוציא ולהכניס אליה מרשות היחיד או רשות הרבים. אדם שהעביר מרשות היחיד אחת לרשות היחיד אחרת דרך רשות הרבים חייב. ישנן שתי אפשרויות להבין משום איזה דין הוא יהיה חייב:

א. משום הוצאה והכנסה.

ב. משום מעביר ארבע אמות ברשות הרבים.

אם נאמר שהוא חייב משום מעביר ארבע אמות ברשות הרבים, אז צריך לשאול איפה הייתה העקירה וההנחה שלו?

במקרה של עקר והניח ברשות היחיד דרך רשות הרבים, איך יכול להיות שהוא יתחייב והרי מותר לעקור ולהניח ברשות היחיד? אלא מכיוון שבמעביר ארבע אמות ברשות הרבים עקירה והנחה הם דרך לקיום העברה, עקר מרשות היחיד אחת לשנייה והעביר דרך רשות הרבים יתחייב משום שהעביר ארבע אמות ברשות הרבים אפילו שהעברה נעשתה ללא עקירה והנחה משום שאין צורך לעקירה והנחה פיזית אלא להגיע למצב של העברה.

ד.2. כרמלית בתוך רשות הרבים

האם כרמלית יכולה להיבלע בתוך רשות הרבים כמו עמוד גבוה תשעה טפחים ברשות הרבים?

המשנה במסכת עירובין אומרת שאדם שהניח את עירובו על עץ, אם הוא הניח אותו למעלה מעשרה טפחים אז שביתתו על העץ בלבד, ואם הניח אותו למטה מעשרה טפחים אז שביתתו ברשות שתחת העץ. הגמרא מנסה להבין את המקור לדין זה ואומרת שהמקרה לא ברור משום

שאם העץ ברשות היחיד, **רשות היחיד עולה עד הרקיע** ואין משמעות לגובה העירוב, ואם העץ ברשות הרבים אז או שהוא התכוון לשבות למעלה מעשרה טפחים **והוא לא נמצא באותה רשות עם עירובו** והעירוב לא תקף, או שהוא התכוון לשבות למטה מעשרה טפחים ואז יש בעיה שהוא משתמש באילן בשבת:

מתני'. נתנו באילן למעלה מעשרה טפחים אין עירובו עירוב למטה מעשרה טפחים עירובו... **גמ'.** יתיב רבי חייא בר אבא... האי אילן דקאי היכא אילימא דקאי ברשות היחיד... רשות היחיד עולה עד לרקיע ואלא דקאי ברשות הרבים דמתכוין לשבות היכא אילימא דנתכוון לשבות למעלה הוא ועירובו במקום אחד הוא אלא נתכוון לשבות למטה והא קא משתמש באילן (**עירובין**, לב ע"ב).

התוספות מעירים על הגמרא שהיא יכולה לומר שהבעיה במקרה שהתכוון לשבות למטה מעשרה טפחים היא שהאדם שבת בכרמלית ואז הוא לא באותה רשות כמו עירובו ועירובו לא תקף:

הא קמשתמש באילן. פירש רש"י שהוא הדין דהוה מצי למיפרך והא קמייתי מכרמלית לרשות הרבים אלא חדא מב' פירכי נקט ומהר"י מפרש דהוי מצי לשנויי דקאי בכרמלית (**תוספות עירובין**, לב ע"ב).

יוצא מהתוספות, שכרמלית תופסת את מקומה ברשות הרבים ולא נבלעת בה ושלא כמו עמוד קטן ברשות הרבים שנבלע ברשות הרבים והופך להיות חלק ממנה.

לעומת זאת, התוספות מסוכה אומרים שהמעביר ארבע אמות ברשות הרבים דרך כרמלית חייב כמעביר ארבע אמות ברשות הרבים רגיל, ואין הכרמלית מתבטלת לרשות הרבים, ושלא כמו מה שאמרו התוספות בעירובין?

ויעבינו ארבע אמות ברה"ר. ה"ה דמצי למימר ויוציאנו מרה"י לרה"ר אלא שברוב מקומות וענינים אמרינן דיש לחוש להעברת ארבע אמות ואין לחוש להוצאה כגון אם היה מונח בכרמלית או בקרפף או בגינה דאין כאן איסור הוצאה מדאוריין ויש כאן איסור העברה ברה"ר (**תוספות סוכה**, מג ע"א).

רבי עקיבא איגר מקשה על תוספות בעירובין ואומר שהתוספות סותרים את עצמם ממה שאמרו בסוכה שם חייבו במעביר ארבע אמות ברשות הרבים דרך כרמלית ואילו כאן כתב שהם רשויות נפרדות לגמרי?

לכאורה דבריהם סותרים לדבריהם בסוכה דמ"ג דכ' דהראשון עיקר, ואולם י"ל דכוונתם שם דכשהוא בכרמלית אין מקום לאיסור הוצאה כלל אבל שמא יעביירו שייך דלמא יעמוד לפוש ברה"ר ויעביירו (חידושי רבי עקיבא איגר עירובין, לב ע"ב).

עונה רבי עקיבא איגר, שהסתירה בדברי התוספות נובעת מהשאלה מה יסוד הגדרת כרמלית:

א. אם כרמלית היא **רשות בפני עצמה**, אין חיוב בהעברה בין כרמלית לרשות הרבים למרות שהם יהיו רשויות נפרדות וכמו שהמעביר ממקום פטור לרשות הרבים לא מתחייב.

ב. אם כרמלית היא גזירה שגזרו חכמים, יש לחשוש שיעביר ארבע אמות ברשות הרבים מפני הדמיון ולכן הכרמלית תהיה כמו רשות הרבים.

התוספות בעירובין הלכו אחר האפשרות הראשונה שכרמלית היא רשות בפני עצמה ולכן השובת בה והוא ברשות הרבים לא עלתה לו שביתתו משום שזו רשות נפרדת, ואילו תוספות בסוכה הלכו אחר האפשרות השנייה שכרמלית היא גזירה משום דמיונה לרשות הרבים וטעם זה שייך אף במקום בו הכרמלית מובלעת ברשות הרבים ולכן המעביר דרכה יהיה חייב.



פרק שביעי – מלאכות סידורא דפת



יח. מלאכות שבת

(סוכם על ידי שמואל צלניק ואיתן פרידמן)

א. לימוד מלאכות שבת

ב. מחלוקת ראשונים

ב.1. דעת הרמב"ן

ב.2. דעת התוספות

ג. ראיות

ג.1. ראיה מהמשנה

ג.2. ראיה מבבא קמא

ג.3. עשרת הדיברות

ג.4. יסוד שבת

ד. נפקא מינות

ד.1. חובל ומבעיר

ד.2. המלאכה הארבעים

ד.3. מלאכת מבעיר

ה. מלאכות כנגד קללות

א. לימוד מלאכות שבת

הסמ"ג כותב ששום דין אי אפשר ללמוד מהתורה שבכתב ורק על פי התורה שבעל פה אפשר
לפסוק דינים:

התורה שבכתב סתומין אמריה וכעין רמז הן ואין האדם יכול להתבונן בה
ולידע אפילו דין קל (סמ"ג, הקדמה).

דוגמא טובה לאמירה זו היא המקור ללימוד המלאכות שאסורות בשבת שהם "כהררים
התלויים בסערה".

הגמרא בשבת מביאה מחלוקת מהיכן לומדים איזה מלאכות אסורות בשבת:

הדור יתבי וקמיבעיא להו הא דתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי
אמר להו ר' חנינא בר חמא כנגד עבודות המשכן אמר להו ר' יונתן בר' אלעזר
כך אמר רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת
שבתורה ארבעים חסר אחת (שבת, מט ע"ב).

הגמרא מביאה מחלוקת מאיפה נלמדו שלושים ותשע מלאכות שבת. לדעת רבי חנינא בר
חמא, כנגד שלושים ותשע המלאכות שהיו עושים בהקמת המשכן. לעומתו, רבי שמעון ברבי
יוסי בן לקוניא אומר כנגד שלושים ותשע מקומות שכתוב בתורה "מלאכה" "מלאכתו"
"מלאכת".

ב. מחלוקת ראשונים

ב.1. דעת הרמב"ן

הרמב"ן מסביר את הלימוד של כל אחת מן הדעות:

והוי יודע שלד"ה אותן מלאכות שהיו במשכן חשובין וקרי להו אב ואותן שלא
הי' במשכן קרי להו תולדה... למר גמר כולה מלתא ממשכן ולמר היו חכמים
עושין כולן אבות אלא שמצאו להן סמך במנין מלאכות שבתורה... א"נ באבות
ותולדותיהן הכל מודים שלמדו ממשכן, אלא לחשוב עוד ענינים אחרים
למלאכות שלא היו במשכן לא אב ולא תולדה שלו פליגי, למר כיון דלא הוי
במשכן כלל [ממילא] פטור עלי' ולמר מן המנין למדו זה... ולמ"ד כנגד עבודות
שבתורה לא גמרי' ממשכן אלא למחשבינהו כאבות (רמב"ן שבת, מט ע"ב).

הרמב"ן סובר שלשני הדעות לומדים לפחות משהו מהמשכן, והם חולקים מה בדיוק לומדים מהמשכן, וישנם שתי אפשרויות להבין את המחלוקת:

א. כולם לומדים את שלושים ותשע אבות מלאכות ממשכן, אלא שלדעת רבי חנינא בר חמא חכמים מצאו שיש שלושים ותשע מלאכות חשובות בהקמת המשכן ואותן הפכו לאבות, ומה שלא היה חשוב הפכו לתולדות, ואילו לדעת רבי שמעון בן לקוניא למדו שיש שלושים ותשע אבות מכמות הפעמים שכתוב "מלאכות מלאכתו מלאכת" בתורה ועל פי זה מצאו שלושים ותשע מלאכות חשובות בהקמת המשכן. לפי הבנה זו, אין נפקא מינה בין דעת רבי חנינא בר חמא לבין דעת רבי שמעון בן לקוניא.

ב. לדעת רבי חנינא בר חמא לומדים כל שלושים ותשע האבות מהמשכן, ואילו לדעת רבי שמעון בן לקוניא את רוב המלאכות לומדים מהמשכן, אך ממספר הפעמים שכתוב "מלאכה, מלאכתו, מלאכת" בתורה לומדים כמה מלאכות בודדות שלא היו במשכן. לפי הבנה זו, יש נפקא מינה בין דעת רבי חנינא בר חמא לדעת רבי שמעון בן לקוניא, שלפי רבי חנינא כל המלאכות נלמדו מהמשכן, ולפי רבי שמעון בן לקוניא יהיו מספר אבות מלאכות שלא נלמדו מהמשכן.

ב.2. דעת התוספות

תוספות מקשה על ההבנה הראשונה ברמב"ן שאין מחלוקת עם נפקא מינה:

מדקאמר בסמוך תניא כמ"ד כנגד עבודות המשכן משמע דפליגי ועוד למאן דלית ליה דרשא דמלאכת ומלאכה מנא ליה דחשיב זורה ובורר בשתים ועוד לקמן משמע דמטעם דכנגד עבודות המשכן גרידא אית לן לאחשוביניהו בתרתי דקאמר אביי ורבא בפרק כלל גדול (לקמן שבת עג:) כל מילתא דהואי במשכן אע"ג דאיכא דדמיא לא חשיב לה (תוספות שבת, מט ע"ב).

תוספות מוכיחים מזה שבגמרא מובאת ראייה לדעה שאומרת כנגד מלאכות המשכן, שלפי הדעה של רבי שמעון בן לקוניא לא לומדים בכלל ממלאכות המשכן, אלא רק ממספר הפעמים שכתוב "מלאכה, מלאכת, מלאכתו" בתורה, ובניגוד לרמב"ן שאומר שגם לפי דעת רבי שמעון בן לקוניא לומדים בעיקר ממלאכות המשכן.

הראשונים מתרצים את הרמב"ן שהכוונה של הגמרא "כמאן דאמר כנגד עבודות משכן" היא – כמו מי שאמר שלומדים רק מלאכות המשכן. על פי תירוץ זה, מסתדר לומר שרבי שמעון בן לקוניא אומר שלומדים בעיקר ממלאכות המשכן אך גם ממלאכה מלאכתו מלאכת שבתורה.

ג. ראיות

ג.1. ראיה מהמשנה

ראייה לדעה שלומדים ממספר הפעמים שכתוב בתורה "מלאכה, מלאכת, מלאכתו" היא המשנה מונה את כל מלאכות השבת:

אבות מלאכות ארבעים חסר אחת: הזורע החורש הקוצר... הגוזז את הצמר המלבנו המנפצו... הצד צבי השוחטו המפשיטו... הבונה הסותר המבעיר ... הרי אלו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת (שבת, עג ע"א).

המשנה מחולקת לארבעה חלקים: מלאכות הפת, מלאכות הבגד, מלאכות הספר ומלאכות בניית הבית. בסדר זה של המשנה אין שום קשר למשכן.

ארבעת הדברים שהמשנה מונה הם מקבילים לארבעת הדברים שיעקב אבינו ביקש מה' ובאותו הסדר שיעקב התפלל עליהם בצאתו לחרן:

וַיִּתֵּן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבִגְד לִלְבָּשׁ... וַיְהִי ה' לִי לֵאלֹהִים... יְהִיָּה בֵּית אֱלֹהִים (בראשית, כח כ-כב).

"וַיִּתֵּן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל" – פת, "וּבִגְד לִלְבָּשׁ" – בגד, "וַיְהִי ה' לִי לֵאלֹהִים" – ספר תורה, "יְהִיָּה בֵּית אֱלֹהִים" – בית. יוצא, שסדר המשנה תואם לסדר של יעקב אבינו, אולם אין שום קשר למשכן, ולא לומדים ממנו את המלאכות.

ג.2. ראיה מבבא קמא

ראייה לדעה שלומדים מהמשכן היא הגמרא בבא קמא שמסבירה למה קוראים אב ולמה קוראים תולדה:

אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי לה תולדה הך דהוה במשכן חשיבא קרי ליה אב
הך דלא הוי במשכן חשיבא קרי לה תולדה (בבא קמא, ד ע"ב).

הגמרא בבבא קמא אומרת שמלאכה חשובה שנעשתה במשכן נקראת אב, ומלאכה שלא
הייתה חשובה במשכן נקראת תולדה, ומכאן ראייה שלומדים אבות מלאכות מהמשכן.

ג. 3 עשרת הדיברות

בעשרת הדברות בפרשת יתרו כתוב טעם לשמירת השבת:

זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעֲשִׂיתָ כָּל מְלָאכָתְךָ וְיוֹם הַשַּׁבְּעִי
שַׁבָּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ עַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ
וּבְהֶמְתְּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ
אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשַּׁבְּעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת
וַיְקַדְּשֵׁהוּ (שמות כ, ז-י).

התורה אומרת שצריך לשבות ממלאכה כדי להדמות לקב"ה ששבת ממלאכה ביום השביעי.
לפי זה, צריך לשבות ממלאכות שהקב"ה ברא איתם את העולם. איך נדע מהם מלאכות אלו?
לפי מלאכות המשכן, שהם שיקוף של מלאכת הבריאה, וכמו שכתוב בזוהר:

כתיב הכא "אלה פקודי המשכן", וכתוב התם "אלה תולדות השמים והארץ",
בגין דכל אינון תולדין דעבדו ואפיקו שמיא וארעא, כלהו בחילא דההוא נהורא
דגניז, אתעבידו ונפקו, פקודי המשכן בההוא חילא נפקו (זוהר פרשת פקודי,
רכ ב).

הזוהר מסביר שיש הקבלה בין בריאת העולם להקמת המשכן משום שכל התולדות של בריאת
העולם ושל הקמת המשכן באים מכוח האור הגנוז.

יש עוד הקבלות בין בריאת העולם להקמת המשכן:

א. על בצלאל בונה המשכן נאמר בשמות "וַיִּמְלֵא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה בְּתַבּוּנָה
וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה" (שמות לה, לא), ועל בריאת העולם נכתב במשלי "ה' בְּחָכְמָה
יָסַד אֶרֶץ כּוֹנֵן שָׁמַיִם בְּתַבּוּנָה. בְּדַעַתוֹ תְּהוֹמוֹת נִבְקְעוּ וּשְׁחָקִים יִרְעְפוּ טָל" (משלי ג,
יט-כ).

ב. בבריאת העולם כתוב "וַיִּכְלֹוּ הָשָׁמַיִם וְהָאָרֶץ" (בראשית ב, א), ובמלאכת המשכן כתוב "וַיִּתְּכָל כָּל עֲבֹדַת מִשְׁכַּן אֱהִל מוֹעֵד" (שמות לט, לב).

מכל זה יוצא שמלאכות שבת הם מדמיון לבריאת העולם ואם כן נלמדות מהמשכן מפני דמיונו לבריאת העולם.

לעומת זאת, בפרשת ואתחנן מובא טעם אחר לשביתה בשבת:

שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלָאכָתְךָ יוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אִתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל בְּהֵמָתְךָ וְגִרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֹרֹעַ נְטוּיָה עַל כֵּן צִוָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֵת יוֹם הַשַּׁבָּת (דברים, ה יב-יד).

לפי הכתוב בפרשת ואתחנן, צריך לשבות בשבת כדי לתת מנוחה לעבדים ולבהמות שעבדו כל השבוע. לפי זה, צריך לשבות מהמלאכות היום-יומיות שהעבד עושה, לשבות ממלאכות החיים.

ג. 4. יסוד שבת

על פי היסודות לעיל נוכל לברר מהו יסוד השבת:

לפי האפשרות שצריך לשבות ממלאכות החיים, יסוד שבת הוא או חסד על שקיבלנו יום חופש, או משהו שמנתק אותנו מהעולם ליום אחד. לעומת זאת, לפי האפשרות שצריך לשבות ממלאכות הבריאה, כל ששת ימי השבוע בונים ומתקנים את העולם וביום השביעי אנחנו שלמים וחיים את החיים שתיקנו בששת ימי המעשה, כי כל ששת הימים ה' בנה את העולם, וביום השביעי שכן בו. אנחנו אומרים במנחה של שבת "ועל מנוחתם יקדישו את שמך", בפשט הכוונה היא שעל המנוחה שה' נתן לנו נקדש את שמו, אבל אפשר גם להבין שעכשיו שהכל מונח על מקומו והכל שלם אנחנו מקדשים את ה'.

ד. נפקא מינות

ד.1. חובל ומבעיר

הגמרא בשבת מביאה מחלוקת על השאלה האם המקלקל חייב:

וכל המקלקלין פטורין. תני ר' אבהו קמיה דר' יוחנן כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר... והאנן תנן כל המקלקלין פטורין מתניתין רבי יהודה ברייתא רבי שמעון (שבת, קו ע"א).

הגמרא מביאה סתירה בין המשנה לברייתא האם כל המקלקלין פטורין או רק חלק מהם פטורים, ומיישבת את הסתירה ואומרת שזו מחלוקת בין רבי יהודה לרבי שמעון. ניתן לומר שזו גם המחלוקת שלנו: אם צריך לשבות ממלאכת הקב"ה, אין קלקול במלאכת הקב"ה וזה לא נחשב מלאכה, אבל אם צריך לשבות ממלאכת האדם, בן אדם גם חובל ומבעיר ולכן קלקול נחשב מלאכה.

ד.2. המלאכה הארבעים

המשנה על המלאכות אומרת "מלאכות שבת ארבעים חסר אחת". למה היא לא כותבת שלשים ותשע?

גם במלקות מצאנו לשון זו של ארבעים חסר אחת, ומשם ניתן ללמוד על שבת. על מלקות נאמר בפסוק בדברים (כה, ג) "ארבעים יכנו לא יוסיף" בגלל שזה יכול להרוג אותו, ועל כן באו חז"ל ותקנו שמורידים עוד מכה כדי שלא נגיע למוות. לפי זה, המכה הארבעים היא הכי חשובה כי היא מבטאת את זה שהיינו צריכים להרוג את החוטא ובסוף לא. מכאן נוכל ללמוד לשבת, שגם בשבת אמורה להיות עוד מלאכה שתהיה אסורה בשבת והיא הכי חשובה ובסוף התורה הורידה אותה כי היא קשה מדי.

מהי אותה מלאכה? לפי השיטה שצריך לשבות ממלאכת הקב"ה, אותה מלאכה היא הדיבור, שאיתו ה' ברא את העולם (עשרה מאמרות). ראייה לשיטה זו ניתן לראות מהגמרא בשבת:

ודבר דבר – שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול (שבת, קיג ע"ב).

הגמרא דורשת מהפסוק "ודבר דבר" שהדיבור בשבת צריך להיות שונה מהדיבור בחול. **תוספות** מסביר מה הכוונה לדיבור שונה מיום חול:

שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול. פירש בקונטרס... אלא אומר ר"ת ... משמע שאין כל כך לדבר בשבת כמו בחול ובירושל' אמרי' בטורח התירו בשאלת שלום בשבת (תוספות שבת, קיג ע"ב).

כלומר, תוספות אומר שמקח וממכר לומדים ממצוא חפץ ולכן לא יכול להיות שזו הכוונה בדיבור חול, אלא לומדים מכאן שצריך למעט בדיבור בשבת ובקושי מותר לומר שלום. ומספר על אמא של רשב"י שהיתה מדברת הרבה בשבת ואמר לה אמא שבת היום! והיא שתקה ומכאן שאין להרבות בדיבור בשבת. דבריו מתבססים על הירושלמי:

א"ר אבהו שבת לה' שבות כה'. מה הקב"ה שבת ממאמר. אף את שבות ממאמר. (ירושלמי שבת, פרק טו הלכה ג).

הירושלמי אומר שצריך לשבות כמו הקב"ה, וכמו שהוא שבת מדיבור בבריאת העולם, כך אנחנו צריכים לשבות מדיבור.

לעומת זאת, לפי השיטה שצריך לשבות ממלאכות האדם אז המלאכה היא פריה ורביה, שאדם זורע אצל אשתו כמו שהגמרא מביאה:

בעי רב יוסף (בראשית לט, יא) ויבא הביתה לעשות מלאכתו ממנינא הוא או לא א"ל אביי וליתי ספר תורה ולימני מי לא אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן לא זזו משם עד שהביאו ספר תורה ומנאו אמר ליה כי קא מספקא לי משום דכתיב (שמות לו, ז) והמלאכה היתה דים ממנינא הוא והא כמאן דאמר לעשות צרכיו נכנס או דילמא ויבא הביתה לעשות מלאכתו ממנינא הוא והאי והמלאכה היתה דים הכי קאמר דשלים ליה עבידתא תיקו (שבת, מט ע"ב).

הגמרא מסתפקת איזה פסוק נחשב חלק משלושים ותשע פעמים שכתוב "מלאכה, מלאכתו ומלאכת" בתורה, "ויבא הביתה לעשות מלאכתו" או "והמלאכה הייתה דיים". האם כשהפסוק אומר "ויבא הביתה לעשות מלאכתו" הוא מתכוון שיוסף בא לעשות את מלאכתו הרגילה וזה נחשב מלאכה לספירה, ולומדים ממלאכות האדם, או ש"והמלאכה הייתה דיים" נחשב

מלאכה, ומה שנאמר על יוסף שבא לעשות מלאכות, הכוונה היא שהוא בא לשכב עם אשת פוטיפר, ואם כן, פרייה ורבייה היא המלאכה הארבעים ולומדים ממלאכות של בריאת העולם (על אף שזה הכל בדעת "מלאכת מלאכת מלאכתו").

המשותף לדיבור ופריה ורביה הוא שגם דיבור וגם פריה ורבייה הם ייצור חיים חדשים. מתוך דברינו, נוכל להבין את הגמרא בשבת:

דא"ר מצאתי מגלת סתרים בי רבי חייא וכתוב בה איסי בן יהודה אומר אבות מלאכות מ' חסר אחת ואינו חייב אלא אחת... אלא אימא אינו חייב על אחת מהן (שבת, ו ע"ב).

רב אומר שהוא מצא מגילת סתרים שכתוב בה שיש מלאכה אחת שלא חייבים עליה חטאת, אך לא ידוע מה היא. איזו מלאכה היא? לפי דברינו נציע שזו מלאכת זורע כי היא גם סוג של יצירת חיים כמו דיבור ופרייה ורבייה, וכמו ששם התרנו את המלאכות כי אי אפשר לאסור חיים, גם כאן יהיה פטור ממיתה, וגם דיבור וגם פרייה ורבייה זה זריעה, בדיבור זורעים מילים בעולם הרוח, ופריה ורביה היא זריעה של ילדים.

ד. 3. מלאכת מבעיר

הגמרא בשבת מביאה מחלוקת למה הפסוק מנה רק את מלאכת הבערה במפורש:

דתניא הבערה ללאו יצאת דברי רבי יוסי ר' נתן אומר לחלק יצאת (שבת, ע ע"א).

הגמרא מביאה מחלוקת למה נכתבה מלאכת הבערה בנפרד, האם כדי ללמד שהיא פחותה משאר המלאכות וחייבים עליה רק לאו ולא סקילה, או לחלק, שהיא מלמדת שכמו שעליה מתחייבים אם עושים אותה לבדה, כך גם על כל מלאכה מתחייבים בעצמה.

מלאכת הבערה היא מלאכה מיוחדת, מצד אחד לא עושים כלום, מייצרים חיכוך והאש יוצאת בעצמה, מצד שני זה יצירה גדולה של יש מאין. לפי השיטה ששובתים ממלאכת הקב"ה, הייתי חושב שמתחייבים רק על כל המלאכות ביחד כמו שעשו בבריאת העולם והקמת המשכן, ולכן הבערה באה לומר שלכל מלאכה יש חלק אלוף מעצמה כמו הבערה שהיא מלאכה אלוףית, שיש כאן יצירת יש מאין, ולכן מתחייבים על כל מלאכה בנפרד. ואילו לפי השיטה ששובתים

ממלאכת האדם, הבערה היא מלאכה קלה, רק חיכוך והשאר קורה מעצמו, ולכן נתחייב עליה רק לאו.

ה. מלאכות כנגד קללות

הראשית חכמה נותן הסבר למה יש שלושים ותשע מלאכות:

כי לאומות העולם להם נתן ל"ט מלאכות שהם כנגד ל"ט קללות שנתקללו אדם וחיה ונחש והארץ והאדם אילו לא חטא לא היה צריך לרדת אל הפחיתות הזה שהוא בו שיצטרך לחרוש ולזרוע. (ראשית חכמה, שער הקדושה ב).

הראשית חכמה אומר שלושים ותשע המלאכות הם הקללות שנתקללנו אחרי חטא האדם הראשון, ובשבת שאנו שובתים ממלאכות אלה, אנחנו מתקנים את העולם וחוזרים למצב האדיאלי. זה מתאים לשיטה שבשבת אנחנו שובתים ממלאכות האדם, כי שבת זה יום חופש מהמלאכות שהם קללה.

ראייה לדבר נוכל לראות מכך שבפרשיית "ויכולו", הפעם הראשונה ששבת מוזכרת, לא מוזכר איסור מלאכות שבת, בגלל שהפרשייה הזו נמצאת עוד לפני חטא אדם הראשון, שבו נתקלל האדם בשלושים ותשע המלאכות.

מתוספות נראה שאף הוא הולך בכיוון של הראשית חכמה:

ושמעתי מהר"מ שיש במדרש לפי שבמצרים עבדו בהם בישראל בפרך ופר"ך בא"ת ב"ש וג'ל שהם מלאכות ארבעים חסר אחת וכשנגאלו ממצרים הזהירם על השבת לשבות מאות' ל"ט מלאכות (תוספות פסחים, קי"ז ע"ב).

תוספות אומר שבני ישראל עבדו בפרך, פרך בא"ת ב"ש יוצא "וגל", ובגימטריא "וגל" יוצא שלושים ותשע. יוצא, שבני ישראל עבדו בשלושים ותשע המלאכות, וביציאתם ממצרים, ציווה עליהם הקב"ה שישבתו ממלאכות אלו. גם לדברי התוספות מתבטאת הקללה שבשלושים ותשע אבות מלאכה, וששבת היא יום שחוזרים למציאות המתוקנת של גן עדן.



יט. מלאכת זורע

(סוכם על ידי יהודה פרידמן וינון קרוב)

א. הגמרא

ב. שיטת הר"ן

ג. שיטת הרמב"ם

ד. שיטת רבינו חננאל

ה. שיטת הירושלמי

ו. שיטת רש"י

ז. תולדה לתולדה

א. הגמרא

הגמרא מביאה ברייתא שאומרת שזורע, נוטע, מבריק, מרכיב וזומר כולם מלאכה אחת ולא מתחייבים על עשייתם אלא חטאת אחת:

תנא הזורע והזומר והנוטע והמבריק והמרכיב כולן מלאכה אחת הן (שבת, עג ע"ב).

ניתן להציע שלוש דרכים להבין את הביטוי "מלאכה אחת הן":

א. כל המלאכות שהוזכרו בברייתא – כל אחת בפני עצמה היא אב.

ב. מלאכת זורע כוללת בתוכה הרבה פרטים, ביניהם כמה אבות של זורע ותולדות וכולם תחת מלאכת זורע.

ג. זורע היא אב מלאכה וכל שאר המלאכות שהוזכרו בברייתא הם תולדות.

הנפקא מינה הפשוטה שאפשר להציע בין ההבנות היא על מה מתריעים לאדם שעובר על העבירה? האם על זורע על או על המלאכה הספציפית שהוא עשה (לדוגמה: אדם שנטע האם מתריעים לו על זורע או על נוטע). הגמרא ממשיכה ומביאה את דברי רב אמי שאומר שזומר חייב משום נוטע, ונוטע חייב משום זורע:

אמר רבי אמי זומר חייב משום נוטע והנוטע והמבריך והמרכיב חייב משום זורע משום זורע אין משום נוטע לא אימא אף משום זורע (שבת, עג ע"ב).

מדברי רב אמי לא מובן מה אב ומה תולדה, האם נוטע אב ולכן מתריעים עליו, או שהוא תולדה ולכן מתריעים על זורע אפילו לאדם שנוטע? וכן לא מובן מדוע היה צורך לערוב בין האבות לתולדות כפי שנעשה בברייטא.

ניתן להציע שרב אמי לא דיבר על הגדרת אב ותולדה, אלא אמר שצריך להתריע על הדבר שהכי דומה לפעולה שהאדם עושה. הרי לא נראה מסתבר להתריע לאדם שזומר משום זורע, כי הוא לא יבין את הקשר שבגללו הוא צריך להפסיק את פעולתו, ויחשוב שאנו מצחקים בו, ולא יקבל את ההתרעה. משום כך יש להתריע על נוטע, אך רב אמי לא הגדיר האם נוטע הוא אב או תולדה.

ב. שיטת הר"ן

הר"ן מבין שמלאכות זורע ונוטע הם אבות, ומרכיב ומבריך, הם תולדות של זורע. וזומר תולדה של נוטע, ואם עשה את כולם בהעלם אחד חייב רק חטאת אחת. נראה שהגדרתו של הר"ן למלאכה היא כל יצירת צמיחה חדשה בקרקע, ולכן זורע ונוטע הם אבות מפני שיוצר צמיחה חדשה בקרקע, אך זומר, מבריך ומרכיב או שאין בהם יצירה של הצמיחה חדשה או שאינם בקרקע:

זומר חייב משום נוטע פירוש תולדה דנוטע הוא מבריך ומרכיב נמי תולדה דזורע היא ומאי דאתמר לעיל כולן מלאכה אחת הן הזורע ונטע קאי ואינן כולהו תולדות (חידושי הר"ן שבת, עג ע"ב).

בתורת כהנים ובגמרא בסוטה כתוב שהברכה והרכבה, הם חלק מהעץ הישן לענין ערלה:

“ונטעתם” פרט למרכיב ולמבריק (ספרא יט, כג).

והאמר רבי אבהו ילדה שסיבכה בזקינה בטלה ילדה בזקינה ואין בה דין ערלה
(בבלי סוטה, מג ע”ב)

מקורות אלו הם ראייה לכך שמלאכות אלו הם לא הצמחה חדשה שהרי אם היו נחשבים הצמחה חדשה הם היו נחשבים עץ שונה לעניין ערלה. לעומת זאת, מהגמרא במסכת ראש השנה משמע שהם נחשבים נטיעות חדשות:

ת”ר אחד הנוטע אחד המבריק ואחד המרכיב ערב שביעית שלשים יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית (ראש השנה, ט ע”ב)

במבט ראשון נראה שגמרא זו סותרת את הגמרא במסכת סוטה, וכן קשה על הר”ן משום שרואים שהברכה והרכבה הם נטיעה חדשה? מתוך הרמב”ם⁶ שהחילוק הוא בין מצב בו ההרכבה או ההברכה מחוברים לקרקע לבין מצב שבו הם מנותקים מהקרקע:

הוא שיבריק האילן עיקרו קיים עומד בארץ לא נעקר, או ימתח ענף מאילן זה ויטע קצתו באילן אחר ועיקרו קיים באילן הראשון, אבל אם פסק ענף והרכיבו באילן או הטמינו בארץ הרי זה חייב בערלה (רמב”ם הלכות ערלה, פ”א ה”ה).

ועל פי זה ניתן לתרץ שהר”ן דיבר על הרכבה והברכה שעדיין מחוברים לעץ הישן, ואז אין עליו קושיה שהרי דווקא דבר שהוא יצירה חדשה בקרקע הוא יגדיר כאב.

ג. שיטת הרמב”ם

הרמב”ם בפרק ז כותב בהגדרת המלאכות שכל המלאכות המוזכרות הם אבות משום שכולם הם בכוונה להצמיח דבר:

⁶ וכן כתב המרדכי ר”ה תשד

וכן הזורע זרעים או הנוטע אילנות או המבריך אילנות או המרכיב או הזומר
כל אלו אב אחד הן מאבות מלאכות וענין אחד הוא שכל אחת מהן לצמח דבר
הוא מתכוין (רמב"ם הלכות שבת, פ"ז ה"ג).

אך נראה שזה סותר את דבריו בפרק ח בהגדרת התולדות ששם כתב שמשקה ושורה הם
תולדות אף על פי שלצמח דבר הוא מתכוון:

הזורע כל שהוא חייב. הזומר את האילן כדי שיצמח הרי זה מעין זורע. אבל
המשקה צמחין ואילנות בשבת הרי זה תולדת זורע וחייב בכל שהוא. וכן
השורה חטיין ושעורין וכיוצא בהן במים הרי זה תולדת זורע וחייב בכל שהוא
(רמב"ם הלכות שבת, פ"ח ה"ב).

התפארת ישראל בכלכלת השבת (כלל לט) אומר שהגדרת הרמב"ם היא לצמח דבר על ידי
פעולה בגוף הדבר ולכן מצמיח שלא בגוף הזרע אלא על סביבתו הוא תולדה. ניתן להסביר
שההיגיון על פי כלכלת השבת הוא שרובמצב שבו המלאכה לא נעשתה על גוף הצמח הרי
האדם לא גידל את הצמח אלא שיפר את סביבתו ולכן אינו נחשב "זורע".

ניתן להציע הסבר נוסף לתירוץ דברי הרמב"ם שהענין הוא לצמח דבר **חדש** ולכן בהשקאה
שאינן צמיחה חדשה אלא גידול של הצמח הקיים זו תולדה. ההבדל בין הרמב"ם לר"ן על פי
ההגדרות הללו הוא שהר"ן מחייב הצמחת דבר **חדש בקרקע** לעומת הרמב"ם שלא מחייב
דווקא בקרקע.

אולם נראה שקשה על שני התירוצים הללו מדבר נוסף שכותב הרמב"ם על משרה זרעים שהיא
תולדה ומדוע הרמב"ם לא מחשיבו כאב?

ונראה לומר שהשקיה שהרמב"ם דיבר עליה היא השרייה למטרת **שיפור** הזרעים אך לא
למטרת **נביטת** הזרעים כמו שעושים היום, ולכן אין פה צמיחה **חדשה**. הסבר זה מתאים למה
שכתב הרמב"ם בפרק ט, שסחיטה היא מצרכי כיבוס ולכן חייבים עליה, ואם כן לשיטתו
ההכנה למלאכה היא חלק מהמלאכה.

ד. שיטת רבינו חננאל

רבינו חננאל כותב שזורע זה אב, נוטע זה תולדה ומבריק, מרכיב וזומר זה תולדה לתולדה:

שמעינן מינה מדמוקים המבריק והמרכיב משום נוטע ואף משום זורע דיש תולדה לתולדה. וכולן נכללין בכלל אב אחד. הנוטע וולד הוא של זורע. כי הנוטע נועץ יחור של אילן בארץ ומתגדל כגון המפיל הזרע לארץ וצומח והזומר המקום שזומר באילן מתגדל המקום ההוא ומוסיף פירות ונמצא כנוטע לפיכך אמרינן בזומר חייב (שתיים) משום נוטע ואם הוא זומר וצריך לעצים ונמצא כשזומר חייב משום נוטע כמו שאמרנו ובנטילתו העצים נמצא כקוצר (רבונו חננאל שבת, עג ע"ב).

רבנו חננאל מבין שזורע זה ודאי יצירת דבר חדש אולם דבר חדש לחלוטין. אם כן, ניתן להציע שתי הגדרות למלאכה:

- א. יצירת גרעין ראשוני מיסודו חדש.
- ב. הכנת התשתית להיקלטות דבר חדש.

ה. שיטת הירושלמי

הירושלמי מגדיר את מלאכת זורע כל מלאכה שנועדה לשפר את הפרי ואפילו מניעת היזק לפרי:

כל דבר שהיה מבחיל את הפירות חייב משום זורע. הנוטע המבריק המרכיב המקרסם המזרד המפסל המזהם המפרק והמאבק המעשן המתליע הקוטע הסך והמשקה והמנקב והעושה בתים וכל דבר שהוא להבחיל את הפרי חייב משום זורע (ירושלמי שבת, פ"ז ה"ב).

ו. שיטת רש"י

רש"י כותב שכל המלאכות שהוזכרו הם אב עצמאי חוץ מזומר שהוא תולדה:

זורע אב מלאכה ונוטע נמי אב מלאכה הוא דהיינו זורע אלא שזה בזרעים וזה באילנות וכן מברין ומרכיב אבל זומר תולדה (רש"י שבת, עג ע"ב).

ניתן להציע שתי אפשרויות להגדרת זורע על פי רש"י:

א. כוונת זריעה יחד עם פעולת הזריעה ולא רק פעולה ללא כוונה כזומר.

ב. פעולה של זריעה בקרקע עצמה.

ז. תולדה לתולדה

בשביל הגדרת אב יש צורך במעשה יחד עם כוונה. לדוגמה: בזורע, להניח בקרקע (מעשה) ולהתכוון ליצירה חדשה. לעומת זאת, בנוטע יש פעולה של הנחה בקרקע (מעשה) אבל אין כוונה של בריאה חדשה, כי הנטיעה רק ממשיכה לגדול אבל לא יוצרת משהו חדש. בזומר אין הנחה בקרקע (מעשה) אבל יש כוונה להצמיח, אולם זו אינה כוונה ראשונית כמו בזורע ממשי אלא כוונת נוטע, ולכן זומר הוא תולדה דתולדה (וכן לרש"י רק הוא תולדה). בעניין תולדות רבות לאב אחד נאמר בירושלמי: שכאשר רבי יוחנן וריש לקיש למדו את פרק כלל גדול הם מצאו שלושים ותשע תולדות לכל אב.



כ. השרשה

(סוכם על ידי ישרון שטרן ואיתן ולץ)

א. פתיחה

ב. שיטת האגלי טל

ג. שיטת הרש"ש

ג.1. שיטת הרש"ש – חיוב בהשרשה

ג.2. קושיות על שיטת הרש"ש

ד. שיטת בעל הלכות קטנות

ה. שיטת המנחת חינוך

ו. סיכום השיטות

ז. נפקא מינא הלכתית למחלוקת

ח. הסבר רוחני על מלאכת הזריעה

א. פתיחה

המלאכה הראשונה בשלושים ותשע המלאכות היא מלאכת זורע. ישנה מחלוקת אחרונים לגבי זמן החיוב של מלאכת זריעה:

ב. שיטת האגלי טל

האגלי טל כותב על כך:

ייראה לי, שאפילו לא חיפה הזרע בעפר, מאחר שהניחה בקרקע במקום הראוי שתצמח, חייב מייד ואפילו חזר וליקטן קודם שצמחו. ושיעור הזרע בכל שהוא. (אגלי טל, מלאכת זרע ב).

האגלי טל מסביר שהחיוב חל ברגע הנחת הזרע בקרקע. כך סובר גם המנחת חינוך שנראה לקמן.

ג. שיטת הרש"ש

ג.1. שיטת הרש"ש – חיוב בהשרשה

הרש"ש חולק על כך ואומר:

מ"מ כיון דע"י זריעתו עתה ישרש אח"כ חייב כמו אופה וצולה דחייב אע"פ שנאפה ונצלה אח"כ מאליו (וע"ש סוף ד' נ"ו ונ"ז) והנה אם לקט הזרע קודם שנשרש נראה דפטור למפרע על מה שזרע כיון דלא נתקיימה מחשבתו וד"ז יש ללמוד מבעיא דרבב"א בריש מכילתין דאם רודהו קודם שנאפה פטור (חידושי הרש"ש שבת, עג ע"א).

כלומר החיוב חל רק ברגע ההשרשה אף שזה יקרה ביום חול, וממילא, במקרה שנפל לאדם זרע על האדמה, ירים אותו כדי שלא יתחייב. הרש"ש לומד זאת מאפיה, כמו שחיוב אפיה הוא לאחר שהפת נאפית, כך גם בזרע מתחייב רק כשהזרע משריש.

ג.2. קושיות על שיטת הרש"ש

הרש"ש למד את שיטתו ממלאכת אופה, ולימודו בנוי בשני שלבים:

א. כשם שהאופה מתחייב רק כאשר **קרמו פני הפת**, כך גם הזרע מתחייב רק **בהשרשה**.

ב. כמו שבמלאכת זרע דרך המלאכה היא **שהזרע משריש רק כעבור זמן**, לאחר צאת השבת, וכאשר הוא משריש האדם מתחייב למפרע, כך גם באפיה מי שאפה סמוך לחשכה מתחייב למפרע **כאשר קרמו פני הפת**.

אפשר לחלוק על ההנחה הראשונה, ולומר שאפיה שונה מהותית מזריעה ואין ללמוד ממנה: אפיה היא מלאכה שדורשת תשומת לב והשגחה תמידית, לכל אורך האפיה האדם צריך להסתכל ולראות שיש מספיק אש, שהפת לא נשרפת וכדומה, לכן החיוב חל רק בגמר המלאכה. לעומת זאת, בזריעה פעילות האדם מסתכמת בהטמנת הזרע ואת השאר הקב"ה עושה⁷ ולכן החיוב יחול מיד בזריעה.

כותב הירושלמי:

זרע שני מינין... וחילקן גדר רבי יוחנן אמר פטור, רבי שמעון בן לקיש אמר חייב... מודה רבי שמעון בן לקיש בזרע על מנת להתקין גדר שהוא פטור (ירושלמי כלאים, פ"א ה"ט).

הירושלמי אומר שמי שזרע שני מיני צמחים בסמיכות זה לזה ואחר זריעתם התקין ביניהן גדר, פטור (גם ריש לקיש מודה בזה אם חשב מראש לשים גדר). מפה משמע לכאורה כמו הרש"ש שהרי רואים שהזרע לא מתחייב מיד עם שימת הזרע בקרקע אלא יש לו עוד זמן "לתקן" את הכלאים.

אלא שיש לחלק בין כלאים לשבת: איסור כלאים תלוי בארץ עצמה "שדך לא תזרע כלאים" (ויקרא יט, יט). ולכן החיוב יחול רק כשהשדה ייחשב זרוע, לאחר ההשרשה. לעומת זאת, בשבת האיסור הוא על האדם "לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ, ט). וממילא ברגע שהאדם יעשה את הצד שלו בזריעה, ההנחה בקרקע, הוא מיד יתחייב.

אפשר להוכיח חילוק זה ממשנה בכלאים:

הטומן לפת וצנונות תחת הגפן, אם היו מקצת עליו מגולין אינו חושש לא משום כלאים ולא משום שביעית ולא משום מעשרות, וניטלים בשבת (משניות כלאים, א ט).

⁷ הגמרא בשבת (לא ע"א) דורשת את הפסוק "וְהָיָה אֲמוֹנַת עֲתִידָךְ חֶסֶן וְשׁוֹעֵת תִּקְמַת וְדָעַת" (ישעיהו לג, ו) על ששה סדרי משנה, כאשר המילה "אמונת" מכוונת כנגד סדר זרעים. התוספות מסביר על פי הירושלמי שם: "שמאמין בחי העולמים (בקב"ה) וזרע" (תוספות שבת, לא י"א).

לכאורה היה צריך לכתוב גם "אין חוששין לשבת", אז למה הלשון שונה? אלא צריך לומר שבשבת באמת יהיה מותר רק ליטול אותם ולא לטומנם. רואים שבשבת מתחייבים כבר על שימת הצמח בקרקע בניגוד לדיני שביעית, מעשר, וכלאים, שבהם רק היקלטות תחייב⁸ ושלא כדברי הרש"ש.

אפשר לחלוק גם על ההנחה השניה של הרש"ש, ולומר שלמרות שבזרע יתחייב גם כשהשרשה לאחר השבת, באופה יתחייב רק כשקרמו פניה בשבת. כדי לברר איזו אפשרות נכונה, נבדוק מדוע יש צורך בהשרשה כדי להתחייב. אפשר להציע שתי אפשרויות:

א. ההשרשה אינה חלק מהגדרת המלאכה, אלא היא רק תנאי לחיוב⁹.

ב. ההשרשה היא עצם הגדרת המלאכה, זריעה היא חיבור לקרקע.

ברור שהרש"ש סובר כאפשרות הראשונה, שההשרשה היא תנאי בלבד, אחרת הוא לא היה מחייב עליה לאחר השבת. לפי זה, נוכל להציע שיש הבדל מהותי בין זרע לבין אופה: בזריעה ההשרשה היא רק תנאי, ולכן גם אם הוא התקיים לאחר השבת האדם יתחייב למפרע, ואילו באפיה קרימת הפת היא עצם הגדרת המלאכה, ולכן אם היא היתה רק לאחר צאת השבת לא יהיה חיוב. אפשר לדייק חילוק זה משם המלאכה, הנחת זרע בקרקע נקראת זריעה, ואילו הנחת בצק בתנור אינה נקראת אפיה עד שהלחם יאפה, שלא כדברי הרש"ש.

ד. שיטת בעל הלכות קטנות

בעל הלכות קטנות מביא דעה אחרת בעניין:

⁸ בכל המצוות התלויות בארץ רואים שהדין תלוי בקרקע עצמה: "ויבשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר (ויקרא כה, ד)", "וכל מעשר הארץ מארץ הארץ מארץ העץ לה' הוא קדש לה' (ויקרא כז, ל)".

⁹ כמו לדוגמה במצוות פריה ורביה: אדם מצווה להוליד ילד, והילד צריך להיות בר קיימא (אם ח"ו הוא נפטר האדם לא קיים את המצווה). ברור שהמצווה היא לבוא על אשתו ולהוליד ממנה, אלא שיש תנאי שהילד יהיה בר קיימא.

בחלק ג' מהלכות קטנות שלי הוכחתי דמשמע דאין הזורע חייב עד שיזרע דבר
שישריש או ינץ בו ביום. (שו"ת בעל הלכות קטנות ב, לו).

בעל הלכות קטנות מסביר שמתחייבים בזריעה רק אם משריש באותו היום. נראה שהסיבה
היא שהוא סובר שהשרשה היא לא תנאי אלא הגדרת המלאכה, והוא מאפשר חיוב בדיעבד.

ה. שיטת המנחת חינוך

במשנה בשבת מובא :

היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה, חייב על כל אב
מלאכה ומלאכה. (שבת, סז ע"ב).

המשנה מסבירה שמי שעושה את אותה מלאכה כמה פעמים בהעלם אחד חייב חטאת אחת,
ואם נזכר ושכח ועשה עוד פעם ושוב נזכר התחייב עוד אחת. המנחת חינוך מחדש על כך :

אם זרע בשבת ונקלט בו ביום... ומשכחת לה ע"ש חייב על הקליטה ג"כ ואם
היה ידיעה בין הזריעה לקליטה ידיעות מחלקות וחייב שני חטאות (מנחת
חינוך לב, א).

כלומר שאדם שזרע בשגגה ונזכר מתחייב אחת, ואם שכח שוב והשריש ואז נזכר שוב מתחייב
עוד אחת. דבר זה קשה שכן לכאורה אם מתחייב על הזריעה מדוע מתחייב על ההשרשה ?

נראה לומר שהמנחת חינוך מחדש חידוש עקרוני – השרשה היא תולדה של זורע, וממילא
יתחייב עליה כשתהיה בהעלם אחר.

ו. סיכום השיטות

נסכם את השיטות :

דעה ראשונה – האגלי טל והמנחת חינוך שאומרים שחיוב זריעה הוא עם הנחת הזרע בקרקע.

דעה שניה – הרש"ש שאומר שהחיוב חל רק ברגע ההשרשה, אף כשזה יקרה ביום חול.

דעה שלישית – בעל הלכות קטנות, שאומר שמתחייבים רק אם משריש באותו יום.

בנוסף לכך, המנחת חינוך מחדש שהשרשה היא תולדה של זורע.

ז. נפקא מינא הלכתית למחלוקת

נשאלת השאלה: האם אדם שהלך עם פרי כלשהו ונפל לו מהפרי זרע על האדמה האם צריך להרים?

נראה שלפי כל השיטות – לכתחילה ודאי שיש להרים את הזרע שנפל לקרקע בשבת, כדי למנוע חיוב כלשהו:

לפי האגלי טל – כבר עכשיו התחייב.

לפי הרש"ש והבעל הלכות קטנות – עדיין לא התחייב, אבל אם תבוא השרשה (כגון שלא ירים את הזרע) יתחייב.

לפי המנחת חינוך – יתחייב עכשיו, וייתכן חיוב גם על ההמשך.

ואם כן, הלכה למעשה: אדם שנפל ממנו זרע בשבת – ירים אותו מיד אם הוא במקום שראוי לזריעה, כדי להימנע מספק חיוב חטאת לפי השיטות בראשונים והאחרונים.

ח. הסבר רוחני על מלאכת הזריעה

מהו היסוד הרוחני של הזריעה? כותב על כך הרב קוק בעולת ראייה:

שני אפני נטיעה: נטיעה של גרעיני הפירות, אשר אמנם יצמיחו פרי חמד ע"י עבודה זריזה ומושלמת, אבל אם תחסר להם העבודה הראויה יעלו בתהו ויאבדו, ונטיעה של חלקי אילנות שלמים, שכבר נשלמו בעצמם אלא שע"י נטיעתם מחדש יוסיפו תנובה... כי הם נצר מטעי, ונוטעו לא כגרעין כי-אם כענף אילן גמור, מעשה ידי להתפאר (עולת ראייה ב, קנו).

הרב קוק בעולת ראייה מסביר על הפסוק "נצר מטעי" – למה המשל לעם ישראל הוא לא זרע? מדוע נקט הפסוק דווקא את מלאכת נטיעה? ומסביר הרב קוק שההבדל בין הגוים לעם ישראל שעם ישראל הוא כמו עץ מוכן ששמים באדמה ומיד גדל, לא כמו זרע שעובר תהליך של ריקבון ורק אחר כך גדל, ובמידה ולא אין לו תקווה. נראה שלעומת עם ישראל, גוי שמתקרב לה' ונהיה יהודי, הוא כמו זרע שצריך לעבור תהליך של ריקבון – הוא מתרחק מהוריו ואחיו וכך הוא מתחיל לגדול.



כא. חורש

(סוכם על ידי נווה לנדרר ואורי הברמן)

א. גמרא

ב. הגדרת חורש

ג. שיטות הראשונים

ג.1. שיטת הרמב"ם

ג.2. שיטת רש"י

ג.3. המאירי

ד. נפקא מינות

ד.1. עפר תיחוח

ד.2. שיעור התחייבות

ד.3. גבשושית

ד.4. ליקוט עצים

ה. שיטת המגן אברהם

א. גמרא

הגמרא דנה בסדר מלאכות שבת:

אבות מלאכות ארבעים חסר אחת. הזורע והחורש... גמרא. מכדי מכרב כרבי
ברישא ליתני חורש והדר ליתני זורע תנא בארץ ישראל קאי דזרעי ברישא והדר
כרבי (שבת, עג ע"א – ע"ב).

הגמרא שואלת למה כתוב קודם זורע ואחר כך חורש ועונה שהמשנה מדברת על ארץ ישראל בה חורשים גם לאחר הזריעה. רש"י מסביר את הסיבה לכך:

בארץ ישראל – קשה היא ואין יכול לכסות בלא חרישה ואשמעין דהא נמי חרישה היא (**רש"י שבת**, עג ע"ב).

הוא מסביר שבגלל שהאדמה בארץ קשה אז גם כדי לכסות את הזרעים צריך לחרוש. יוצא מזה שיש שתי חרישות, חרישה שלפני הזריעה וחרישה שלאחר הזריעה.

אם המשנה לא הייתה מחדשת את זה, היינו יכולים להעלות שתי אפשרויות למלאכות בהם נכלל כיסוי הזרע שאחר הזריעה:

א. כיסוי הזרע הוא **מלאכת זריעה** בגלל שזה עוזרת לזרע לגדול.

ב. כיסוי הזרע **לא נחשב שום** מלאכה משתי סיבות:

1. כי אין חרישה אחר חרישה (כמו בבישול).

2. חרישה היא בכלל הכנה לזריעה.

במסכת מכות מובא מקרה בו אדם יכול להתחייב בשמונה לאוין במעשה אחד:

יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוין החורש בשור וחמור והן מוקדשין וכלאים בכרם ובשביעית ויום טוב וכהן ונזיר בבית הטומאה חנניא בן חכנאי אומר אף הלוּבש כלאים אמרו לו אינו השם אמר להם אף הנזיר לא הוא השם (**מכות**, כא ע"ב).

כלומר, אדם שחורש יכול לעבור על שמונה לאוין, אחד מהם הוא שביעית. נשאלת השאלה למה מי שחורש חייב משום שביעית הרי בשביעית אסור רק לזרוע? על שאלה זו עונה רש"י:

ושביעית – דעובר משום שדך לא תזרע וחורש תולדה דזורע כגון חורש לכסות את הזריעה (**רש"י מכות**, כא ע"ב).

רש"י מסביר שאותו אדם מתחייב בשביעית משום "שֶׁדָּף לֹא תִזְרַע" (ויקרא כה, ד) בכך שמכסה את הזרע וכיסוי הזרע נחשב זריעה. יוצא מזה שיש קושיא מדברי רש"י בשבת על דברי רש"י במכות. ניתן להציע שני תירושים:

א. מי שמכסה את הזרע חייב גם משום חורש וגם זורע. בשבת דיברו על ענין חרישה, ולכן הזכירו את החרישה. לעומת זאת, במכות דיברו רק על זריעה כי בשביעית חייבים רק משום זריעה.

ב. רבי עובדיה מברטנורא מציע תירוץ נוסף:

הא דלא תנא החורש ברישא והדר הזורע כדרך כל הארץ, לאשמועינן שאם היה קרקע קשה וחרשו וזרעו ואחר כך, חזר וחרשו מחייב אחרישה שנייה משום חורש (ברטנורא שבת, פ"ז מ"ב).

הברטנורא מסביר שכאשר האדמה היא רכה חייבים משום זורע, וכאשר האדמה קשה חייבים משום חורש.

ב. הגדרת חורש

במסכת מועד קטן מובאת מחלוקת אמוראים בנוגע לסיבת החיוב בכמה מלאכות:

המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת משום מאי מתרינן ביה רבה אמר משום חורש רב יוסף אמר משום זורע (מועד קטן, ב ע"ב).

רבה ורב יוסף חולקים במה מתחייב המנכש והמשקה בשבת. רבה אומר משום חורש, ורב יוסף אומר משום זורע. תוספות מסבירים את טעמו של כל אחד:

דרבה סבר לבתר המעשה מדמינן לה ולא אחר המחשבה, ורב יוסף סבר בתר מחשבה אזלינן דהויא עיקר ולא אזלינן בתר הדמיון (תוספות מועד קטן, ב ע"ב).

מסבירים התוספות שעל פי רבא מה שקובע זה עיקר המלאכה כלומר הגדרת חורש היא ריפוי ארעא. לעומת זאת, על פי רב יוסף מה שקובע זה הכוונה כלומר הגדרת חורש היא הכנה לזריעה. לעמות תוספות, הירושלמי מגדיר את החיוב במלאכת חורש בצורה שונה:

לכל דבר שהוא להניית קרקע, חייב משום חורש (ירושלמי שבת, פז ה"ב).

החיוב הוא על כל מה שמהנה את הקרקע.

ג. שיטות הראשונים

ג.1. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם במשנה תורה מסביר את הגדרת אבות המלאכה:

כל אלו המלאכות וכל שהוא מענינם הם הנקראין אבות מלאכות... אחד החורש או החופר או העושה חריץ הרי זה אב מלאכה. שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע וענין אחד הוא. וכן הזורע זרעים או הנוטע אילנות... כל אלו אב אחד הן מאבות מלאכות וענין אחד הוא. שכל אחת מהן לצמח דבר הוא מתכין. וכן הקוצר תבואה או קטנית... כל אלו אב מלאכה אחת הן. שכל אחת מהן לעקור דבר מגידוליו מתכוון. ועל דרך זו שאר האבות (רמב"ם הלכות שבת, פ"ז ה"ב-ה"ד).

ניתן לראות שהרמב"ם מחלק בין חרישה שאותה הוא מגדיר על ידי הפעולה (חפירה בקרקע) לבין שאר המלאכות שאותן הוא מגדיר על ידי הכוונה.

בהמשך מסביר הרמב"ם גם את הגדרת התולדות של מלאכת חורש:

החורש כל שהוא חייב. המנכש בעיקרי האילנות והמקרסם עשבים או המזרד את השריגים כדי ליפות את הקרקע הרי זה תולדת חורש ומשיעשה כל שהוא חייב. וכן המשוה פני השדה כגון שהשפיל התל ורדדו או מילא הגיא חייב משום חורש. ושיעורו כל שהוא. וכן כל המשוה גומות שיעורו כל שהוא (רמב"ם הלכות שבת, פ"ח ה"א).

כלומר, כל דבר שמייפה את הקרקע הוא תולדת חורש.

לסיכום, לפי שיטת הרמב"ם הגדרת האב של מלאכת חורש היא חפירה בקרקע והגדרת התולדה היא דבר שמייפה את הקרקע.

ג.2. שיטת רש"י

הגמרא מגדירה את מלאכת חורש:

תנא החורש והחופר והחורץ כולן מלאכה אחת הן... אמר רבא היתה לו גומא וטממה בבית חייב משום בונה בשדה משום חורש (שבת, עג ע"א).

החורש והחופר והחורץ הם כולם מלאכת חורש, רבא אומר שאדם שמילא גומא, אם היא בבית חייב משום בונה ואם בשדה חייב משום חורש רש"י במקום מגדיר את מלאכת חורש:

מלאכה אחת הן – אינו חייב אלא אחת דכולהו לרפויי ארעא עבידי. **גומא וטממה** – בעפר היינו חורש שהעפר שמילאה בו הוי רפוי וטוב לזריעה והשוה לקרקע להיות נזרע עם השדה (רש"י שבת, עג ע"א).

בהתחלה רש"י כותב שההגדרה של מלאכת חורש היא **ריפוי ארעא**, לעומת זאת אחרי זה הוא מוסיף את הענין של **הכנה לזריעה**. אפשר להבין זאת בשתי דרכים:

א. שההגדרה היא רק **ריפוי ארעא** כמו שרש"י כתב בהתחלה. אחר כך רש"י הוסיף **תנאי**, שכדי להתחייב צריך שהמקום צריך להיות **ראוי לזריעה**.

ב. שההגדרה כפולה כלומר **ריפוי ארעא כהכנה לזריעה** (המעשה הוא ריפוי הקרקע אבל התכלית היא הכנה לזריעה).

ג.3. המאירי

המאירי דן גם הוא בהגדרת מלאכת חורש:

החורש במחרישה והחופר במר או בסכין והעושה חריץ בקרדום או באיזה כלי כלן מלאכה אחת הן ותולדת חרישה שכלם באים לרפות את הארץ להיותה ראויה לזריעה (מאירי שבת, עג ע"א).

כלומר ההגדרה היא **ריפוי ארעא כהכנה לזריעה** (כמו האפשרות השנייה להבין את רש"י).

ד. נפקא מינות

ד.1. עפר תיחוח

במסכת ביצה ישנו דיון בנוגע למי ששחט ביום טוב ולא הכין עפר מערב יום טוב לכיסוי הדם:

אמר רבי זריקא אמר רב יהודה ההוא שיש לו דקר נעוץ מבעוד יום והא קא עביד כתישה אמר רב חייא בעפר תיחוח והא קא עביד גומא כדר' אבא דאמר ר' אבא בהחופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה פטור עליה (**ביצה**, ז ע"ב עד ח ע"א).

אומר רבי זריקא שאם יש לו דקר תקוע באדמה. שואלת הגמרא במה זה יעזור? שכן בכל מקרה הוא יצטרך לכתוש את גושי האדמה. משיבה הגמרא שמדובר על עפר תיחוח שאינו צריך לכותשו. שואלת הגמרא כיצד, הרי הוא עדיין עושה גומא? ומשיבה הגמרא שהחופר גומא בשבת וצריך רק את עפרה פטור עליה אבל זה עדיין אסור והתירו לצורך כיסוי הדם בלבד. מכיוון שלגמרא ברור שאסור לעשות גומא גם בעפר תיחוח (שאינו צד של ייפוי קרקע) ניתן לראות שמחייבים בחורש בגלל **הכנה לזריעה**.

ד.2. שיעור התחייבות

המשנה נותנת שיעור לחיוב במלכאת חורש:

מתני'. החורש כל שהוא המנכש והמקרסם והמזרד כל שהוא חייב... **גמ'.** למאי חזי חזי לביזרא דקרא דכוותה גבי משכן שכן ראוי לקלח אחד של סמנין (**שבת**, קג ע"א).

כלומר, שיעור חרישה הוא **כל שהוא**, בגמרא מסבירים שהכוונה לשטח זריעה של זרע דלעת וכך היה גם במשכן שבשטח זה היו יכולים לזרוע קלח אחד של סמנין.

אפשר להבין זאת בשתי דרכים:

א. שהשיעור המינימלי הוא כשטח זריעה של דלעת ומי שחרש פחות מזה פטור.

ב. שטח זריעה של דלעת הוא בסך הכול **דוגמה** וגם מי שחרש פחות מזה מתחייב.

נראה ש**רב יוסף** סובר יותר כמו **האפשרות הראשונה** ואילו **רבה והירושלמי** יסברו יותר כמו **האפשרות השנייה** לפיה אין שיעור מסויים.

כמו כן, לפי **המאירי וההבנה השנייה ברש"י** יש שיעור שלא מתחייבים על פחות ממנו כמו **האפשרות הראשונה**. ואילו לפי **הרמב"ם וההבנה הראשונה ברש"י** אין שיעור וחייבים על מלאכת חורש בכל שהוא כמו **האפשרות השנייה**.

ד. 3. גבשושית

הגמרא דנה בדיני נטילת גבשושית של אדמה בשבת:

אמר רב ששת והיתה לו גבשושית ונטלה בבית חייב משום בונה בשדה חייב משום חורש (**שבת**, עג ע"ב).

הגמרא מסבירה שמי שנוטל גבשושית של אדמה בשבת בבית חייב משום בונה משום שכן הוא משלים את בניין הבית ביישור הרצפה, ואילו בשדה חייב משום חורש. על פי הירושלמי ורב יוסף זה מסתדר, שכן הוא מייפה את הקרקע בכך שמיישרה, אך על פי רבא קשה, שצריך לשאול למה הוא מתחייב? הרי הוא לא מרפה את הקרקע? ! מדברי **האגלי טל** ניתן ליישב גם דין זה לפי שיטתו של רבא:

כגון שהיתה שם גבשושית ונטלה או גומא וטממה, בשדה חייב משום חורש ובבית חייב משום בונה. ויראה לי, שאם הגבשושית לא היתה מחוברת לקרקע, אין בו חיוב דאורייתא (**אגלי טל מלאכת חורש**, הלכה ט).

נראה שהאגלי טל פסק כמו רבא, והסביר שלמרות שהנוטל גבשושית לא מרפה את הקרקע, הוא חייב, כי אם הגבשושית מחוברת לקרקע והוא יטול אותה, הוא ירפה את הקרקע, ולכן יהיה חייב גם לפי רבא. לעומת זאת, אם הגבשושית לא מחוברת לקרקע אז זו לא חרישה מדאורייתא שכן הוא אינו מרפה את הקרקע כלל.

לפי שיטת הירושלמי ורב יוסף גם אם הגבשושית לא מחוברת לקרקע אסור שכן הוא מייפה את הקרקע. לשיטת הרמב"ם יהיה חייב רק משום תולדה (ייפוי הקרקע) לפי שני ההסברים ברש"י ושיטת המאירי לא יהיה חייב כמו רבא (לא מייפה את הקרקע ומכילה לזריעה).

ד. ליקוט עצים

נפקא מינה נוספת היא במקרה של לקיטת עצים:

המלקט עצים אם לתקן כל שהן (שבת, קג ע"א).

רש"י מעמיד את המשנה בעצים מחוברים. אם הוא לוקט את העצים כדי לתקן את העץ או את הקרקע חייב בלקיטת כל שהוא.

גם פה העיקרון דומה, לפי הירושלמי ורב יוסף גם אם העצים לא מחוברים עדיין חייב שכן הוא מייפה את הקרקע. ואילו לפי רבא (בעקבותיו הלכו רש"י והמאירי) חייב רק אם העצים מחוברים מכיוון שליקוט עצים לא מחוברים לא מרפה את הקרקע ומכילה לזריעה.

ה. שיטת המגן אברהם

המגן אברהם מביא היתר שנהגו במקומו להביא גויים בקבלנות שיקחו את הזבל מהרחוב בשבת:

פה ביערנו נוהגין היתר לשכור נכרים בקבלנות ליקח הזבל מן הרחוב והנכרים עושים המלאכה בשבת. ואף על גב שמלאכה דאורייתא כדאמרינן היה לו גבשושית לנטלה חייב משום בונה, דמתקן הרחוב (מגן אברהם אורח חיים, סימן רמד אות ח).

מסביר המגן אברהם שלמרות שלקחת הזבל מהרחוב זו מלאכת בונה, כיוון שכך הוא מתקן את הרחוב מותר להביא גויים לעשות זאת בשבת. מכך שאמר שברחוב חייב משום בונה ניתן להבין שלדעתו מי שנטל גבשושית בשדה יהיה חייב משום חורש (גם בתלוש) כמו שיטת הירושלמי ורב יוסף.



כב. קוצר

(סוכם על ידי תומר אבני ואלקנה פלהיימר)

א. הסוגייה בגמרא

ב. שיטות הראשונים

ב.1. שיטת הרמב"ם

ב.2. שיטת המאירי

ב.3. שיטת הירושלמי

ג. בירור מחלוקת הרמב"ם והירושלמי

ד. השלכות המחלוקת

ד.1. השולה דג מן הים

ד.2. היוצא מכדור הארץ בחללית

ד.3. מה זה מפרק

ה. עקירת תאנים יבשות

ו. יישום החקירה

א. הסוגייה בגמרא

הגמרא במסכת שבת מגדירה את מלאכת קוצר:

תנא הקוצר הבוצר והגודר והמסיק והאורה כולן מלאכה אחת (שבת, עג ע"ב).

הגמרא מסבירה שקצירת חיטים, בצירת ענבים, גדירת תמרים, מסיקת זיתים ואריית תאנים הם אותה המלאכה. על פי הגמרא נראה שמלאכת קוצר כוללת בתוכה את כל הפעולות שנועדו לאסוף פירות. ננסה לברר שני עניינים:

א. מה אב ומה תולדה.

ב. מה ההגדרה המדויקת של האב.

ב. שיטות הראשונים

ב.1. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בהלכות שבת מגדיר את אב המלאכה של קוצר:

וכן אחד הקוצר תבואה או קטנית או הבוצר ענבים או הגודר תמרים או המוסק זיתים או האורה תאנים, כל אלו אב מלאכה אחת הן, שכל אחת מהן לעקור דבר מגידוליו מתכוון (רמב"ם הלכות שבת, פ"ז ה"ד).

ניתן לראות שהרמב"ם ממשיך בצורה עקבית את פירושו למלאכות הקודמות, ומסביר שמה שכתוב בגמרא "כולן מלאכה אחת" פירושו שכל המלאכות שצוינו הם אבות. כמו כן הרמב"ם נותן הגדרה למלאכת קוצר: "לעקור דבר מגידוליו מתכוון" ומסביר שזו הסיבה בגללה כל המלאכות האלה הם אבות. לעומת זאת, במקום אחר משתמש הרמב"ם באותה ההגדרה כדי להגדיר את התולדה של מלאכת קוצר:

ותולש תולדת קוצר הוא, וכל העוקר דבר מגידוליו חייב משום קוצר (רמב"ם הלכות שבת, פ"ח ה"ג).

הרמב"ם מביא את תולש כתולדה של קוצר ומסביר שחייב על תולש משום קוצר מכיוון שהוא עוקר דבר מגידוליו.

לכאורה ההגדרה של תולש (שזו תולדה) ושל קוצר (שזה האב) זו אותה ההגדרה וצריך לברר מה החילוק ביניהם.

השאלה מתגברת בעקבות הגמרא בחולין שם מדובר על חיוב פאה:

מודה ר' יוסי במידי דאורחיה דתניא ר' יוסי אומר קציר אין לי אלא קציר עוקר
מנין ת"ל לקצור תולש מנין ת"ל בקוצרך (חולין קלז ע"א).

הגמרא לומדת שתבואה שאין דרכה להקצר אלא להתלש חייבת בפאה מהמילה "בְּקֶצְרָךְ"
(ויקרא כג, כב), מה שלכאורה משווה אותו לקוצר.

כדי לתרץ את הסתירה ברמב"ם ניתן למצוא חילוק בדברי הרמב"ם. כשהרמב"ם מונה את
תולדות קוצר ומביא כמה דוגמאות:

לפיכך צרור שעלו בו עשבים וכשות שעלה בסנה ועשבים שצמחו על גב
החבית התולש מהן חייב שזה הוא מקום גידולן (רמב"ם הלכות שבת, פ"ח
ה"ג).

הרמב"ם מביא שלושה מקרים של תולדת קוצר משום תולש:

א. צרור שעלו בו עשבים.

ב. כשות שעלה בסנה.

ג. עשבים שצמחו על גב החבית.

המשותף למקרים אלו זה שחייבים עליהם משום תולש (שזו תולדה) מכיוון שאין דרך לקצור
אותם.

לפי זה יוצא שמה שנחשב קוצר זה מה שיש לו דרך לקצור אותו, אבל אם יש משהו שהדרך
הרגילה שלו זה על ידי תלישה (כגון אורה תאנים), אז זה נחשב קוצר, למרות שבאמת מה
שהוא עושה זה תלישה.

2. שיטת המאירי

המאירי כותב על מלאכת קוצר:

הקוצר והוא אב לזרעים ותולדות שלו בוצר בענבים וגודר בתמרים ומוסק
בזיתים ואורה בתאנים ודומיהן (מאירי שבת, עג ע"א).

לפי המאירי האב הוא קוצר בלבד וכל שאר הדברים המופיעים בברייתא הם תולדות.

אפשר להציע שלוש אפשרויות שונות להבנת החילוק של המאירי בין זרעים (קטניות) לעצים:

א. בקצירה האדם מנתק את כל הצמח מהקרקע. הוא קוצר את כל החיטה (גם את הגבעול וגם את הגרעינים). לעומת זאת, באיסוף פירות מהעץ (כמו תמרים, זיתים וכדומה) לא מנתקים את כל הצמח אלא רק את הפירות, ואת העץ משאירים במחובר לאדמה. מכיוון שכך, זה רק תולדה של קצירה ולא אב שעיקר הצמח נותר מחובר.

ב. מלאכת קוצר היא חלק מהמלאכות הקשורות להכנת הפת והיא נמצאת באמצע התהליך (בין זרע למעמר), לעומת איסוף פירות העץ שהם סוף התהליך שברגע שבו קוטפים אותם הם ניתנות לאכילה, ולכן קוצר זה אב והשאר זה תולדה.

ג. בקצירה האדם לוקח את הגרעינים מהקרקע, לעומת איסוף פירות שבו אוסף מהעץ.

ההבדל בין האפשרות הראשונה לשלישית הוא שבאפשרות הראשונה החילוק הוא את מה הוא קוצר לעומת האפשרות השלישית שבה החילוק הוא מאיפה הוא קוצר. (האפשרות השנייה שונה במהות משום שהיא מחלקת בתפקיד הקצירה ולא בדרך הקצירה).

לפי האפשרויות האלו, יש שלושה דרכים להגדרת קוצר:

א. אסיפת כל חלקי היבול.

ב. חלק ממלאכות הפת.

ג. אסיפת היבול מהקרקע.

ב.3. שיטת הירושלמי

הירושלמי לא עוסק בשאלה מה אב ומה תולדה, אלא הוא מגדיר הגדרה אחרת למלאכת קוצר והיא שכל דבר שמבדיל מחיותו חייב משום קוצר גם הצד דג:

רבנן דקיסרין אמרין ההן דצייד כוורא וכל דבר שאתה מבדילו מחיותו חייב משום קוצר (ירושלמי שבת, פרק ז הלכה ב).

הגדרה זו מאד דומה להגדרתו של הרמב"ם לפיה הגדרת קוצר היא עוקר דבר מגידוליו. ננסה להבין את ההבדל ביניהם על ידי חקירה מהי מלאכת קוצר.

ג. בירור מחלוקת הרמב"ם והירושלמי

ישנם שתי דרכים להגדיר את הקצירה:

א. קצירה היא **סיום ההצמחה** וניתן ללמוד זאת מהפסוק "הַיָּרְעִים בְּדִמְעָה בְּרָנָה יִקְצְרוּ" (תהילים קכו, ה), קצירה אמורה לבא לאחר הזריעה.

ב. קצירה היא **תחילת תהליך הכנת הפת** וניתן ללמוד זאת מהפסוק "וּכְעָמִיר מֵאַחֲרֵי הַקָּצֵר יֵאָיֵן מֵאַסָּף" (ירמיה ט, כא), אחרי קצירה אמור להיות איסוף של התבואה לצורך הכנת הפת.

אפשר להסביר שהירושלמי סובר שהקצירה היא **סיום תהליך ההצמחה, הבדלה מחיותו**. ואילו הרמב"ם סובר שהקצירה היא **חלק מהכנת האוכל, עוקר דבר מגידולו**. המילה "חיותו" שמובאת בירושלמי מצביעה על **יחס חיים ומוות**. המוות הוא סוף החיים, סוף תהליך ההצמחה. לעומת זאת, המילה "גידולו" המוזכרת ברמב"ם מרמזת על **מקום תחילת התהליך של הגידול** ולכן כשעוקרים דבר מגידולו הגידול ממשיך במקום אחר דהיינו תהליך הכנת הפת.

ד. השלכות המחלוקת

ד.1. השולה דג מן הים

בירושלמי שראינו למעלה מובא שאדם שדג דג בשבת חייב משום קוצר כי הוא הוציא את הדג ממקום חיותו. לעומת זאת, **בתלמוד הבבלי** מובא שהדג דג חייב רק משייבש בו כסלע:

אמר שמואל השולה דג מן הים **כיון שייבש בו כסלע חייב (שבת קז ע"ב)**.

הרב דוד פרנקל (בעל קרבן העדה על הירושלמי) בחיבורו **שיירי קרבן** כותב **שהבבלי לא חולק על הירושלמי** אלא הם מסכימים על כך שחייבים משום קוצר¹⁰:

ונ"ל הא דגרסי' בבבלי... אמר שמואל השולה דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב וכו' אמר שמואל הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב תרוייהו חד טעמא אית להו שחייבין משום קוצר (שיירי קרבן, ירושלמי שבת, פ"ז ה"ב).

לעומתו, **האגלי טל** מביא את דעתם של הרבה מהראשונים שסוברים ששני התלמודים חולקים ולפי הבבלי הדג דג חייב משום נטילת נשמה ולא משום קוצר מכיוון שאין קצירה שלא בגידולי קרקע:

ולדעת הרבה מראשונים, הא דהירושלמי אינו לפי גמרא דידן, ולפי הגמרא דידן, מאחר שאינו גידולי קרקע אינו חייב משום קוצר (אגלי טל, קוצר, יד).

הנפקא מינה בין האגלי טל לשיירי הקורבן זה מתי האדם יתחייב. לפי שיירי העדה גם לשיטת הבבלי וגם לשיטת הירושלמי הוא יהיה חייב מתי שיבש בדג כסלע. לעומת זאת, לשיטת האגלי טל, לפי הירושלמי יתחייב מיד בהוצאת הדג מהמים משום קוצר, ולפי הבבלי רק מתי שיבש בו כסלע ומשום נטילת נשמה.

הרמב"ם סובר שהגדרת קוצר היא "עוקר דבר מגידולו" ונראה שסובר שיש חילוק בין הבבלי לירושלמי כמו שכתב האגלי טל בשם הרבה מהראשונים, והוא פסק כמו הבבלי.

ד.2. היוצא מכדור הארץ בחללית

נפקא מינה נוספת תהיה לגבי אדם שיצא מכדור הארץ בשבת האם חייב משום קוצר על עצמו כי הוציא את עצמו ממקום חיותו או לא. לפי הירושלמי יהיה חייב משום קוצר, מכיוון שהגדרת קוצר היא עקירת דבר ממקום חיותו, והוא יצא ממקום חיותו, ואילו לפי הבבלי יהיה פטור מפני שהגדרת קוצר היא עקירת דבר ממקום גידולו ומכיוון שלא עקר דבר ממקום גידולו הוא לא קצר.

¹⁰ שיטה זו חוזרת על עצמה במפרשי הירושלמי שנוטים להשוות בין הירושלמי לבבלי.

ד.3. מה זה מפרק

נפקא מינה נוספת נמצאת בדברי רש"י בנוגע לגמרא שדנה בחיוב על חליבה בשבת:

מפרק – כמו מפרק משאוי שפורק אוכל ממקום שנתכסה בו והוי תולדת דש ואית דאמרי תולדה דקוצר (רש"י שבת צה ע"א).

ישנה מחלוקת בגמרא על מה חייב החולב פרה בשבת. לפי אחת השיטות הוא חייב משום **מפרק**. רש"י נותן שתי אפשרויות להגדרת מפרק:

א. תולדה של דש.

ב. תולדה של קוצר.

הרמב"ם יסבור בשאלה זו שמפרק זו **תולדה של דש** בגלל שהחלב לא גדל בתוך העטין ואז מנתקים אותו ממקום גידולו אלא החלב נמצא בעטין כמו משקה המאוחסן בתוך שק והוצאתו מהשק היא תולדה של דש (סוג של הוצאה מקליפה) ואילו **הירושלמי** יסבור שדש זו **תולדה של קוצר** בגלל שהקוצר מבדיל דבר מחיותו והעטין זה מקום חיותו של החלב.

ה. עקירת תאנים יבשות

צריך לשאול מה מתכוון הרמב"ם כשמגדיר את מלאכת קוצר כעוקר דבר מגידולו. הגמרא בחולין מדברת על תאנים שיבשו בעודן על העץ:

תאנים שצמקו באיביהן מטמאות טומאת אוכלין והתולש מהן בשבת חייב חטאת (חולין, קכז ע"ב).

הגמרא מסבירה שתאנים שהתבשלו יותר מדי ומתוך כך הצטמקו הם נחשבות כתלושות לעניין טומאת אוכלין, ולכן הן יכולות לקבל טומאה אם נוגע בהן אחד משבעת המשקים, ונחשבות כמחוברות לעץ לעניין שבת, ולכן **התולש אותם חייב חטאת**.

התוספות בשבת דן באיסור שיש בתלישת קש יבש המחובר לקרקע בשבת:

דווקא צמקו אבל יבשו לא (תוספות שבת, קנ ע"ב).

התוספות מוכיח מהגמרא בחולין שהאיסור לתלוש קש בשבת הוא לא משום תולש אלא משום **יפוי הקרקע** מכיוון שקש זה דבר יבש וכשמדייקים בגמרא בחולין רואים שרק כאשר התאנים צומקים אז חייבים על תלישתם. לעומת זאת כאשר התאנים או משהו אחר יבשים אז לא **חייבים על תלישתם** משום תולש.

לעומתם, הרמב"ם בהלכות שבת דן בחיוב שבתלישת תאנים וכותב:

תאנים שיבשו באיביהן (רמב"ם **הלכות שבת**, פ"ח ה"ד).

הרמב"ם סובר שגם כאשר התאנים מתייבשות על העץ הן נחשבות מחוברות ולכן חייבים על תלישתן.

אפשר לתלות את המחלוקת בין הרמב"ם לבין התוספות בחקירה מהו היסוד של החיבור לעץ ונגזרתה היא מה נחשב מחובר:

א. חיבור זה **מציאות טכנית**, מחובר זה דבר שפיזית מחובר לעץ.

ב. חיבור זה **יניקה**, מחובר זה דבר היונק מהעץ.

לפי **התוספות** הסוברים שיש חילוק בין צמקו ליבשו, היסוד של החיבור לעץ זה **יניקה**, ולכן חייב רק מתי שצמקו כי עדיין הם יונקים מהעץ. לעומת זאת, לפי **הרמב"ם** שסובר שגם ביבשו אסור לתלוש, היסוד של החיבור לעץ זה **החיבור הפיזי**, גם אם הם יבשים או צומקים הם עדיין מחוברים פיזית לעץ.

ו. יישום החקירה

הגמרא בשבת דנה בגוש אדמה שיש בו עשבין שמתחיל בשני מצבים, על יתדות (באוויר) ועל הקרקע.

היה מונח על גבי קרקע והניחו על גבי יתדות **מיחייב משום תולש** היה מונח על גבי יתדות והניחו על גבי קרקע **חייב משום נוטע (שבת, פא ע"ב)**.

הגמרא אומרת שאם אדם לוקח גוש אדמה עם עשבים מהקרקע ומניחו על יתדות הוא חייב משום **תולש**.

רש"י כותב שהתלישה של הגוש מהקרקע ליתדות אינה אסורה מדאורייתא.

ול"נ דהאי חייב לאו דווקא אלא אסור משום **דדמי לתולש (רש"י שבת, פא ע"ב)**.

לעומתו, הרמב"ם כתב שאם תולש חייב מדאורייתא:

גבושית של עפר שעלו בה עשבים הגביהה מעל הארץ והניחה על גבי יתדות חייב משום **תולש (רמב"ם הלכות שבת, פ"ח ה"ד)**.

אפשר להציע שתי אפשרויות להבנת המחלוקת של רש"י והרמב"ם.

א. חולקים מציאותית, האם גוש אדמה על גבי יתדות יונק. רש"י סובר שהעשבים שבגוש האדמה שנמצא על היתדות אינם יונקים מהקרקע ואילו הרמב"ם סובר שהעשבים שבגוש האדמה שנמצא על היתדות יונקים מהקרקע.

אולם מכיוון שעדיף שלא להעמיד כך שחולקים במציאות ננסה לתת אפשרות נוספת.

ב. שניהם סוברים שהעשבים יונקים מהקרקע ונחלקו בחקירה מה ההגדרה של מלאכת קוצר. רש"י סובר כמו **הירושלמי**, שההגדרה של קוצר זה **מבדילו מחיתו**, והאדם לא חייב על העברת גוש האדמה ליתדות משום שהעשבים שבגוש עדיין יונקים מהאדמה. לעומת זאת, **הרמב"ם** הולך כשיטתו וסובר שההגדרה של קוצר זה **עוקר דבר מגידוליו**, ולכן האדם חייב על העברת גוש האדמה ליתדות כי מקום הגידול של העשבים הוא בקרקע ולא על היתדות.



כג. מעמר

(סוכם על ידי נתן אמזלג ונעם פלדמן).

א. הגדרת מלאכת מעמר

א.1. המחלוקת בגמרא

א.2. מעמר בתנ"ך

ב. מלאכת מעמר בראשונים

ב.1. שיטת היראים

ב.2. האור זרוע

ב.3. שיטות נוספות

ב.4. הבנה נוספת מה הוא מעמר

ב.5. חיוב מקום גידולו

ג. שיטת הרמב"ם

ג.1. הסתירה בדברי הרמב"ם

ג.2. תירוץ הקושייה הפנימית בדברי רמב"ם

ג.3. נפקא מינה

ד. שיטת הירושלמי

ה. פירות שנתפזרו בחצר

א. הגדרת מלאכת מעמר

א.1. המחלוקת בגמרא

בשיעור זה ננסה לברר מה היא הגדרת מעמר.

בהרבה מהמלאכות מצאנו שהגמרא תחילה מגדירה את המלאכה ורק לאחר מכן מביאה דוגמאות. לעומת זאת, במלאכת מעמר הגמרא ישר מביאה דוגמאות למלאכה (מסיבה שנראה בהמשך):

והמעמר: אמר רבא האי מאן דכניף מילחא ממלחתא חייב משום מעמר אביי
אמר אין עימור אלא בגידולי קרקע (שבת, עג ע"ב).

שואלת הגמרא מה הוא מעמר. רבא מסביר (על פי פירוש רש"י) שישנו בור בו שמים מי ים כדי שהשמש תייבש אותם ואז ישאר המלח בבור ומי שצובר את המלח המפוזר בבור חייב משום מעמר. לעומתו, אביי סובר שאין עימור אלא בגידולי קרקע. על גמרא זו יש לשאול למה כדי להגדיר את מלאכת מעמר מביאים מחלוקת של מקרה פרטי שעל פניו נראה שולי וקיצוני.

א.2. מעמר בתנ"ך

בתנ"ך מופיע כמה פעמים השורש עמ"ר:

א. בחלק מהמקרים השורש עמ"ר מופיע בהקשר לשדה כמו בחומש דברים במצוות שכחה:

פִּי תִקְצֹר קִצְיֶיךָ בְּשָׂדֶךָ וְשִׁכַּחְתָּ עֹמֶר בְּשָׂדֶךָ לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ (דברים כד, יט).

וכן מופיע במגילת רות כאשר רות לקטה בעמרים:

אֶלְקָטָהּ נָא וְאֶסְפֹּתִי בְּעִמְרִים אַחֲרֵי הַקֹּצְרִים (רות ב, ו).

ב. לעומת זאת, בספר שמות כשעם ישראל ליקט את הזמן מופיעה המילה עמר כשם של מידה קבועה:

לְקָטוּ מִמֶּנּוּ אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ עֹמֵר לַגִּלְגָּלֶת (שמות טז, טז)¹¹.

לפי שני הפסוקים ניתן להגדיר את מלאכת מעמר בשתי צורות:

א. ליקוט ואיסוף – למלאכת מעמר אין חשיבות או משמעות בפני עצמה והיא אינה יוצרת דבר. חשיבותה נובעת מהיותה שלב מקדים לקראת המלאכות הבאות, כחלק מ'סידורא דפת' (על פי דברים ורות).

ב. למלאכת מעמר יש חשיבות עצמית – היא יוצרת מהשיבולים הבודדות יחידה אחת בעלת משמעות חדשה (על פי שמות).

ניתן להציע שמפה גם כן נובעת מחלוקת אביו ורבא. לדעת אביו (על פי רות ודברים) העימור חייב להיות חלק מ'סידורא דפת' (דהינו חלק מהתהליך של הפיכת גרגיר החיטה ללחם ובאופן רחב יותר הפיכת גרעין הפרי למאכל) ולכן לשיטתו מעמר הוא אוסף את התבואה. לעומת זאת, לדעת רבא (על פי בשמות) יש צורך בדיבוק של כמה פרטי אוכל יחדו.

מכאן יוצא שהדוגמאות שאביו ורבא נתנו בגמרא הם מראות את הגדרתם למלאכת מעמר ולכן הגמרא לא הגדירה את מלאכת מעמר בצורה אחרת.

ב. מלאכת מעמר בראשונים

לאור ההגדרות שראינו בנוגע למלאכת מעמר עולות מספר שאלות אותם ננסה לברר בדברי הראשונים:

א. האם יש צורך בדיבוק של כל הפרטים בעימור?

ב. האם העימור הוא דווקא בגידולי קרקע?

ג. האם מקום העימור הוא רק במקום גידול הצמח?

¹¹ וכן במקומות רבים נוספים בפרק: "וַיִּמְדּוּ בְעֹמֶר" (שמות טז, יח), "קח צִנְצֻנֶת אֶחָת וְתֵן שָׁמָּה קֵלָא הָעֹמֶר קֵן" (שמות טז, לג), "וְהָעֹמֶר עֲשִׂרִית הָאִפָּה הוּא" (שמות טז, לו) ובעוד מקומות נוספים.

ב.1. שיטת היראים

היראים מגדיר את מלאכת מעמר:

כל כינוס דבר גידולי קרקע נקרא מעמר כדאמרינן בפרק כלל גדול (שבת, עד ע"ב) אמר אביי האי מאן דעבד חלתא חייב י"א חטאות וחדא מינייהו כינוס העצים הלכך יזהר האדם מלאסוף פירות ולקבצם ביחד דהוי כמעמר (יראים סימן רעד).

היראים מגדיר את מלכת מעמר ככינוס גדולי קרקע, ובנוסף הוא מזהיר שגם כינוס פרות מפוזרים ביחד נחשב כמעמר.

נראה שהיראים סובר כאביי ומדבריו נוכל להציע תשובה לשאלות שראינו למעלה:

א. אין צורך בדיבוק אלא בכינוס.

ב. צריך גידולי קרקע על מנת להתחייב במעמר.

ג. מחייב שהעימור היה במקום הגידול. שהרי מתי שהיראים מדבר לגבי פרות מפוזרים שלא במקום גידול הוא אומר שזה כמעמר (ולא מעמר ממש).

ב.2. האור זרוע

האור זרוע דן גם הוא במלאכת מעמר:

ונראה בעיני דהלכה כרבא שיש מעמר שאפילו שלא בגידולי קרקע, ואיני יודע למה כתב ה"ר משה מיימון אין עימור אלא בגידולי קרקע המקבץ דבילה ועשה ממנה עגול או שנקב תאנים והכניס החבל בהם עד שנתקבצו גוף אחד ה"ז תולדת מעמר וחייב וכן כל כיוצא בזה עכ"ל. העימור עצמו יפה פירש אלא זה שפירש דאין עימור אלא בגידולי קרקע [קשה] והא קי"ל הלכה כאביי ביע"ל קג"ם ותו לא (אור זרוע חלק ב, סימן נז).

אומר האור זרוע שהלכה כרבא שיש עימור גם שלא בגידולי קרקע ומקשה על הרמב"ם שפסק כאביי, שהרי הלכה כאביי רק ביע"ל קג"ם (שש סוגיות בתלמוד שהסוגיה שלנו היא לא אחת מהם). ננסה למצוא תשובות לשאלות מלמעלה גם מדבריו:

א. יש צורך בדיבוק וקיבוצ.

ב. אין צורך בגידולי קרקע.

ג. אין צורך במקום הגידול.

ב.3. שיטות נוספות

המאירי והר"ן סוברים כמו האור זרוע בשאלה הראשונה ואומרים שהמעמר קושר את העומרים :

והמעמר : שהוא צוברים במקום אחד וקושרם (חידושי הר"ן שבת, עג ע"א).

המעמר והוא שמאסף העמרים אחר שהניחם הקוצרים במקומם וצוברים במקום אחד וקושרם והוא הדין אם אסף השבלים אחת אחת ועשה מהם עמרים וכן כל כיוצא בזה (מאירי שבת, עג ע"א).

התוספות רי"ד מגדיר את מלאכת מעמר :

והמעמר פי' המקבץ השבלים מאחרי הקוצר ועושה אותן עומר... אין מעמר אלא בשעת תלישתו מן הקרקע שזה הוא תחלת ליקוטו אבל פירות שנלקטו כבר ועכשיו נתפזרו אין זה מעמר (תוספות רי"ד שבת, עג ע"ב).

התוספות רי"ד מסביר שמעמר הוא התהליך שקורה רק מיד לאחר קצירת החטים. בנוגע לשתי השאלות האחרונות שהעלנו התוספות רי"ד סובר :

ב. יש צורך דווקא בגידולי קרקע.

ג. יש צורך במקום הגידול.

ב.4. הבנה נוספת מה הוא מעמר

ניתן להציע הצעה נוספת שמעמר הוא עקירת החיטים (או הפירות) מהקרקע לאחר ששנתנו להם זמן להיות מונחים על הקרקע. אף על פי שאין פה עקירה מגוף כל שהוא, הן היו כביכול ממש מחוברות לקרקע, זה היה מקומן למשך תקופה ארוכה ואז עקרו אותן ממקומן.

ב.5. חיוב מקום גידולו

לשיטת הסוברים שמעמר הוא רק בגידולי קרקע יש לשאול למה צריך דווקא ממקום גידולו. ניתן להציע שתי אפשרויות:

א. הגורם לחיוב במלאכת מעמר הוא היותה חלק ממכלול מלאכות 'סידורא דפת', וטעם זה שייך רק במקום הגידול.

ב. מלאכת מעמר היא חלק ממלאכות העקירה:

1. קצירה היא עקירה ממקום הגידול.

2. עימור היא עקירת הפרי ממקומו.

3. דישה היא עקירת הפרי מהקליפה.

ג. שיטת הרמב"ם

ג.1. הסתירה בדברי הרמב"ם

הרמב"ם בפרוש המשניות מגדיר את מלאכת מעמר:

עימור – הוא הגודש העומרים הקצורים אחת על אחת (פירוש המשניות לרמב"ם שבת, פ"ז מ"ב).

במקום אחר מביא הרמב"ם דין בנוגע לליקוט עשבים ועצים:

ואם היתה כוונתו בלקיטת העצים לשורפן או באסיפת העשבים לגדשן ולהאכילן לבהמתו נקרא מעמר (פירוש המשניות לרמב"ם שבת, פ"ב מ"ב).

מדברי הרמב"ם משמע שאין צורך בדיבוק הדברים אלא מספיק רק לאוספם יחד. מצד שני, הרמב"ם במשנה תורה מגדיר את תולדת¹² מלאכת מעמר בצורה שונה ומסביר שמי שמקבץ פירות חייב משום מעמר:

המקבץ דבילה ועשה ממנה עגולה או שנקב תאנים והכניס החבל בהן עד שנתקבצו גוף אחד. הרי זה תולדת מעמר וחייב וכן כל כיוצא בזה (רמב"ם הלכות שבת, פ"ח ה"ו).

מכאן משמע שיש צורך בדיבוק.

בדברי הרמב"ם אנו מוצאים סתירה, בפרוש המשניות נראה מדבריו שעומור היינו אספת חטים יחדו, כשיטת היראים, ומאידך מדברי הרמב"ם ב"ד החזקה נראה שיש צורך בדיבוק הדברים יחדו, כשיטת האור זרוע.

ג.2. תירוץ הקושייה בדברי הרמב"ם

מתרץ האנגלי טל:

אין מעמר אלא בשעת תלישתו מן הקרקע אבל פירות שנלקטו כבר ועכשיו נתפזרו אין זה מעמר עוד... אבל בנקב התאנים שעניין זה לא נעשה בו מעולם שפיר יש בו משום מעמר (אגלי טל מעמר, ב ס"ק ב).

מסביר האנגלי טל בפעם הראשונה שאדם מעמר יחד את החטים (או הפירות) הוא יוצר מציאות חדשה ולכן אין צורך בדיבוק, אבל בפעם השנייה שהוא אוסף את הפרות יחד הוא לא יוצר מציאות חדשה ולכן הוא יהיה פטור אלא אם הוא הדביק אותם ממש, ואז זו וודאי מציאות חדשה ולכן יתחייב משום מעמר, ובכך מובנים דברי הרמב"ם.

ניתן להציע שבשדה כל עומור נחשב עומור גם ללא דיבוק, היות ועומור על פי הסבר זה הוא עקירת הפרי ממקום גידולו, ולכן כל הוצאת פרי ממקומו בשדה מחייבת במעמר. לעומת זאת אם הפרי יצא ממקום גידולו חייבים לדבק על מנת ליצור מציאות חדשה ולהתחייב במעמר.

¹² למרות שבהרבה מלאכות מצינו הבדל בין הגדרת האב לתולדה כאן השינוי הוא מהותי ולא ניתן להתעלם ממנו.

ג. נפקא מינה

אדם אסף לתוך ביתו שיבולים ישר לאחר תלישתם מן הקרקע, האם בפעם הראשונה שיאסוף אותם היה חייב על עימורם או שיש צורך בדיבוק?

לפי האגלי טל יהיה חייב גם אם רק אסף את הפירות היות ובפעם הראשונה שהוא אוסף את החיטים הוא יוצר מציאות חדשה.

לעומת זאת, לפי האפשרות השנייה שהצענו האוסף יהיה פטור. מכיוון שאסיפה שמחייבת היא רק אסיפה ממקום גידולו שהיא משנה את מציאות הפרי. אך אם הפרי יצא ממקום גידולו חייבים במעמר רק אם מדבקים את הפירות.

ד. שיטת הירושלמי

הירושלמי נותן הגדרה חדשה למלאכת מעמר:

כל שהוא נוגע באוכל חייב משום מעמר (ירושלמי שבת, פ"ז ה"ב).

ופירש קרבן העדה:

כל שהוא נוגע באוכל – עצמו תולדה דמעמר אבל המאספן על מנת להסיר קלפתן היא תולדה דדש (**קרבן העדה שבת, פ"ז ה"ב**).

מסביר קרבן העדה שמבואר בירושלמי שעל כל אסיפת אוכל לצורך אכילה חייב משום מעמר. אם כן, מהיכן הירושלמי מסיק שיש צורך באסיפת האוכלים לצורך שימוש בהם?

מלבד ההגדרות שראינו למעלה בתנ"ך ניתן למצוא פירוש נוסף למילה עימור – **שימוש**. כך מופיעה בדברים:

כִּי יִמְצָא אִישׁ גִּנֶּב נֶפֶשׁ מֵאֲחִיו מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִתְעַמָּר בּוֹ וּמָכְרוֹ וּמַת הַגִּנֵּב הַהוּא וּבְעֶרְתָּ הָרֶעַ מִקֶּרְבְּךָ. (דברים כד, ז).

לפי פסוק זה פרוש המילה מעמר הוא **משתמש** כמבואר ברש"י:

והתעמר בו – אינו חייב עד שישתמש בו (רש"י דברים, פרק כד פסוק ז).

ולפי זה מובן מדוע הירושלמי מחייב בעימור רק כאשר מטרתו היא להשתמש בפרי שכן עימור פירושו שימוש.

ה. פירות שנתפזרו בחצר

ישנה סוגיה נוספת הקשורה למלאכת מעמר:

תנו רבנן: נתפזרו לו פירות בחצר – מלקט על יד על יד ואוכל. אבל לא לתוך הסל ולא לתוך הקופה, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול (**שבת**, קמג ע"ב).

הברייתא אומרת שאדם שהתפזרו לו פירות בחצר יכול לאוספם אחת אחת ולאכול מיד אבל אסור לו לאוספם לערימה כדי שלא יעשה כמו ביום חול. נחלקו הראשונים בסיבת האיסור:

לפי **התוספות** הסוגיה **לא קשורה כלל למעמר**, אלא מדובר באיסור דרבנן של **עובדין דחול**:

מלקט על יד על יד ואוכל. נראה דל"ג ואוכל מדקתני סיפא אבל לא לתוך הסל ולא לתוך הקופה משמע הנך דווקא אסירי **משום עובדא דחול** אבל לתוך כפו שרי (**תוספות שבת**, קמג ע"ב).

הרשב"א מפרש בשם **הרמב"ן** שמדובר במקרה שנפלו פירות מכמה סוגים שונים או שהם התערבו בעפר ואבנים:

נתפזרו לו פירותיו בחצרו מלקט על יד על יד ואוכל אבל לא לתוך הסל ולא לתוך הקופה. כתב מורי ... והרמב"ן ז"ל פירש כגון שנפלו לו בחצרו בתוך צרורות ועפרורית שבחצר, והיינו דנקט חצרו. וקצת נראה כן מן התוספתא (פי"ז, ה"ו) דתניא התם: פירות שנתפזרו מלקט אחד ואחד ואוכל, נתערבו לו עם פירות אחרים, בורר ומניח על השלחן בורר ומשליך לפני בהמתו, בורר אלו לעצמן ואלו לעצמן או שלקט מתוכן עפר וצרורות, הרי זה חייב. (**רשב"א שבת**, קמג ע"ב).

לפי שיטתם טעם האיסור ללקטם לסל הוא משום בורר.

לפי שלושתם, סוגיה זו לא קשורה למלאכת מעמר. לעומתם, האור זרוע והרמב"ם דווקא כן מפרשים אותה בהקשר זה. אומר **האור זרוע** שגם דברים שאינם גידולי קרקע שנתפזרו אסור לקבצם משום מעמר (הולך לשיטתו):

אם נתפזר לאדם מלח בשבת או ביצים... אסור לקבץ יחד משום דהוי מעמר
(אור זרוע הלכות שבת, סימן נז).

הרמב"ם מפרש באופן שונה:

לפיכך מי שנתפזרו לו פירות בחצרו מלקט על יד על יד ואוכל. אבל לא יתן לא לתוך הסל ולא לתוך הקופה כדרך שהוא עושה בחול. שאם יעשה כדרך שהוא עושה בחול שמא יכבשם בידו בתוך הקופה ויבא לידי עימור. וכן אין מקבצין את המלח וכיוצא בו מפני שנראה כמעמר (רמב"ם הלכות שבת, פכ"א הי"א).

לפי הרמב"ם מדובר בסוגיה באיסור דרבנן, שמא יכבוש את הפירות ויגיע לידי איסור דאורייתא של עימור. **המגיד משנה** מעיר על דבריו:

ופירש רבינו מפני חשש עמור, והוא חשש רחוק, וטעמו צ"ע (מגיד משנה
הלכות שבת, פרק כא הלכה יא).

המגיד משנה טוען שהחשש שמא יגיע לידי עימור הוא חשש רחוק. כדי להבין מדוע הוא אומר זאת נחזור לשתי ההבנות שראינו בדעת הרמב"ם:

א. אגלי טל – הגדרת המלאכה היא יצירת מהות חדשה על ידי הדיבוק, ולכן כדי להתחייב על איסוף פירות בבית אני חייב לדבק אותם, אלא שבשדה אין צורך לדבק כי האיסוף עצמו מספיק כדי ליצור מהות חדשה.

ב. האפשרות השנייה שהצענו – הגדרת המלאכה היא האיסוף, ולכן בשדה כאשר האיסוף הוא חלק מסידורא דפת הוא מקבל מכך חשיבות ואין צורך לקשור את האלומה. לעומת זאת כאשר אוספים פירות בבית יש לדבק אותם כדי לתת לאיסוף חשיבות.

כנראה המגיד משנה הבין את הרמב"ם כמו האגלי טל – באמת לפי הבנה זו האיסוף אינו המלאכה ולכן דחוק החשש שאדם יתחיל מלאכה חדשה לגמרי.

אבל אם מבינים את הרמב"ם על פי האפשרות השנייה, ברור מה טעמה של גזרת חכמים. מכיוון שהאדם כבר עשה את המלאכה ואסף, האיסור הוא רק מדרבנן משום שחסר לו רק התנאי של הדיבוק.



כד. הצורך בגידולי קרקע

(סוכם על ידי דוד פרידמן ובניה שטרן)

א. הגמרא

ב. התירוצים לסתירה

ג. הגדרת גידולי קרקע

1.1. הוצאה ממקום טבעי

2.2. גידולי קרקע רק כשהם הכרחיים במלאכת הפת

ד. מקור גידולי קרקע

1.1. שיטת הרמב"ן

2.2. אופי המלאכה

3.3. שיטת הרמב"ם

א. הגמרא

בגמרא מובאת מחלוקת חכמים ורבי יהודה כמה חטאות חייב מי שצד חלזון ופוצעו:

ת"ר הצד חלזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת רבי יהודה אומר חייב שתים
שהיה ר' יהודה אומר פציעה בכלל דישה אמרו לו אין פציעה בכלל דישה אמר
רבא מ"ט דרבנן קסברי אין דישה אלא לגדולי קרקע (שבת, עה ע"א).

חכמים על פי ההסבר של רבא סוברים שחייב אחת, לפי שאין דישה אלה בגידולי קרקע
וחלזון הוא לא גידול קרקע ולכן חייב רק משום צד. לעומת זאת רבי יהודה סובר שחייב
שתים, ואפשר להסביר את שיטתו בשתי אפשרויות:

א. חילזון חייב גם משום דש לפי שיש דישה גם בלא גידולי קרקע.

ב. חילזון הוא גם כן גידול קרקע ולכן חייב משום דש.

הגמרא מביאה את רבא שאומר שמי שאוסף מלח מבריות המלח חייב משום מעמר:

אמר רבא האי מאן דכניף מילחא ממלחתא חייב משום מעמר אביי אמר אין עימור אלא בגידולי קרקע (שבת, עג ע"ב).

נראה שישנה קושיה בין שתי גמרות הללו בגמרא זו רבא מחייב מי שמכנס מלח משום מעמר אף על פי שאין זה גידול קרקע לעומת זאת לגבי דישה מחייב דווקא כשזה גידולי קרקע?

ב. התירוצים לסתירה

א. רבינו חננאל מתרץ באופן פשוט שאין זה רבא שאומר את שני מימרות אלו אלא מי שאמר שאין דישה אלא בגידולי קרקע זה רבה ולא רבא:

הא דאמר רבה מאן דכניף מילחא ממלחתא חייב משום מעמר קי"ל כאביי דאמר אין עימור אלא בגידולי קרקע (רבנו חננאל שבת, עד ע"א).

ב. המאירי כותב שלפי שיטת רבא יש חילוק בין עימור לדש שבמעמר לא חייבים גידולי קרקע ובדש חייבים דווקא גידולי קרקע:

המאסף אותו המלח בשבת ועושה ממנו תל חייב משום מעמר ואין אומרי' שאין עימור אלא בגידולי קרקע אע"פ שבדישה פסקנו שאין דישה אלא בגידולי קרקע דישה לחוד ועמור לחוד (מאירי שבת, עג ע"ב).

ג. הרמ"ך כותב שאין לנו לפרש כפשטה ונראה שרוצה לומר שרבא חילק בין מלח לחילזון שמלח נחשב גידול קרקע לעומת זאת החילזון הוא אינו נחשב כגידול קרקע:

כתב הרמ"ך למה הניח רבא ופסק כאביי ורבא אמר האי דכניף מלחא חייב משום מעמר אע"ג דלא הוה גידולי קרקע ואע"ג דרבא גופיה אמר אין דישה

אלא בגידולי קרקע אין לנו לפרשה כפשטה כי היכי דלא תקשי דרבא אדרבא וצ"ע (כסף משנה הלכות שבת, פרק ח הלכה ה).

נראה שיש לשאול על הסברים אלו שתי שאלות:

א. שככל שאנו מתקדמים במלאכות סידורא דפת על פי המשנה כך מתרחקים מהקרקע, ולכן על פי זה שמעמר היא מלאכה שלפני דש והיא יותר קרובה לקרקע לא תתחייב בגידולי קרקע ומלאכת דש שהיא יותר רחוקה מהקרקע תתחייב בגידול קרקע?

ב. וכן יש לשאול מדוע שיהיה חילוק בין חילזון לבין מלח, ומהו החילוק?

נוסף לכך יש לשאול על רש"י שהגמרא אומרת: "חולב חייב משום מפרק" (שבת, צה ע"א), ומפרש רש"י על אתר: "תולדת דש" ויש לשאול והרי אין דש אלא בגידולי קרקע אז כיצד פרה נחשב חולב משום דש?

וניתן לתרץ בשיטת רש"י בשני דרכים:

א. רש"י מסביר את חולב אליבא דרבי יהודה אולם חכמים יסבירו משום דבר אחר.

ב. יש חילוק בין חילזון שהוא אינו גידול קרקע לבין פרה שהיא כן גידול קרקע.

בשיטת הירושלמי אנו מוצאים גם כן חיוב על מלאכות אף על פי שהן לא מגידולי קרקע:

השולה דג מן המים חייב משום קוצר (ירושלמי שבת, פרק ז הלכה ב).

דג אינו גידול קרקע ואף על פי כן משמע ממנו שחייב משום קוצר.

ג. הגדרת גידולי קרקע

נראה שאפשר להסביר את המחלוקת מהו דבר נחשב כגידול קרקע בכמה דרכים:

ג.1. הוצאה ממקום טבעי

נראה להגדיר הבנה חדשה מה הם גידולי קרקע: גידולי קרקע הם דברים שגדלים במקומן הטבעי ומוציאים אותם כגון: חלב מפרה.

על פי זה יש לברר האם להוציא דם מחילזון האם הדם נחשב יוצא מגידול קרקע או לא? ניתן להציע שתי אפשרויות:

א. הוצאת דם מחילזון **לא יחשב גידולי קרקע**, מכיון שהדם הוא חלק מהגוף של החילזון והוא אינו אמור לצאת ולכן הוא אינו נחשב גידולי קרקע. אבל להוציא חלב מהבהמה זה הדרך שלו אבל להוציא דם מהחילזון זו לא הדרך שלו.

ב. הוצאת דם מחילזון **יחשב גידולי קרקע** כי התורה ציותה לנו לצבוע את חוטי התכלת שלנו בדמו ועל כן אנו צריכים להוציא ממנו דם ולכן זה הוא יעוד דמו בשביל שנוציא אותו ועל כן זה נחשב הוצאה ממקום גידול טבעי.

ג. גידולי קרקע רק כשהם הכרחיים במלאכת הפת

מלאכת מעמר שבה רבא מתיר אפילו לא מגידולי קרקע היא מלאכה מיוחדת שצריכה דיבוק אבל לא בטוח שחייבים אותה לסידורא דפת. למשל זריעה חייב בשביל סידורא דפת, חרישה חייב בשביל סידורא דפת אבל עימוק, איסוף או דיבוק אינם חייבים להיות חלק מסידורא דפת. על כן, יש לחלק בינו לבין דש שבדש במלאכות סידורא של פת תמיד משתמשים בו ועל כן אין לחייב בכך רק בדבר שהוא גידול קרקע אולם מעמר לא תמיד משתמשים בו ועל כן חיובו יהיה אף על דבר שהוא אינו גידול קרקע. אפשר לראות עקרון דומה בארבע מלאכות במקדש – שחיטה, קבלת הדם, הולכה וזריקת הדם למזבח. ביניהם הולכה היא רק הקרבת הדם למזבח ויתכן שבה יהיו דינים שונים משלש המלאכות האחרות.

ד. מקור גידולי קרקע

אחרי בירור הגדרת גידולי קרקע יש לברר **מדוע צריך** גידולי קרקע?

ד.1. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן כותב שאנו לומדים מהמשכן:

דודאי קוצר ודש תרוייהו בחד גוונא **גמרי' להו ממשכן** כי היכי דאמרי רבנן **אין ירשה אלא בגדולי קרקע** ה"נ אמרי' ודאי אין קצירה אלא בגדולי קרקע ואפי'

ר"י אפשר דמודה בקצירה דהוא ממש מן הקרקע ותולש מבעלי חיים בכלל גוזז הוא (רמב"ן שבת, קז ע"ב).

וכן נראה מתוספות שלומדים מהמשכן :

הא אמר לקמן גבי הפוצע חלזון דלרבנן אין דישה אלא בגידולי קרקע ואין לומר דדוקא חלזון שהוא דג פטרי רבנן דלא הוי גידולי קרקע אבל בחולב מחייבי דבהמה חשיבא גידולי קרקע כדמוכח בריש בכל מערבין (עירובין דף כז:) דהא [ע"כ טעמא דרבנן משום] דילפינן להו מסממנין שבמשכן דאין דישה אלא בגידולי קרקע לגבי דבר הגדל ממש מן הקרקע (תוספות שבת, עג ע"ב).

ד.2. אופי המלאכה

נראה לומר שמהמשכן לומדים מה הם המלאכות ואילו הצורך בגידולי קרקע נלמד מסברא על פי הצורך במקום הגידול בעשיית המלאכה בפועל: קצירה ועימור נעשים בדרך כלל בשדה ולכן הם מלאכות שצריכות דווקא גידולי קרקע. לעומת זאת, בנוגע למלאכת דש אין צורך דווקא בגידולי קרקע כיוון שלא צריך לדוש דווקא בשדה.

ד.3. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם כותב שדישה זה דווקא בגידולי קרקע :

הדש כגורגרת חייב ואין דישה אלא בגידולי קרקע והמפרק הרי הוא תולדת הדש החולב את הבהמה חייב משום מפרק (רמב"ם הלכות שבת, פ"ח ה"ז).

ויש לשאול על הרמב"ם איך הוא יכול להביא דוגמא מבהמה והרי זה אינו גידול קרקע ?

א. מתרץ המגיד משנה שבהמה זה גידול קרקע :

הא אמר לקמן גבי הפוצע חלזון דלרבנן אין דישה אלא בגידולי קרקע ואין לומר דדוקא חלזון שהוא דג פטרי רבנן דלא הוי גידולי קרקע אבל בחולב מחייבי דבהמה חשיבא גידולי קרקע כדמוכח בריש בכל מערבין (עירובין דף כז:) דהא [ע"כ טעמא דרבנן משום] דילפינן להו מסממנין שבמשכן דאין דישה

אלא בגידולי קרקע לגבי דבר הגדל ממש מן הקרקע (מגיד משנה הלכות שבת, פרק ח הלכה ו).

ב. רבי אברהם בן הרמב"ם מתרץ שהאבות זה גידולי קרקע אולם התולדות לא מחוייבות להיות גידולי קרקע ונראה שקשה איך התולדה מרחיבה את הגדר? וכן יש לשאול שהרי חכמים שאינם מחייבים הלא גידולי קרקע לא חייבו משום תולדה?

זו הקושיא ודאי ראוי להקשותה וחכם הוא שיסתפק בה אבל זה שהקשיתה בתחלתה מדקימא לן אין דישה אלא בגדולי קרקע אין ראוי למי שיבין ענין האב ומעינו ותולדתו להקשותה כלל שהתולדה אע"פ שהיא דומה לאב אינה לא האב ולא מעין האב אלא הפרש יש ביניהם ושאמרת והמפרק הוא הדש אינו כן אלא מפרק תולדה דדש שאין לומר שהסחיטה לענבים או החליבה לעזים דישה ולא עלה זה על דעת אדם אע"פ שהחיוב בהן משום מפרק והואיל ומפרק תולדה דדש אין להקשות מדקימא לן אין דישה אלא בגדולי קרקע הדישה שהוא האב (ועין) [ומעין] האב אינה אלא בגדולי קרקע והמפרק שהוא תולדה דדש ישנו בגדולי קרקע ושלא בגדולי קרקע (ברכת אברהם, יח).

מתרץ רבי אברהם בן הרמב"ם שבאמת תולדה זה הרחבה של האב ואפילו שהוא גדר קצת שונה מן הגדר של האב.



כה. מלאכת דש

(סוכם על ידי אורי גולובינסקי ואליה טייץ)

א. החקירה המרכזית בהגדרת המלאכה

א.1. שיטת רבינו חננאל

א.2. שיטת רש"י והמאירי

ב. קושיא על רש"י

ג. נפקא מינות

ג.1. שתי קליפות

ג.2. מגרגר ענבים לייץ

ג.3. הדש לטחון מיד

ד. הגדרת הירושלמי

ה. מלילה לאלתר

א. החקירה המרכזית בהגדרת המלאכה

הברייתא במסכת שבת נותנת דוגמאות למלאכות שהם משום מלאכת דש:

תנא **הדש והמנפץ והמנפט** כולץ מלאכה אחת הן (**שבת**, עג ע"ב).

הברייתא אומרת שדש, מנפט ומנפץ, כולם משום דש. מתוך הברייתא ניתן להבין את הגדרת מלאכת דש.

א.1. שיטת רבינו חננאל

רבינו חננאל מפרש מה זה מנפץ ומנפט ומתוך כך מה היא מלאכת דש:

הדש (תנא) [הוא] המפרק הפסולת המחוברת באוכל ומכינתן לברירה או כברה [בזרייה] או בהרקדה. המנפץ נופץ עפרורית מן האוכל וכן המנפט מולל שבלים נמצא זורה והבורר והמרקד כולן מעבירין פסולת המעורבות באוכל ואינה מחוברת (ואינה) כגון קליפה שצריכה פירוק או כגון עפרורית שצריך ניפוצ אלא מעורבת בלבד. (רבינו חננאל שבת, עג ע"ב).

רבינו חננאל מסביר שדש היא פרוק פסולת מחוברת מאוכל כהכנה לברירה או זריה, מנפץ היא ניתוק עפרוריות מאוכל ומנפט היא מלילת שיבולים. יוצא, ששלושת המלאכות המוזכרות בברייתא עניינם ניתוק פסולת המחוברת, ובזה הם שונים מבורר זורה ומרקד, כי הם מדברים בכיסוי מחובר לאוכל, לעומת בורר, זורה ומרקד הם בפסולת המעורבת באוכל. אם כן, רבינו חננאל סובר שמלאכת דש היא פירוק פסולת מחוברת מהאוכל כהכנה לשלב הבא של הכנת האוכל.

א.2. שיטת רש"י והמאירי

רש"י מסביר שמנפט זה מפריד גרעינים מהצמר גפן:

המנפט: צמר גפן בקשת כדרך האומנין... להכי קרי ניפוט דיליה תולדה דדש שמפרק גרעינין ממנו (רש"י שבת, עג ע"א).

ובמקום אחר כתב:

ניחשוב נמי כותש – חיטין במכתשת להסיר קליפתן דהואי במקדש בסממנין אלא לאו משום דדמיא לדש לא חשיב לה דהא נמי מיפרקה מלבוש היא (שבת רש"י, עד ע"א).

ובמקום אחר הגדיר במפורש:

מפרק – כמו מפרק משאוי שפורק אוכל ממקום שנתכסה בו והוי תולדת דש (רש"י שבת, צה ע"א).

רש"י אומר שכותש דומה לדש משום שבשניהם מפרקים את האוכל מכיסויו, וכן חולב הוא דש משום מפריד את החלב ממקום שנתכסה בו. יוצא, שההגדרה של דש לשיטת רש"י היא גילוי והוצאה של דבר מכוסה מכיסויו, כלומר מעין יצירה חדשה, ללא צורך בחיבור.

המאירי מסכים עם רש"י:

אמרו האי מאן דקניב סילקא חייב שתים ולא הוזכר בו מפרק כלל ואין זו ראייה שחותך את הסילקא אינו מפרק שאין מפרק אלא מוציא דבר ממקום שנסתר שם ומפרישו ממנו (בית הבחירה למאירי שבת, עג ע"ב).

המאירי אומר שהחותך סילקא אינו חייב משום מפרק משום שהגדרת דש היא גילוי של דבר מכוסה ואיננו מחובר, כלומר המאירי סובר כרש"י.

ב. קושייא על רש"י

לכאורה קשה על רש"י מהגמרא על מלאכת קוצר:

אמר רב פפא האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב שתים אחת משום תולש ואחת משום מפרק (שבת, עג ע"ב).

כלומר, הזורק פיסת אדמה על עץ דקל והפיל תמרים חייב משום שתי לאוים, אחד משום תולש ואחד משום מפרק. לכאורה, הגמרא מתאימה רק לרבינו חננאל, כי פירוק התבואה מהעץ הוא ניתוק ולא גילוי, אבל רש"י מסביר שמפרק תבואה משיבוליה היא תולדה של דש, ולכאורה קשה עליו, כי המכבדות לא עוטפות את התמר אלא רק מחוברות אליו ואין כאן גילוי.

תוספות מסביר מהו הפירוק שדומה לדישה:

ואחת משום מפרק. אין נראה לר"י כמו שמפרש רש"י שמפרק האילן ממשאו מן הפירות שעליו אלא כמו שפירש רבינו שמואל שיש על התמרים קליפה העליונה וכשהוא מכה בתמרים מפרק את הקליפה מן התמרים והוי כמו דש שמפרק את התבואה מן השבולת. (תוספות שבת, עג ע"ב).

תוספות מקשה על רש"י שאמר שהמכבדות של התמרים מחוברות לעץ ובהכאה נופלות המכבדות, למה מתחייב משום מפרק והרי אין גילוי? ומסביר הרשב"ם, שיש על התמר קליפה עליונה, ובנפילתה מן העץ, היא מתפרקת ממנו ומגלה את התמר.

אך דברי התוספות תמוהים, שכן רש"י אמר שהניתוק הוא מן המכבדות וכמו שאמר הרשב"ם:

מפרק – תולדה דדש... ואף זה מפרק התמרים מן המכבדות (רש"י שבת, עג ע"ב).

נראה, שלתוספות היתה גרסה אחרת לרש"י, כי אצלנו רשי אומר שהפירוק הוא מן המכבדות, והם הבינו שהפירוק הוא פירוק מן העץ, ולכן הקשו על רש"י, כי פירוק מן העץ הוא משום קוצר, ולכן הסבירו כרשב"ם, שהפירוק הוא מן המכבדות ושם מתגלה התמר, ואם כן, יש דישה.

ניתן להציע תירוץ לפשט את רש"י, שעל פי המציאות, המכבדות אינן רק מחוברות לתמר, אלא עוטפות את חלקו העליון, ולכן כאשר התמר נופל ומתנתק מהמכבדת יש גילוי של חלקו העליון, אומנם מפני שאין זה גילוי שלם, זה רק תולדה ולא אב.

ג. נפקא מינות

ג.1. שתי קליפות

נפקא מינה ראשונה בין דעת רש"י לרבינו חננאל היא כשלפרי יש שתי קליפות, האם יתחייב על קילוף הקליפה הראשונה לבדה? לדוגמה, שום או בוטנים שיש להם שתי קליפות, אם קילף הראשונה ולא קילף השנייה האם יתחייב משום דש?

האגלי טל כותב מה יהיה הדין במקרה כזה:

ייראה לי, שאם היו שתי קליפות מקיפין את האוכל, ופירק קליפה החיצונה ועדיין נשאר הפנימית, ואין לו צורך כלל בהקליפה הפנימית שתהיה עוד עם האוכל, פטור (אגלי טל, דש ג).

האגלי טל מסביר שבמקרה כזה המקלף פטור.

לעומתו, **שביתת השבת** סובר אחרת:

ודבריו אלו נפלאו ממני דאיתא בירושלמי דהאי מאן שחיק תומא כד מפרך
ברישא חייב משום דש (**שביתת השבת**, כללי דש ג).

שביתת השבת מצטט ופוסק את הירושלמי שאומר **שהמקלף שום מקליפתו הראשונה יתחייב**
משום דש למרות הקליפה הנוספת.

ניתן להציע שהם נחלקו באופי המלאכה:

האגלי טל יאמר שמלאכת דש היא **גילוי האוכל מקליפתו** כמו רש"י, ולכן בגלל שיש עוד
קליפה הוא **לא יתחייב**.

שביתת השבת יאמר שדש הוא **ניתוק ופירוק פסולת** כמו רבינו חננאל, ולכן בגלל שניתק חלק
מהפסולת הוא **התחייב**.

ג.2. מגרר ענבים לין

נפקא מינה נוספת תהיה במקרה של אדם שפרק הענבים מהאשכול בשביל לעשות מהם יין,
האם יתחייב משום שהפריד את הענבים, או שיהיה פטור משום שיש עוד שלב של עשיית היין
ולא הגיע מטרתו והוא לא התגלה?

לאגלי טל יהיה פטור, כי עדין יש עוד דישה, ומלאכת דש היא **גילוי האוכל** והיין עוד לא
התגלה.

לשביתת השבת יהיה חייב משום שהיתה הפרדה ראשונית של פסולת מאוכל וזו דישה, ולכן
הוא חייב.

ג.3. הדש לטחון מיד

נפקא מינה שלישית תהיה באדם שדש על מנת לטחון מיד, האם יתחייב משום שדש, או שיהיה
פטור משום שעוד לא התגלה הקמח ולא התגלה התוצרת של כוונתו?

האגלי טל יפטור, מכיון שעדין נשאר הסובין שעל גבי התבואה הנחשבים כפסולת ועדין אין
גילוי סופי של האוכל.

שביתת השבת יחייב, כי כל ניתוק פסולת מאוכל הוא דישה, גם אם אין עדין גילוי סופי, ולכן יש פה דישה.

ד. הגדרת הירושלמי

הירושלמי מגדיר את המלאכה אחרת:

רבי שמואל בר ססרטאי בעי תולדות העימור אי זו היא... כל שהוא נוגע באוכל חייב משום מעמר בקליפה משום דש (ירושלמי שבת, פרק ז הלכה ב).

הירושלמי אומר שכל דבר שנוגע באוכל הוא עימור, וכל דבר שנוגע בקליפה חייב משום דש. ההגדרה איננה ברורה כל כך, ניתן להציע שבמלאכת מעמר הענין הוא איסוף התבואה. המעמר לוקח את השיבולים שלמות, כלומר גם את האוכל וגם את הפסולת, לעומתו, הדש עניינו הורדת הפסולת. במילים אחרות, מי שמעונין באוכל חייב משום מעמר, ומי שמעונין בהורדת הקליפה חייב משום דש.

על פי הגדרה זו, עיקר מלאכת דש בקליפה ולא בפרי או בגרעין.

הבנה זו מתאימה לשיטת הר"ח שענינה של מלאכת דש היא הפרדת הפסולת, אך היא לא מתאימה לשיטת רש"י מפני שאין הדגש על גילוי הפרי אלא על הפסולת.

ה. מלילה לאלתר

הגמרא בשבת מדברת על הדרך לאכול תבלינים הקשורים בחבילות:

חבילי סיאה אזור וקורנית... ומולל ואוכל... וכן באמיתא וכן בפיגם וכן בשאר מיני תבלין (שבת, קכח ע"א).

הגמרא מסבירה שחבילות סאה, אזור וקורנית, שהם סוגי תבלינים, מותר למלול ולאכול מיד. לעומת זאת, הגמרא בביצה אומרת שצריך למלול מערב שבת:

המולל מלילות מערב שבת למחר מנפח מיד ליד ואוכל (ביצה, יב ע"ב).

יוצא שיש כאן סתירה, הגמרא בשבת מתירה למלול בשבת, ואילו הגמרא בביצה מתירה מערב שבת ומשמע שבשבת עצמה אסור.

הרי"ף מביא את הסתירה ופוסק:

והכ"א מולל בראשי אצבעותיו ובלבד שלא ימלול בידו הרבה כדרך שהוא מולל בחול... גרסי' בפ"ק דביצה... ומסקנא אם בא למלול (שבת, קכח ע"א) בשבת היכי מולל אביי... רבא אמר כיון דקא משני אפילו טובא... והלכתא כרבא דקיימי רבנן כותיה... (רי"ף שבת, נא ע"א).

הרי"ף מביא את הסתירה ומחלוקת אמוראים בשבת איך מוללים, ופוסק שמותר למלול בשבת משום שכך דעת חכמים בברייתא במסכת שבת, ומכאן שהגמרא בביצה נדחתה או חזרה בה. לעומתו, בעל המאור חולק ופוסק אחרת:

וההיא... המולל מלילות בע"ש וכו' הביאה הרי"ף בהלכות שבת בפרק הזה והתיר למלול מלילות בשבת מדאמר רבא התם כיון דקא משני אפילו טובא נמי... והוי יודע שאסור למלול מלילות של תבואה ושל קטנית בשבת... זה שהתירו חכמים למלול בשבת לא התירו אלא בחבילי תלתן כגון סיאה איזוב וקורנית ואמינתא ופיגם אבל בחבילי תבואה וקטנית לא התירו כלל (בעל המאור שבת, נא ע"א).

בעל המאור מתרץ את הסתירה ואומר שהגמרא בשבת עוסקת בתבלינים ואילו הגמרא בביצה שאוסרת דנה באופן כללי בתבואה וקטניות, ואת שתי הגמרות פוסקים, אסור למלול אלא אם כן מדובר על תבלינים שכתובים בברייתא במסכת שבת, שאותם אפשר למלול בצורה המותרת.

לכאורה, קשה על שיטת הרי"ף שהרי למלול זה מלאכת דש? ולכן יש לומר שהרי"ף ובעל המאור חלוקים בדין "לאלתר". דין "לאלתר" אומר שמותר לעשות את המלאכה אם עושים אותה לצורך מידי של אכילה והוא חל רק במלאכות שקרובות לאכילה, ונראה שמחלוקתם היא על תוקף מלאכת דש.

לפי שיטת הרי"ף דש היא מלאכה שקרובה לאכילה לכן קיים בה דין לאלתר, לעומת זאת לפי בעל המאור דש היא חלק ממהלך הוצאת היבול מהשדה והיא עוד לא חלק מהכנת האוכל ולכן לא שייך בה דין לאלתר, ורק צמחי תבלין יהיו מותרים כי לצמחי תבלין דש היא המלאכה האחרונה ויחול דין לאלתר.

ניתן להעמיד את מחלוקת זו בחקירה שלנו:

הרי"ף סובר כמו רש"י שדישה היא גילוי הפרי, ולכן כשהאדם אוכל הוא מגלה את הפרי וזו מלאכה של אכילה, ולכן יחול דין "לאלתר", ואילו בעל המאור סובר כמו רבינו חננאל שדישה היא הפרדת הפסולת מהאוכל והיא שלב שעושים בתהליכי ייצור האוכל ולא כחלק מאכילתו, לכן אין בדישה דין "לאלתר".



כו. דש (סחיטה)

(סוכם על ידי לביא רוזנפלד)

א. דברי הגמרא

ב. מחלוקת רבנו חננאל והרי"ף

ב.1. שיטת רבנו חננאל

ב.2. שיטת הרי"ף

ב.3. יסוד המחלוקת

ג. שאר פירות

ג.1. מחלוקת הר"ן ורש"י

ג.2. מחלוקת הפרי מגדים והאגלי טל

ג.3. ביאור נוסף למחלוקת

ד. סיכום להלכה

א. דברי הגמרא

המשנה בשבת אומרת שאסור לסחוט בשבת פירות כדי להוציא מהם משקים:

אין סוחטין את הפירות להוציא מהן משקין (שבת, קמג ע"ב).

רש"י שם מסביר שהאיסור לסחוט פירות הוא משום מלאכת דש:

דהוה ליה מפרק, תולדה דדיש (רש"י שבת, קמג ע"ב).

הגמרא מביאה דין חדש בשם שמואל שאומר שאדם יכול לסחוט אשכול של ענבים לתוך קערה אבל לא לתוך קדירה ומסבירה שהסברא היא **שמשקה לתוך אוכל הוא אוכל** :

אמר רב יהודה אמר שמואל: **סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדרה**, אבל לא לתוך הקערה. אמר רב חסדא, מדברי רבינו נלמד: חולב אדם עז לתוך הקדרה, אבל לא לתוך הקערה. אלמא קסבר: **משקה הבא לאוכל – אוכל הוא (שבת, קמד ע"ב).**

הגמרא ממשיכה ומביאה שיטות נוספות בעניין סחיטה :

כבשים שסחטן, אמר רב: **לגופן – מותר, למימיהן – פטור אבל אסור**. ושלקות, בין **לגופן בין למימיהן – מותר**. ושמואל אמר: אחד זה ואחד זה, **לגופן – מותר למימיהן – פטור אבל אסור**. רבי יוחנן אמר: אחד כבשים ואחד שלקות, **לגופן – מותר, למימיהן – חייב חטאת (שבת, קמה ע"ב).**

הגמרא מביאה שלוש שיטות של האמוראים בעניין סחיטת כבשים ושלקות :

א. שיטת רב היא שמותר לסחוט כבשים לגופן, שהמאכל עצמו לא יהיה רטוב, אבל לצורך המיץ היוצא מהם פטור אבל אסור, ושלקות מותרים בין לגופן ובין למימיהם.

ב. שיטת שמואל היא שאין הבדל בין כבשים ושלקות – את שניהם מותר רק לצורך גופם, ואילו למימיהם פטור אבל אסור.

ג. שיטת רבי יוחנן היא שאין הבדל בין כבשים ושלקות – את שניהם מותר רק לצורך גופם, ואילו למימיהם חייב חטאת.

ב. מחלוקת רבנו חננאל והרי"ף

ב.1. שיטת רבנו חננאל

רבנו חננאל פוסק הלכה בסוגייתנו :

זיתים וענבים לא יסחוט ואם סחט חייב חטאת קשיא לרב וקשיא לשמואל וקשיא לר' יוחנן וכל אחד מהן מתרץ מתניא דא לטעמיה ודבריהן פשוטין הן אבל אנחנו כותבין תירוץ. **טעמא דר' יוחנן דהלכתא כוותיה דקיי"ל כל היכא דפליגי רב ושמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן.** (רבנו חננאל שבת, קמה ע"א).

רבנו חננאל פוסק כשיטת רבי יוחנן, שכבשין ושלקות שסחטן למימיהן חייב חטאת.

נראה להעיר על שיטתו:

א. ההיתר לסחוט לתוך קדרה עם אוכל לא רלוונטי, כי הוא רק לדעת שמואל, אבל לרבי יוחנן שהלכה כמותו גם זה יהיה אסור.

ב. בגמרא מובאת ברייתא שאומרת שמהתורה חייבים רק על דריסת זיתים וענבים:

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: דבר תורה – אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד. וכן תני דבי מנשה: דבר תורה – אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד (שבת, קמה ע"א).

במבט ראשון נראה שקשה: כיצד רבי יוחנן חולק על הברייתא? ניתן לתרץ שהברייתא עוסקת בפירות חיים, שבהם באמת לא חייבים חוץ מזיתים וענבים. אבל גם הברייתא מודה שיש עוד סחיטות בעולם שמתחייבים עליהן חוץ מזיתים וענבים – כגון: כבשין ושלקות.

ב.2. שיטת הרי"ף

הרי"ף חולק על רבנו חננאל בפסיקתו:

הבא לאוכל אוכל הוא. ומכל אלו נלמוד שהלכה כרב ושמואל, הילכך הלכה נמי כרב חסדא, דקא יליף מיניה דחולב אדם עז ביום טוב לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה. והכי חזינן לרב האיי גאון ז"ל כדפסיקנא, ולית בה ספיקא (רי"ף שבת, ס ע"ב מדפי הרי"ף).

הרי"ף פוסק הלכה כשמואל, שכבשין ושלקות שכבשן למימיהן פטור אבל אסור מדרבנן. כיוון שהוא פוסק כשמואל, ממילא יש גם הבדל בין קדרה לקערה, וכן הוא

אינו חייב מן התורה אלא על זיתים וענבים בלבד, כפשוטה של הברייתא בסוגיה האחרונה.

ב.3. יסוד המחלוקת

נראה בפשטות, שכל המחלוקת בין רבנו חננאל לרי"ף היא בפסיקת ההלכה, האם לפסוק כשמואל או כרבי יוחנן. אבל במבט יותר מעמיק, ניתן לראות שמצאנו במלאכת דש (בשיעור הקודם) שתי שיטות: רבנו חננאל סובר שמהות הדישה היא ניתוק אוכל מפסולת, ואילו רש"י סובר שמהות הדישה היא גילוי, הוצאה מעטיפה, שהיא מעין הולדה חדשה.

נראה שמחלוקת זו מבוססת גם כן בתור נפקא מינה חשובה בין שתי השיטות המרכזיות הללו בדש:

רבנו חננאל סובר שמלאכת דש עניינה **ניתוק אוכל מפסולת**, וממילא לא אמור להיות חילוק בין קדרה לקערה כשיטת שמואל, כי בין אם תקרא לאוכל שאתה מפריד אוכל או משקה, זה לא משנה – ברגע ההפרדה נוצר החיוב.

לעומתו, הרי"ף סובר כרש"י, שמלאכת דש עניינה **הולדה חדשה** – גילוי המאכל, ולכן אם אתה מוציא את המשקה מתוך הפרי אל קערה, תתחייב כי בקערה יש משהו חדש, **משקה**. אבל אם המיץ נבלע באוכל שבקדרה לא נוצר משהו חדש, **היה בקדרה אוכל** ונשאר בה **אוכל** ויוצא שהמיץ שיצא לא עבר שינוי מהותי.

נראה ברור למה בשאר פירות על פי שיטת הרי"ף לא יתחייב על סחיטה, כי אין פה **הולדה חדשה**, אלא זו רק צורה אחרת של הפרי. אולם בזיתים וענבים, הסוחט יוצר דבר חדש שאינו רק צורה אחרת של הפרי **אלא דבר מהותי בפני עצמו**. אם כן יש לשאול, מדוע אפילו רבנו חננאל מודה שלא יתחייב, והרי לשיטתו הפריד אוכל מפסולת?

ניתן לתרץ על פי הגמרא בברכות (לח ע"א) שמגדירה מי פירות כ"זיעא בעלמא", כלומר שהמיץ שיוצא מהפירות אינו חשוב אוכל אלא הוא רק תוצר לוואי של הפרי, ומשום כך הפרדתו מן הפרי לא מוגדרת הפרדת אוכל מפסולת.

ג. שאר פירות

ג.1. מחלוקת הר"ן ורש"י

הגמרא שהובאה לעיל אומרת שרק על סחיטת זיתים וענבים חייבים מדאורייתא:

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: **דבר תורה – אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד.** וכן תני דבי מנשה: **דבר תורה – אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד (שבת, קמה ע"א).**

מדוע רק על זיתים וענבים מתחייב? **רש"י** כותב:

כלומר אסרה תורה מלאכה ודריכת זיתים וענבים הוא **דהויא מלאכה** אבל שאר דריכות לאו אורחיהו בהכי ולא מלאכה ניהו (**רש"י שבת, קמה ע"א**).

רש"י מסביר שדרך העולם לעשות משקה רק מהם, ולכן יתחייב רק על סחיטתם.

הר"ן מציע פירוש אחר:

לפי שאינו חייב אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד וכדאמרינן לקמן אבל שאר פירות היוצא מהן **לא חשיב משקה להתחייב עליו (חידושי הר"ן שבת, סא ע"א** מדפי הרי"ף).

הר"ן מסביר שמיץ משאר פירות לא נחשב משקה בשביל להתחייב עליו משום סחיטה.

ג.2. מחלוקת הפרי מגדים והאגלי טל

נחלקו האחרונים האם שני הטעמים הללו חולקים:

הפרי מגדים כותב שרש"י חולק על הר"ן: לפי **רש"י** רק זיתים וענבים דרכם להיסחט, ואילו לדעת הר"ן רק המשקה היוצא מזיתים וענבים חשוב יותר מהפרי עצמו.

לעומתו **האגלי טל** מנסה להוכיח מהרשב"א שמביא את טעמי הדבר בחד ולכן **רש"י** והר"ן לא חולקים:

אבל שאר פירות רובן לאכילה הן עומדין... לא חשיב משקה אלא אוכל (אגלי טל, דש ח, טז).

ניתן להבין מפה שגם רש"י שאמר שלא דרכם להיסחט, מסכים עם הר"ן: הוא מתכוון שפירות אחרים אין דרכם להוציא משקה שחשוב יותר מהם, כמו בזיתים וענבים.

על פי שיטת הפרי מגדים שסובר שנחלקו רש"י והר"ן, ישנה נפקא מינה: מה יהיה דינו של פרי שהתרגלו לסוחטו?

נראה שלפי רש"י כיוון שיתרגלו לכך זה יהיה איסור דאורייתא כי העניין על פי רש"י הוא שדרך בני אדם לא לעשות כך, אבל אם זו דרך בני אדם אז יתחייב מדאורייתא.

אולם לשיטת הר"ן לא יהיה איסור דאורייתא בכל מקרה, כיוון שהסיבה שבגללה מדאורייתא חייבים היא משום שזה לא נחשב משקה, ועל כן אף אם רוב בני אדם עושים בו פעולת סחיטה עדיין לא יהיה חיוב מדאורייתא.

נראה שיש להקשות על הפרי מגדים, שסובר שנחלקו רש"י והר"ן, הרי שיטת הר"ן כאן שאומרת שלא הייתה יצירת משקה מחויב מתאימה להגדרה של רש"י במלאכת דש של יצירת מהות חדשה?

ג. ביאור נוסף למחלוקת

ניתן לתרץ שרש"י והר"ן נחלקו באופן עקרוני, מה נחשב גילוי שהוא הולדה חדשה:

א. רש"י סובר שהגילוי תלוי סובייקטיבית באדם, אם הוא מחשיב את המיץ יותר מהפרי יתחייב, ולכן אם רוב הציבור יתרגלו לסחוט פרי מסוים אז הסוחטו בשבת יתחייב.

ב. לעומת רש"י הר"ן סובר שהתורה הגדירה באופן אובייקטיבי שרק בענבים וזיתים המשקה היוצא חשוב יותר מהפרי כמו שכתוב: "וְיִצְהָרֶךְ" (דברים יא, יד).

ניתן להביא ראיה שבאמת חלק מחיובי דש הם בגלל מחשבתו של האדם מדברי התוספות רי"ד. אנחנו הבנו בפשטות שבקדרה עליה דיבר שמואל ואמר שמותר לסחוט לתוכה יש אוכל, ולעומת זאת הקערה היא ריקה. התוספות רי"ד מבין ברש"י אחרת:

פירש המורה דזמנין דלמשקה קאי. ואף על גב דבקערה לא שתי אינשי, לא מוכחא מילתא ואיכא איסורא (תוספות רי"ד שבת, קמה ע"א).

יוצא מתוספות רי"ד שגם הקערה וגם הקדרה הן ריקות, והכל תלוי בדעתו של האדם, שבקדירה הוא רגיל לבשל ובקערה הוא רגיל לשתות. אם כן רואים שלרש"י ההגדרה תלויה במנהגו של האדם.

ד. סיכום להלכה

הטור מביא משם אביו שהתיר לסחוט לימונים:

ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב בתשובת שאלה על סחיטת בוסר לתוך הקערה שיש בה אוכל, מי יכניס ראשו בין ההרים הגדולים והמחמיר תבוא עליו ברכה, והתיר לסחוט לימוני"ש, ואסר לסחוט רמונים אפילו לצורך חולה אם לא שיהא בו סכנה. (טור אורח חיים, שכ).

הטור מתיר בשם אביו סחיטת לימונים, בניגוד לסחיטת בוסר בה אמר להחמיר, וסחיטת רימונים שלא התיר אפילו לצורך חולה.

הבית יוסף מבאר את הסברא:

ויש לתמוה שבמצרים נוהגים לסחוט לימוני"ש לתוך מים... ואפשר דלא מיתסר אלא כששותין מי סחיטת הפרי בלא תערובת משקה אחר א"נ דלא מיתסר אלא כשסוחטין מימיו לבד ואח"כ מערבים אותם אבל אם המנהג לסחוט מימיו לתוך משקה אחר שרי (בית יוסף אורח חיים, שכ).

הבית יוסף מונה שני היתרים לסחוט לימון ואפילו לתוך משקה כדי לשתותו:

א. מכיוון שאת הלימון מערבבים עם עוד דברים, מותר לסוחטו אפילו עם מים וסוכר.

ב. בגלל שדרכו באופן כללי לסוחטו לתוך משקה אחר, מותר גם שלא לתוך משקה.

המשנה ברורה כותב על כך:

ולפ"ז בזמן הזה שידוע שממלאין חבית למאות לשתות עם פאנ"ש באיזה מקומות צ"ע גדול אם מותר לסחטן בשבת לתוך משקה דאפשר דדמי לתותים ורמונים כיון דדרך לסחטן בכלים בפני עצמם וע"כ צריך ליזהר שיסחוט מקודם על הצוקער בפ"ע דהוי כמשקה הבא לאוכל. וכן לסחטו לתבשיל ועל גבי האוכל פשיטא דשרי (משנה ברורה שכ, כב).

המשנה ברורה סובר שצריך עיון היום לגבי סחיטה של לימונים, כיוון שדרך לסוחטם בפני עצמם ורק אז לעשותם משקה, ועל כן הוא פוסק שיש לסחוט את הלימונים ישירות לסוכר. לעומתו היעב"ץ פוסק שאסור לסחוט לימון.



כז. דש (חליבה)

(סוכם על ידי דורון אברהם חקק ועילי זולדן)

א. מחלוקת רבי אליעזר וחכמים

ב. שיטות הפוסקים

ג. מלאכת חולב

ד. חליבה לקדירה

ה. בעיות חליבה בשבת

ה.1. תשובת הרא"ש

ה.2. חליבה לאיבוד

ה.3. חליבה במכונה

ה.4. סיכום חליבה בשבת

ו. החלב בחנויות

א. מחלוקת רבי אליעזר וחכמים

הגמרא מביאה שהחולב והמחבץ והמגבן חייב בשיעור גרוגרת ואילו המכבד, המרבץ, והרודה חלות דבש אם שגג בשבת חייב חטאת, ואם הזיד ביום טוב לוקה ארבעים חסר אחת. חכמים אומרים שבין בשבת ובין ביום טוב האיסור הוא משום שבות:

תנו רבנן **החולב והמחבץ והמגבן כגורגרת המכבד והמרבץ והרודה** חלות דבש **שגג בשבת חייב חטאת** הזיד ביום טוב לוקה ארבעים דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות (שבת, צה ע"א).

ניתן להציע שתי אפשרויות להבנת המחלוקת בין רבי אליעזר לחכמים :

א. המחלוקת ביניהם היא **בכל הדברים שהוזכרו במשנה** – רבי אליעזר סבר שהם אסורים מדאורייתא, וחכמים סברו שאסורים מדרבנן.

ב. הברייטא מחולקת לשני חלקים: המחלוקת היא רק **בסיפא** של המשנה (המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש) אבל **ברישא** (החולב והמחבץ והמגבן כגורגרת) מודים חכמים לרבי אליעזר שחייב מדאורייתא.

הגמרא ממשיכה ומביאה שחולב חייב משום מפרק:

רב נחמן בר גוריא איקלע לנהרדעא בעו מיניה חולב משום מאי מיחייב אמר להו משום חולב מחבץ משום מאי מיחייב אמר להו משום מחבץ מגבן משום מאי חייב אמר להו משום מגבן אמרו ליה רבך קטיל קני באגמא הוה אתא שאל בי מדרשא אמרו ליה **החולב חייב משום מפרק (שבת, צה ע"א)**.

את מימרא זו אפשר להבין על פי שתי השיטות:

על פי השיטה הראשונה – אליבא דרבי אליעזר. שאומר שחולב מדאורייתא **והלכה כמותו** (לעומת חכמים שאומרים שחולב אסור מדרבנן).

על פי השיטה השנייה – גם אליבא דחכמים. כי גם הם מסכימים עם רבי אליעזר שחולב אסור מדאורייתא.

מכאן יש שלוש אפשרויות לפסיקת ההלכה בחולב:

א. חולב אסור מדרבנן – כמו חכמים שחולקים לגבי כל הברייטא והלכה כחכמים.

ב. חולב אסור מדאורייתא – כשיטת רבי אליעזר והלכה כמותו.

ג. חולב אסור מדאורייתא – שאף לשיטת חכמים חולב מדאורייתא.

ב. שיטות הפוסקים

הפוסקים נחלקו בשלושת האפשרויות שהבאנו:

א. **תוספות רי"ד** סובר כאפשרות הראשונה לפיה יש מחלוקת על כל המקרים במשנה והלכה כחכמים כלומר חולב הוא מדרבנן כיוון שאין דישה אלא בגידולי קרקע:

חליבת עז דלא הוי אלא מדרבנן כדאמרן לעיל בפרק המצניע **שאינ דישה אלא בגידולי קרקע (תוספות רי"ד שבת, קמד ע"ב)**.

וכך גם כן מובא בירושלמי שכותב שחכמים ורבי אליעזר חולקים בכל המקרים:

המכבד המרבץ המגבן המחבץ **החולב** והרודה חלות דבש **חייב חטאת** דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים משום שבות **(ירושלמי שבת, פרק ז הלכה ב)**.

ב. **רב נטורנאי** גאון סובר כאפשרות השנייה לפיה אסור לחלוב מדאורייתא כיוון שהגמרא פסקה הלכה כרבי אליעזר:

שכך שנו חכמים (שבת, צה ע"א) **החולב** והמחמץ... דברי ר' אליעזר. דרב חמא בר גוריא איקלע לנהרדעא בעו מיניה חוליב משום מאי מחייב אתא שאיל ביה מדרשא אמרו לי **חולב חייב משום מפרק (אוצר הגאונים, חלק התשובות, סימן תמא)**.

ג. **הרי"ף** סובר כאפשרות השלישית לפיה חכמים מסכימים עם רבי אליעזר שחליבה אסורה מדאורייתא והלכה כמותם:

גרסינן בפרק המצניע **(שבת, צה ע"א)** תנו רבנן **החולב** והמחבץ והמגבן כגורגרת **חייב חטאת** ואמרינן חולב משום מאי מחייב משום מפרק, מחבץ חייב משום בורר, מגבן חייב משום בונה ומפרק **תולדה דדש הוא (רי"ף שבת, לב ע"א מדפיו)**.

ניתן להציע שתי אפשרויות להבין את מי שסובר שמתחייבים על חולב מדאורייתא:

א. יש דישה שלא בגידולי קרקע וזה חלק מדישה ולכן נתחייב מדאורייתא.

ב. אין דישה שלא בגידולי קרקע אבל פרה נחשבת כגידול קרקע.

על האפשרות השנייה ניתן להקשות מכך שראינו שהגמרא אומרת שחילזון הוא לא גידול קרקע (שבת, עה ע"א), אם כן, מדוע שפרה תחשב כגידולי קרקע וחילזון לא? נראה שניתן לתרץ שגידול קרקע לא חייב להיות גידול מהקרקע ממש, אלא הוא יכול להיות כל דבר שיוצא בדרכו הטבעית.

ג. מלאכת חולב

על פי השיטות שראינו לפיהם חליבה אסורה מדאורייתא וחייבים על מלאכה זו משום מפרק יש לברר מהו "מפרק":

א. רש"י כותב שמפרק זה תולדת דש:

שפורק אוכל ממקום שנתכסה בו והוי תולדת דש (רש"י שבת, צה ע"א).

ב. הירושלמי כותב שחולב חייב משום קוצר:

החולב והרודה חלות דבש חייב משום קוצר (ירושלמי שבת, פ"ז ה"ב).

על שיטה זו של הירושלמי מקשה רש"י:

אית דאמרי תולדה דקוצר ולא היא דלאו מחובר הוא אלא פקיד ועקיר וקאי בעטיני הדר כתבואה בקשיה ולשון מפרק נמי לא שייך למימר אלא לשון תולש (רש"י שבת, צה ע"א).

רש"י מקשה שתי קושיות:

1. איך יכול להיות שקוצרים דבר שאינו מחובר?

2. לשון מפרק לא שייכת בקוצר. אם זה היה קוצר היינו צריכים לומר "תולש" ולא "מפרק".

ג. רבינו תם כותב שמפרק חייב או משום דש או משום ממחק (שממחק את הדר) ומכריע שחייב משום ממחק מכיוון שלשיטתו אין דישה שלא בגידולי קרקע:

וקשה לר"ת דבשילהי המצניע (שבת, צה ע"א) אמר דחולב חייב משום מפרק ואי הוה תולדה דדש... ונראה לר"ת דמפרק חייב משום ממחק דכשחולב ממחק את הדר ומחליקו (תוספות שבת, עג ע"ב).

ד. הרמב"ן מביא את רבינו תם¹³ האומר שחולב חייב משום בורר שבורר את החלב מהפסולת של הבהמה.

ובתוספות מצאתי בשם ר"ת ז"ל הואיל ובהמה בשבת לא חזי' לאכילה הו"ל כבורר אוכל מתוך פסולת ופסולת נפיש דהיינו הבהמה אלא מפרש לה ר"ת ב"ט דחזי' לאכילה והו"ל אוכלא דאפרת (רמב"ן שבת, קמד ע"ב).

ה. הריב"א בשיטה מקובצת מפרק חייב משום גוזז, שכל דבר שמכביד על בע"ח החיים ומקל עליו כאשר מורידו חייב משום גוזז.

ו. בעל ספר יראים אומר שמפרק חייב משום טוחן.

מפרק פי' תולדה דטוחן ורבותינו פירשו תולדה דדש (יראים, סימן רעד).

לכאורה דבר זה תמוה, הרי מה הקשר בין חולב לטוחן?

הגדרת טוחן היא חיתוך דבר לכמה חתיכות, לפחות לשני חלקים. מתוך הגדרה זו ניתן לתרץ שגם בחליבה יש הפרדה לחתיכות: כל לחיצה על העטין מוציאה כמות מסוימת של חלב, שלפני זה היה מחובר לשאר החלב בתוך העטין.

¹³ זוהי שיטת רבינו תם. בהמשך, הרמב"ן מפרך את שיטת רבינו תם ואומר: "ואין זה נכון שיהא איסור שבין שבת ל"ט עושה את הבהמה אוכל או פסולת, אלא כמו שפירשתי עיקר" (רמב"ן שבת, קמד ע"ב). עיין גם במהרש"א (שבת, קמד ע"ב) על הסתירה בתוספות פה ובתוספות בדף עג ע"ב ועיין גם במרדכי שפסק להלכה שחייב משום בורר (מרדכי שבת, סימן תלז).

ד. חליבה לקדירה

בגמרא כתוב שאדם יכול לחלוב עז לתוך קדירה אבל לא לתוך קערה:

חולב אדם עז לתוך הקדירה אבל לא לתוך הקערה (**שבת**, קמד ע"ב).

לפי גמרא זו יש קושיה על כל השיטות חוץ מרש"י, שהרי למה שיהיה מותר לחלוב לקדירה אם חליבה אסורה משום אחת מהמלאכות האחרות מלבד דש?

האגלי טל כותב שהגמרא פה מדברת על יום טוב ודווקא בפרה העומדת לשחיטה לצורך אכילה. מכיון שכך, אותה פרה אפשר לשוחטה ולאוכלה ביום טוב וכתוצאה מכך אפשר גם כן לחלוב אותה לקדירה כי כולה אוכל ואין בה פסולת.

וביום-טוב מותר לחלוב לתוך כלי שיש בה אוכלין. במה דברים אמורים?
בבהמה העומדת לאכילה. אבל העומדת לחליבה, אין היתר לחלוב לתוך אוכל,
רק בתחילת יום-טוב (**אגלי טל**, **מלאכת דש**, יב).

לעומתו, מסביר **שביתת השבת** (מלאכת דש, באר רחובות סח ד"ה השיטה השלישית) שכל המלאכות לאלתר מותרות ובעקבות כך מותר לחלוב לקדירה בשבת.

ה. בעיות חליבה בשבת

כשעם ישראל חזר לארצו הייתה בעיה עצומה עם חליבת הפרות בשבת מכמה סיבות:

- א. חליבה בשבת היא לפי חלק גדול מהשיטות אסורה מדאורייתא, אבל צער בעלי חיים גם אסור מדאורייתא וכאשר לא חולבים את הפרה, היא סובלת.
- ב. אם החקלאי לא יחלוב בשבת הוא יפסיד כשביעית מתוצרת החלב שתלך לאיבוד.

ה.1. תשובת הרא"ש

הרא"ש מביא פתרון ואומר שאפשר לתת לנוכרי לחלוב את הפרות ואז אנחנו עוברים לאיסור מדרבנן ולא לאיסור מדאורייתא:

מכאן התיר רבינו מאיר ז"ל ללמוד לנכרי שיחלוב את בהמתו בשבת שהבהמה מצטערת מרוב החלב שבדדיה וצער בעלי חיים דאורייתא דחי שבות דאמירה לנכרי (רא"ש שבת, פרק יח, סימן ג) .

על פתרון זה עלתה השאלה האם מוסרי שנוכרי יחלוב לנו את הפרות בשבת? בגלל שאלה זו ניסו למצוא פתרונות אחרים.

ה.2. חליבה לאיבוד

הגמרא אומרת שמותר לסחוט כבשים ושלקות (ירקות כבושים ושלוקים) לגופן (דהיינו לצורך אכילת הירק):

כבשים שסחטן... רבי יוחנן אמר אחד כבשים ואחד שלקות לגופן מותר (שבת, קמה ע"א).

רש"י מסביר שמותר לכתחילה דווקא בגלל שזה לגופן (דלא מפרק הוא):

אם לאכול הכבשים סוחטן ממשקה הצף עליהן והנבלע בהן מותר לכתחילה דלא מפרק הוא הואיל ולא למשקה הוא צריך (רש"י שבת, קמה ע"א).

לעמות זאת, התוספות אומרים שסחיטתן לגופן אסורה משום פסיק רישא דלא ניחא ליה (איסור דרבנן), ואילו פה יהיה מותר כי הנוזל היוצא מהירקות נחשב כאוכל ולא כמשקה.

אבל קצת קשה אי פסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור אמאי קאמר רב בפרק חבית (שבת קמה ע"א) כבשים שסחטן לגופן פטור ומותר הואיל וא"צ למים היוצאין והשתא אע"ג דא"צ היה להיות אסור ואור"י דמצינן למימר דדוקא כבשים שרי דהוי הנסחט מהם כמו אוכלא דאיפרת ואין שם משקה עליו כדאמרין דאפי' למימיהם פטור אבל אסור (תוספות כתובות, ו ע"א).

בעקבות זה נשאלת השאלה מה יקרה אם אדם יחלוב את הפרה אבל יזרוק את החלב (חליבה לאיבוד)?

רש"י יאמר שמותר לכתחילה ותוספות יאמרו שאסור משום פסיק רישא דלא ניחא ליה (איסור דרבנן).

לעומת זאת, **החזון איש** סובר שמותר רק כשאין נוכרי שיחלוב במקומם:

ובזמן שאינו מוצא... נראה דיש להקל לחלוב לתוך כלי משום שהחלב ילך לאיבוד או לארץ דכל שהולך לאיבוד לאו שם מפרק עלה (חזון איש אורח חיים, סימן נו סעיף ד).

לעומתו, הרב קוק (**אורח משפט הלכות שבת**, סימן סד תשובה ב) לא רצה להתיר ואמר שאסור לחלוב לאיבוד בשבת.

ה. 3. חליבה במכונה

ישנו דיון נוסף בנוגע לחליבה במכונה:

החזון איש (**אורח חיים**, סימן לח סעיף ד) אומר שהלבשת הגביעים על העטין של הפרה היא איסור דאורייתא מכיון שכאשר מלבישים אותם המכונה מתחילה לפעול במייד. לעומת זאת, במקרה בו החשמל מגיע לגביע כמה שניות אחרי ההלבשה יהיה מותר לחלוב בעזרת מכונה. הפתרון לכך הוא להלביש את הגביע והחלב שיוצא בתחילת החליבה ילך לאיבוד ושאר החלב יישמר.

את פתרון זה כל הפוסקים התיירו למעט החזון איש והרב קוק.

ה. 4. סיכום חליבה בשבת

לסיכום ישנם שלוש אפשרויות לחליבה בשבת:

א. על ידי נוכרי.

ב. חליבה לאיבוד.

ג. חליבה במכונה כך שהחלב שיוצא בתחילת החליבה יישפך ושאר החלב יישמר.

ו. החלב בחנויות

היום יש שני סוגי חלב בחנויות:

א. חלב כשר שאינו מהדרין – חלקו נחלב בחול וחלקו נחלב בשבת באיסור. והוא מותר למרות שנחלב באיסור משתי סיבות:

1. הוא בטל ברוב.

2. מעשה שבת מותר בדיעבד לאדם אחר (יש לדון בסיבה זו מכיוון שניתן לומר שהמכונה חולבת בשביל הקונה ואז יהיה אסור).

ב. חלב מהדרין – החליבה בשבת היא בהיתר.



כח. כותש וזורה

(סוכם על ידי יהודה גרינולד)

א. מלאכת כותש

א.1. גמרא

א.2. שיטת רש"י

א.3. שיטת רבנו חננאל

ב. מלאכת זורה

ב.1. גמרא

ב.2. שיטת הירושלמי

ב.3. שיטת הבבלי

ב.4. חיוב זורה

ב.5. נפקא מינות

א. מלאכת כותש

א.1. גמרא

הגמרא אומרת שאף על פי שזורה בורר ומרקד הן מלאכות דומות, מחשיבים אותם כאבות שונים מכיוון שהן היו במשכן. שואלת הגמרא, מדוע לא החשיבו באבות גם את כותש? מביאה הגמרא את תירוץ אביי שמסביר שכעני מכן לעצמו אוכל הוא אינו כותש ולכן כתישה היא לא אב:

היינו זורה היינו בורר היינו מרקד אביי ורבא דאמרי תרוייהו כל מילתא דהויא
במשכן אע"ג דאיכא דדמיא לה חשיב לה וליחשב נמי כותש אמר אביי שכן
עני אוכל פתו בלא כתישה (שבת, עג ע"ב).

נראה שיש להקשות, מדוע שאנחנו במניין המלאכות נתחשב במה שהעני עושה כאשר הוא
מכין לעצמו את האוכל? מדוע זה אמור להשפיע על המניין? ניתן להציע שתי סיבות:

א. העובדה שהעני אוכל פיתו ללא כתישה זה הסיבה סיבה למה לא מנו את המלאכה הזו,
אבל כותש היא אב.

ב. כותש היא מלאכה חסרה ולכן היא תולדה.

א.2. שיטת רש"י

רש"י כותב שמלאכת כותש היא אב מלאכה:

לכך אע"ג דהואי במקדש ואב מלאכה היא כיון דתנא ליה דש לא תנא לה וזורה
ובורר ומרקד סידורא דפת נינהו וכיון דהווי במקדש והכא אתחיל בסידורא דפת
תניניהו כדאמרינן גבי אופה דה"ל למתני מבשל ולא אופה דלא הוה במקדש
אלא משום סדורא דפת נקט ואתא הואיל ואופה בפת כמבשל בסממנין אבל
כתישה עשירים הוא דלתתני וכתשי לעשות סלת נקיה אבל עניים לא טרחי
הלכך לא תנא לה ומיהו ודאי אב מלאכה היא ובכלל דש היא (רש"י שבת, עג
ע"א).

את שיטת רש"י אפשר להבין בשני דרכים:

א. מלאכת כותש ומלאכת דש הן אותה מלאכה.

ב. מלאכת כותש היא מלאכה שונה ממלאכת דש אולם לא מנו אותה משום שמנו רק את
מלאכות הפת והיא לא חיונית להכנת הפת.

המהר"ם בביאור דברי רש"י כותב שמלאכת כותש היא מלאכה שונה ממלאכת דש ואם גם דש
וגם כתש יתחייב שתי חטאות:

אבל כתישה ליתא בסידורא דפת כי אם גבי עשירים ולא גבי עניים דעניים לא טרחי וכו' ולכך לא תני התנא כתישה כיון דאינה בסידורא דפת גבי עני אע"ג דאיתא גבי סממנים ומיהו ודאי אב מלאכה היא וכו' ואפשר דס"ל לרש"י דאי עביד כתישה בהדי דש חייב על הכתישה בפני עצמה כיון דהוה במשכן כמו בזורה ובורר ומרקד כן נ"ל המשך דברי רש"י ודו"ק (מהר"ם שבת, עד ע"א).

הרש"ש מביא את המהר"ם בפירושו רש"י וכותב שמלאכת כותש היא מלאכת דש והיא מלאכה כמו נוטע וזורע שהן שתי מלאכות תחת אב מלאכה אחד:

ובמהר"ם שכתב דאפשר דס"ל לרש"י דאי עביד כתישה בהדי דש חייב שתיים וכ"נ להדיא כוונת רש"י כאן אבל זה תמוה דהא אמרינן לעיל מנינא ל"ל אר"י כו' ופירש"י ובא להודיעך כו' חייב כמה חטאות עליו ונ"ל שהלשון מסורס וכצ"ל כמה חטאות חייב עליו ולשונו לעיל (סט) לידע כמה חטאות חייב על חילול שבת א' (רש"ש שבת, עד ע"א).

א.3. שיטת רבנו חננאל

לעומת שיטת רש"י, רבנו חננאל סובר שמכיוון שהיא איננה חלק מסידורא דפת, היא נחשבת תולדה:

ואקשינן ונחשוב נמי כותש שהוא מסיר קליפת החיטין מעליהן... ומשני אביי שכן עני אוכל פתו בלא כתישה כלומר כל בני אדם טוחנין בחיטין שלהן סלת הנה דרך העניים לברור ולטחון ולעשות עיסה בלוסה ואין אוכלין סלת לפיכך אין צריכין כתישה. ואע"פ דכתישה מלאכה היא דהא לגבי יו"ט גרסי'... אמר אביי האי דלא חשיב לה בהדי אבות משום דלא חשיבא שלא כל אדם אוכל בכתישה כמו שאמרנו לפיכך אינה אלא כתולדות דמיא (רבנו חננאל שבת, עד ע"א).

ב. מלאכת זורה

ב.1. גמרא

הגמרא אומרת שמלאכות זורה, בורר ומרקד הן אותן מלאכות ואף על פי כן מנו כל אחת מהן בנפרד מפני שהם היו במשכן:

היינו זורה היינו בורר היינו מרקד אביי ורבא דאמרי תרויהו כל מילתא דהויא במשכן אע"ג דאיכא דדמיא לה חשיב לה (שבת, עג ע"ב).

רש"י מפרש את הדמיון בין המלאכות הללו, שעל ידי מלאכות אלו מתקיימת הפרדת פסולת מאוכל:

היינו – כמו הי ניהו כלומר דמפליג להו תנא דמתניתין לתלת והלא כולן מלאכה אחת הן **דמפריש אוכל מן הפסולת (שבת, עג ע"ב)**.

ב.2. שיטת הירושלמי

הירושלמי מביא מלאכות ומסביר את חיובם ובתוכם הוא מביא **שמנפה חייב משום זורה**:

הדא איתתא כד מערבא בחיטיא משום **מרקדה**. כד מפרכייתא בראשייתא משום **דשה**. כד מבתרא בצדדיא משום **בוררת**. כד מספייתא משום **טוחנת**. כד מנפייתא משום **זורה (ירושלמי שבת, ז ב)**.

משמע מהירושלמי, שזורה מטרתו גם כן להפריד פסולת מאוכל. מוסיף ומחדש הירושלמי שזורה כמו שאר המלאכות כמותו **נעשה על ידי כלי**.

ב.3. שיטת הבבלי

הגמרא בבבא קמא אומרת שאדם שליכה בעצמו את האש ואז באה הרוח וליכתה אותה עוד יותר ובעקבות כך יצאה האש והזיקה, אם יש שיעור כדי ללכות את האש במה שהאדם עשה לבד, הוא יהיה **חייב** ואם לא אז הוא יהיה **פטור**. מקשה הגמרא, למה שיהיה דינו שונה מדים זורה בשבת תבואה שאם הרוח מסייעת יהיה **חייב**? הגמרא מביאה כמה תירושים שונים שמסבירים את המקרה ובסוף מביאה את רב אשי שמתרץ **ששונה שבת מנזיקין**. בשבת אסרה

תורה **מלאכת מחשבת** ולכן אף אם עשה מלאכה קטנה יהיה **חייב**. לעומת זאת, בנוזקין זה דין **גרמא** ולכן הוא יהיה **פטור** עד שלא יעשה מעשה:

ת"ר ליבה ולבתה הרוח אם יש בלבויו כדי ללבוותה חייב ואם לאו פטור אמאי ליהוי כזורה ורוח מסייעתו... רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת **דמלאכת מחשבת אסרה תורה** אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא **בנוזקין פטור** (בבא קמא, ס ע"א).

ב. 4. חיוב זורה

משתי גמרות הללו נראה סתירה, על פי הירושלמי חיוב מלאכת זורה היא **על ידי כלי**. לעומת זאת, על פי התלמוד הבבלי בבבא קמא נראה שחיוב המלאכה הוא **ברוח**? נראה להציע שני ישובים לכך:

א. מלאכת זורה היא **על ידי כלי**, אולם בדין זה של זורה יש חידוש, שאפילו על ידי הרוח, אפילו **שזה גרמא**, יש חיוב על שימוש ברוח למלאכה זו משום שזה **מלאכת מחשבת**.

ב. מלאכת זורה היא **על ידי כלי** אמנם הרוח יכולה להיות **כידא אריכתא** (יד ארוכה) של האדם, ולכן יהיה חייב.

תוספות על הגמרא בבא קמא כותבים שחייב אפילו **שזה גרמא** שנאסרה משום **שהיא מלאכת מחשבת** כמו האפשרות הראשונה:

זורה ורוח מסייעתו הני מילי לענין שבת **דמלאכת מחשבת אסרה תורה**. וכשגורם לזרות הרוח המסייעתו הוי מלאכת מחשבת ולהכי חייב בגרמת זרייה זו (תוספות בבא קמא, ס ע"א).

לעומת זאת, **היד רמ"ה** במסכת בבא בתרא כותב כאפשרות השנייה שהרוח היא כעין יד הארוכה של האדם ונחשב כאילו הוא עשה את המעשה:

מתקיף לה מר בר רב אשי מאי שנא מזורה את גורנו ורוח מסיעתו. דמחייב גבי שבת, **אלמא כמאן דאזלא מכחו דמי**, אמאי מיחייב, והא כתיב (ויקרא ד, כז) בעשותה אחת מכל מצות, כולה ולא מקצתה (**שבת צב, ע"ב**), הכא נמי כמאן דאזלא מכחו דמי (יד רמ"ה בבא בתרא, כו ע"א).

ב.5. נפקא מינות

יש כמה נפקא מינות בין שיטת היד רמ"ה לשיטת התוספות:

א. האם גרמא או דבר שהולך מכוחו של האדם בהלכות שבת נוספות?

הרמב"ם כותב שמי שמשלח כלבים שיצודו והאדם עוזר לכלב, אף על פי שהוא בפועל לא עושה כלום, הוא עבר על תולדת צד:

המשלח כלבים כדי שיצודו צבאים וארנבים וכיוצא בהן וברח הצבי מפני הכלב והיה הוא רודף אחר הצבי או שעמד בפניו והבהילו עד שהגיע הכלב ותפשו הרי זה **תולדת הצד וחייב** וכן העושה כדרך הזו בעופות (**רמב"ם הלכות שבת, פ"י הכ"ב**).

הרב סולובציק מחדש שיש חיוב אף על פי שלא הייתה פעולה כי זה **מלאכת מחשבת** על מנת שיצוד הצבי, וכמו שאדם זורה ורוח מסעייתו למרות שזה **גרמא וחייב** משום שעשה מלאכת מחשבת.

המגיד משנה מבין אחרת את החיוב של הרמב"ם, שמה שכתב "תפשו" זה האדם עצמו, ויוצא שהוא סובר שאין כזה דבר **גרמא בשבת שמתחייבים עליה**, אלא תמיד המלאכה נעשת מכוח האדם, ורק במקרה שלאדם יש "יד ארוכה" מתחייב.

וישן עבידי לרבווי לישמט כשמרגישין ידי אדם ... **פירש ר"ח** ז"ל אובצנא כגון שהיו עייפים מחמת כלב או מחמת דבר אחר הרי זה חייב. והן הן דברי רבינו במ"ש המשלח כלבים וכו' (**מגיד משנה הלכות שבת, פרק י הלכה כא**).

ב. נפקא מינא שנייה תהיה במקרה של אדם שירק ברשות הרבים והרוח העיפה את הרוק ארבע אמות:

בירושלמי מובא שמי שרק רוק והרוח העיפה אותו ארבע אמות ברשות הרבים בשבת חייב:

רקק והפריחתו הרוח חייב משום זורה (**ירושלמי שבת, ז ב**).

ניתן לומר שלשיטת הירושלמי היורק חייב כי הרוח היא מעין כלי שהאדם משתמש בו אבל חכמים אסרו השתמשות בו כמו השיטה השנייה שהאיסור הוא עצם שימוש ברוח כיד ארוכה. אולם הבבלי לא התייחס לדין זה מפני שלשיטתו זה סתם גרמא ואין לה חלק מהותי ולכן לא חייב וכמו השיטה הראשונה שרוח היא סתם גרמא.

ג. נפקא מינה שלישית תהיה שיעור החיוב בזורה:

הרמב"ם אומר ששיעור זורה הוא כגורגרת, ויש לברר מה הכוונה כגורגרת:

1. סך הכל לפני הזרייה שיעור כגורגרת.

2. האוכל לאחר הסינון שיעור של גורגרת.

ניתן לחלק את שתי האפשרויות האלו לשתי סברות:

1. עניין מלאכת זורה היא הפרשת האוכל מהפסולת ולכן אם צריך להפריד צריך כמות ראשונה שאותה אתה מפריד.

2. המלאכה היא להפריד על ידי הרוח, וצריך שיהיה אוכל כגורגרת שהרי בו הרוח עושה פעולה.

ניתן לומר שלפי השיטה שמלאכת זורה היא הפרשת האוכל מהפסולת, אין משמעות לרוח והיא סתם גרמא, אך לפי השיטה שזורה היא הפרדה על ידי הרוח, יש משמעות לרוח והיא כלי לביצוע המלאכה.

מדברי רב אשי שבשבת מתחייבים על גרמא משום שהעיקר שתהיה מלאכת מחשבת, ואילו ביום חול בגרמא פטור משום שהתוצאה היא מה שחשוב, ניתן ללמוד יסוד חשוב בערך השבת, שלמרות שביום חול המחשבה מאוד חשובה בתוך מעשה, היא לא העיקר, אך בשבת המחשבה היא העיקר והיא משנה בין טוב לרע.



כט. מלאכת בורר

(סוכם על ידי ידיד דובדבני ואמיתי טביבי)

א. האם ברירה צריכה לגופה

ב. נפקא מינות למחלוקת

ב.1. ברירה בשני אוכלים מאותו הסוג

ב.2. שיעור כגורגרת לעניין בורר

ב.3. הנאה מברירה בשבת

ב.4. ברירת אוכל מאותו הסוג

ג. תירוצי הגמרא לברייתא

ג.1. תירוצי הגמרא

ג.2. פסיקת הראשונים

ג.3. שיטות שונות בהבנת המסקנה

ד. דיני ברירה למעשה

ד.1. דין ברירה דרך אכילה

ד.2. דין זבוב בכוס

א. האם ברירה צריכה לגופה

ניתן לשאול האם מלאכת בורר זו מלאכה שצריכה לגופה, שכן היא מלאכה שעניינה הפרדת דברים שהאדם לא מעוניין בהם. נחלקו בכך הראשונים:

בעל המאור כותב:

שלושים ותשע מלאכות שהיו כנגדן במשכן כולן היה בהם צורך לגופן חוץ מן הזורה והבורר שהוא זורה המוץ מן הגורן ובורר הצורות מהכרי וזה הוא עיקר מלאכתן לדחות המוץ והצורות. (המאור הקטן שבת, לו ע"ב מדפי הרי"ף).

בעל המאור מסביר שבורר מלאכה שאינה צריכה לגופה, מכיוון שאינו צריך בהוצאת הפסולת אלא בקבלת האוכל.

הרמב"ן חולק עליו:

ואין אני אומר כן דמילה ודאי מלאכה הצריכה לגופה הוא שהוא צריך שיהא אדם זה מהול ומהדומה לזה הנוטל צפרניו בכלי וכן שפמו שהוא חייב משום תולדה דגוזז ואע"פ שאינו צריך לגוף הצפרנים והשיער מלאכה הצריכה לגופה נקראת, וכן הזורה והבורר (חידושי הרמב"ן שבת, קו ע"א).

הרמב"ן מסביר שכשם שמילה, גזיזת ציפורניים וגילוח השפם הם מלאכות שצריכות לגופן למרות שהאדם לא זקוק לערלה ולצפרניים, מכיוון שזו מטרת המלאכה שיהיה ללא ערלה, ציפורניים ושפם, כך גם בורר היא מלאכה הצריכה לגופה מכיוון שהיא מבצעת את מטרת המלאכה.

ניתן לתלות את מחלוקתם של הרמב"ן ובעל המאור באפשרויות שונות להבנת החקירה במלאכת בורר:

א. הרמב"ן סובר שעיקר המלאכה היא הפרדת האוכל, ולכן הפסולת תופסת חלק ניכר במלאכה, וממילא זו מלאכה הצריכה לגופה.

ב. בעל המאור סובר שעיקר המלאכה הוא תיקון המאכל, ולכן היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, מכיוון שהמאכל הוא לא עיקר המלאכה.

ב. נפקא מינות למחלוקת

ב.1. ברירה בשני אוכלים מאותו הסוג

השלכה ראשונה למחלוקת זו יכולה להיות בשאלה האם ניתן לברור בשני אוכלים מאותו סוג:

תנו רבנן: היו לפניו מיני אוכלין – בורר ואוכל, בורר ומניח, ולא יברור, ואם בירר חייב חטאת (שבת, עד ע"א).

רש"י גורס כגרסת הגמרא שלפנינו:

היו לפניו מיני אוכלין גרסינן, ולא גרסינן שני (רש"י שבת, עד ע"א).

רש"י מסביר שמדובר בברירת פסולת מתוך האוכל. רש"י לא היה מוכן לקבל שיש ברירה בשני אוכלים, כי הוא סובר שמלאכת בורר היא מלאכת תיקון של ניקוי האוכל, ואם כך בהפרדת שני אוכלים לא תוקן שום דבר.

ראשונים אחרים גרסו "שני מיני אוכלין". אפשר להבין גרסה זו לפי שני צדדי החקירה שלנו:

א. מדובר באופן שהאדם בורר אוכל מסוים שאותו הוא רוצה מתוך תערוכת של אוכלים, וחייב על כך כי האוכלים שאינו רוצה נחשבים לפסולת ביחס לאוכל הרצוי. כך הבינו התוספות ורבנו חננאל:

היו לפניו שני מיני אוכלין גרסי'. וכן פירש ר"ח דבאוכל מתוך אוכל שייכא ברירה שבורר אותו שאינו חפץ לאכול מתוך אותו שרוצה לאכול דאותו שאינו חפץ בו חשיב פסולת לגבי אותו שחפץ לאכול (תוספות שבת, עד ע"א).

לפי זה, מטרת הברירה היא תיקון האוכל.

ב. הרמב"ם פוסק שניתן לברור מאכל אחד אם שני מאכלים מעורבבים כדי לאכול מיד:

היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין – בורר אחד מאחד, ומניח לאכול מיד (רמב"ם הלכות שבת, פ"ח הי"ג).

משמע מלשוננו שלא מדובר בברירת פסולת מאוכל אלא החיוב הוא על עצם ההפרדה.

אותו מקרה מופיע בפירוש בירושלמי, וגם אותו אפשר להסביר לפי החקירה:

בירר אוכלים מתוך אוכלים – חזקיה אמר חייב, רבי יוחנן אמר פטור (ירושלמי שבת, פרק ז הלכה ב).

רבי יוחנן פוטר משום שלשיתו בורר זו **מלאכת תיקון**, וכאן אין תיקון אלא רק הפרדה. את שיטת חזקיה שמחייב ניתן להסביר בשני אופנים:

א. מה שהוא לא מעוניין בו יחשב לגביו כפסולת, ולכן יש **פה תיקון**, וזה בורר לפי שיטת תוספות.

ב. לשיטתו מטרת מלאכת בורר היא **עצם ההפרדה** כמו שיטת הרמב"ם.

וכך מצינו גם **בתוספתא**:

נתערבו לו פירות בפירות – בורר ואוכל, בורר ומניח... בדק אלו בפני עצמן ואלו בפני עצמן, או שליטת מתוכן עפר וצרורות – הרי זה חייב (תוספתא שבת, פרק יז הלכה ו').

התוספתא אומרת שמי נתערבו לא כמה פירות ובדק אלו בפני עצמן ואלו בפני עצמן חייב משום בורר. מהתוספתא נראה שבורר זו **מלאכת הפרדה** מהלשון "אלו בפני עצמן ואלו בפני עצמן" שמדגישה את ההפרדה.

ב.2. שיעור כגרוגרת לעניין בורר

נפקא מינה נוספת תהיה האם גם הקליפה וגם האוכל צריכים להיות כשיעור גרוגרת כדי להתחייב. אם עיקר המלאכה הוא **תיקון**, נראה שהעיקר הוא הקליפה מכיוון שהיא מה שהאדם פועל עליו, ולכן עם הוצאת כגרוגרת פסולת יתחייב.

לעומת זאת, אם עיקר המלאכה הוא **הפרדה**, הפעולה מתבצעת גם על הפסולת וגם על האוכל, ואם כן **שניהם צריכים להיות כגרוגרת** כיוון שלכל אחד יש חשיבות שלעצמו בתהליך ההפרדה, שהרי בשביל להפריד צריך שיהיו שני דברים.

ב.3. הנאה מברירה בשבת

אדם שעשה מלאכה בשבת בשגגה, יחכה למוצאי שבת בשביל להנות, ובמזיד, לא יוכל להנות ממנה כלל.

הריטב"א מחדש שיש חילוק נוסף:

ולפי מה שכתבנו בפרק ר' אליעזר דמילה לדעת הרב ר' יונה ז"ל אפילו בשבת לא מתסר מעשה שבת מפני שנעשה בו איסור העברה ברשות הרבים או הוצאה והכנסה, שלא אסרו במעשה שבת אלא דבר שיש בו מעשה, דהיינו **שנעשה שום תיקון בגופו שזה נקרא מעשה**, והיינו דנקטינן בכל דוכתא מעשה שבת, וטעמא דמסתברא הוא. (חידושי הריטב"א עירובין, מא ע"ב).

הריטב"א מסביר שיש חילוק האם נעשתה מלאכה בגוף החפץ או לא:

א. אם לא נעשתה מלאכה בגוף החפץ, כגון הוצאה מרשות לרשות, יהיה מותר לאחרים להנות בו ביום גם במזיד.

ב. אם נעשתה בגוף החפץ, יצטרכו לחכות למוצאי שבת.

האם מי שבורר בשבת נחשב כפועל מלאכה בגוף החפץ? נראה שדבר זה תלוי במחלוקת שראינו:

א. לשיטת מי שאומר שעיקר המלאכה היא הפרדה, לא נעשה במלאכה שינוי לגוף החפץ ולכן לא יצטרכו לחכות.

ב. לשיטת מי שאומר שעיקר המלאכה היא תיקון, נעשתה מלאכה בגוף החפץ שתיקנה את האוכל עצמו, ולכן הדבר הנברר יאסר עד מוצאי השבת.

ב.4. ברירת אוכל מאותו הסוג

כפי שאמרנו למעלה, לשיטת רש"י אין ברירה בשני אוכלים מאותו הסוג.

ניתן לשאול האם לשיטת תוספות, הסוברים שיש ברירה באוכל מתוך אוכל מאותו הסוג, האם זה אב או תולדה?

נראה שגם זה תלוי במחלוקת שהצגנו:

אם עיקר המלאכה הוא הפרדת אוכל מפסולת, המלאכה תהיה אב, מכיוון שזה לא משנה אם זה אותו מין או שני מינים שונים, עדיין נעשתה הפרדה בין שני דברים.

אך אם עיקר המלאכה הוא תיקון, אז ברירת שני מינים באותו הסוג תהיה תולדה, מכיוון שלא נעשה שום תיקון מובהק.

ג. תירוצי הגמרא לברייתא

ג.1. תירוצי הגמרא

הגמרא שהבאנו ממשיכה:

היו לפניו מיני אוכלין בורר ואוכל בורר ומניח ולא יברור ואם ברר חייב חטאת
(שבת, עד ע"א).

במבט ראשון נראה שיש סתירה בברייתא: מצד אחד "בורר ואוכל בורר ומניח", כלומר מותר לברור, ומצד שני היא כותבת ש"לא יברור ואם ברר חייב חטאת", כלומר אסור לברור.

הגמרא מתרצת זאת:

מאי קאמר? **אמר עולא** הכי קאמר: בורר ואוכל **לבו ביום**, ובורר ומניח **לבו ביום**, ולמחר לא יברור ואם ברר חייב חטאת. **מתקיף לה רב חסדא**: וכי מותר לאפות לבו ביום? וכי מותר לבשל לבו ביום? **אלא אמר רב חסדא**: בורר ואוכל **פחות מכשיעור**, בורר ומניח **פחות מכשיעור**, וכשיעור לא יברור ואם ברר חייב חטאת. **מתקיף לה רב יוסף**: וכי מותר לאפות פחות מכשיעור? **אלא אמר רב יוסף** בורר ואוכל **ביד**, בורר ומניח **ביד**, **בקנן ובתמחוי** לא יברור, ואם ברר פטור אבל אסור. **ובנפה ובכברה** לא יברור, ואם ברר חייב חטאת. **מתקיף לה רב המנונא**: מידי קנן ותמחוי קתני? **אלא אמר רב המנונא**: בורר ואוכל **מתוך הפסולת**, בורר ומניח **מתוך הפסולת**. **פסולת מתוך אוכל** לא יברור, ואם ברר חייב חטאת. **מתקיף לה אביי**: מידי אוכל מתוך פסולת קתני? **אלא אמר אביי**: בורר ואוכל **לאלתר**, ובורר ומניח **לאלתר**. **ולבו ביום** לא יברור, ואם ברר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת. אמרוה רבנן קמיה דרבא, אמר להו שפיר אמר נחמני. (שבת, עד ע"א).

ישנן שלוש קבוצות אמוראים המתרצים ומבארים את הברייתא:

א. קבוצה ראשונה, עליה הקושיות **עקרוניות**, כלומר מקשות על אמיתות הדבר:

עולא מתרץ שבורר ואוכל **לבו ביום**, הוא המקרה **המותר**, ואם ברר לצורך **מחר חייב** חטאת. הקושיה עליו היא איפה ראינו מלאכה שמותר לעשות לבו ביום (הגמרא נותנת דוגמה ממלאכת האפייה כיוון שהברייתא מדברת על בורר שהוא חלק ממלאכות סידורא דפת)?

רב חסדא מתרץ **שמותר** לברור רק **פחות מכשיעור**. הגמרא מקשה על דבריו האם מותר לאפות פחות מכשיעור?

גם על עולא וגם על רב חסדא הקושיות עקרוניות ולכן נראה ששיטתם נדחית.

ב. הקבוצה השנייה, הקושיות עליה הן טכניות:

שיטת רב יוסף היא **שמותר** לברור **ביד**, **בקנן** ותמחוי **פטור** אבל **אסור**, **ובנפה** ובכברה **חייב**. הקושיה על שיטתו היא: הרי בברייתא בכלל לא כתובות המילים "קנן ותמחוי"?

לשיטת רב המנונא **מותר** לברור **אוכל מתוך פסולת**, אך **בפסולת מתוך אוכל חייב**. הקושיה על שיטתו היא: איפה כתוב בברייתא שמי שיוציא אוכל מתוך פסולת לא יתחייב?

כלומר הקושיות על רב יוסף ורב המנונא הן לא עקרוניות אלא טכניות: החילוק שאמרו אינו רמוז בברייתא. נראה שהסיבה שהגמרא לא חלקה בצורה חזיתית על דבריהם היא שהם מציגים דבר שהוא **דרך אכילה** ולא **דרך ברירה**.

ג. בקבוצה שלישית נמצא אביי, שעליו אין קושיות:

אביי אומר **שלא לתר מותר**, ולעומת זאת **לבו ביום חייב** חטאת.

בנוסף, **הרא"ש** ורבנו חננאל הבינו שאביי **מוסיף** על עולא ולא חולק עליו:

ומת' מאי קאמר עולא הכי קאמר בורר ואוכל בו ביום כו' ודחאה רב חסדא ואמר וכי מותר לאפות ולבשל בו ביום כו' **ופרשה אביי** בורר ואוכל לאלתר בורר ומניח לאלתר שלא לאלתר לא יברור. (רבנו חננאל **שבת**, עד ע"א).

רבנו חננאל מסביר שדברי אביי הם הסבר לדברי עולא, כלומר שאביי רק תירץ את דברי עולא.

ג.2. פסיקת הראשונים

רוב הראשונים פוסקים להלכה גם את דברי אביי, גם את דברי רב יוסף ורב המנונא, שרק כאשר מתקיימים התנאים "אוכל, ביד ומיד", ניתן לברור. נראה שהסיבה לכך היא כפי שאמרנו, הקושיות עליהם אינן מהותיות ולא חולקות על הדין שאמרו.

כך פוסק הרא"ש:

והלכה כרב אשי דבקנון ותמחוי פטור אבל אסור ובנפה וכברה חייב חטאת וביד בורר ואוכל בורר ומניח לאלתר ולבו ביום חייב חטאת כאביי. ושיעור לאלתר פר"ח ז"ל שיעור מה שמיסב על השולחן לאותה סעודה ודוקא אוכל מתוך פסולת. אבל פסולת מתוך אוכל אסור. והבורר שני מיני אוכלין אותו שרוצה לאוכלו עתה מיקרי אוכל ואידך מקרי פסולת. (רא"ש שבת, ז ד).

ג.3. שיטות שונות בהבנת המסקנה

בחידושי הר"ן מוסברת שיטת רב המנונא:

ויש מפרשים דלרב המנונא אוכל מתוך פסולת אפילו לצורך מחר מותר, דבהא לא אישכח איסורא... ולהני פירושי רב המנונא ואביי פליגי (חידושי הר"ן שבת, עד ע"א).

הר"ן מסביר שלשיטת רב המנונא, שסובר שההיתר נאמר באוכל מתוך פסולת, יהיה מותר אפילו לצורך מחר, ואם כן אביי ורב המנונא חולקים.

אפשר להבין שמחלוקתם של הרא"ש ורבנו חננאל עם הר"ן היא בגלל סיבתם:

מחלוקת אחת היא על מה התירה הברייתא, וניתן להבין את המחלוקת בשני צורות, או שלושת האמוראים מסכימים אחד עם השני, אלא שכל אחד שנה את החלק שחשב שמתאים לדעתו בברייתא, ודברי אביי היו הכי מדויקים, או שכולם חולקים אחד על השני באופן קיצוני, וכל אחד מציג היתר אחר שהופך את המלאכה למותרת, וחולק על האחרים.

מחלוקת שנייה היא האם ההיתר הוא בגלל שזו דרך אכילה, או שמכיוון שזה אוכל, הברירה מותרת אפילו למחר.

בגמרא מובא :

מה דרכו של בורר? נוטל אוכל ומניח הפסולת (שבת, קלח ע"א).

לכאורה דבר זה קשה על מה שאמרנו קודם, שאוכל מתוך פסולת אינו דרך ברירה.

תוספות עונים על כך :

בורר ואוכל אוכל מתוך פסולת. משמע דאוכל מתוך פסולת אין דרך ברירה בכך וקשה דבריש פרק תולין (לקמן קלח). אמרי' מה דרכו של בורר בורר אוכל מתוך פסולת וי"ל דהתם בפסולת מרובה על האוכל הוי אוכל מתוך פסולת דרך ברירה (תוספות שבת, עד ע"א).

התוספות מסבירים שהמקרה המובא בדף קל"ח הוא כאשר פסולת מרובה על האוכל, ואז ברירת האוכל היא כן ברירה.

הר"ן מציע תירוץ אחר :

היו לפניו מיני אוכלין וכו'. והתניא חייב פרש"י ז"ל דמברייתא דלעיל פרכינן ולא מחוור דאם איתא כיון דמוקמינן לה בנפה ובכברה ברייתא דקא שריא לאלתר נמי [בנפה וכברה] היא דהא אביי לא מפליג בין רישא וסיפא אלא בין לאלתר ובו ביום וליתא דלא מבעיא בנפה וכברה. (חידושי הר"ן שבת, לב ע"א מדפי הרי"ף).

הר"ן לא יכול לענות כמו תוספות, כי לשיטתו ברירת אוכל מתוך פסולת אינה ברירה כלל, ולכן הוא עונה שמדובר בביריה בנפה וכברה, האסורה על כל פנים.

ד. דיני ברירה למעשה

ד.1. דין ברירה דרך אכילה

מה הדין של ברירה לאלתר, כשהיא נעשית בדרך אכילה?

הרא"ש כותב על כך :

וששאלת מים שיש בהם תולעים אם מותר לשתותן על ידי מפה בשבת, מי הוי כבורר או משמר, מותר הוא לשתות, דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן הענין קודם אכילה או שתייה שיהא ראוי לאכילה או לשתיה זהו דרך מלאכה. אבל אם בשעת שתייה מעכב הפסולת שלא יכנס לתוך פיו אין זה מעין מלאכה ומותר. (שו"ת הרא"ש כב, ט).

הרא"ש מסביר שכדי לשתות מים שיש בהם תולעים יהיה אפשר לקחת מפה ולשתות, כלומר כשעושה זאת לאלתר ממש.

הרמב"ן כותב על כך:

שאין דרך ברירה בכך אלא כאוכל ומצא פסולת בחתיכה שהוא אוכל, ומפריש פסולת מתוך אוכל הוא שמותר (חידושי הרמב"ן שבת, עד ע"א).

נראה בפשטות מדברי הרמב"ן שהוא מתיר ברירה תוך כדי האכילה.

הביאור הלכה מביא את דברי הרמב"ן:

ובינותי בספרים ומצאתי שהראשונים פליגי בסברא זו דהנה בחידושי הרמב"ן מוכח כדברי מהר"י אבולעפיא הנ"ל... הרי דהרמב"ן נקט זה למילתא דפשיטא דזהו לאו דרך ברירה (ביאור הלכה שיט, ד).

הביאור הלכה מסביר ששיטת הרמב"ן היא שמותר לברור תוך כדי אכילה, כיוון שעושה זאת לאלתר, ולכן יש ללמד זכות על העושים כך.

החזון איש חולק על הביאור הלכה:

ובמ"ב פירש דעת רמב"ן דאפילו חתיכה שאוחז בידו לאוכלה מותר לברר ממנה הפסולת. ולא נראה כן דאם כן אפ' יש בחתיכה פסולת הרבה וקובע עצמו לבוררה מותר ומנין פסיקא לה שמותר? ...! ומשמע שפ' דיברי הרמב"ן אף באוחז כוס לשתות מותר לברור ממנו תולעים וזה ודאי דבר תימא. (חזון איש אורח חיים נד).

החזון איש חולק ואומר שגם הרמב"ן התכוון שמותר לברור רק **כשהמאכל בפה**, שכן לא ייתכן שאפילו אם תהיה הרבה פסולת באוכל יהיה מותר לברורה לאלתר.

ד.2. דין זבוב בכוס

בביאור הלכה דן בשאלה האם מותר להוציא זבוב שנמצא בכוס משקה:

ומצאתי בספר ברכי יוסף שכתב שנחלקו בדבר מהר"י אבולעפיא ומהרי"ט צהלון שמהרי"א מיקל ומהרי"ט"ן אוסר ומטעם זה אוסר להשליך הזבוב מן הכוס אא"כ ישפוך ג"כ קצת משקה עמה [והובא בבה"ט] והתיר רק מטעם אחר. **(ביאור הלכה שיט, ד.)**

הביאור הלכה מביא את דברי **המהר"י אבולעפיה שמתיר** להוציא זבוב שכן אין שם ערוב בעירוב של מוצק ונוזל, ולעומתו **את המהרי"ט צהלון שאוסר** כי לשיטתו גם במקרה זה זו נחשבת תערובת.

החזון איש כותב על כך:

מותר להסיר הצרעה מהכוס שדבר שצף כבר ברור ועומד הוא. **(חזון איש נג.)**

החזון איש מסביר שמותר להוציא את הזבוב עם קצת מים. הוא מסביר (בהמשך דבריו) שכיוון שהזבוב צף הוא לא נחשב מעורבב ולכן אפשר להוציא אותו, אבל בכל זאת יש מים שהם בכל זאת מעורבים עם הזבוב ולכן אפשר להוציא לכתחילה עם מעט מים.

הפרי מגדים אוסר כי הזבוב מעורבב בכל המים, אבל מתיר לאלתר.

עם זאת, כל האחרונים מסכימים שלשפוך את הזבוב עם הרבה מים מותר, ושהכי טוב הוא לשפוך מים לתוך הכוס עד שהוא יצוף ויצא מהכוס מאליו, וכך נהג **הרב ליכטנשטיין**.



ל. מלאכת טוחן

(סוכם על ידי שובאל סלוק ויהודה חכמון)

א. דברי הגמרא

ב. שיטות הראשונים

ב.1. שיטות רש"י

ב.2. רבינו חננאל

ב.3. שיטת תוספות וסיעתו

ג. נפקא מינות

ג.1. שיעור טחינה בסילקא

ג.2. פירות שלא צריכים טחינה

ג.3. טחינה בדבר שאינו גידולי קרקע

א. דברי הגמרא

מובא במסכת שבת דברים שחייב בהם משום טוחן :

אמר רב פפא האי מאן דפרים סילקא חייב משום טוחן. רב מנשה אומר האי

מאן דסלית סילתי חייב משום טוחן (שבת, עד ע"ב).

רב פפא אומר שמי ש"פרים סילקא" חייב משום טוחן, ורב מנשה אומר שמי ש"סלית סילתא" חייב משום טוחן.

ב. שיטות הראשונים

ב.1. שיטות רש"י

רש"י מבאר מה הם "פרים סילקא" ו"סלית סילתי":

פרים סילקא – מחתכו הדק. **סלית סילתי** – עצים דקים להבעיר האש (רש"י שבת, עד ע"ב).

יוצא מכאן ששיטת רש"י היא שמלאכת טוחן היא **חיתוך דק דק**.

שיטתו של רש"י נראית תמוהה, שהרי **לא הייתה פה יצירה חדשה**, אלא רק הפרדה של משהו להרבה חתיכות קטנות.

אפשר להציע שני תירוצים:

א. רש"י בכונה מדגיש חיתוך דק דק, כדי להדגיש **שדבר מאבד את צורתו**, וכאילו נוצר משהו חדש.

ב. רש"י סובר ש**טחינה היא הכנה למלאכה הבאה**, ולכן כל חיתוך דק שמאפשר המשך למלאכה הבאה, יחייב. הוכחה לתירוץ זה היא שכאשר הוא מפרש את "סלית סילתי", הוא מדגיש חתיכת עצים דקים **על מנת לשרוף**.

ב.2. רבינו חננאל

רבינו חננאל על אתר מסביר אחרת מרש"י:

פרים סילקא פירוש **כעין כתישה**, ולא **כעין חיתוך** חייב משום טוחן. וכן **סלית סילתי** פירוש **עצי דקלים שעומדים שיבי שיבי כעין נימין**, וכ**שמפרק הנימין הללו יוצא מהן כמין קמח דק**, לפיכך המנפץ חייב משום טוחן (רבינו חננאל שבת, עד ע"ב).

יוצא שלשיטת רבינו חננאל מלאכת טוחן היא **כתישה**, שעל ידה יוצא הקמח מן העץ.

הסבר זה לא מתקבל על ידי **המאירי** והוא מקשה:

ואין הדברים נראים, שהרי קמח זה כנוס בתוך העץ ואין הוא טוחנו. אין זה אלא כשובר חבית מלאה קמח, והקמח יוצא. ועוד שאין חיוב טחינה אלא כשצריך לאותה טחינה, וזה כשמפרקו אינו צריך לאותו קמח (בית הבחירה למאירי שבת, עד ע"ב).

המאירי לא מקבל את ההסבר של רבינו חננאל שסלית סילתי הוא מוציא קמח מתוך העץ, שהרי אין פעולה זו פעולה של טחינה, והאדם רק מוציא קמח, וזה כמו שאדם ישבור חבית עם קמח. ובנוסף זוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי הוא לא צריך את הקמח שבתוך העץ, ומלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה.

ישנם שני תירוצים לקשיית המאירי על רבינו חננאל:

א. כאשר האדם חותך את העץ יוצאת נסורת, ולזה מתכוון רבינו חננאל בקמח היוצא מהעץ, והוא אכן עושה כתישה ממש.

ב. הקמח הינו חלק מהעץ ממש, וכאשר מורידים את הקליפה יוצא הקמח, וזה נחשב כמו טחינה, שעל ידי חיתוך זה מגלה את הקמח, וישנה אותה תוצאה.

ההבדל בין התירוצים הוא שהתירוצ הראשון אומר שרבינו חננאל מחייב שתהיה פעולת טחינה, לעומת התירוצ השני שבו לא חייבת להיות פעולת טחינה, אלא רק תוצאה של טחינה.

ב.3. שיטת תוספות וסיעתו

התוספות כותבים שאיסור "סלית סילקא" הוא דווקא בסילקא אבל בשאר אוכלים אין זה טוחן:

דווקא בסילקא שייך, אבל בשאר אוכלין שרי (תוספות שבת, עד ע"ב).

לשיטת התוספות איסור טחינה באוכלין נוגע רק לסילקא, ולכאורה הדבר מוזר, מה שונה סילקא שרק לגביו מתחייבים בטחינה?

תוספות הרא"ש מסביר את הטעם לשיטת התוספות:

דווקא סילקא דדרכה בכך אבל בשאר אוכלין שרי (תוספות רא"ש שבת, עד ע"ב).

התוספות רא"ש מסביר שהסיבה שחייב דווקא בסילקא היא שזהו דרך אכילתה, ולכן דווקא עליו חייב. לפי דברי התוספות רא"ש, לאו דווקא סילקא אלא כל דבר שזה הוא דרך אכילתו.

הריטב"א נותן הרחב לדברי התוספות רא"ש:

פירש ר"י ז"ל דדוקא בהא שאינו אוכל כמות שהוא חי, אבל בפת וכיוצא בו שראוי לאוכלו לאלתר הרי הוא מותר (**ריטב"א שבת**, עד ע"ב).

הריטב"א מרחיב את דברי התוספות רא"ש ומסביר שדווקא סילקא שאי אפשר לאוכלו ללא טחינה חייב בטחינתו, כי זוהי דרך הכשרתו, אך שאר אוכלים שאפשר לאוכלם ללא טחינה מותר לכתחילה.

הר"ן בשיטה לר"ן מגדיר את מלאכת טוחן:

כתב הרא"ה ז"ל דדווקא סילקא שהוא מחוסר הכשר אחר דהיינו בישול. לאפוקי פת וכל דבר הראוי לאכילה בלא מחוסר הכשר אחר, דמותר, דאוכלא איפרת (**שיטה לר"ן על שבת**, עד ע"ב).

הר"ן כותב בשם הרא"ה שצריך שהדבר יהיה מושלם ללא צורך של עוד עיבוד לאחר הטחינה, מעבר לגדרים שראינו של דרך אכילה ודבר שמצריך טחינה.

יוצא שלפי שיטת התוספות, הרא"ש, הריטב"א והר"ן טחינה היא דרך הכשרת סילקא לאכילה, שאין דרך אחרת לאוכלו, אך כל דבר אחר שהטחינה היא לא דרך הכשרתו, ואפשר לאוכלו ללא עיבוד הדומה לטחינה, טחינתו לא תהיה דבר חשוב ומהותי באוכל, ולא יהיה חייב עליה.

יוצא לשיטתם שטחינה מוגדרת לפי הפעולה, אך הכרחי שהיא תאפשר את המשך הפעולה עם המאכל. ההבדל בין שיטת תוספות וסיעתו לבין שיטת רש"י הוא שלרש"י הטחינה על ידי חיתוך דק כהתחלה למלאכה הבאה היא הצורה שבה מבצעים טחינה שקובעת את שיעורה, אבל אין חובה לחתוך דק אם מגיעים אל דבר שחתוך דק בדרך אחרת, ואילו לשיטת תוספות וסיעתו הפעולה היא עיקר המלאכה.

ג. נפקא מינה

ג.1. שיעור טחינה בסילקא

הנפקא מינה הראשונה בין השיטות היא – באיזה שיעור יתחייב בחתיכת סילקא?

רבינו חננאל יחייב רק כאשר יטחן אותו עד שיעשה כמין אבקה משום שצריך פעולה או תוצאה של כתישה.

רש"י יחייב אף כאשר יחתוך אותו דק דק, כי החיוב הוא על חיתוך דק.

תוספות וסיעתו יחייבו רק אם החיתוך יכשיר את הסילקא לאכילה או בישול.

ג.2. פירות שלא צריכים טחינה

נפקא מינה נוספת למחלוקת תהיה מה הדין של פירות שאפשר לאוכלם ללא טחינה?

רבינו חננאל יחייב כשיטחן, כיוון שבכל מקרה יש פעולת טחינה והפרי נעשה כאבקה, רש"י יחייב כשיחתוך אותו דק דק, כי בכך מקיים את הפעולה, לעומתם, התוספות לא יחייבו, כיוון שזה לא עושה שינוי מהותי בתפקוד הפרי.

ג.3. טחינה בדבר שאינו גידולי קרקע

נפקא מינה נוספת תהיה בנוגע לשאלה האם יש טחינה בדבר שאינו גידולי קרקע.

הגמרא בשבת מונה כל מיני דברים שהעושה אותם חייב משום כמה חטאות:

אמר רבא: ההאי מאן דעבד חביתא – חייב משום שבע חטאות (שבת, עד ע"ב).

לפי הגמרא בן אדם שמכין חבית בשבת יתחייב במהלך ההכנה בשבע חטאות.

רש"י ובעל המאור נחלקו בעניין מה הן אותן שבע חטאות.

רש"י מסביר:

טוחן הרגבים ושוחקן הדק הוי טוחן (רש"י שבת, עד ע"ב).

לשיטתו, אחת משבע החטאות שיתחייב האדם היא טחינת העפר להכנת החבית, ויש טחינה שלא בגידולי קרקע.

לעומתו, בעל המאור אינו מזכיר בספירתו טוחן רגבים כאחד משבע החטאות, ומכך קיימות שתי הבנות בשיטתו:

א. אין טחינה אלא בגידולי קרקע, ועפר הוא לא גידול קרקע.

ב. בעפר אין טחינה כי העפר כבר מפורר, ואין טחינה אחר טחינה.

נפקא מינה שיוצאת מהבנת שיטתו היא האם יש טחינה במתכות?

הרמב"ם בהגדרת מלאכת טוחן כותב:

הלוקח לשון של מתכת ושף אותו כדי ליקח מעפרו כדרך שעושים צורפי הזהב
הרי זה תולדת טחינה (רמב"ם הלכות שבת, פ"ז ה"ו).

הרמב"ם כותב שאדם שמשפשף מתכת כדרך הצורפים חייב משום טוחן. יוצא מהרמב"ם שיש טחינה שלא בגידולי קרקע, וטחינה יוצרת אבקה וכשיטת רבינו חננאל. נראה שלפי שיטת רש"י יש טחינה במתכת כאשר יחתוך דק וכמו שכתב בעפר, ולשיטת בעל המאור יהיה הבדל בין שני ההבנות: אם נבין כמו ההבנה הראשונה, שיש טחינה רק בגידולי קרקע, לא נחייב על מתכת, כיוון שאינה גידול קרקע, אך אם נלך לפי ההבנה השנייה, שדווקא בעפר אין טוחן כיוון שהוא כבר מפורר, אז יהיה חייב במתכת, כיוון שאינה מפוררת.



לא. לש

(סוכם על ידי בניה יציב ודביר קרקובר)

א. הגדרת המלאכה

ב. שיטת תוספות

ג. שיטת האור זרוע

ד. שיטת הרמב"ם

ה. נפקא מינות

ה.1. עיסה רכה

ה.2. הלכה למעשה – הכנת טחינה

א. הגדרת המלאכה

בגמרא בשבת מובא :

מאן תנא נתינת מים לדיו זה היא שרייתן אמר רב יוסף רבי היא דתניא אחד נותן את הקמח וא' נותן את המים האחרון חייב דברי רבי יוסי אומר אינו חייב עד שיגבל (שבת, יח ע"א).

הגמרא שואלת מי התנא שאמר שנתנת מים לדיו נקראת שרייתן, ואומרת שזו דעת רבי שאמר שמתחייבים בלישה כבר בנתינת מים לקמח, בניגוד לרבי יוסי בר יהודה שחולק ואומר שלא יתחייב עד שיערבב.

ישנן שתי אפשרויות להבנת המחלוקת:

א. ניתן להבין שהמחלוקת היא מהותית – רבי סובר שלישה היא ערוב חומרים ורבי יוסי בר יהודה סובר שלישה היא דיבוק לעיסה אחת.

ב. ניתן להבין שהמחלוקת היא דרגאית – רבי סובר שצריך שיהיה ערוב כלשהו, ורבי יוסי בר יהודה סובר שצריך שיהיה ערוב משמעותי.

בגמרא מובא דיון אחר:

אמר אביי אמריתה קמיה דמר מתניתין מני ואמר לי ר' יוסי בר יהודה היא דתניא אחד נותן את הקמח ואחד נותן לתוכו מים האחרון חייב דברי רבי ר' יוסי בר יהודה אומר אינו חייב עד שיגבל דילמא עד כאן לא קאמר רבי יוסי בר יהודה התם אלא קמח דבר גיבול הוא אבל מורסן דלאו בר גיבול הוא אפילו רבי יוסי בר יהודה מודה לא סלקא דעתך דתניא בהדיא אין נותנין מים למורסן דברי רבי ר' יוסי בר יהודה אומר נותנין מים למורסן (שבת, קנה ע"ב).

אביי שואל את רבה כמי שנויה המשנה, המתירה נתינת מים למורסן ולא גיבול, והוא עונה לו שהיא שנויה כשיטת רבי יוסי בר יהודה שהבאנו, הסובר שצריך גיבול כדי לחייב.

הגמרא מסתפקת – אולי רבי יוסי בר יהודה יאמר זאת על קמח, אבל במורסן שאינו בר גיבול גם רבי יוסי בר יהודה יודה שנתנית מים מספיקה. היא דוחה זאת מכך שיש ברייתא שאומרת שגם במורסן יחייב רבי יוסי בר יהודה רק בגיבול.

הגמרא הראשונה שהבאנו, בדף י"ח, ממשיכה:

א"ל אביי ודילמא עד כאן לא קאמר ר' יוסי אלא בקמח דבר גיבול הוא אבל דיו דלאו בר גיבול הוא אימא ליחייב לא סלקא דעתך דתניא אחד נותן את האפר ואחד נותן את המים האחרון חייב דברי רבי ר' יוסי ברבי יהודה אומר עד שיגבל ודילמא מאי אפר עפר דבר גיבול הוא והתניא אפר והתניא עפר מידי גבי הדדי תניא (שבת, יח ע"א).

הגמרא מסתפקת האם רבי יוסי בר יהודה מחייב רק בגיבול רק בקמח, שהוא בר גיבול, או שגם בדיו שאינו בר גיבול. היא מנסה להוכיח מברייתא שאומרת שבמקרה של אפר ומים, רבי יוסי בר יהודה מחייב רק בגיבול, למרות שאפר אינו בר גיבול. לבסוף היא דוחה את הראיה

מכך שהברייטא הזאת נשנית גם עם המילה "אפר", שאינו בר גיבול, וגם עם המילה "עפר" שהוא כן בר גיבול ולכן לא ניתן להכריע ממנה.

ייתכן שהשאלה האם מים לאפר ולדיו מתחייבים ברגע הנתינה, תלויה בחקירה שחקרנו:

אם המחלוקת היא מהותית – לרבי יוסי בר יהודה אין גיבול באפר כלל, וממילא לא יתחייב גם בנתינת המים.

אם המחלוקת היא דרגאית – הוא יצר את המצב הכי מעורבב שאפשר ויתחייב.

לרבי בכל מקרה יהיה חייב כי משהו מתערבב, וזה מספיק לשיטתו.

מכל מקום נשאלת השאלה – מדוע הגמרא בדף י"ח לא הכריעה שרבי יוסי בר יהודה סובר שצריך גיבול גם בדברים שאינם בני גיבול, כמו שהכריעה בדף קנ"ה?

ב. שיטת תוספות

התוספות מתרצים:

ו"ל דהתם לגבי קמח קאמר דאינו בר גיבול אבל בר גיבול הוא טפי מדיו ולהכי לא מיייתי מיניה הכא אדיו (תוספות שבת, יח ע"א).

התוספות מסבירים שישנן כמה דרגות לעניין גיבול: גם מורסן וגם אפר נקראים "לאו בר גיבול", אבל מורסן הוא "לאו בר גיבול" ביחס לקמח, ואפר "לאו בר גיבול" כלל. בשל כך, במורסן יחייב רבי יוסי בר יהודה בגיבול, אבל באפר ייתכן שיחייב כבר בנתינת המים.

רש"י בביצה חולק על תוספות:

וקטמא שרי – לגבלו ולטוח בו דלאו בר גבול הוא (רש"י ביצה, לב ע"ב).

רש"י מפרש את המילים "וקטמא שרי" כהיתר לשים מים באפר ולטוח ביום טוב, למרות שלפי תוספות יתחייב כבר בנתינת המים.

התוספות אכן מפרשים את הגמרא אחרת:

וי"ל דהכא ר"ל קטמא שרי כלומר וקטמא שרי לסתום הסדקים של תנור שלא יוציא האור כמו שהוא יבש בלא נתינת מים עליו ועוד יש לומר דה"פ וקטמא שרי כגון שגבלו מערב יום טוב ושרי בלא [גיבול] (תוספות ביצה, לב ע"ב).

התוספות מסבירים שמה שנאמר ש"קטמא שרי", הכוונה היא כשהוא יבש ומשמש לסתום סדקי תנור. פירוש שני הוא שהכוונה היא לקטמא שנגבל מערב יום טוב. נראה שהחידוש לשיטתם הוא שלא גוזרים על טיוח ביבש או על גיבול מערב יום טוב מחשש שמא יגבל ביום טוב עצמו.

ג. שיטת האור זרוע

האור זרוע מתרץ זאת אחרת:

שאני אומר דהא דמסיק דמורסן לאו בר גיבול הוא היינו קודם שידע הברייתא אבל לאחר שנודע לו הברייתא דפליגי במורסן כמו בקמח ודאי המורסן בר גיבול הוא כמו הקמח (אור זרוע שבת פ"ב, סא).

האור זרוע מסביר שרבה שלא הכריע האם גיבול מתחייבים במורסן לדברי רבי יוסי בר יהודה, עשה זאת לפני שהכיר את הברייתא שאומרת שהם חולקים במורסן כמו בקמח, אבל לאחר שהכיר אותה בוודאי היה מודה שהמורסן הוא בר גיבול כמו הקמח. אם כן, ברור מדוע אי אפשר להוכיח מפה לגמרא בדף י"ח, בה הדברים הם לא ברי גיבול.

ד. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם פוסק בעניין גיבול:

הלש כגרוגרת חייב המגבל את העפר הרי זה תולדת לש (רמב"ם הלכות שבת פ"ח, הט"ז).

נראה ברור מדברי הרמב"ם שהוא פוסק כרבי יוסי בר יהודה, מאחר שהוא אומר כי בבר גיבול כמו עפר צריך לגבל.

הרמב"ם ממשיך:

ואין גיבול באפר ולא בחול הגס ולא במורסן ולא בכיוצא בהן (רמב"ם הלכות שבת, פ"ח הט"ז).

כותב על כך המגיד משנה:

והטעם משום דאינו בר גיבול ולכך אפי' יגבול לא יהא בו חיוב אלא אסור מדבריהם ומתוך כך הותר נתינת מים ואם היה גיבולו דבר תורה היה אסור נתינת מים מדבריהם... ויעיד על זה מה שאמרו ביו"ט פרק המביא וקיטמא שרי ופירושו בהלכה שהאפר אינו בר גיבול ולפיכך מותר לגבלו ביו"ט (מגיד משנה פ"ח הט"ז).

המגיד משנה מסביר שהכוונה במילים "אין גיבול" – היא שבדבר בר גיבול רבי יהודה יחייב על גיבול מדאורייתא ועל נתינת מים מדרבנן, אבל בשאינו בר גיבול, בגלל שאי אפשר להתחייב לעולם, מותר לשים בו מים גם מדרבנן. הוא מביא כהוכחה לכך את הגמרא שאומרת ש"קטמא שרי", כשיטת רש"י, אלא שהוא מבין שאף על פי שהאפר נגבל הדבר מותר.

אם כן יוצא שלשיטת הרמב"ם אין הבדל בין כל הדברים שאינם בר גיבול.

יש בעיה אחת ברמב"ם – נראה שלשיטתו אין תשובה לשאלה מדוע הגמרא בדף י"ח לא הביאה את הכרעת הגמרא בדף קנ"ה.

ה. נפקא מינות

ה.1. עיסה רכה

האם בעיסה רכה צריך שינוי?

הגמרא אומרת:

ת"ר אין גובלין את הקלי וי"א גובלין מאן י"א א"ר חסדא רבי יוסי בר' יהודה היא והנ"מ הוא דמשני היכי משני א"ר חסדא על יד על יד ושון שבוחשין את

השתית בשבת ושותים זיתום המצרי והאמרת אין גובלין ל"ק הא בעבה הא ברכה והני מילי הוא דמשני היכי משני אמר רב יוסף בחול נותן את החומץ ואח"כ נותן את השתית בשבת נותן את השתית ואח"כ נותן את החומץ (שבת, קנה ע"ב).

הגמרא דנה בשאלה – האם מותר להכין תערובת כמו קלי עם נוזל בשבת. היא מביאה ברייתא בה יש שאוסרים ויש שמתירים – ומסיקה שדעת המתיר היא של רבי יוסי ברבי יהודה. עם זאת, גם ההיתר מחייב שינוי: יש לערבב לאט ומעט.

הגמרא ממשיכה ואומרת שמותר לדעת כולם לערבב שתית (תערובת של קמח, מים, שמן ומלח עם חומץ) ולשתות "זיתום המצרי" בשבת, ולמרות שתנא קמא אמר שאסור לגבל – אין סתירה, כי זה תלוי בסוג התערובת: תערובת סמיכה אסורה, ודלילה מותרת.

רב יוסף מסביר שביום חול שמים קודם את החומץ ואז את השתית, אבל בשבת צריך להפוך – קודם את השתית ורק אז את החומץ, כדי שלא ייראה כמגבל ממש.

ברור שבעיסה עבה רבי יוסי בר יהודה יחייב שינוי, שכן זהו המקרה בו הוא חולק על תנא קמא. נשאלת השאלה: מה הדין בעיסה רכה לרבי יוסי בר יהודה? האם הוא סובר שצריך בה שינוי כמו בעבה, או שלא צריך בה כיוון שהיא קלה יותר?

נראה לומר שהדבר תלוי בחקירה שהצענו: אם המחלוקת היא מהותית, לא צריך שינוי, שכן הוא לשיטתו גיבול בעיסה רכה אינו גיבול כלל. אבל אם המחלוקת היא דרגאית, אז צריך שינוי, שכן הגיבול היה ערבוב, רק לא מספיק בשביל לחייב.

רש"י מבאר מדוע רב חסדא אומר שהברייתא כרבי יוסי בר יהודה:

רבי יוסי בר יהודה היא – (דאי רבי לא מהני ליה שינוי דמנתינת מים מיחייב אפילו במידי דלאו בר גיבול כדאמרינן גבי מורסן אבל לרבי יוסי בר יהודה) דאמר עד שיגבל הכא גובלין כלאחר יד כדמפרש ואזיל והנ"מ הוא דקא משני (רש"י שבת, קנה ע"ב).

רש"י מסביר שלרבי חייב ברגע נתינת המים, ולכן לא יכול להיות שיאמר שמותר לגבול, ואם כן התנא של "יש אומרים" חייב להיות רבי יוסי בר יהודה.

נשאלת השאלה, הרי נראה שהמחלוקת היא דווקא הפוכה: לרבי, שמחייב בנתינת המים, כבר נעשה האיסור ולכן לא יהיה איסור בגיבול. לעומת זאת לרבי יוסי בר יהודה אסור יהיה לגבול, שכן עוד לא נעשה האיסור.

התשובה לכך היא שרש"י מבין שלשיטת רבי מתחייבים על כל ערבוב וערבוב ולכן למרות שהתחייב בנתינת המים יתחייב שוב בגיבול. רק לשיטת רבי יוסי בר יהודה ייתכן היתר בשינוי, שכן הוא מחייב רק בשינוי משמעותי בעיסה ולא בכל ערבוב.

ה.2. הלכה למעשה – הכנת טחינה

החזון איש שואל: איך יכול להיות שינוי בין בלילה דקה לעבה, הרי תמיד בהתחלה התערובת נהיית קשה? לכן הוא פוסק שרק אם מקפידים לשפוך מים במשך כל התהליך, הדבר מותר כי אז העיסה נקראת רכה.

למסקנה, אנחנו מחמירים בכל הגדרים ולכן אדם שרוצה להכין טחינה בשבת צריך:

א. לשפוך את המים כל הזמן.

ב. לעשות הפוך מהרגיל – קודם מים ואז טחינה.

ג. לעשות שינוי בדרך הערבוב.



לב. מלאכת מבשל

(סוכם על ידי צבי מרציאנו ודוד דורי)

א. מלאכת אופה במשכן

ב. מלאכת מבשל

ב.1. הגדרת המלאכה

ב.2. נפקא מינות

ג. תהליך בישול הסיכתא

ד. בישול מים

ה. בישול בחמה

ה.1. המחלוקת

ה.2. בישול במיקרוגל

ה.3. בשר וחלב

א. מלאכת אופה במשכן

הגמרא שואלת למה מנתה המשנה מלאכת אופה ולא מלאכת מבשל שהרי מלאכות שבת נלמדות מהמשכן ובמשכן מצינו בישול בסממנים (הצבעים לבניית המשכן) ולעומת זאת אפייה לא מצינו במשכן ועונה מכיוון שאנחנו הולכים על פי סדר סידורא דפת:

וְהָלַשׁ וְהָאוּפָה. אָמַר רַב פֶּפֶּא: שֶׁבַק תִּנָּא דִּידֵן בִּישׁוּל סִמָּמֵינִין דִּיהוּה בְּמִשְׁכָּן וְנִקְטָא אוּפָה תִּנָּא דִּידֵן סִידוּרָא דְּפֶת נִקְטָא (שבת, עד ע"ב).

רש"י מוסיף שאופה לעומת מבשל לא היה כלל:

”ונקט אופה דלא שייך במלאכת המשכן כלל” (רש”י שבת, עד ע”ב).

לעומת הבבלי, הירושלמי שואל מדוע אצלינו בסידור המלאכות נקטה המשנה והביאה מלאכת בישול שהיא תולדה:

אַתְּ חָמִי אַפִּיָּה תוֹלְדָת לְבִישׁוֹל וְאַתְּ אָמַר הָכִין. אֲלֹא בְּגִין דְּתַנִּינָן סָדֵר עִיסָה תַּנִּינְתָּה עִמָּהּ (ירושלמי שבת, פרק ז הלכה ב).

הפני משה כדרכו מסביר את הירושלמי ומבין שאין הבדל בין הבבלי לירושלמי, אלא שגם הירושלמי תוהה מדוע אופה לא היה במשכן ובכל זאת מלאכת אופה נכנסה למשנה:

על המתני' מתמה דקתני האופה בא וראה הרי האופה לא היה במשכן אלא מבשל בסממנין וא"כ מבשל הוא האב והאופה תולדה דמבשל ואת אמר הכין בתמיה. דאמאי לא קחשיב התנא להמבשל אלא בשביל דתנינן בשארי מלאכות שהן מסדר העיסה החורש והזורע תנינא להאופה עמהן דסידורא דהעיסה נקיט ואתא (פני משה שבת, פרק ז הלכה ב).

בהתבוננות פשוטה נראה שיש מחלוקת עקרונית בין הבבלי לירושלמי בענין לימוד מלאכות שבת מהמשכן. לבבלי לא היה נוח בכך שמלאכת אופה לא היתה במשכן ובכל זאת הזכירה במשנה. לעומת הירושלמי שלא התיחס כלל למשכן אלא לאב ותולדה שמלאכת אפייה היא תולדה.

ונראה שיש להקשות על שיטת הבבלי שסובר שאפייה לא הייתה במשכן ולכן זה מוזר שמלאכת אופה הופיעה במשנה, שכן מצינו שהייתה מלאכת אופה במשכן, שהרי הייתה אפייה בלחם הפנים?

נראה לתרץ שנחלקו הבבלי והירושלמי באופן מהותי בהבנת לימוד המלאכות מהמשכן, הבבלי סובר שלומדים מלאכות שבת מבניית המשכן בלבד, ומה שאינו שם אינו מלאכה. לעומת זאת הירושלמי סובר שלומדים מלאכות שבת גם מתפעול המשכן, ולמרות שילמדו מתפעול המשכן זה לא יהיה במדרגת אב אלא תולדה כמו שמקשה הירושלמי.

ניתן להציע שמחלוקת זו האם ללמוד מבניית המשכן או מתפעולו תלויה במחלוקת מה יעוד המשכן. הבבלי סובר שעיקר המשכן נועד להשראת שכינה והבניה היא ההכנה להשראת

שכינה. לעומת זאת, הירושלמי סובר שעיקר המשכן נועד לחיבור בין עם ישראל לקדוש ברוך הוא והחיבור נעשה על ידי העבודה הסדירה ולכן לומדים גם מתפעול המשכן היום יומי.

אולם נראה שבחילוק זה לא פטרנו את הבבלי, שהרי אפילו להסבר בשיטתו שמלאכות שבת נקבעות על פי הקמת המשכן, אנו מוצאים את אפיית לחם הפנים אף בהקמה ולא רק בתיפעול היום יומי, כפי שכתוב בהקמת המשכן:

אֶת הַשֻּׁלְחָן וְאֶת בִּדְיוֹ וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֶת לֶחֶם הַפָּנִים (שמות לה, יג).

הנציב מפרש על אתר שבצלאל הכין את לחם הפנים רק בתור דוגמה ולא כהכנה למשכן. על פי זה, מובנת שיטת הבבלי שהרי לא היה צריך את לחם הפנים למשכן אלא בתור דוגמה ולכן מלאכת אופה לא נחשבת חלק מהקמת המשכן:

ואת לחם הפנים – נראה שלא היה מעשה בצלאל אלא לדוגמא באשר היה בו אומנות יתירה כידוע (העמק דבר שמות, לט, לו).

ב. מלאכת מבשל

ב.1. הגדרת המלאכה

ממשיכה הגמרא ואומרת שמי שמשליך סיכה לאש חייב משום מבשל. הגמרא מבררת מה החידוש הרי פשוט שאסור? ומתרצת שהייתי חושב שמותר כי הוא מתכוון לחזק את הכלי בלבד, והחידוש הוא שבהתחלה הכלי מתרפה ורק אחר כך מתחזק:

אמר רב אחא בר רב עזירא האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל פשיטא מהו דתימא לשרורי מנא קא מיכוין קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט (שבת, עד ע"ב).

רש"י מסביר את הגדר של בישול העולה מהגמרא: מצד אחד ריפוי הוא בישול "וכי רפי ברישא הוי בישול" (רש"י שבת, עד ע"ב), אך מצד שני, קישוי הוא לא בישול "לשרורי לחזק ואין כאן בישול" (רש"י שבת, עד ע"ב). יוצא מזה שבישול זה בהרפיה ולא בחיזוק.

לעומת זאת, הרמב"ם כותב שבבישול מתחייבים גם על ריפוי וגם על קישוי:

המתיך אחד ממיני מתכות כל שהוא או המחמם את המתכות עד שתעשה גחלת
הרי זה תולדת מבשל ... כללו של דבר בין **שריפה** גוף קשה באש או **שהקשה**
גוף רך הרי זה **חייב** משום מבשל (רמב"ם הלכות שבת, פ"ט ה"ו).

הלחם משנה מסביר את הבנת הגמרא, על פי שיטת הרמב"ם, שהיה בגמרא הוה אמינא שלא
נחייב במקרה זה, שהרי הכלי היה קשה ונשאר קשה ולא עבר לכאורא שינוי מהותי והגמרא
מחדשת שבתוך התהליך הכלי עבר גם תהליך של ריפוי, ולכן מתחייבים על ההקשה וגם על
חיזוק, שבהקשה הכלי עבר מרפוי לקשה ובחיזוק מכיוון שבראשית דרכו הוא מתרפא:

משמע דבסיכתא אי לאו דרפי בתחלה לא הוה חייב ואיך כתב שבכ"מ שהקשה
גוף הרך שחייב וי"ל שהוא סובר דכל דבר לח שמתבשל אע"פ שמתקשה חייב
משום בישול דומיא דאופה ומה שאמרו בסיכתא שהוא כלי אדמה לפי דעתו
ז"ל הפירוש מהו דתימא שאינו עושה שום מלאכה שהרי הם חזקים שהם
מתחזקים יותר קמ"ל **שחייב על הבישול מפני שבתחלה האש מרפה אותם**
ונעשה לח ואח"כ מקשה אותם ומש"ה חייב אבל לעולם דבכל דבר לח חייב
בקישוריו (**לחם משנה הלכות שבת**, פרק ט הלכה ו).

ונראה שצריך עיון בשיטת רש"י, כיצד אפשר לומר שקישוי הוא אינו בישול ולכן זה פטור,
והרי אפייה עצמה היא **קישוי בצק רך**! וכן קשה מביצה שודאי לכולם שחייב על בישול ביצה
שהיא הופכת מרכה לקשה (מדאורייתא)?

נראה להציע שתי הסברים בשיטת רש"י:

א. רש"י סובר שגם על תהליך של קישוי מתחייבים ומה שכתב שמתחייבים רק על ריפוי
זה כיון שהכלי היה קשה מלכתחילה אז פה מתחייבים **דווקא בגלל הריפוי**.

ב. ניתן להגדיר על פי רש"י שהמחייב בבישול זה **הכשרת הדבר** ולא ריפוי וקישוריו, אלא
שבסיכתא (סיכה) הריפוי זה מה שמכשיר את הדבר ולכן על זה יהיה חייב. המבשל לא
מתחייב על הקישוי, אולם באופן כללי אפשר להתחייב גם על קישוי וריפוי.

על פי התירוצ הראשון בשיטת רש"י ישנה **מחלוקת** בין רש"י לרמב"ם רק בסיכתא בלבד.
נשאלת השאלה מה הגורם לחיוב?

אולם על פי התירוצ' השני זוהי ממש מחלוקת עקרונית לענין המחייב בבישול לשיטת רש"י זה הכשרת האוכל, אולם לשיטת הרמב"ם זה ריפוי וקישוי.

ב.2. נפקא מינות

נפקא מינה ראשונה:

הגמרא במנחות אומרת שמי שמבשל עד שיעור בן דרוסאי חייב. נחלקו הרמב"ם ורש"י מהו שיעור בן דרוסאי: הרמב"ם סובר שהוא שיעור חצי בישול. לעומת זאת רש"י כותב: "מאכל בן דרוסאי שליש הוא מבושל".

כלומר משמע שאחרי שיעור בן דרוסאי יהיה פטור אולם הרמב"ם כותב שרק מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול הוא זה שפטור:

המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור (רמב"ם הלכות שבת, פ"ט ה"ג).

ויש לשאול מדוע? למה יש גדר אחד שהוא בן דרוסאי שבו האדם יהיה פטור, אולם הוא לא יהיה מותר עד שזה יהיה מבושל כל צרכו? ונראה לומר שזו שיטת הרמב"ם, אומנם זה כבר קצת מבושל, אולם עדיין יש פה ריפוי וקישוי נוספים ועל כן עדיין הוא מתחייב, אולם לשיטת רש"י לא כי כבר הכשיר את האוכל ועל כן לא יהיה בישול יותר.

וכמו רש"י גם כן סובר הרא"ש (רא"ש שבת, פרק ג סימן יד) שלאחר בישול בן דרוסאי אין עוד בישול.

נפקא מינה שנייה:

הרמב"ם כותב שמי שצולה בשר כגורגרת הוא חייב:

הניח בשר על גבי גחלים אם נצלה בו כגורגרת אפי' בשנים ושלשה מקומות חייב. לא נצלה בו כגורגרת אבל נתבשל כולו חצי בישול חייב. נתבשל חצי בישול מצד אחד פטור. עד שיהפך בו ויתבשל חצי בישול משני צדדין. שכח והדביק פת בתנור בשבת ונזכר מותר לו לרדותה קודם שתאפה ויבוא לידי מלאכה (רמב"ם הלכות שבת, פ"ט ה"ה).

ולכאורה קשה שכן הגמרא בסנהדרין אומרת: "דרך בישול אסרה תורה" (סנהדרין ד ע"ב), ורש"י שם כותב שדווקא בישול אסור ולא צלייה: "דרך בישול – קָלַב צלול כמים, ואיכא בישול, אבל קָלַב אינו בישול אלא טגון" (רש"י סנהדרין ד ע"ב).

ניתן לתרץ את הרמב"ם בשתי דרכים:

א. בתורה כתוב במפורש על בשר וחלב שאסור בבישול אולם על שבת לא כתוב וחכמים הם אלו שפירשו את המלאכות ועל כן בגדר זה הם כללו את הצלייה.

ב. ניתן לומר שזו שיטת רש"י שסובר שבישול זה הכשרת הדבר הכשרת אוכל והיא מתבצעת רק על ידי בישול, אולם הרמב"ם שסבר שהגדר הוא ריפוי וקישוי שבצלייה גם כן קיימים גם בצלייה יתחייב.

ג. תהליך בישול הסיכתא

רש"י סובר שהחיוב על בישול סיכתא הוא בריכוך ולא בקישוי:

ע"י חום האור והמים שבתוכו יוצאין ולאחר שיצאו מימיו קמיט מתקשה וכי רפי ברישא הוי בישולו (רש"י שבת, עד ע"ב).

לעומת זאת, כמו שראינו בשיטת הרמב"ם שמחייב בין על ריפוי דבר קשה או קישוי דבר רך:

כללו של דבר בין שרפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל (רמב"ם הלכות שבת, פ"ט ה"ז).

נראה לומר בשיטת רש"י שזמן החיוב של הסיכתא יהיה ברגע שהיא תתרכך. למשל, אם התחלתי לרככה בשבת ותהליך הריפוי הסתיים בתוך שבת, אולם היא לא הוקשתה בתוך השבת, אתחייב בשבת לכולי עלמא.

לעומת זאת, בשיטת הרמב"ם זה אינו ברור, שכן הרמב"ם מחייב גם על קישוי וגם על ריפוי, אולם ברור שעל בישול סיכתא מתחייבים פעם אחת, ואם כן יש לברר מתי לפי הרמב"ם אני מתחייב? ניתן להציע שזה תלוי במחלוקת הרש"ש והאבני נזר האם מתחייבים במוצאי שבת על מלאכה שהתחילה בשבת והסתיימה לתוך שבת, שהרש"ש מחייב והאבני נזר פוטר, וכמו

כן פה, לשיטת הרש"ש הרמב"ם יחייב אפילו רק בסוף התהליך כי בכל מקרה יש פה חיוב גם לאחר השבת, אולם לשיטת האבני נזר נוכל לומר כמו שיטת רש"י שהחיוב חל משעה שהתרפה.

ד. בישול מים

יש לברר האם יש בישול במים? הרמב"ם כותב שמחמם מים חייב:

האופה כגרוגרת חייב. אחד האופה את הפת או המבשל את המאכל או את הסממנין או המחמם את המים הכל ענין אחד הוא. שיעור המחמם את המים כדי לרחוץ בהן אבר קטן. ושיעור מבשל סממנין כדי שיהיו ראויין לדבר שמבשלין אותן לו (רמב"ם הלכות שבת, פ"ט ה"א).

יש לברר בדין הרמב"ם מה הכוונה המחמם את המים? ניתן להציע שתי אפשרויות:

א. חיוב מלאכת בישול במים נקרא בשם חימום.

ב. אצל מים אין כזה דבר בישול יש גדר אחר שנקרא חימום.

נפקא מינה בין שתי האפשרויות הללו היא האם מתחייבים בבישול אחר בישול במים? כלומר, מי שהרתיח מים ואחר כך הם התקררו ואז חימם עוד הפעם האם יהיה חייב או לא?

א. אם נאמר שאצל מים הבישול שלהם זה חימום אז מדוע שיהיה חיוב נוסף הרי

כבר המים התבשלו.

ב. לעומת זאת, אם נגיד שחימום מים זה דבר שונה שיש אצל מים אז יש להם גדר

אחר שהם חמים, ואם הם התקררו והאדם חמם אותם עוד פעם, יהיה חייב פעם

נוספת, כי הגדר הוא לחמם והמצב הנתון הוא קר.

לעומת הרמב"ם שמגדיר את המלאכה חימום, היראים קורא לזה ממש "בישול מים".

על פי הרמב"ם באמת יהיה חייב בבישול אחר בישול במים. לעומת זאת, לשיטת היראים אין בישול אחר בישול במים כי המים התבשלו ונוצר בהם שינוי. וכך גם כן כתב הר"ן בחידושים שהמים השתנו שינוי מהותי.

לגבי חימום מאכלים לחים בשבת צריך להבין האם יש להם בישול לאחר שכבר התבשלו. **הרמב"ם, הרשב"א והר"ן** סוברים שאין בישול אחר בישול בלח. לעומת זאת, **רש"י והרא"ש** סוברים שיש בישול אחר בישול בלח.

לכאורה ניתן לראות סתירה ברמב"ם, מצד אחד כתב הרמב"ם שאסור לחמם מים, משמע שאפילו חזרו והצטננו וחיממו חזר החיוב מהתחלה, לעומת זאת, פסק הרמב"ם, שאפשר לחמם ולבשל דבר לח שהתבשל כי אין בישול אחר בישול בלח, ולכאורה הרמב"ם סתר דברי עצמו. ונראה לתרץ, שהרמב"ם הבין שיש שינוי מהותי בין סתם מים מחוממים, שכאשר אינם חמים הם חזרו למצב הרגיל והטבעי שלהם ואין בהם כל שינוי, לדבר לח שאינו מים שיש בו שינוי שנעשה במהלך הבישול, ועל כן הוא באמת התבשל כבר והוא לא רק חומם.

השולחן ערוך פסק שכל תבשיל לח שנתבשל ואחר כל חזר והתקרר אסור לחמם אותו שוב כי זה בישולו:

תבשיל שנתבשל כל צרכו יש בו משום בישול אם נצטנן (שולחן ערוך אורח חיים, סימן סעיף ד).

לעומת זאת, **הרמ"א** פסק שאם מצטמק ויפה לו אסור לבשל שוב, אבל אם קצת חם מותר להחזיר:

ובלבד שלא נצטנן לגמרי (רמ"א אורח חיים, סימן רנג סעיף ה).

ה. בישול בחמה

ה.1. המחלוקת

רב נחמן אומר שלכולם בישול בתולדות האור אסור מדאוריתא, אך בישול בחמה מותר, אבל נחלקו לגבי תולדות חמה, האם גוזרים מדרבנן בגלל תולדות האור או לא:

אמר רב נחמן בחמה דכ"ע לא פליגי דשרי בתולדות האור כ"ע לא פליגי דאסיר כי פליגי בתולדות החמה מר סבר גזרינן בתולדות החמה אטו תולדות האור ומר סבר לא גזרינן (שבת, לט ע"א).

ננסה לברר מהי הסיבה שיש שיטה שיהיה מותר בישול בתולדות חמה? רש"י על אתר כותב שמותר תולדות חמה כי אין זה מדרך הבישול לבשל בתולדות חמה:

דשרי – דאין דרך בישולו בכך (רש"י שבת, לט ע"א).

לעומת זאת, רבי משה מטראני כותב שלא בישלו בחמה במשכן, ועל כן אין חיוב לא לעשות זאת בשבת:

שהמבשל בתולדת האור כמבשל באור עצמה אבל לא בחמה ובתולדות חמה דבישול לא הוי אלא באור ותולדותיו דהכי נמי הוה בסממני המשכן (קרי"ת ספר, שבת, פרק ט הלכה א).

ניתן להציע נפקא מינות בין שתי האפשרויות הללו:

ה.2. בישול במיקרוגל

הנפקא מינא ראשונה היא האם מחייבים על בישול במיקרוגל בשבת.

על פי רש"י יהיה חייב, שכן כיום דרך בישול בכך, ועל כן יהיה חייב בבישול במיקרוגל.

לעומת זאת, על פי הקרי"ת ספר יהיה פטור, כי בישול על ידי מיקרוגל לא היה במשכן.

ה.3. בשר וחלב

נפקא מינא שנייה תהיה האם יהיה חייב על איסור בשר וחלב כשיבשל בשר וחלב בחמה.

על פי שיטת רש"י אין דרך בישול בכך ולכן יהיה פטור גם בהלכות בשר וחלב.

על פי הקרי"ת ספר הטעם לעניין שבת "שלא היה במשכן" לא רלוונטי לעניין בשר וחלב כי לא לומדים זאת מהמשכן ויהיה חיב.

