

ביאורי התוספות למסכת ביצה

פרק ביצה

להשתמש בו, והיינו דוקא באותו יום, הרי שמצינו לשון איסור ליומו, ולא נקט לשון זו במשנתנו.

ויש לומר, דאי הוי תני "אוסרין" ו"מתירין", הייתי אומר, שמה שבית שמאי מתירין הביצה, היינו רק לטלטל⁽²⁾, אבל באכילה אסורה⁽³⁾. שלא גזרינן גזירת מוקצה על אוכלין, ואין הביצה אסורה אלא באכילה, ומשום שחסר לה הכנה מבעוד יום [אבל טלטולה לא נאסר כי הקצה דעתו ממנה], ולכן נקט התנא לשון "תאכל", לומר שלדעת בית שמאי הביצה מותרת בכל.

והכי אמרינן [לקמן כד א] שלשון "מותר" מתפרשת על טלטול בפני עצמו [אף במקום שהאכילה אסורה], גבי נכרי אחד שהביא דגים ביום טוב לפני רבן גמליאל, ואמר רבן גמליאל שהדגים מותרים הם, כי דעתו להתיר ספק מוכן, אלא שאין רצוני לקבל ממנו מתנה. ומסיק שם רב בגמרא, מאי "מותרים" — רק לטלטל, אבל באכילה אסורים. ומוכח שאוכלין האסורים באכילה ומותרים בטלטול, נחשבים "מותרים"⁽⁴⁾.

3. טעם איסור האכילה והיתר הטלטול, מבואר לפי יסוד האחרונים [שהובא בהערות להקדמה] שהטעם שאסור לאכול ולהשתמש במוקצה, הוא מפני חסרון הכנה, ואילו איסור הטלטול הוא מגזירת מוקצה, ולכן סלקא דעתך שלא נאסרו האוכלין בטלטול אלא באכילה, והיינו מפני שלא אסרו אוכלין בטלטול, אלא שאסור לאכלם כיון שלא הוכנו לכך מבעוד יום.

4. במגן אברהם [תקטו ס"ק יב] הביא שהרי"ף והרא"ש פסקו שכל האסור באכילה מחמת איסור היום, אסור גם בטלטול, והיום של שלמה חלק עליהם והתיר, [וראה בס' ה שתמה על תירוץ התוס' שאסרוה בטלטול].

וכתב שאין להוכיח מסוגיא דנכרי שהביא דגים ואסרן רשב"ג באכילה והתיר בטלטול, כיון שמן הדין היו מותרים באכילה, ורק החמיר מספק, ולא החמיר כל כך לאסור אף בטלטול, וכך פירש"י שם.

אכן, ממה שכתבו התוס' — שאם היה כתוב "מתירין", היינו מתירין הביצה בטלטול אף שאסורה באכילה — משמע שאפילו שאסורה ודאי באכילה מותרת בטלטול, וכדעת היש"ש. [ואף שלפי האמת אסורה בטלטול, מכל מקום שייך שתאסר באכילה ותהא מותרת בטלטול]. ויש לדחות כדלהלן שרק ביצה מותרת כי יש בה שימוש קצת ונחשבת ככלי. [ובשעה"צ תקיג ב נקט שטעם התוס' בתירוץ לאסור את הביצה בטלטול הוא מפני שאסורה באכילה.

והטעם לחלק בין אוכל האסור בודאי, שמוקצה אף לטלטול, ואילו כשאסור מספק אינו מוקצה, מבואר על פי דברי הגרעק"א [בד"ח כאן ובמשניות שבת פ"ג אות סג] שאוכל האסור בטל ממנו תורת אוכל לשבת, והוא מוקצה כעצים ואבנים, ולכן לא התירו בו גזירת מוקצה ככלים הנצרכים, אך בספק, לא מתבטל שמו, שאין האיסור

ביצה שנולדה ביום טוב, בית שמאי אומרים תאכל, ובית הלל אומרים לא תאכל.

ואם תאמר, למה נקט התנא לשון "תאכל" ו"לא תאכל", ואמאי לא תנא "בית הלל אוסרין ובית שמאי מתירין"⁽¹⁾.

וכי תימא שלא שנינו "אוסרין", כיון שמשלשון זה משמע שאסור לאוכלה לעולם, והדין אינו כן, שהרי אסורה רק בו ביום.

זה אינו טעם שלא ישנה בלשון "אוסרין", דהרי אמרינן [לקמן ו א] אפרוח שנולד ביום טוב אסור, שהרי הוא מוקצה כיון שלא היה ראוי לאכילה בתחילת היום, והיינו רק ביומו, ובכל זאת שנינו בו לשון איסור.

ועוד מצינו לשון איסור באיסור ליומו, בהא דאמרינן [לקמן ל ב] מותר השמן שבנר שדלק מערב שבת וכבה בשבת, והרי הוא מוקצה כיון שהיה אסור ליטול ממנו בכניסת שבת, מפני שהוא מכבה, רבי יהודה אוסר

1. כתב הראש יוסף שעיקר הקושיא היא לבית הלל האוסרים, למה לא אמרו בלשון שכולל גם איסור טלטול, ונקטו "לא תאכל" שמשמעותו שטלטול מותר, ולכן הקדימו התוס' לומר "אוסרין" לפני "מתירין", אף שבמשנה הסדר הפוך.

ולדבריו יש עדיפות בלשון אוסרין, שיש בו חידוש יותר, שאוסרין גם את הטלטול שהוא קל מאכילה. וכמבואר בהקדמה. [ואכן יש לתרץ שבא להשמיענו איסור אכילה, שאין לו היתר משום אוכל נפש, כיון שנאסר משום הכנה, וצריך לומר שתוס' הקשו לפי כל טעמי הגמרא, ולא רק לפי רב נחמן].

אך בתוס' רבינו פרץ נקט שהקושיא כפשוטה, שכך לשון התלמוד לומר אוסרין, ולא לפרט שאסרו לאוכלה.

2. הקשה המהר"ם שעדיין יקשה מה שהוכיחו התוס' משמן שנתר בנר, ששנינו בו שרבי שמעון מתיר, ושם הרי מסתפק ממנו, ובודאי אין ההיתר רק לטלטול, ותירץ, שלגבי עצמו של שמן לא שייך טלטול, ולכן לא חשש התנא שיטעו בכך. ואולי כוונתו, שהרי הטעם שלא נאסר הטלטול מפני איסור אכילה, יבואר בסמוך [הערה 5] משום שהביצה ראויה לסמוך בה מיטה, אך בשמן שלא שייך שימוש אחר חוץ מאכילה [והדלקה אסורה] הרי פשיטא שאם רבי שמעון מתיר לטלטול בהכרח שהאכילה מותרת, כי אין שימוש אחר שיתיר לטלטול.

ומהר"ם שייף כתב שבשמן לא איכפת לן שיובן שהתירו לטלטל, כי מפורש במשנה אחרת שמותר גם באכילה. ורק בביצה חשש התנא שישמע כאילו אסורה באכילה.

ועדיין תמוה שלהלן [ו ב] תנן עגל שנולד ביום טוב מותר, ואפרוח אסור. ובהם לא יועילו התירוץ הנ"ל, ועיין בספר המכתם שכתב שבבעלי חיים לא שייך לומר לשון "יאכל" ו"לא יאכל" כיון שמחוסרים שחיטה ובישול.

אכילה בלא טלטול, ובא להשמיענו שהתירו גם לטלטלה. ובית הלל אסרי אף בטלטול, ולא הוצרכו לומר "לא תאכל" אלא אגב דנקטי בית שמאי "תאכל" שמשמעותו להתיר גם טלטול, נקטי אינהו לא תאכל, אך אוסרים גם טלטול⁽⁶⁾.

שאר בכזית.

לא שויך הכא מידי, שהרי אין קשר בין מחלוקתם בשיעור שאור, למחלוקתן בביצה ושחיטה ביום טוב, אלא מיייתי כאן תלת מילי גבי יום טוב⁽⁷⁾, שהמשותף בהם הוא, דבית הלל לחומרא ובית שמאי לקולא, ואילו בעלמא בית שמאי מחמירים יותר מבית הלל.

ואם תאמר, לפי ביאור זה, ששייך להתיר טלטול אף במאכל שאסור באכילה משום מוקצה, אם כן, לבית הלל דאמרי "לא תאכל", נדייק ונאמר שאסורה רק באכילה, אבל לטלטל שרי. ואם כן יקשה, הא קיימא לן [לקמן ד א] דאף לטלטל אסור ביצה שנולדה ביום טוב או בשבת⁽⁵⁾.

לכן פירש ר"י, דנקט כי האי לישנא "תאכל" ו"לא תאכל", דסתם ביצה לאכילה קיימא, ואמנם גם הטלטול אסור בה.

עוד יש לומר, כמו התירוץ הראשון, שלא נקט מתירין כדי שלא נטעה לאסור לפי בית שמאי טלטול, ואין להקשות שעתה נטעה ונתיר לפי בית הלל לטלטל, וכדלעיל, כיון שיש לומר דנקט לבית שמאי "תאכל", משום דלשון זה משמע אכילה וטלטול, כיון דאין

[ועיין מהר"ם [בשבת שם] שביאר דברי התוס' שם שמשום משקין שזבו אסור באכילה, ומשום נולד אסור בטלטול. אך המהרש"א ביאר בדרך אחרת עיי"ש].

וכתב עוד הגרעק"א שיש להוכיח כתוס' שגם הטלטול נאסר בביצה, ממה שמקשינן [בסוף העמוד] לרב נחמן ממגביהין עצמות וקליפין, אף שמדובר בטלטול ללא אכילה, והביא לדחות בשם נכדו, שבמאכל שעיקר הנאתו באכילה, יש לחלק ולאסור רק אכילה ולא טלטול, ולכן מקשינן מעצמות וקליפין שאינם עומדים לאכילה, והנאתם בשאר תשמישין, שבהם אף הטלטול אסור. ויסוד זה מוכח ברשב"א שבת קכ"ח ע"ש.

6. התבאר בתוס' כדעת הר"ף והרא"ש שאסור לטלטל הביצה, שכיון שנאסרה באכילה הרי היא כעצים ואבנים [וכמבואר בשעה"צ תקיג ב]. ודעת התוס' בשבת [מה ב] שהאיסור רק לרבי יהודה שמקצה דעתו ממנה כי עיקרה לאכילה שנאסרה [וראה הג' חת"ס לשו"ע תקטו ג].

דעת הראב"ד בהשגות על הר"ף [אות ה] שהביצה אסורה בטלטול, אך לא משום מוקצה, אלא גזירה שמא יבא לאכול ממנה. [ובחת"ס מהדורות נקט שלטעם זה תאסר אפילו הנגיעה בה שמא יבא לאוכלה]. אך משום משקין שזבו אין איסור טלטול במוקצה, כי הוא איסור על הגברא, ומוקצה חל רק כשיש איסור בחפצא, וכדלעיל הערה 4.

ולפי מה שביאר הגרעק"א [בהערה 5] שתוס' בשבת כתבו כן רק לרבי שמעון, אך לרבי יהודה אסורה אף בטלטול, צריך לומר, שלרבי שמעון אין נעשה מוקצה אלא באיסור חפצא וכמשנ"ת, ואילו לרבי יהודה אף באיסור גברא כיון שהוקצה מדעתו הוי מוקצה.

וראה לשון הרמב"ם [יו"ט א יח], שנקט לגבי תרנגולת העומדת לגדל ביצים, שאסור לאכול מהן ביו"ט, ולא הזכיר טלטול, ובהמשך הל' כ [כתב שכשם שאסורה באכילה אסורה בטלטול, ולכאורה תמוה שעיקר האיסור הוא הטלטול. [ויתכן שאין דבריו נסובים על הלכה יח, ע"ש ובמג"א סו"ס תקט].

7. דברי התוס' לכאורה תמוהים, כי החמץ אסור גם בחוה"מ ובערב פסח, ומה שייכות דין זה לדיני יום טוב. ובחתם סופר ביאר שנחלקו לענין מוצא חמץ ביום טוב אחרון של פסח ושיעורו בין כוית לכותבת אם חייב לבערו ביום טוב או לא. עיי"ש.

בחפצא של האוכל, אלא שמחמירים על הגברא, והאוכל עצמו מותר בטלטול. וכעין זה משמע ברש"י [להלן לא] שחילק במיגו דאיתקצאי בין איסור דרבנן לדאורייתא, ועיין אבי עזרי [שבת ב ט]. [אכן בזכרון שמואל כה ו נקט שכל איסור ההנאה מהמוקצה היא על הגברא בלבד].

5. הפני יהושע תמה, מהיכן פשיטא לתוס' שאסור לטלטל את הביצה, והרי אפשר להעמיד את הברייתא לקמן כרבי יהודה שאסור מוקצה, ומדובר בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, ואילו טעם האיסור במשנתנו, רק לדעת רב נחמן הוא משום מוקצה, אך שאר האמוראים סברו שהאיסור משום הכנה, או משקין שזבו, או פירות הנושרים, ולית להו מוקצה וכדלהלן, ולטעמם יתכן שאין הביצה אסורה אלא באכילה ולא בטלטול, וכמו שכתבו התוס' בשבת [מה ב]. ועיין ברא"ש בסוף המסכת, שכתב בשם ר"ת שלרבי יהודה יש איסור לטלטל אפילו משום משקין שזבו, ויבואר להלן].

[ובים של שלמה הוכיח מכח קושיא זו שדעת התוס' והר"ף שכל שאסור באכילה הרי הוא מוקצה גמור].

והגרעק"א כתב, שהתוס' בשבת דייקו בלשונם ש"מטעם משקין שזבו לא אסר רבי שמעון לטלטלה", והיינו שאיסור הטלטול בביצה אחר שאסרו אכילתה, הוא מפני שנחשבת כעצים ואבנים, ובכל עצים ואבנים מודה רבי שמעון שאסור לטלטלם, ולא התיר טלטול אלא בביצה שיש בה קצת חשיבות כלי, שהרי ראויה לסמוך עליה מטה, ואין הביצה אסורה בטלטול, אלא לרבי יהודה, משום שמקצה דעתו ממנה כי עיקרה לאכילה, ואסורה.

וביאר, שנחלקו התוס' כאן עם התוס' בשבת, אם לרבי שמעון נאסרת הביצה בטלטול משום משקין שזבו, שתוס' דידן הוכיחו מהסוגיא [להלן ג ב] שהקשו לרב יוסף ולרב יצחק, הרי ספק דרבנן לקולא, ולא הקשו כן לרב נחמן שביאר טעמא דמתניתין משום מוקצה, ומשמע שמוקצה חמור כעין דאורייתא, ואם כן אף לרבי שמעון יהיה אסור לטלטל משום משקין שזבו, כי אם רק לפי רבי יהודה אסור, שנעשה מוקצה משום הגזירה דמשקין שזבו, שוב לא תקשה קושיית הגמרא, והתוס' בשבת סברו שבאמת היה אפשר להקשות גם לפי רב נחמן, הרי מוקצה הוא ספק דרבנן, וסברי דמשום משקין שזבו לא נאסר בטלטול, אלא רק לפי רבי יהודה נאסר משום מוקצה כיון שאסור באכילה משום משקין שזבו. ועיין להלן [ג ב] בתוס' ישנים.

והכין בהזמנה זו יונים מסוימות לאוכלן ביום טוב, ומוכח שאוסרים את היונים שאינם מוכנות משום מוקצה⁽⁹⁾.

ויש לומר, דמוקצה דבעלי חיים חמיר טפי, ומוקצה ביותר, והיינו דוקא ביוני שובך שמקצה דעתו מהם, שאינו נוטל מהם כדי שלא יחרב השובך, ובכך מוכח שמתייחס אליהם כ"בעלי חיים" ולא כ"אוכל"⁽¹⁰⁾, ורק התם הוא דאית ליה, לבית שמאי, מוקצה. כדחזינא בדעת רבי שמעון, דאף על גב דלית ליה מוקצה, אית ליה [בשבת מה ב] אופן שאוסר מוקצה, והיינו גבי גרוגרת וצמוקין דאתקצאי טפי⁽¹¹⁾.

קא סלקא דעתין דאפילו מאן דשרי מוקצה, בנולד אסור.

הטעם לחלק בין מוקצה לנולד, הוא משום שמוקצה מותר כיון דלא מקצי איניש מאי דחזי ליה, אבל

ברשותו. ועיין בבעל המאור כאן, וביאור דבריו במשמרת מועד. אמנם, בחולין [יד א] מבואר שבעלי חיים אסורין בטלטול לצורך אכילה, משום מוקצה מחמת איסור מלאכה, ומשמע שדברי התוס' הם רק כלפי טלטול ונענוע שאינו לצורך אכילה, כגון ביונים שמטלטלן לבדקן. ובתוס' שם מבואר כי אין צורך שיהיה בעל חי זה מיועד לאכילה ודרכו בכך, אלא אף אם רוצה להאכיל טלה לארי או עוף לנץ מותר, כי אין על בעלי חיים איסור טלטול כשמטלטלן לצורך אכילה, [וראה תוס' שבת קנו ב].

11. **תוס' בשבת** [מה ב] הביאו דעת הר"ר יוסף שאפרוח אינו מוקצה משום שראוי לשחק בו תינוק שבוכה, ודחו דבריו, וכתבו במסקנתם, "אלא ודאי בעלי חיים מוקצין הן כגרוגרות וצימוקין". ומשמע שטעם האיסור הוא, כי אף על פי שראוי לשחק בו, כיון שאינו עומד לכך מקצוהו מזה [נדחק לבאר שאסור לשחק בבעל חי מפני שאין משתמשים בו, וממילא הוא מוקצה, כי דבריו רב יוסף משמע שמותר לשחק בו, ולא בזה נחלקו עמו התוס'].

ובשו"ת מהר"ח אור זרוע [פח] נטה להתיר לטלטל עופות המצפצפים בקול נאה, בתוך כלובם, כיון שבני אדם נהנים מהם לאו מוקצה הן, והביא שהרא"ש אסר, וטעמו שרק כלי שמלאכתו לאיסור הותר לצורך גופו ומקומו, אך צרורות ואבנים אסור לטלטל אפילו לצורך גדול כי אין תורת כלי עליהם.

ומשמע שנחלקו בטעם האיסור, שלדעת הרא"ש אין להם תורת כלי, והוא מוקצה מחמת גופו, ואין להם היתר, וכן משמע ממה שהקשה בתוס' הרא"ש על הר"ר יוסף, וכי יהיה מותר לטלטל אבן יפה לתינוק.

אולם דעת מהר"ח אור זרוע נראית כתוס', שהאיסור משום שמקצה דעתו מהן, ואולי מפני שאין אפשרות להשתמש בהם, אך כשראוין לתשמיש להנאת בני אדם, אינן מוקצין.

ובהלכות קטנות [נה] כתב להתיר לטלטל בעל חי לשחק תינוק בוכה, והוכיח דבריו מתוס' [בב"מ נו א] שכתבו ששור חשוב כלי [לענין חליפין], דכל שעושין בו דבר במיוחד לכך כלי מיקרי, והגרעק"א הביאו בגליון השו"ע [שח לט] ותמה עליו מדברי התוס', ובדעת התוס' צריך לומר שאף שבעל חי הוא כלי, כיון שאינו עומד לכך והקצה דעתו הרי הוא כגרוגרת וצימוקים.

אוכלא דאפרת הוא.

פירוש, אוכל הנפרד מן האוכל הוא, דהביצה שנולדה נפרדה היא מן התרנגולת שהתרנגולת עצמה נחשבת כאוכל, ואי בעי שחיט לה ואכיל כל שבגוה⁽⁸⁾, ולכן גם הביצה שבתוכה נחשבת כאוכל כבר קודם הטלתה, ואין טעם לאוסרה, שהרי זה כאוכל שנחלק.

דילמא בית שמאי לית להו מוקצה, ואף שהתרנגולת עומדת לגדל ביצים אינה אסורה לשיטתם.

תימה, איך יתכן לומר שאינם אוסרים מוקצה, והרי במתניתין [לקמן י א] קאמר בהדיא דבית שמאי אית להו מוקצה, דקתני, בית שמאי אומרים לא יטול אדם יונים משובך ביום טוב, אלא אם כן נענע מבעוד יום,

ובשיטה מקובצת תירץ, שיש גורסים להלן בגמרא שהתנא עסק ביום טוב של פסח, ולכן הביא גם מחלוקת זו במשנה.

8. **רבינו פרץ** הביא פרש"י שההתר משום מעיקרא אוכלא והשתא אוכלא, ותמה, דהיינו רק כשהאוכל בעינו לפנינו, אך הביצה אינה לפנינו ומוקצה מדעתו, וביאר שכיון שעומדת לאכילה ואי בעי שחיט לה ודאי שדעתו שיאכל כל מה שבתוכה.

ונחלקו אם הביצה קודם שיצאה נחשבת חלק מהתרנגולת, ותמיד היה עליה שם אוכל, אלא שתחילתה כתרנגולת וסופה כביצה, וכן פירשו רש"י והר"ן. אך התוס' ורבינו פרץ סברו שהביצה נחשבת מתחילתה כדבר נפרד, ולכן צריך שיהא עליה בביהש"מ שם אוכל בפני עצמה.

ומדברי התוס' ורבינו פרץ מוכח שחוץ מטעם אוכלא דאפרת שמועיל להחשיב גם הביצה לאוכל, צריך גם את הטעם דאי בעי שחיט לה, כדי שיהיה דעתו עליה ולא תהיה אסורה משום נולד. וכך משמע ברש"י ותו' להלן שנולד אסור משום חסרון דעתו.

אך המאירי נקט שנולד אסור משום שלא מועילה הכנה לדבר שאינו בידו [והיינו בערב שבת שאינה עדין בעולם עי"ש] ולדבריו ביארנו דברי התוס' כפשוטם, שהכל טעם אחד, והוא, שכיון דהוי אוכלא דאפרת, אף הביצה אינה נולד, כיון שהיתה תחת ידו.

9. רש"י [לקמן י א] בא ליישב קושית התוס', וכתב שהאיסור לטלטלן, כיון שחש עליהן והוי טלטול שלא לצורך, ונקט כך רק לבית שמאי, ואילו לבית הלל כתב שם שהאיסור משום שמטלטל מה שלא הזמין, כי בית הלל אית להו מוקצה, [ועיין היטב במהר"ם ובית מאיר כאן]. ועיין פסקי התוס' שהביאם להלכה, שמוקצה דבעלי חיים חמור מגרוגרות וצימוקים, ולא יטול יונים אלא אם נענעם מבעוד יום. ותמה שם בהגהות שלא כתבו כן התוס' אלא לב"ש ולא לב"ה.

10. **המהרש"א והמהר"ם** ביארו כך, שלולי זאת תמזה מאד שהרי אף כאן מדובר בתרנגולת שהיא בעל חי, ואפילו הכי יש צד שלית להו בה מוקצה. ובהכרח שרק תרנגולת שגדילה בביתו אינו מקצה דעתו ממנה, ואפילו אם מניחה כעת כדי לגדל ביצים יתכן שתחשב "אוכל", אך יוני שובך אסורים כי מתייחס אליהם כבע"ח שאינם

ודלמא ההוא דמתירין שם במשנה לטלטל מי גשמים שירדו בשבת, כרבי שמעון, דהא רבי שמעון מתיר טלטול בנולד, וכמו שהוכיחו התוס' משברי כלים.

אלא ודאי היינו טעמא שהקשו לאסור מי גשמים משום נולד, כדפרישית, דכיון דבליעי מים בעבים, לא היו כלל בעולם, ובאופן כזה אפילו רבי שמעון מודה דהאי נולד אסור⁽¹²⁾.

מגביהין מעל השולחן עצמות וקליפין.

פירש הקונטרס, שמותר להגביהן בשבת אף על גב דאין ראויין לא למאכל אדם ולא למאכל בהמה, כיון דסברי כרבי שמעון שמתיר לטלטל מוקצה.

ולא נהירא, דהא איכא במשנה זו בסיפא, שהטעם שמותר לטלטל שער של אפונין ושער של עדשים הוא מפני שהן ראויין למאכל בהמה, ומשמע שלולי זאת היה אסור לטלטלן כי חשיבי כעצים ואבנים שאסור לטלטלן לכולי עלמא⁽¹³⁾.

לכך נראה לפרש שמותר לטלטל רק עצמות וקליפין שהם ראויים למאכל בהמה, כגון עצמות רכים וקליפי תפוחים⁽¹⁴⁾.

בנולד אסר, שהרי לא הוי ידע מאתמול ולא היה דעתו עליו, וממילא הוקצה מדעתו, ואסור אף לרבי שמעון [ולבית שמאי].

ותימה, דהא מצינו שרבי שמעון דשרי במוקצה, שרי גם בנולד, כדאמרינן בשבת [כט א] רבי יהודה אומר אין מסיקין בשברי כלים, ורבי שמעון מתיר, אף על גב דהוי נולד.

ויש לומר, דלא דמי לנולד שהתיר בשבת, דהכא בביצה הוי נולד טפי, שמתחילה לא היה בעולם, ולכן הוקצתה מדעתו ונאסרה אף לרבי שמעון. אבל התם בשברי כלים, לא הוקצו מדעתו, כיון שהכלי היה בעולם, רק שנשבר ונחשב כנולד מפני שהתחדש בו מצב שלא היה בו קודם, ונולד מסוג זה אסור רק לרבי יהודה, ולא לרבי שמעון שאינו אוסר דבר שאדם הקצהו מדעתו, כי אין אדם מקצה מדעתו הקצאה גמורה אלא חפץ שלא היה בעולם, ועדיין לא היתה דעתו עליו.

וכן משמע נמי בעירובין [מה ב] דאמרינן מי גשמים שירדו בשבת אינם נאסרין משום דבר שקנה שביתה מחוץ לתחום, אף שהובאו מרחוק בעננים, שהרי מיא בעיבא מיבלע בליעי, ואינם נחשבים כמים בפני עצמם, ולא קנו שביתה בבין השמשות במקום רחוק. ופריך, אם כן, כל שכן דהוי נולד כיון שנעשו למים בשבת ואסור לטלטלן כלל ואפילו במקומם, ולכאורה, מאי פריך?

את העצים לבשל בהן ויהיה לו אפר, ויסד הרשב"א שכל הראוי למאכל אדם אין דעתו אלא לעיקרו, ואינו נותן לבו לזמן הפסולת לצרכיו, ומשמע שאם היתה דעתו לכך היה מועיל שלא יהיה נולד, אף שאינו בעולם, ומהני הכנה בדבר שלא בא לידו, ודלא כהמאירי הנ"ל.

13. הבי"ח [שח] תירץ קושית התוס', שאף רש"י מודה שלמסקנת רב נחמן דבית הלל כרבי שמעון, מדובר בראויין למאכל בהמה, ורק עתה בהוה אמינא שבית הלל הם האוסרין, היה קשה לרש"י שהרי הלכה כמותן, ומאידך הלכה כרבי שמעון, ולכן פירש שאסרו משום שאין העצמות ראויות למאכל בהמה, ובית שמאי מקילין יותר מרבי שמעון ומתירים לטלטל אפילו מאכל שאינו ראוי לבהמה, ובסיפא לכולי עלמא מותר לטלטל כיון ששער אפונין ראוי לבהמה. [ועיין שפת אמת לבאר לפי"ז לשון רש"י ד"ה ומי, שדקדק בו הפנ"י והצל"ח].

14. לפי התוס' צריך לבאר למה נחלקו בדלועין בדיני מוקצה, והרי הן ראויין לבהמה, וצריך לומר שרק בשבת התפרקו העצמות והקליפין מהבשר והפרי, והפך יעודן למאכל בהמה, וכנבילה שהתנבלה בשבת. אך עצמות וקליפין שהתפרקו מערב שבת באמת מותרין לכולי עלמא, וכן משמע בשבת [כט א] ע"ש.

אולם הר"ן בשבת [קמג] כתב להיפך, שאם התפרקו מערב שבת אפילו רבי שמעון אוסר, ותמה עליו הבית יוסף [שח] שהרי בנתבלה מערב שבת אפילו רבי יהודה מתיר [ולכן רצה להגיה בדברי הר"ן ר"י במקום ר"ש].

12. התוס' בעירובין [מה ב] הקשו שהרי במסקנת סוגיין רבי שמעון לית ליה מוקצה ולית ליה נולד, ושבה קושיית התוס' שמא היתר מי גשמים הוא לדעת רבי שמעון. והוכיח המהר"ם ששיטתם שלמסקנת סוגיין מיא בעיבא מוקצין יותר מביצה, שביצה מותרת לרבי שמעון ומיא בעיבא נאסרו, ולכן ביארו התוס' כך גם לדעת המקשה דלית ליה מוקצה ואית ליה נולד, היינו דביצה תאסר אף ששברי כלים מותרין לרבי שמעון.

וביאור חילוק הדרגות בנולד, נראה כמבואר לעיל [בהערה 8] שביצה נמצאת בעולם ובידו לאוכלה בשחיטת התרנגולת, אין בה אלא חסרון דלא ידע לה, ואינה לפניו ומוקצת מדעתו. ועל זה מסקינן דמאן דלית ליה מוקצה לית ליה נולד, כי דעתו גם על הספק. אך מיא בעיבא שאינם בעולם לא מועילה בהם דעתו, [או שאין דעתו עליהם כמו עלביצה שכבר נמצאת בעולם] ולכן נולד כזה אסור אף למאן דלית ליה מוקצה.

ולכאורה היה אפשר לבאר שכל דבר הנמצא לא איכפת לן שלא ידע, וכמו שהתיר רבי שמעון מותר השמן אף שלא ידע שיכבה, וכל האיסור רק בנולד, שבו צריך שידע בודאי ולא בספק כיון שאינו בעולם, ולכן בביצה לית ליה נולד כי כבר נמצאת בעולם, ואף שלא ידע ממנה, ואילו מיא בעיבא הוי נולד כיון שלא ידע בדבר שאינו בעולם, והעיקר הוא מה שלא ידע, אלא שאוסר רק כשאינו בעולם. אך מתוס' להלן [ח א] משמע שאין הטעם בדבר שאינו בעולם מפני שלא ידע, שהרי נקטו שאפר כירה דינו כמיא בעיבא כי לא היה בעולם לפני שהוסק, ואף שידע שיסיק ויבשל ויהיה אפר בעולם, ובהכרח שאפילו ידיעת ודאי לא מועילה בדבר שלא היה בעולם. והראשונים בשבת [קכא ב] הקשו הרי באפר כירה יודע הוא שיסיק

כשהניח עליו את המוקצה בכוונה, צריכה הטבלא להאסר, **דהא לא שכח** את הקליפין עליה מבעוד יום **הואיל והניחם שם בשבת מדעתו**⁽¹⁵⁾.

ויש לומר, דלפירוש רבינו תם נחא, דפירש במסכת שבת [דף נא א] **דלא הוי בסיס לדבר האסור, אלא כשדעתו להניחו שם כל היום**⁽¹⁶⁾, ואילו עצמות וקליפין שדעתו לנערם מהטבלא במשך השבת, נחשבת הנחתם כשכחה, כיון שאינה הנחה עד סוף השבת.

אי נמי, מותר לטלטל את הטבלא עם המוקצה שעליה,

ובית הלל שהצריכו לסלק הטבלא כולה ולנערה, סברי, כיון דלא חזי למאכל אדם, לא הותר לטלטלם בידים.

ובית הלל אומרים מסלק את הטבלא ומנערה.

תימה, והלא היא בסיס לדבר האסור, שהרי מונחים על הטבלא קליפים ועצמות שהן מוקצין, ואסרו חכמים לטלטל את הבסיס של המוקצה, אפילו אם היה הבסיס חפץ המותר בטלטול בפני עצמו. ואף שלא אסרוהו אלא

שהבסיס נחשב כידא אריכתא למוקצה, ולכן להיתר הטלטול צריך להניח עמו כלי היתר. ועיין **חזו"א** [מח ח] שהביא דברי הט"ז רק להתיר נייעור, [והט"ז נקט כן רק משום דאין מוקצה לחצי שבת וכל האיסור בעת שהמוקצה עליו, ואילו התוס' בשבת כתבו אף למ"ד שיש מוקצה לחצי שבת ע"ש וצ"ע].

16. **הרשב"א** בשבת [קמג א] סובר כרבינו תם שהמניח באמצע שבת ודעתו לסלק בשבת, אינו נעשה בסיס, ולכן העמידו את המשנה שאוסרת לטלטל מטה שהניחו עליה בשבת מעות, באופן שאין דעתו לסלקן עד הערב, ודלא כתוס' הנ"ל שאסרו אף כשדעתו לסלקן.

ותמה **הרשב"א** שאם כן למה נר נעשה בסיס לשלהבת, והרי יודע שיכבה בשבת, ותירץ שאינו יודע מתי יכבה, ואינו יכול לכבותו מפני האיסור, ולא מועיל להתיר, אלא כשיכול לסלקו כשירצה. **והפרי מגדים** [שט משב"ז א, שיא ס"ק י] הוסיף שאפילו בנר שעוה שלא יכבה כשינערו, ולכאורה יכול לסלקו – כיון שחייב בנר שבת, נחשב בסיס שאינו יכול לסלקו.

ועוד תירץ **הרשב"א** שרק לרבי שמעון נר אסור משום בסיס, שאין מתכוין לכבותו בנייעורו, ודעתו להתיר דבר שאינו מתכוון, אך לרבי יהודה שאסר דבר שאינו מתכוון, כשדולק אסור משום מוקצה מחמת איסור, שמא יכבה, וכשכבה אסור משום מיגו דאיתקצאי, וכן דעת רש"י [בחולין טו א]. והקשה שעדיין לרבי שמעון תמוה למה נחשב בסיס, והרי סופו שיכבה בשבת, וכתב "שאינו נר שאינו יכול לנעור שמא יכבה". וצריך להבין אם כן מה הוסיף על התירוץ הראשון.

וידוע לבאר, שבתירוץ הראשון נקט שהבסיס נהיה הוא עצמו מוקצה, ולכן גם לרבי יהודה נחשב בסיס. ובתירוץ השני הבין שאין הבסיס מוקצה מחמת עצמו, אלא מפני שבטלטולו מטלטל המוקצה, ורק התחדש שאין בו היתר של טלטול מן הצד, כי הוא בסיס למוקצה, וזה תלוי במחלוקת, שלרבי שמעון שכל האיסור רק כשהנר דולק, נחשב שמטלטל את השלהבת, אך לרבי יהודה שאסור גם כשכבה מפני מיגו דאיתקצאי, בהכרח שהאיסור משום מוקצה מחמת איסור, ולכן אין הטעם שלא יכול לנעור מועיל אלא לרבי שמעון.

והגר"א בחידושו על שבת [נא א] כתב לתרץ, שנר שעשוי במיוחד לצורך הבסיס, לא מועילה דעתו שיכבה כדי להתירו. **ובביאור הלכה** [רעט] הביא תירוץ **התורת שבת והבית מאיר** שרק כשדעתו לסלק את האיסור מעל ההיתר, בטל הבסיס. אך בנר שהוא בסיס לשלהבת כל עוד היא קיימת, הרי הוא טפל לה, ונאסר.

ב. **בעל המאור** [שבת קנד ב] חלק על התוס' ור"ת, וסבר שאין נעשה בסיס כלל כשהניח מוקצה באמצע שבת ואפילו אין דעתו לסלקו, וכן נקט **המג"א** [רסה ס"ק ב]. ולשיטתו לא קשיא כלל קושית התוס'. אמנם **החזו"א** [שם] הוכיח שלא התיר אלא לנער, אך טלטול אסור אף לצורך מקומו, ולפ"ז אף לפי הבעה"מ תקשה קושיית התוס'. הקשה עליו **החזו"א** ממה שאסרו [בשבת מה ב] לטלטל קינה מפני

ובדרכי משה ביאר שהר"ן סובר שדבר שראוי רק למאכל בהמה, צריך שתהיה לו בהמה מאותו המין בביתו, כדי שלא יחשב מוקצה, אך זה דוקא בנתנבלה בערב שבת או עצמות וקליפין שהתפרקו בערב שבת, אך בנתפרקו בשבת, מותרין אף כשאין לו בהמה בבית, כיון שעדיין ראויין למאכל בהמה, וטעם החילוק מבואר **בנו"כ המג"א** [שח ס"ק נד] שהמתפרקין בשבת כיון שהיו ראויין בכניסתה לטלטול אגב הבשר או הפרי שעליהם, היתרם קיים גם אחר שנפרדו, כיון שהם ראויים לבהמה, ואע"פ שאין לו בהמה.

ועל פי זה, ניתן לבאר גם את דעת רש"י, שהרי נמצא שדבר שנחשב כעצים ואבנים, דהיינו עצמות כשאין לו בהמה, יכול להיות מותר, אם בתחילת השבת היה מותר, ואם כן יש לומר שדעת רש"י שמדובר בעצמות שהתפרקו בשבת, ולכן מותר לטלטלן אף שאינן ראויין למאכל בהמה. ולעולם עצמות שאינן ראויין למאכל בהמה הן מוקצה אף לרבי שמעון אם התפרקו מהבשר כבר בערב שבת. [ויש לחלק, שרק הראוי לבהמה אם עמד לאדם ביהש"מ אין צורך שיעמוד כעת לבהמה, אך עצמות שהן כעצים ואבנים יהיו מוקצה. ראה פנ"י שבת שם].

ויתכן שבשער באפונין לא מועילה הכנה אגב בשר האפונין, שכונן אחד הן, [ועיין שלטי גבורים בזה] ולכן בסיפא היוצרה המשנה להתירן רק מפני שראויין למאכל בהמה.

15. בקושיית התוס' [וכן בשני התירוצים האחרונים] משמע שנעשה בסיס אפילו אם הניח עליו את המוקצה באמצע שבת על מנת לסלקו ממנו בתוך השבת, וכן משמע בתוס' בשבת [מד ב ד"ה יש].

ויש להקשות מהגמרא בשבת [מג ב] שהתירו להפוך מת בשבת ממטה למטה, ולמה לא מחשיבים את המטה השניה לבסיס. ובהכרח צריך לומר שרק אם רצונו להניח שם את המוקצה לזמן מה, נעשה בסיס, ולא כשמסלקו לאלתר. וכך כתב הא"ח בספרו **חפץ ה'.** ומיושב בזה גם מה שהקשה הגרעק"א [או"ח רסה].

והט"ז [שי ס"ק ח] כתב שאם המוקצה הונח בשבת יכול להניח עמו דבר היתר ולטלטל את הבסיס, כי אין מוקצה לחצי שבת אלא שאסור לטלטלו כשהמוקצה עליו, רק עם חפץ היתר החשוב מהאסור. וכן פסק **המשנה ברורה** [שם ס"ק לז], ולכאורה תמוה ממה שפסק [רסו ס"ק כו, שי ז בבה"ל] שאין בסיס לחצי שבת, ומותר לנער המוקצה מהחפץ שהונח עליו, ואם כן למה לי להניח עמו כלי היתר, והרי אם אינו יכול לנערו מותר לטלטל מן הצד.

ומוכח שהבסיס נאסר משני טעמים, א. אין טלטולו חשוב כטלטול מן הצד, אלא כטלטול גוף המוקצה. ב. הבסיס עצמו נעשה מוקצה. ומה שאין בסיס לחצי שבת היינו רק לגבי דין עצמו שאינו נעשה מוקצה, ולכן התירו לנערו, כי אין גוף הבסיס בטל למוקצה מאחר שרצה לנערו ממנו ואין מוקצה לחצי שבת. אך לגבי טלטול המוקצה על ידו אסור אף לחצי שבת, כי דין זה תלוי במציאות, והיינו

ויש לומר, דמיירי בדלועין שהיו תלושין מערב שבת, וסלקא דעתך דאסור לחתכן לפני בהמה, משום דמשהו להו אוכלין, לפי שהן קשין כשהם שלמים, והחיתוך מרכך אותם⁽¹⁹⁾.

ואת הנבילה כו'

אנו צריכין לפרש שנתנבלה בשבת, שאם לא כן, [אלא שמתה כבר מבעוד יום] הרי היא עומדת לאכילת כלבים ואינה מוקצה⁽²⁰⁾.

ואם כן, צריך לפרש, שאפילו שבדלועין מדובר באופן שהיו תלושין כבר מערב שבת וכדפרשין בדיבור הקודם, מכל מקום תני להו בהדי הדדי, עם דין נבילה שהתנבלה בשבת, דאף על גב דבדלועין לא הוי טעמא משום מוקצה כמו בנבילה, אלא סלקא דעתך שעושה אותן לאוכל, וכדלעיל. בכל זאת נאמרו דיניהם יחד, משום דבשניהן שייך לשון מחתכין.

כיון דהווי שם עליה, גם אוכלין, הוה ליה הטבלא בסיס לדבר האסור ולדבר המותר, ושרי לטלטלו כדמוכח פרק נוטל, [שבת קמב א] ⁽¹⁷⁾.

ועוד יש לומר, דאין זה שמניח את הקליפין והעצמות, נחשב כמניח בכוונה על הטבלא, עד שנאמר שתהיה בסיס להחזיק את המוקצה, דהא אינו חושש היכן יפלו, ואינו צריך שתחזיק הטבלא את הקליפין, אלא שלא איכפת לו שינוחו עליה, ואין הטבלא נעשית בכך בסיס למוקצה⁽¹⁸⁾.

דתנן מחתכין את הדלועין לפני הבהמה, ואת וכו'.

ואם תאמר היכי דמי שמותר לחתך דלועין. [ויש חידוש בדבר]. אי בדלועין שהיו מחוברין בין השמשות בכניסת שבת, בהא ודאי מודה רבי שמעון שהן אסורין גזירה שמא יעלה ויתלוש, ואילו בדלועין שהיו תלושין בכניסת שבת פשיטא דמותר, ובודאי לא נחלקו בזה. ואין ראייה דסתם משנה כרבי שמעון.

ביצה שנולדה בה בשבת, ולמה לא ינערנה, והוכיח מכך כהגר"א, שכיון שהקינה מיוחדת לקבל ביצה, נעשית בסיס אפילו באמצע השבת.

17. הרש"ש נקט כדעת שו"ע הגר"ז [רעו ו] שהיתר זה קיים אפילו אחר שהוסר ההיתר, ונשאר המוקצה לבדו על השולחן. וכן דייק בשש"כ [כ הערה רד] מלשון המשנה ברורה [רעו ס"ק יח] עיישה. אך בפרי מגדים [רעט א"א יד] כתב שצריך שיהיה ההיתר על הבסיס בעת הטלטול, אלא שמועיל להתיר אפילו שהסיר את ההיתר וחזר והניחו. עיי"ש ובתהלה לדוד שם. וכן מבואר בשטמ"ק כאן. ונראה שהגר"ז לא התיר אלא משום דקיימא לן כבעל המאור, וכיון שהיה ההיתר בתחילת שבת, לא נאסר הבסיס באמצע השבת כשהוסר ההיתר, ונקט שבדבר היתר ואיסור לא חל שם בסיס כלל, ואינו משום שטפל להיתר, אך לפי התוס' שיש בסיס לחצי שבת וכדלעיל, הרי אף אם יסיר את ההיתר באמצע שבת, תעשה הטבלא בסיס לעצמות וקליפין.

אולם מאידך נראה שהפמ"ג אוסר את הבסיס אפילו לדעת בעל המאור, כי רק לעשות בסיס מתחילתו אי אפשר באמצע שבת, משום שאינו יכול לשנות את יעוד החפץ, אבל אחר שהיה בסיס להיתר ואיסור, כיון שכל היתרו משום טפילתו להיתר, אם יוסר ההיתר יחשב בסיס לאיסור כי התייחד לו מע"ש, ורק בטלה טפילתו להיתר. ובמנחת שבת [ט כ] כתב שהיתר זה מועיל אפילו כששכח את ההיתר שלא מדעתו. ובאגרות משה [א"ח ג נא] דן בהניח איסור מע"ש ורצה להניח עמו היתר ושכח להניחו אם נאסר, ובשש"כ [כ הערה ר] נטה להתיר, כי נחשב כמו שכח האיסור.

18. הרש"א כתב לתרץ קושית התוס', שאין בסיס אלא לדבר שיש לו חשיבות בסיסית קצת, שצריך לו, וכשמניחו נעשה בסיס גמור, ואם שכחו נעשה בסיס קצת ומותר לנער ולטלטלו, ואילו עצמות וקליפין שלא חשיבי ואמינו מצניעם כלל, אין להם תורת בסיס, שאין מניחם על השלחן לצרכן, אלא כדי שלא יטנפו הבית, ולכן יכול

לסלק הטבלא ולנערה.

ובפשטות כוונתו שאם אינו מונח לצורך המוקצה אינו בסיס כלל ויכול לטלטלו, וכדברי הרמב"ן בשבת [קמב ב] שיכול לטלטל הטבלא להיכן שירצה ולנערה שם. ובשו"ע [שח כז] כתב דמנערה רק במקומה, וזה משום דסבר כתוס' שההתר משום ששכח, ודינו כבסיס קצת, שהותר בו רק נייעור. או כמו שכתבו התוס' בשבת [קכג א] שלא התיר רבינו תם כשדעתו להסיר בשבת, אלא לנער, אך לטלטל אסור. עיי"ש בביאור הלכה, וזו כפי הנראה כוונתו.

ושמא גם דעת הרשב"א שמוקצה שאינו חשוב נעשה בסיס קצת, ורק מפני שקליפין נחשב ששכחום, מצטרף להתיר בהם לטלטל לגמרי, [ועיין משנת השבת מוקצה קנב, רט].

19. הרמ"א [שכא ט] כתב שאסור לחתוך דק דק בשר חי לפני העופות, הואיל ואינן יכולין לאוכלו בלא חיתוך קא משוי להו אוכלא, [וציין לעיין בסי' שכד סז].

וכבר תמה הט"ז שם הלא בסי' שכד התירו לחתוך דלועין ונבילה הקשים לפני בהמה מפני שאי אפשר לה לאכלם בלא חתיכה. ובמג"א הביא ביאור הלבוש שבסי' שכד הותר באופן שהיה ראוי לאכילה קצת, ובסי' שכא מדובר באופן שאינו ראוי כלל, ודחאו, שאדרבא כמה שקשה יותר לאוכלו מותר יותר לחתכו, כי מוזנותיו עליו ואין יכולין לאכלו בלי טרחתו, אלא שכוונת הרמ"א שבסימן שכא נאסר לחתוך דק דק משום טוחן, אך אין איסור לחתוך משום שעושהו אוכל [כך ביאר במחצית השקל דברי המג"א].

20. הרשב"א [בחולין יד א] כתב שרבי שמעון מתיר אף כשנתנבלה בשבת, כמבואר למאן דאמר שחולק רבי שמעון ומתיר אף בבעלי חיים בריאים שמתו בשבת, דקסבר מוכן לאדם הוי מוכן לכלבים, והיינו אף שאינו יושב ומצפה שתמות הבהמה, אין זה מוקצה כלל כי הוא מוכן לאדם, [והרא"ה בסוגיין נחלק עליו, ונקט שרבי שמעון מודה שמוכן לאדם אינו מוכן לכלבים].

ותמה באפיקי ים [ב יט] אם כן מה ראיית הגמרא מדין זה שסתם

במוקצה מחמת איסור, מכל מקום גם לענין זה מוכח ממשנה זו, שהרי הואיל ואוסר התנא קמא מוקצה מחמת מיאוס בנר ישן כל שכן שאוסר מוקצה מחמת איסור⁽¹⁾, דהכי אמרינן התם [לגבי נר הדולק], ואם כן נפסוק אף בשבת כרבי יהודה, ולמה העדיף רב נחמן לפסוק כסתם מתניתין דרבי שמעון.

ויש לומר, דהאי סתמא דרבי שמעון לגבי מחתכין את הדלועין, עדיפא, הואיל ונשנית משנה זו בסתם לבסוף – בסוף מסכת שבת בפרק מי שהחשיך [בדף קנו] ואין אחריה משניות שתמן כרבי יהודה.

מוקים לבית הלל כרבי שמעון.

וקשה, דמאי אולמיה דהאי סתמא דמחתכין את הדלועין, דמשמע כרבי שמעון, מהאי סתמא דבית הלל אומרים מסלק את הטבלא ומנערה, דמשמע דבית הלל סוברים כרבי יהודה, והרי זה כסתם משנה כרבי יהודה⁽²⁾.

וכיון שכן, מנין לנו להפוך את דברי בית שמאי ובית הלל במשנה דעצמות וקליפין, מפני סתם משנה של מחתכין את הדלועין, ולמה לא נהפוך את תחילת המשנה דמחתכין את הדלועין, שלא תשנה כסתם משנה אלא כדברי רבי שמעון, ואת הסיפא שאוסרת מוקצה נשנה בסתם, [ביאור מהר"ם].

ויש לומר, שלא משמע לגמרא שכך נחלקו בית שמאי ובית הלל בעצמות וקליפין, שבית שמאי מתירין ובית הלל אוסרין, דהרי בעדיות לא תנו לה מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל, ואף שכל האופנים שהקלו בית שמאי מבית הלל נשנו שם.

נולד. אך המהרש"א שם נקט דנבילה הוי נולד. וכדבריו משמע ברבינו גרשום [חולין יד א] וכן הוכיח בקו"א בשו"ע הרב [תצנ] מדברי המג"א, ועיין עוד בספר העיטור ריש הל' יו"ט.

והחזו"א ביאר דעת הראשונים שאין הנבילה נחשבת נולד, משום שמחיים למיתה לא חשיב נולד, כי דרך תשמישו להמיתו, ובין שחוטה לנבילה אין פנים חדשות, והיינו שעמדה להשחט, ואף שלבסוף מתה אין שינוי אופן המיתה נחשב לנולד דבר חדש.

1. המהר"ם העיר שבסוגיין לא מדובר במוקצה מחמת איסור אלא בנולד [כביצה לא היתה בעולם] או מחמת גופו [כעצמות וקליפין שאין ראויים לאכילה]. וביאר שכוונת תוס' להוכיח שתנא קמא אינו אוסר דוקא מוקצה מחמת מיאוס, שהרי מצינו שאוסר גם מחמת איסור, ואם כן מסתבר שיאסור גם נולד ושאינו ראוי שהם חמורים ממוקצה מחמת מיאוס.

2. כך ביאר המהר"ם, וכדלהלן. ועיין במהרש"א. והצל"ח הביין שהקושיא ממתניתין דמסלק את הטבלא. ותמה, למה לא יועיל גם

ב-ב גבי שבת דסתם לן תנא כרבי שמעון.

ותימה, למה נחשבת המשנה של מחתכין את הדלועין, כסתם משנה, והא במשנה זו הוי סתם ואחר כך מחלוקת. דהא פליג שם רבי יהודה בסוף המתניתין, ואמר, אם לא נתנבלה בערב שבת אסור לפי שאינה מן המוכן. ובמשנה ששנויה באופן כזה, שתחילתה נאמרה סתם, ובסופה מחלוקת, כלל הוא שאין הלכה כסתם.

ומצינו דכי האי גוונא חשיב סתם ואחר כך מחלוקת, בפרק יש נוחלין [בבא בתרא קכב ב] גבי מילתיה דרבי יוחנן בן ברוקה, דפריך "סתם ואחר כך מחלוקת היא, ואין הלכה כסתם".

ויש לומר, דהתם ביש נוחלין, מקשינן הכי, משום דסמיך על מה שמוסיף ומקשה "ועוד מאי אלא" דפריך בתר הכי, אך זו לבד אינה קושיא ממה שבסיפא יש מחלוקת אחר הסתם, וכן פירש שם בקונטרס.

אבל לעולם, כשסתם התנא תחילת המשנה, ובסופה הביא מחלוקת, מהני הסתם להיות נחשב הדין כאילו נאמר על ידי רבים. והוי רבים רבי שמעון, והוי יחיד רבי יהודה, ולכן פסקינן לענין שבת הלכתא כרבים, דהיינו כתנא קמא, דהיינו רבי שמעון.

ואם תאמר, גבי שבת נמי מצינו שסתם לן כרבי יהודה, כי האי דתנן [שבת מד א] מטלטלין נר חדש אבל לא ישן, והיינו סתם, ורק בסיפא הובאה מחלוקת דתנן ורבי שמעון מתיר.

ואף שטעם האיסור בנר ישן הוא מפני שהוא מוקצה מחמת מיאוס, ומחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון גם

מתניתין כרבי שמעון, והרי אין זה מוקצה כלל, ושמה בשאר מוקצה מודה רבי שמעון שאסור. אכן, לקמן [ו ב] יתבאר שדין זה דמוכן לאדם אם הוא מוכן לכלבים או לא, תלוי הוא במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, שלרבי יהודה שאוסר מוקצה מדעת האדם, אף מוכן לאדם מוקצה הוא לכלבים. אך לרבי שמעון שהקצאת האדם אינה אוסרת, נחשבת בהמה המוכנת לאדם, כמוכנת גם לכלבים, ושוב תלויה מחלוקת זו במחלוקת של מוקצה.

והרמב"ן [במלחמות ה' לקמן כד] כתב שטעם ההיתר בהמה שנתנבלה, הוא מפני שאיסור הבא מאיליו, כשהסתלק מותר ואין בו מיגו דאיתקצאי, וכמבואר לעיל באורך. אולם הרשב"א [שבת קמד א] כתב שטעם זה מועיל רק כשיושב ומצפה, ואין אדם מצפה שתמות בהמתו הבריאה. והרא"ה [כז א] כתב שטעם ההיתר משום שסוף בהמה למיתה.

ב ולענין לאסור בהמה שנתנבלה בשבת משום נולד, הרא"ש בסוף המסכת חולק בין מוקצה של נבילה שהתירה שמואל, לגרעיני תמרים שאסר משום דהוי נולד, וכן כתב המהרש"ל לחלק [בשבת קמג ב], וכן משמע ברמב"ם [מיר"ט ב טז] שנבילה היא מוקצה, ולא

אין מבקעין עצים לא מן הקורות וכו'.

לא מיייתי ראייה דסתם כרבי יהודה ממה ששינונו ברישא דמשנה זו, דאין מבקעין קורות, דהא מיירי בסואר של קורות דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס, שהרי הן עומדות לבנין, ובהא כולי עלמא מודו לאסור, אפילו רבי שמעון⁽³⁾, וכיון שגם רבי שמעון מודה שהיא מוקצה, מזה ההוכחה שסתם משנה כרבי יהודה.

אלא מיייתי מסיפא, דתנן לא מן הקורה שנשברה, שאין בה כעת חסרון כיס, ואינה אסורה אלא משום מיגו דאיתקצאי, או משום נולד, שבהם נחלק רבי שמעון, ובהכרח שסתם מתניתין כרבי יהודה.

ואם תאמר, והא רבי שמעון אינו מתיר מוקצה, אלא ביושב ומצפה שיוכל להשתמש בו ביום טוב, ולפיכך אין

הקצאתו גמורה, אך בקורת ביתו אין אדם מצפה שתשבר ויטלנה להסקה.

ויש לומר, דהכא נמי, הואיל ונשתברה (בשבת) [ביום טוב] מסתמא היתה רעועה כבר מאתמול, והוי כיושב ומצפה מתי תשבר קורתו, ותהיה ראויה להסקה⁽⁴⁾.

וכי תימא כח דהיתרא עדיף.

פירש הקונטרס, לכך כח דהיתרא עדיף, שהרי כשאדם מתיר בהכרח הוא סומך על שמועתו, וצריך להביא ראיה לדבריו, שלא יעבור על איסור.

ומצפה שישתברו מודה רבי שמעון שהם מוקצה, [וראה במנחת שלמה שתמה על דבריו].

ומשמע מדבריו, שעל אף שבידו לעשות שלא יהיה מוקצה, נחשב שאינו יושב ומצפה, כיון שאינו חפץ שתשבר הקורה. והיינו, שהסחת דעתו מהחפץ גורמת למיגו דאיתקצאי, אף שיכול לשנות דינו. ועיין תוס' [שבת קנו ב] שהסיקו דרבי שמעון לית ליה מיגו דאיתקצאי אפילו במוקצה מחמת חסרון כיס.

4. המגן אברהם [תקא ב] הסיק שקורה בריאה שנשברה אסורה אף לרבי שמעון, ואף שלהלכה פסקינן [בסימן שכד ז] כמאן דאמר [לקמן כו ב] דרבי שמעון מתיר בהמה שנתבלה בשבת אפילו אם היתה בריאה מערב שבת, שאני בהמה שיושב ומצפה שמה ישחטנה חרש שוטה וקטן בשבת, ותהיה מותרת לכלבים.

הקשה עליו החמד משה שהגמרא בשבת [קנו ב] הוכיחה ממתניתין דקורה שנשברה אסורה, דסתם משנה דלא כרבי שמעון, ולפי המגן אברהם הרי אפילו לרבי שמעון הקורה אסורה, וכתב שלפי תוס' מובנת הראיה כי מדובר בקורה רעועה.

ובמחצית השקל ביאר שזה גופא היה קשה לתוס', מנא לן דמתניתין כרבי יהודה, דילמא מיירי בריאה, ומודה רבי שמעון שאסורה, ולא הקשו על מאן דאמר דאפילו בהמה בריאה מתיר רבי שמעון, כי סברי שבקורה בריאה הוא אסור, אלא אדרבא הקשו על הראיה מהמשנה לרבי יהודה, ועל כך תירצו כי אף דמתניתין בקורה סתמא קתני, מסתבר שהיתה רעועה, שהרי נשברה ביו"ט, ואם כן היה יושב ומצפה, ואינה אסורה אלא לרבי יהודה.

ובשאריות יעקב [שבת ד אות ה] תירץ שמדובר שם בקורה רעועה, ואף שגם היא מוקצה, כמו שמדויק בתוס' שכל ההיתר ברעועה משום שיושב ומצפה, ומוכח שיש בה חסרון כיס, כיון שיכול לתקנה אחר שבת, וכמבואר בשבת [קנו ב תודה והא], מכל מקום צריך לומר, כי קורה רעועה הקצאתה רק משום שמיוחדת לבנין, ולא מחמת חסרון כיס דעלמא, ובהקצאה זו אמרינן שם דהלכה כרבי שמעון.

ובבית מאיר תמה על המגן אברהם איך שייך להחשיב כל בהמה, כאילו יושב בעליה ומצפה שתשחט על ידי חשיו, וביאר כי דברי תוס' בחולין הם רק לגבי המדובר בסוגיא שם, ואינו כלל המועיל בכל בהמה, עיי"ש. וראה עוד בתוס' להלן [ו ב ד"ה השתא] ודבריו בעל המאור [ברף כא].

ב. מדברי התוס' עולה שרבי שמעון מודה שאם אינו יושב ומצפה,

לקושיא זו תירוץ התוס' הקודם, שהמשנה דמתכין את הדלועין נשנית בסוף מסכת שבת, ועדיפה על שאר "סתם משניות" בנידון. ותירץ, שסתם משנה בסוף המסכת עדיפה רק על שאר סתם משנה, אך לא על משנה שנשנית בבית הלל נגד בית שמאי, שבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה.

3. הגרעק"א [בדו"ח כאן ובשו"ע שח] נקט, שלרבי שמעון אף שמוקצה מחמת חסרון כיס אסור, היינו רק כל זמן שהקצאתו עליו, אך אם באמצע שבת רצה להשתמש בו שאר תשמישים, פקע ממנו מוקצה דחסרון כיס, ומשום דאיתקצאי בין השמשות אינו נאסר לרבי שמעון. ונחלק בזה על המג"א [תקא א] שפסק לאיסור משום שנחשב כדחוי בידים ואינו יכול להמלך.

וכדעת המגן אברהם משמע בתוס', שלא הזכירו שטעם האיסור משום שאינו יושב ומצפה, אלא שיש בקורות מוקצה דחסרון כיס, ומשמע שהאיסור גם באופן שעתה רוצה לבקע מהם. וכן משמע להדיא לקמן [ל א] דאמרינן מודה רבי שמעון שאין מסיקין בעצי ארו ואשוח, שהם מוקצין מחמת חסרון כיס, והיינו אף שבה להסיק בהן. וכבר תמה בזה האור גדול על המשניות שם. [וראה שש"כ כ עח].

ובספר האיר יוסף חידש, שאין כוונת הגרעק"א להתיר מוקצה דחסרון כיס, אלא רק באופן שמוציא את החפץ מתורת חסרון כיס על ידי מעשה, שהרי מחשבה לא מועילה להוציא חפץ מתורת מוקצה כמבואר ברמ"א [שי ז] לגבי כיס של מעות, ואם כן רק בקורה שמבקעה להסקה ומוכיח שאינה מיועדת יותר לבנין, פוקע המוקצה לפי רבי שמעון. אך לטלטל עצי ארו ואשוח כדי להסיקם, אסור, כיון שעוד לא החל להסיקם, לא יצאו מידי חסרון כיס. [ועיי"ש לגבי סכין של מילה]. אמנם יש לפקפק בזה, אם יש איסור מוקצה כשמתלטל לצורך אוכל נפש שיהיה מותר לאחר הסקה.

ובפשטות נראה לחלק בין עצי ארו ואשוח המוקצים מחמת חשיבותם, ואי אפשר לבטל הקצאתם שהיא בעצם מציאותם. לבין קורות וסכין של מילה, שהקצאתם נעשית רק מדעת האדם, ולכן ניתן לבטלה באמצע השבת, [ועיין בספר לשון לימודים]. ועוד יש לחלק, שעצי ארו ואשוח אינו נוטלם להסקה אלא כשאינו מוצא אחרים, אך מה שמשמש לצרכו בסכין של מילה הוא משום שמצא אחר למול בו.

והגרעק"א כתב שלולי דברי תוס', היה מבאר כי הטעם שלא הביאה הגמרא ראיה מהירשא דאין מבקעין קורות, הוא משום שבקורות בריאות כיון דאיתקצאי בין השמשות, וגם אינו יושב

שיאפו ויבשלו מבעוד יום לצורך שבת, הא דין זה בהדיא כתיב, "את אשר תאפו אפו", ואין צריך לדרשו מ"והכינו". אלא הזמנה בפה קאמר. דהיינו שיהיו מוכנים כל צרכי השבת לפניו לפני שבת, ואפילו אלו הנעשים בידי שמים, כמו ביצה.

ולהלן פירש את האמור בגמרא, ואין יום טוב מכין לשבת כו', ואין שבת מכין ליום טוב, שדין זה נלמד מכל שכן, דכיון דאין יום טוב מכין לשבת אף שיום טוב קל משבת, כל שכן, דאין שבת מכין ליום טוב, שהשבת חמורה מיום טוב.

והקשה רש"י, אם כן, ביצה שנולדה באחד בשבת ונגמרה בשבת, או ביצה שנולדה ביום חול לאחר יום טוב, תיתסר מכל שכן, דאם שבת ויום טוב לא מכינין אהדדי, כל שכן דלא מכינין שבת ויום טוב ליום חול. ותירץ, דלגבי סעודת חול, לא צריך הכנה, כיון דאין סעודת חול חשובה.

אך תימה, הואיל ולמדנו שחובת הכנה מיום חול ליום טוב, היא דאורייתא, אם כן היאך אופין ומבשלין מיום טוב לשבת, והרי לא נעשית הכנה מיום חול לשבת, ותאסר הסעודה מדאורייתא⁽⁵⁾.

וכי תימא שמותר להכין גם מיום טוב לשבת, על ידי עירובי תבשילין, עדיין יקשה וכי אתי תקנתא דרבנן וליעקר חובת הכנה מיום חול דוקא, שהיא מדאורייתא⁽⁶⁾.

ונראה ליישב, דרבה גופיה אזיל לטעמיה, דאית ליה [בפסחים מו ב] שאפילו המבשל או אופה מיום טוב ליום חול אינו לוקה, ואף שיש איסור מלאכה לבשל ביום טוב,

אבל כשפוסק לאיסורא, אינו צריך לסמוך על הכרעתו, שהרי אדם יכול להחמיר עליו בלא טעם, שאין לו חשש איסור כשנמנע מדבר המותר. [ועיין בהערה 5 על הגמרא].

ונפלוג בתרוויהו.

תימה, ובכל מקום דקאמר כח דהיתירא עדיף לפרוך הכי, דהיינו, שישמיע התנא גם את האופן שנשמע בו כוחו של המחמיר.

ויש לומר, שבכל מקום אין התנא רוצה להאריך ולנקוט שני אופנים שבאחד נשמע דעת המיקל ובשני דעת המחמיר, ומעדיף להשמיענו רק את דעת המיקל שצריך יותר לסמוך על שמועתו.

אבל כאן הכי פריך, ונפלוג בתרוויהו, בביצה ובתרנגולת יחד, שלא יאריך משום כך, ויאמר היא וביצתה", אבל בעלמא לא שייך, כי צריך לנקוט שני אופנים נפרדים.

והיה ביום השישי וגו'

פירש רש"י כיצד לומדים מפסוק זה לאסור דבר שהוכן בידי שמים מיום טוב לשבת, וכתב, שעל כרחק בא הפסוק להשמיענו דאפילו הכנה בידי שמים, דהיינו ביצה, אסורה, אם הוכנה שלא ביום חול, דאי משום הכנה בידי אדם, נכתב מקרא זה, כלומר, ללמדינו,

נחשב כדחיה בידים. אך בתהילה לדוד [שח ז] מבואר שאף קורה רעועה נחשבת כדחיה בידים עיי"ש.

5. כבר ביארנו [בהערה 7 על הגמרא] שהראשונים נחלקו אם איסור ההכנה, הוא במעשה ההכנה, או באכילת האוכל שהוכן ביום קדוש, ואפשר לבאר את קושיית תוס' ותירוצם, לפי שתי הדרכים הנ"ל. א) אם האיסור במעשה ההכנה, קושיית התוס' איך מותר לבשל ולאפות מיו"ט לשבת, והרי הוא מכין. ועל כך תירצו דרבה לטעמיה דאית ליה הואיל, ונחשב שמכין להיום ולא למחר, או שאין זה מעשה הכנה אלא תיקון, וכך ביארנו בפנים.

ב) אם האיסור לאכול את המוכן ביום טוב, קושיית תוס' איך מותר לאכול בשבת את האפוי ביו"ט, ואף אם במלאכת מעשה ההכנה אין איסור [ובהערה הבאה יבואר אם מועיל לכך עירוב תבשילין] ועל כך תירצו, דלרבה דאית ליה הואיל, יחשב שמן התורה יו"ט הכין לעצמו.

6. בקהילות יעקב דייק מקושיית תוס', שאילו היה רק איסור דרבנן היה מועיל עירוב תבשילין להתיר, ואף שאין האיסור בעשית מלאכה לצורך מאכלי שבת, אלא איסור אכילה בשבת מדבר שאינו מוכן. [ועיין בהערה 7 על הגמרא, שנחלקו הראשונים בטעם האיסור

הקורה אסורה אף שלא דחיה בידים. וכן משמע ברשב"א [לקמן לא]. וכן הוכיחו תוס' בחולין [יד ב] מהא דאמרינן לקמן [ל ב] דמודה רבי שמעון דסוכה בריאה שנפלה שהיא מוקצה, כיון שאין יושב ומצפה שתיפול, ובבית מאיר [תקא] ביאר כוונתם אף בלא דחיה בידים, כמבואר בתוס' בשבת [מד א ד"ה שבנר] עיי"ש.

[ונמצא שמדובר בקורה העומדת לבנין והנידון משום חסרון כיס שמועיל לו יושב ומצפה, וראה דברי הרשב"א להלן לא א" דהכא הוי יושב ומצפה כיון דאיירי בקורה חדשה דעבידי דפקעה". אמנם דעת הרשב"א בחולין שם כי מה שרבי שמעון מודה לאסור כשאינו יושב ומצפה הוא דוקא אם דחיה בידים, וכ"כ המג"א שיח ד, ומסתבר שלכן פירש כאן שרק סוכה נופלת הוי כדחיה בידים, ומיושבת קושיית התוס' למה התיר רבי שמעון קורה שנשברה והרי אינו יושב ומצפה – שהרי כאן מדובר באופן שלא דחה הקורה בידים].

והחזו"א [מא כא] כתב כי לשיטת הרמב"ן [לקמן שם] שמוקצה מחמת איסור שפקע איסורו בשבת אינו אסור אלא אם דחיה בידים, צריך לפרש שמדובר בקורה בריאה ואיסורה משום משום שדחיה בידים. ותמה על כך מהסוגיא בשבת [קנו ב] וכקושיית החמד משה דלעיל ונדחק ליישב. ועוד כתב החזו"א [מג כא] שחסרון כיס של קורה רעועה אינו

ולא הותר הבישול אלא לצורך אוכל נפש ביום טוב, והוא מבשל ליום אחר, מכל מקום אמרינן **הואיל ואי מיקלעי אורחין**, כעת ביום טוב, וירצה להאכילם, ויצטרך להשתמש באוכל שהכין למחר, ונמצא דמה שהכין **חזי ליה** ביום טוב, לפיכך נחשב **שהשתא נמי חזי ליה**.

ולכן מותר לבשל ולאפות לפי רבה גם מיום טוב לשבת על ידי ערובי תבשילין, כי אף שאסור מן התורה להכין, הרי גם לאיסור זה יועיל ההיתר דהואיל ואי מיקלעי

אורחין, הנחשב שמכין להיום ולא למחר⁽⁷⁾,⁽⁸⁾.

ואף לדידן, דקיימא לן כאן כרבה שאפילו הכנה בידי שמים אסורה, ומאידך קיימא לן כרב חסדא שנחלק על סברת רבה בפסחים, ואמר שלא מועיל הטעם של "הואיל ואי מיקלעי אורחין", וההיתר לבשל מיו"ט לחול הוא משום "מתוך", וסברה זו אינה שייכת בהכנה בידי שמים⁽⁹⁾ – בכל זאת **ניחא** מה שאופין ומבשלין מיום טוב לשבת, ולא חוששין לאיסור הכנה מן התורה, כיון **דכל דבר שכבר נמצא בעולם, ורק צריך לעשותו אפוי ומבושל, לא שייך ביה הכנה, שאינו מחוסר הכנה**

דהכנה, ואמנם כך סברת תוס' והביא מחלוקת הראשונים, אם מועיל עירוב תבשילין להתיר לעשות עירובי חצירות מיו"ט לשבת, וביאר שנחלקו בזה, אם עירוב תבשילין מתיר רק מלאכה ביום טוב לצורך אוכל דשבת, או שיכול להתיר גם איסורי שבת התלוין במעשה ביום טוב.

ולפי זה תהא ביצה הנוולדת ביום טוב מותרת בשבת, אם עשה עירובי תבשילין. ודבר זה נסתר מהסוגיא [לקמן ד א] דאסר ראב"א לצלות ביצה שנוולדה ביום טוב לצורך שבת משום מוקצה, ואף דלית ליה איסור הכנה, ומשמע שם דלרב דאית ליה איסור הכנה, הביצה אסורה משום הכנה, ואף שעשה עירוב תבשילין, שהרי רצה לצלותה לשבת, ושם לדעת רמב"ן לא מדובר על הכנה דאורייתא, כי הרי יום טוב מכין לעצמו, ומוכח שלא מועיל עירוב תבשילין להתיר איסור הכנה אפילו מדרבנן. [ולפי המבואר בהערה הנ"ל על הגמרא, אין זו ראייה, כי תוס' סוברים שאיסור הכנה מדאורייתא, אף כשנוולדה ביום טוב, עיי"ש].

אמנם **באור זרוע** [יו"ט שמג], חילק בין עירוב חצירות שמועיל לו עירוב תבשילין לעשותו מיום טוב לשבת, כיון שמותר לטלטל בחצר ביום טוב, והיינו, דעירוב תבשילין מועיל להתיר לעשות בשביל מחר מה שמותר לעשות היום, אך ביצה שגורו לאוסרה ביום טוב שנוולדה בו, לא מועיל בה עירוב תבשילין להתירה למחר, אף שאיסורה רק מדרבנן.

ויתכן לבאר באופן נוסף, שאין האיסור לאכול בשבת וביום טוב את המוכן ביום קדוש, אלא כשנעשתה ההכנה לצרכם, אך אם לא נעשתה לצורך שבת ויו"ט דוקא, אין איסור, שלא נאסר לאכול את המוכן ביו"ט, אלא את מה שהכין לשבת.

וכן מבואר ממה שנפסק בשו"ע [תקיג] שאם ימי חול מפסיקין בין ההכנה לשבת, מותר לאכול את המוכן.

וכן מוכח מהמציאות, שהרי ביצה הנוולדת ביום א', אינה נאסרת לשבת, אף שנגמרה בשבת שעברה. [נהטעם שכתב בקה"י שכבר הותרה לאכילה בחול, אינו אלא אם האיסור על המעשה, ולא אם נאסרה אכילת המוכן ביום קדוש].

ואם כן "הואיל" [ועירוב תבשילין] מועילים להתיר את אכילת הביצה, כיון שנחשבת שהוכנה לכו ביום ואין זה הכנה לשבת, ולא דמי לביצה שנוולדה בשבת ונאסרה מדרבנן בו ביום, שנחשבת כל הכנתה לצורך יו"ט שאחריו, ולפיכך אסורה ולא אמרינן בה הואיל.

7. **באפיקי ים** [ח"ב טז] כתב שלפי תירוץ זה, שההיתר להכנה הוא כמו ההיתר למלאכה, משום הואיל ואי מיקלעי אורחין חזי ליה, אם כן, מאחר שכתב **המגן אברהם** [תקכז א] שעירוב תבשילין מועיל רק משום הואיל, ולכן אסור לבשל ולאפות ביו"ט סמוך לחשיכה, שכבר לא שייך אז לומר דילמא איקלעו אורחין, לפי זה יאסר המאכל לאכילה בשבת, כיון שהוכן שלא בהיתר.

ויהיה בדין זה נפקא מינה בין התירוץ הראשון לתירוץ השני [שההיתר משום שאין האפיה והבישול נחשבים כהכנה], שלפי תרוץ זה גם כשבישל סמוך לחשיכה לא יאסר המאכל משום והכינו. [ועיין תוס' פסחים מו ב ובהערה הבאה].

ועיין בבית יוסף [תקיז] **ובמגן אברהם** [שיח סק"ב] שיום טוב שחל אחר השבת, אסור לאכול בו פת שנאפתה בשבת משום הכנה. ומאידך כתבו **הבית יוסף** [תקא] **והמגן אברהם** [שם ס"ק טז] דלא שייך הכנה בדבר שהגוף היה בעולם, ואינו חסר רק תיקון. **ובשו"ע הגר"ז** [שיח ג] כתב דנקטו את שתי השיטות שבתירוץ התוס' עיי"ש.

8. דעת תוס' שמשום הואיל אין איסור הכנה כלל, אך **מהר"ם חלאווה** [בפסחים מו ב] כתב דאף לרבה שייך איסור הכנה, אלא שפטור ממלקות משום הואיל, ובתוס' פסחים שם כתבו דשייך הכנה סמוך לשקיעת החמה שאין הואיל, ועיין **בביאור הלכה** [ריש סימן תקכז] שביירר השיטות.

ובמאורי [שם] כתב, שדבר אשר מותר לעשותו לצורך יום טוב, מותר מן התורה לעשותו גם לצורך השבת אלא שאסרוהו רבנן, ועירוב מועיל להתירו אפילו בלי טעם דהואיל, וכן נקט **המרדכי** להלן ריש פרק שני, וביאור דבריהם, דרק לענין בישול ביו"ט לצורך חול, אין היתר לעשות מלאכה שהיא לא לצורך אוכל נפש ביום טוב, ולכן צריך לסברא דהואיל, אך **באיסור הכנה** לשבת, אף לפי רב חסדא דלית ליה הואיל, כיון שהאוכל מוכן גם ליומו, לא נאסר במחשבתו שהוא מכינו למחר, וזה שלא כסברת תוס' שכתבו דרבה שאוסר הכנה בהכרח אזיל לטעמיה דהיתר הבישול משום הואיל.

9. כך ביארו **המהר"ם ונשמת אדם** [קא], ותמוה שהרי תוס' להלן [יב א ד"ה ה"ג] כתבו שהמבשל מיו"ט לחול – באופן שאין בו כלל צורך יו"ט – לוקה.

והמהרש"ל ביאר, דאף לדידן בזמן הזה שאין לנו אורחים שמגיעים ביום טוב כמו בזמן הגמרא, איך מותר לאפות ולבשל ולא אסרינן משום הכנה, ותמוה מאד, שאם כיום אין אורחים, יאסר לאפות ולבשל משום מלאכה, ואף שאין הבישול נחשב כהכנה ויצירה, כי הוא תיקון בעלמא, אין זה היתר לעשיית המלאכה שבבישול ואפיה. וצ"ע.

וכבר הבאנו [בהערה 6 על הגמרא] שבגמרא בפסחים צידד רבה לחייב מלקות את המבעיר בעצי מוקצה, כיון שמוקצה דאורייתא, ובמסקנא חזר בו, וכתב **המנחת חנוך** [רחצ] שחזר בו רק שאין הלאו על מוקצה אלא על הכנה, ולפי זה לוקין על אכילת מאכל שאינו מוכן מבעוד יום, וכן נקט **הגרעק"א** בפסחים מו.

והבאנו דברי **האפיקי ים** שרק בהוה אמינא לוקין על הכנה, דסלקא דעתך שהאיסור במעשה ההכנה, דשייך בו לאו דלא תעשה כל מלאכה. אך למסקנא שהאיסור באכילת דבר שאינו מוכן, לא

ויש לומר, דמדרשים חלוקין, ומאן דדריש בגמרא מ"והכינו" שהכנה דוקא בחול, ומשמע שהמן לא ירד ביום טוב, סבר כדאיתא במדרש [מכילתא בשלח] דדרשינן "שבת לא יהיה" – לרבות יום הכפורים, שלא ירד בו המן, ומדכתיב לא יהיה "בו" דרשינן לרבות גם יום טוב שלא היה יורד בהן מן.

ועוד יש לומר, שמאן דדריש מ"והכינו" שאין יום טוב מכין לשבת, סבר דאפילו היה יורד מן ביום טוב, מכל מקום ביום טוב שחל להיות בערב שבת לא היה יורד, ולמד כך מדכתיב קרא בו: והיה ביום השישי, ולא כתיב שישי, משמע שירד מן רק ביום השישי המיוחד, שהוא ראוי להכנה, ולא ירד בשישי שהוא יום טוב. ואינו ראוי להכנה לשבת⁽¹³⁾.

ליצירתו, אלא רק תיקון בעלמא, דמעיקרא הוה חזי ליה⁽¹⁰⁾.

ולא נחשב שנעשית הכנה רק גבי ביצה שנגמרה יצירתה ביום טוב או בשבת, שהוא דבר חדש שלא היתה בעולם, ולא היתה ראויה כלל מעיקרא. [ולאפות ולבשל תיקוני מילתא בעלמא]⁽¹¹⁾

תימה, דכאן משמע, שהמן שהיה יורד לבני ישראל במדבר כל יום מן השמים, לא היה יורד ביום טוב, כדפירש רש"י, דילפינן שצריך הכנה מיום חול מדכתיב בפרשת המן, והיה ביום השישי והכינו – השישי, הראוי להכנה, וזהו בחול⁽¹²⁾. ולכאורה קשה והא אמר על הכתוב ביום השבת "ויברך" "ויקדש" מה הנה הברכה והקדושה, ברכו במן, וקדשו במן. דהיינו שבשבת לא היה יורד מן, ומשמע אבל ביום טוב היה יורד.

איסור מעשה הכנה בידיים לצורך מחר. וע"ש שצריך ליישב דעת תוס' שאין איסור במעשה ההכנה, אלא רק באכילת המוכן.

11. הרמב"ן והר"ן [בפסחים שם] נחלקו על תירוץ זה של תוס', וכתבו דלמאן דאמר דאסור הכנה בידי שמים כל שכן שאסור להכין מיו"ט לשבת בידי אדם, ובהכרח שלדעתו אין צרכי שבת נעשין ביום טוב, אלא משום הואיל, דהוי כמכין מיו"ט לעצמו. ועיין במלאכת יו"ט [סימן כ"ה] שהאר"ך בענין זה.

וביאור מחלוקתם, כמבואר בהערה 7 על הגמרא, שדעת הרמב"ן והר"ן שאיסור ההכנה הוא על מעשה ההכנה. ואם כן לרבה דאסור הכנה בידי שמים כל שכן שאסור מעשה ההכנה בידי אדם. אך לתוס' שהאיסור באכילת דבר שאינו מוכן או מוכן ביו"ט, יש לומר שאם אין האפיה נחשבת הכנה אלא תיקון, אין האוכל נאסר.

12. הקשה הפני יהושע הרי בגמ' רק מבואר שיו"ט אינו מכין לשבת, אך מהיכי תיתי שיו"ט אינו מכין לעצמו, ולמה לא נאמר שירד המן ביו"ט לצורך יו"ט עצמו.

אכן התוס' שינו מלשון רש"י, שרש"י נקט ד"סתם שישי חול הוא", ובדבריו היה אפשר לומר שאכן ירד מן ביו"ט לצורך יו"ט, אלא דילפינן הכנה מסתם יום שישי של חול.

אך תוס' דקדקו לכתוב "השישי, הראוי להכנה, וזהו בחול" וכונתם כדברי הר"ן, דיום השישי, משמע הראוי להכנה, והיה פשיטא לגמרא שלא ירד מן ביו"ט, וממילא אין יום השישי ראוי להכנה אלא ביום חול, דביו"ט לא יורד מן ולא נאמר בו והכינו. ולפ"ז לא קשיא כלל קושית הפנ"י. ועיין תוס' רבינו פרץ.

ועיין בהפלאה [מכת"י] שהטעם דפשיטא לגמרא שלא ירד מן בשבת, הוא, שהמן מוקצה משום נולד, כגשם, ואינו ראוי אף לצורך יו"ט, ומה שלא ירד ביו"ט לצורך שבת הוא משום הכנה.

13. תירוץ זה שייך רק לשיטת תוס', שההכנה אסורה משבת ליו"ט, ויו"ט לעצמו מכין, וכמו שמשמע ממה שהקשו לעיל כך איך יו"ט מכין לשבת. אולם לרש"י לכאורה חסר הכנה ביו"ט לעצמו, ואף ביו"ט דעלמא לא ירד.

אך התירוץ הראשון שמדרשים חלוקים, לכאורה אינו מועיל לפי תוס' רק לפי רש"י, והיינו שנחלקו בעצם איסור הכנה, ולמאן דאסור

שייך לאו במעשה ואין לוקין.

אולם בעמק ברכה ביאר שאין מדובר שם בסוגיא לענין איסור מוקצה או הכנה, אלא שמפני שאיסור מוקצה דאורייתא, לא שייך לומר "הואיל" על המבעיר עצי מוקצה, מפני שאין ראויים בחפצא. ומשמע, שאילו היו ראויים מדרבנן, היו מותרים משום הואיל דחזו ליה מדאורייתא, והיינו דהואיל נאמר אף במקום שאין היתר, כל זמן שיכול לבא לידי היתר. ודלא כהמהרש"ל. וכן נקט השאגת אריה [בסימן סב] דהמבשל ביו"ט אוכל שאסור מדרבנן אינו לוקה, וטעמו כהנ"ל, ועיין חזו"א [מט טו].

אך הגרעק"א [בתשובה ה] כתב דאף אוכל שאסור רק מדרבנן, לא אמרינן ביה הואיל, כי למעשה אי אפשר להאכילו לאורחין, ועיין בעונג יו"ט [מז] שהוכיח כי נחלקו בזה הראשונים.

10. המגן אברהם [תקכו א] כתב שדברי תוס' תמוהין מהסוגיא בפסחים [מז]. ובפשוטו כוונתו, שבגמרא שם מקשינן לרב חסדא דאמר שהאופה משבת לחול לוקה, [ואינו סובר דאמרינן הואיל וכו']. אם כן איך אופין מיו"ט לשבת, ותירוץ רב חסדא דמדאורייתא צרכי שבת נעשין ביו"ט. ומשמע לכאורה דיש הכנה באפיה ובישול, אלא שמותר לעשות צרכי שבת ביו"ט, ודלא כתוס'.

ובחנה סופר ובמשכנות יעקב ובקהילת יעקב [לבעל הנתה"מ] תירצו, שכל קושית הגמרא שם לא היתה משום הכנה, אלא משום איסור מלאכה שיש בכל בישול שאינו לצורך אוכל ביו"ט, ועל כך תירץ שצורך אוכל שבת הוא כצורך אוכל יו"ט. ואילו תוס' הקשו שיהיה אסור משום הכנה, שאין יו"ט מכין לשבת, ובוהו חילקו שפיר שדבר שהיה גופו קיים קודם, אין תיקון האפיה נחשב להכנה. [ולרבה תירצו דכשם שאין איסור מלאכה משום הואיל, כך אין איסור הכנה. וכמבואר בפנים].

ובקהילות יעקב [סימן א] ביאר שקושיית המגן אברהם היא על קושיית תוס' לפי ביאור המהר"ם הנ"ל, דתוס' הבינו שאף לרב חסדא דלית ליה הואיל, יש איסור הכנה, ולכן הקשו גם עליו איך יאפה וכו', ולכאורה אחר שאמר רב חסדא שהמלאכה מותרת מפני שצרכי שבת נעשים ביום טוב, כלול בדבריו שההכנה מותרת שהרי בכלל איסור הכנה, גם הכנה בידי שמים, ואף אחר תירוץ התוס' שאפיה אינה אלא תיקון צריך להגיע לטעם ההיתר שצרכי שבת נעשין ביו"ט, שהרי אפילו אם אינו נאסר באכילה מפני שאין זו הכנה, עדיין יש

נגזר משום הנך דמתיילדן ביומיהון

ואף שגם הביצים דמתיילדן ביומיהון, אינן אסורות מחמת איסור עצמן, אלא משום גזירה אטו הנולדות ביום טוב שחל אחר השבת, בכל זאת אין זה גזירה לגזירה, כיון דמה שכתוב בתוספתא, "השוחט תרנגולת ומצא בה ביצים גמורות מותר לאכלן ביום טוב" משמע, שמדובר אפילו ביום טוב דלאחר השבת, ולכן מקשינן, למה מותר לאכלן, ולא נגזור אטו ביצים אחרות דמתיילדן ביומיהון זה, שהם אסורות מחמת עצמן, כי הוכנו בשבת.

גזירה, מספק, שמא היתה נולדת היום והיה מתברר שנגמרה אתמול ואסורה⁽¹⁴⁾.

ויש לומר, דמאחר שלמעשה דלא נולדה על ידי כך, לא חשיב גמר, [והוסיף הרשב"א לבאר: לפי שלא נגמרה לגדל אפרוחים אלא בלידה, ואף לאכילה נמי אינה חשובה כי אם בלידה] ובירושלמי פליגי בהא, דהיינו, שנחלקו אם טעם הביצה משתבח בלידה⁽¹⁵⁾, או שאינה ראויה לגדל אפרוחים אלא אם נולדה⁽¹⁶⁾.

מלתא דלא שכיחא.

וקשה, שהרי אף דלא שכיח ולא גוזרים, מכל מקום כיון שהביצים היו כבר גמורות, ויש להסתפק אם נגמרו היום, ועדיין לא עמדו לצאת, ומותרות. או דילמא אם לא שחטה, היתה הביצה הגמורה נולדת היום, ואם כן בהכרח מאתמול גמרה לה, וכיון שהוכיחו תוס' בדיבור הקודם שמדובר ביום טוב שחל אחר השבת, תאסר בלא

גזירה שמא יעלה ויתלוש

ותימה, למה לי לאסור פירות הנושרין משום האי טעמא – שמא יעלה ויתלוש, דהרי לקמן [כד ב] אמרינן לגבי נכרי שהביא דורון לישראל ביום טוב, שהדין הוא שאם יש בעונה זו פירות ממינו – של הפירות שהביא במתנתו – שהם עדיין במחובר לקרקע, אסור לאכלן ולטלטלן, ופירש רש"י [שם] דכיון דאיתקצאי לבין השמשות – שהרי יש ספק שמא

שישנם "ביצים גמורות" אך לא לגמרי, וברור שלא נגמרו מאתמול, ואותן מתיר אף רבינו אפרים, ועליהן מדובר גם בברייתא דידן.

15. הרמב"ן [בתוך דברי תירוץ הני"ל] דן למה תאסר הביצה משום הגמר שהכין את הלידה, והרי אף בלי הלידה יכל לשחוט התרנגולת, ולאכול הביצה. וכתב, "מכל מקום כיון שלא שחטה וילדה, מחמת שבת באה לידו", ומשמע שדעתו שהגמר נחשב הכנה, משום הלידה שבאה על ידו, וקבל בה את הביצה.

ומדברי התוס' משמע לכאורה שהכנת הלידה אינה הכנה לקבל את הביצה, שהרי לשם כך יכול לשחטה, ורק משום שהלידה מוסיפה טעם או כח בביצה, נחשב הגמר כהכנה. ועיין באפיקי ים [יח ה] שהבין כך גם בדעת הרשב"א. [אולם יתכן שההכנה אינה תלויה בתוספת השבח, אלא שלא היה נחשב כ"גמר", והאיסור בהכנה משבת ליו"ט תלוי בתוספת שבח. ראה רא"ש סימן ז. ולכן לא מועיל לו מה שיכל לשחטה ביו"ט, שהרי בכך לא היתה לו ביצה גמורה].

ועיי' באפיקי ים, שביאר, שקושיית הראשונים היא רק משום "הואיל", ומדובר ביו"ט שחל בערב שבת, והקשו למה תאסר בשבת, ולא נתיירה משום "הואיל" אף כשלא שחטה. ובסברא זו חילק בין ביצה לעגל שנולד בשבת שאסרו הרשב"א [לקמן ד א] גם ביום טוב שאחר שבת, משום שהוא אסור ביומו. ולכאורה תמוה, שהרי בעגל אין את הטעם שמוסיף כח וטעם בלידה, ולמה לא נתיירו ביו"ט. ובהכרח שרק בביצה הקשו כך כי מדובר בשבת שאחר יו"ט ואמרינן הואיל, אך בעגל מדובר באופן שנולד ביו"ט אחר שבת, ולא שייך אצלו ההיתר של שחיטת אמו.

16. הפרי מגדים [תקיג א"א יד] תמה על סברת הירושלמי שאין הביצה נגמרת לגדל אפרוחים עד שתלד, שאם כן נמצא כי ביצים דספני מארעא, שאינם יולדות, מגיעות לגמר כבר לפני הלידה, שהרי אינה מועילה להם לגדל אפרוחים, וכי נחלק בין סוגי הביצים ונאסרם בהכנה. [ושמא אין עצם תוספת הכח לגדל אפרוחים נחשב גמר, אלא שהוא רק סימן שיש תהליך נוסף בלידה והוא נחשב גמר בכל ביצה].

אף ביו"ט לא היה יורד, והוא תירוץ על קושיית תוס' לרש"י. וקצת תמוה לבאר כך.

14. בעל המאור והר"ן כתבו ליישב קושיית התוס', שהביצה כל זמן שלא נולדה, נחשבת כאחד מאברי התרנגולת, ולא שייך בה איסור הכנה, שאינה בפני עצמה.

והראב"ד דחה סברא זו, שהרי בגמרא אמרו דלא גזרינן עליהם כי לא שכיחי, ולא משום דגופה נינהו. [ויש ליישב, שעל הביצה מצד עצמה אין לגזור כי היא חלק מהתרנגולת, אך ואילו רבה מבאר למה לא גזרו אטו הנולדות].

והרמב"ן כתב שהכנה אסרת רק דבר שבא לידו מחמת ההכנה, כגון ביצה שנולדה ביו"ט אחר השבת, שאילולי הכנת שבת לא היתה נולדת. ואילו הביצים הגמורות לא באו לידו מכח הכנת שבת, אלא מפני ששחט התרנגולת.

אך רבינו אפרים נחלק על כל הראשונים, ודעתו שהשוחט תרנגולת ביו"ט שאחר שבת, ומצא בה ביצים גמורות, אסורות מפני הספק שמא נגמרו מאתמול, [הביאוהו בעל המאור והראב"ד בתמים דעים קכד בהרחבה].

והקשה עליו הראב"ד את קושיית תוס', שהרי מוכח שהבירייתא מדברת ביו"ט אחר שבת, [דאם לא כן הוי גזירה לגזירה], ולמה לא נאסור את הביצים הגמורות מספק. ולכן כתב שהכלל "כל ביצה דמתיילדא האידנא מאתמול גמרה לה", נאמר רק על ביצים שנולדו בהשכמה, וזו שנשחטה ועדיין ביצה במעיה, מוכח שלא נגמרו מאתמול, ומותרות.

אך בספר המכתם כתב שלדעת רבינו אפרים, קושיית הגמרא היא על הנמצאות במעי אמן ביו"ט בעלמא משום הנמצאות במעי אמן ביו"ט אחר השבת. וכמו שגזרו על הנולדות ביו"ט בעלמא משום הנולדות ביו"ט אחר השבת, ועיין עוד בחידושי הגרעק"א ובתשובותיו [רביעאה או"ח מב] ובשו"ת אור גדול [נ].

ובשם הגרי"ש אלישיב כתבו לבאר על פי הברייתא לקמן [ז א] העוסקת בביצים גמורות ואמר ר' יעקב "ואם היו מעורות", משמע

ותימה, דהא פירש רש"י גופיה לקמן [שם] נכרי שהביא דורון וכו' אסור, "הואיל ולא לקטינהו מאתמול אקצינהו מדעתו, ומחובר הוא כמוקצה דגרוגרות וצימוקים דאפילו רבי שמעון מודה"⁽⁴⁾, אם כן איסור מוקצה בפירות הנושרים אתיא נמי כרבי שמעון, וחזרת הקושיא דלעיל, למה הצריכו לאסור משום גזירה שמא יתלוש, וכי לא די באיסור מוקצה.

על כן יש לומר, דמיירי הכא בפירות נושרין שאין בהם מוקצה, כגון שגדלו הפירות בחצר דהוי מוכן לעורבים שיכולים לאכלן כשהם מחוברין, ומוכן לעורבים הוי מוכן לאדם, וכיון שאינם מוקצין מדעתו במחובר, אף כשנשרו אינו נאסר משום מוקצה, לכך הוצרך להאי

נתלשו ביום טוב ולא חשב עליהם מכניסת יו"ט כשהיו עדיין מחוברים - אתקצאי לכולי יומא⁽¹⁾. וכן משמע שם בגמרא, דטעמא שאסרו את הפירות שבדורון, הוא משום מוקצה, מדמייתי לה לגבי הנידון של ספק מוכן, שאיסורו משום מוקצה⁽²⁾. והשתא יקשה, תרי טעמי דהיינו מוקצה וגזירה שמא יתלוש למה לי.

ויש לומר, דטעמא דהכא שגזרו משום חשש שיעלה ויתלוש, אתיא אליבא דרבי שמעון דלית ליה מוקצה, ולקמן שאסרו את פירות הדורון משום מוקצה, אתיא אליבא דרבי יהודה, שאוסר במוקצה, שהוקצה מדעתו של אדם. ולשיטתו לא הוצרכו רבנן לגזור על פירות הנושרין שמא יעלה ויתלוש, כי כבר היו אסורין משום מוקצה⁽³⁾.

[הערה 2], ולהלן בסמוך יבואר מהי דעת תוס' בתירוץ זה בשיטת רבי שמעון כשאינו יושב ומצפה.

והגרעק"א כתב ליישב קושיות תוס', כי בנכרי שהביא דורון, מדובר בספק אם נתלשו ביו"ט, ואם האיסור בפירות תלושין הוא רק משום גזירה, היה בזה רק ספק דרבנן ואולינן ביה לקולא אף כשיש לו מתירין, וכדבר פפא [ג ב] שנחלק על רב אשי לקמן [ד א], ולכן הוצרכו לומר שאסורין משום מוקצה, שהחמירו בו בשל תורה [תוס' ישנים בע"ב], אך משום מוקצה בלבד לא היה נאסר, שהיה מקום לומר, שדעתו על הפירות אם ינשרו, ולכן הוצרכו לטעם הגזירה שאוסרת את הפירות, וממילא יהיו מוקצה, כי יקצה דעתו מהם מפני איסור הגזירה, ועל ידי זה יהיה דינם בספק לחומרא.

ונראה שתוס' בקושייתם סברו שמצד הגזירה היה צריך לאסור את הפירות מספק, כיון שאיסורן הוא בדבר שיש לו מתירין, ואם היה המוקצה מכח הגזירה היה די בגזירה כדי לאוסרו בספק, ולמה צריך גם לאיסור מוקצה.

4. הפני יהושע [לקמן שם] הקשה על רש"י, שהרי הוא עצמו מפרש [בשבת מה ב] שגרוגרות וצימוקים מוקצין לרבי שמעון מפני שיש בהן תרתי לריעותא, א. דדחינהו בידים ב. שאינם ראויים כעת, ואילו במחובר שנתלש אין אלא חדא לריעותא, כי הואיל ולא לקטינהו אקצינהו, דהיינו דחיה בידים, אך הם ראויים כעת לאכילה.

ובפשטות נראה, שפירות שלא לקטן והעמידם באיסור כל השבת – נמצא מוכיח בכך שמקצם ואינו מצפה להיתרם אף אם ינשרו בשבת, ואינם לא כגרוגרות וצימוקים שלא הקצם אלא עד שיבשילו, ולא כנר שדחאו רק לזמן ומצפה להיתרו כשיכבה.

אמנם הראשונים נחלקו באיזה שלב אסורין הגרוגרות והצימוקים, דעת הר"ן [בשבת שם] נקט שאף אחר שייבשו אסורין, והיינו מפני שנדחו בידים בערב שבת, אמרינן מיגו דאיתקצאי, ובאפיקי ים [ב כא] הוכיח דבריו מדברי רש"י הנ"ל שדימה מחובר לגרוגרות וצימוקים, והיינו שנאסר אף כשחזר ונראה בתלוש. אך דעת הר"ף והרמב"ם שאינם מוקצין אלא עד שיבשו, וכן דקדק בראש יוסף מדברי רש"י [בשבת שם] ולכאורה סתרו דבריו זה לזה. וראה חזו"א [מד ו עיי"ש טעמו].

ולפי המבואר לעיל יתכן לדחות ראית האפיקי ים, כי גו"צ אינו מקצה אותם אלא עד שיבשילו, ואילו מחובר נדחה אף אם ינשרו, ולא דימה רש"י אלא ללמד שכל זמן שהם דחויים בידים הן אסורין כיון שבזמן שנדחו לא היו ראויין. ומאידך יש לדחות את דקדוק הראש יוסף, שלא פירש כך רש"י אלא לגבי איסור מוקצה, אולם כיון

1. הרשב"א לעיל [ב ב] הקשה מסוגיא זו ליסוד הרמב"ן שאיסור הבא מאליו, כשהסתלק מהחפץ, הותר החפץ ואינו מוקצה, ומאי שנא פירות הנושרין שהן מוקצין אף לאחר שנתלשו ואינן מחוברין.

אמנם הרמב"ן עצמו כבר ביאר להלן [דף כב, במלחמות ה'] שפירות הנושרין מוקצין מפני שאין בהם הכנה כלל, וביאר החזו"א [מט א] שאינם מיוחדים מאתמול לתשמיש אדם, והיינו כי דבר שלא הוכן לתשמישו מעולם אפילו אם בא עליו המוקצה מאליו ויושב ומצפה שיסתלק, אינו נותר כשמסתלק המוקצה כי נשאר מחוסר הכנה. [ועיין לעיל ב א הערה 5].

ובאפיקי ים [ב כ] דקדק ממה שהוצרכו התוס' להביא ראיה מפרש"י ומהגמרא דאמרינן מיגו דאיתקצאי במחובר שנתלש, ואף שלכאורה פשיטא הוא, שכן הדין בכל מוקצה שאסור כל השבת משום מיגו דאיתקצאי, וביאר שבאו התוס' לאפוקי מסברת הרמב"ן, שלא נאמר שמחובר הוא מוקצה הבא מאליו, וכשנתלש הותר, לכך הוכיחו שיש במחובר מיגו דאיתקצאי לאחר שנתלש. והיינו שתוס' נקטו שיש דחיה בידים במחובר ובכל זאת סלקא דעתייהו שמוותר לטלטלו משום שיושב ומצפה שיסתלק ההיתר, והוכיחו מסוגיא דנכרי שהביא דורון, לאסור.

ברם, אפשר לבאר מאידך, שתוס' סברו שאין במחובר דחיה בידים, [ורק להלן הביאו דעת רש"י שמחובר כגרוגרות וצימוקים] וסלקא דעתייהו שאף שאינו יושב ומצפה מותר, כדעת הרמב"ן שכתב שאף בהמה שנתבלה מותרת מפני שהסתלק האיסור, והביאו ראיה מסוגיא דנכרי שהביא דורון כדעת הרשב"א שנחלק עליו וכתב שההיתר כשהסתלק האיסור הוא רק כשיושב ומצפה. ואף שלא דחיה בידים, אסור, [ונראה תוס' להלן ו ב דלא כרמב"ן].

אך הנראה ביותר שעיקר כוונת התוס' להמשך דבריהם, שגם לרבי שמעון נחשב מוקצה, אבל לרבי יהודה פשיטא להו שהפירות מוקצין, וכפי שמצינו להדיא בפסחים [נו ב].

2.1. לכאורה ראית התוס' תמוהה, שהרי יתכן לבאר שאינם מוקצה אלא אחר הגזירה שמא יתלוש, שמפני כך אינם ראויים בשבת לכלום, [ואכן מצינו ברשב"א [שבת קכב א] ובב"י [שיח] שביאר בדעת הרא"ש שלא נאסרו מפני מוקצה דמחובר, אלא מגזירה שמא יתלוש].

וצריך לפרש שכוונת התוס' היא לומר, שממה שהובא דין זה לגבי הנידון של ספק מוכן בהכרח שאינם מוקצה משום איסור שחל בגזירה או מעשה שבת, אלא רק משום שבמחובר אינם מוכנים.

3. לתוספת ביאור בקושיית ותירוץ התוס', עיין בהערות על הגמרא

ויש לומר, דמיירי באופן שהבהמה והעשבים היו בתרי עברי דנהרא, ולא יכלה הבהמה לאכול מהם, אילולי היה מעביר לה את העשבים מצידו השני של הנהר, ולפיכך הוקצו מדעתו, ואסורין.

עוד יש לומר, דלא שייך להתיר מחובר משום שהוא מוכן לעורבים, אלא רק בפירות האילן, שרגילין להשיר מעצמן, והוא מצפה לכך ונמצא שמפני הכנתו לעורבים במחובר אינו מקצה דעתו מהם, אבל עשבים שאינם נושרין מאליהן, וממילא אינו יושב ומצפה, הרי הן מוקצה כשנתלשו, על אף שהן ראויין לבהמה גם במחובר⁽⁶⁾.

טעמא, שגזרו מפני החשש שיעלה ויתלוש⁽⁵⁾. אך הנכרי הביא דורון ממקום שלא היו עורבין ופירותיו מוקצה.

ואם תאמר, הא אמרינן [בשבת קכב א] מעמיד אדם בשבת את בהמתו על אוכל המחובר לקרקע שתאכל ממנו, אבל לא יעמידנה על המוקצה, פירוש, עשבים שנתלשו היום, דחיישינן שמא יטלטלם בידיו והם מוקצה. וקשה אמאי, לא יעמידנה על עשבים שנתלשו בשבת, הא הוי מוכן לבהמה, דהרי אי בעי אכלה מנפשה כשהיה מחובר, ואינו מקצה דעתו מעשבים אלו לבהמה, ומה החילוק מפירות שהיו מוכנים לעורבים ונשרו שאינן נאסרין משום מוקצה.

ככוס קערה ועששית, כיון שמחובר לא נדחה מאכילה. או שלדעת רבי שמעון אין צורך בהיתר זה כיון שיושב ומצפה מתי ינשרו, ורק לרבי יהודה אמרו להתיר, שלא יאסרם מפני מיגו דאיתקצאי, ואף שהיו אסורין לטלטל כל זמן שהיו מחוברין. וכמבואר בשבת [קנו תוד"ה והא], וצ"ע בזה. וראה פני יהושע שאמנם בגמרא בפסחים התירו אנשי יריחו את המוכן לעורבים אף לפי רבי יהודה, אך טעות היתה בידם. כי לר"י לא מועיל שיושב ומצפה.

ובטעם איסור הטלטול בעודן מחוברין, תמה החזו"א [מא ז] דממה נפשך אם נחשבים מוכנים לגבי היתרן כשנשרו, למה יאסרו בטלטול במחובר. ולעיל [ב א בהערה 9 על הגמרא] הובא יסוד הקהילות יעקב, שכל שאינו אוכל או כלי הוא מוקצה, אף שאין בו חסרון הכנה, ולכן כל זמן שהפירות מחוברין, ואין עליהן עדיין תורת אוכל, לא מועילה הכנתן לעורבין להתירן בטלטול, אך אינם נאסרים לאחר שנתלשו משום מיגו דאיתקצאי, שאינו אוסר אלא משום מוקצה דחסרון הכנה, אך מה שלא חל עליו שם כלי או אוכל, אינו נאסר במיגו דאיתקצאי, לאחר שחל עליו שם אוכל כגון פירות לאחר שנשרו.

6. כך ביאר המהרש"א, וטעמו כי בסוגיא בפסחים משמע שאין היתר של יושב ומצפה אלא בדבר המוכן לעורבים, ולכן חילקו התוס' רק בדין מוכן לכלבים, שאם יושב ומצפה כפירות האילן, אינו מוקצה, ואם אינו יושב ומצפה כעשבים לבהמה, אסור, והיינו אף לרבי יהודה.

[והטעם שמועיל צירוף הסברות להתיר מוקצה אפילו לפי רבי יהודה, הוא משום שמוקצה שיושב ומצפה אין בו איסור מחמת הקצאה, אלא רק משום הגזירה שמא יתלוש. ולכן מועיל בו ההיתר דמוכן לעורבים. אבל באופן שאינו יושב ומצפה, והקצאה מדעתו, לא יועיל ההיתר דמוכן לעורבים. ולפי זה בתירוץ הראשון שלא חילקו ביושב ומצפה, סברו, שכל איסור הבא מאליה, אין בו הקצאה ומועיל בו היתר דמוכן לעורבין וכמבואר לעיל].

אך הרשב"א והסמ"ג [בהלכות קוצר] והמהרש"ל ביארו תירוץ זה על קושית התוס' הראשונה, למה אין מוקצה בפירות האילן, ועל כך כתבו שפירות האילן רגילין להשיר מעצמן, ויושב ומצפה להם, ואינן מוקצה, ואף שאינן מוכנים לעורבין, [או שהמוכן לעורבין אינו מוכן לאדם, להרשב"א] והיינו דוקא לרבי שמעון דלית ליה מוקצה, אך לרבי יהודה, אף אם יושב ומצפה, אסור אם אינו מוכן לעורבים.

ותוס' בחולין [יד א ד"ה מחתכין] כתבו לתרץ כן למה מחתכין לדועין לבהמה ונבילה לכלבים, וביארו שמדובר ביושב ומצפה מתי יתלשו, ובהמה נמי יושב ומצפה שמא ישחטנה חרש שוטה וקטן, ואחרים רואין אותו, כך ביאר מהר"ם כוונתם. [וכל זה שלא כרש"י

שהוקצו קודם בישולן, נאסרו עד סוף השבת במיגו דאיתקצאי].
ב. בסוגיא דנכרי שהביא דורון, נחלקו הראשונים בטעם דמחובר הוי מוקצה גם כשנתלש, ואפילו לרבי שמעון. בעה"מ והר"ן כתבו שמודה רבי שמעון במוקצה מחמת איסור תלישה, כי אין דעתו עליהן והם ככוס קערה ועששית. אך הראב"ד כתב כרש"י שהן מוקצין כגורגורות וצימוקין. ונחלקו אם צריך גם דחיה בידים, או שכל שאין דעתו עליו הוא מוקצה, אך בשעת האיסור לכו"ע הוא מוקצה. והרמב"ן במלחמות ה', כתב שאין האיסור משום מוקצה אלא משום גזירה שמא יתלוש, וסבר כרש"י, שאין לרבי שמעון מוקצה מחמת איסור, אלא כשדחאו בידים ועיין בהקדמה בהערה 6.

5. ההיתר של מוכן לעורבים מובא בפסחים [נו ב] לגבי תמרים שנשרו בשבת, עי"ש. והקשה שם המאירי, שלא מצינו את ההיתר שמוכן לאדם מוכן לבהמה, אלא לגבי מוקצה מחמת חסרון הכנה, אבל במוקצה מחמת איסור לא אמרו כלל זה, וכתב דשמא הואיל ומוקצה מחמת איסור עיקרו מחמת שאין דעתו עליו מפני האיסור, גם הוא מותר כשדעתו עליו לעורבים.

והנה הגרעק"א [בחולין טו ב] הוכיח שמה שכתבו התוס' שמוכן לעורבים הוא מוכן לאדם, היינו רק לרבי שמעון דלית ליה מוקצה, שהרי אמרינן שם שהמבשל דלעת בשבת אסור לאכלה, כיון שקודם בישולה אינה ראויה למאכל אדם, והקשו התוס' שם שהרי הדלעת ראויה לבהמה, ומוכן לכלבים מוכן לאדם [כדלקמן ו ב] והסיקו מכך שדלעת שעומדת לאכילת אדם, אם אינה ראויה לו היא מוקצה אף שראויה לבהמה.

ורבריהם לכאורה סותרים למה שכתבו כאן שהפירות שעומדים לאכילת אדם אינם מוקצה כי הם ראויים לעורבים, ובהכרח שכאן ביארו לדעת רבי שמעון, ואילו בסוגיא בחולין לגבי דלעת, בדעת רבי יהודה עסקינן, ולא מועילה אכילת בהמה להתיר לאדם.

[ועי"ש חילוק נוסף, שפירות האילן העורבים נוטלים מעצמם, כשאין הבעלים מונע אותן, אך דלעת תלושה ששמורה לאדם, אינה מוכנה לכלבים. כי הבעלים לא יתנה להם ולפי זה יתכן שהסברא שמוכן לעורבים מוכן לאדם שייכת גם לפי רבי יהודה, וכן מבואר בגמרא בפסחים כי גם לרבי יהודה שאוסר אף ביושב ומצפה להיתר בין השמשות, כגון סוכה רעועה, היינו דוקא כשדחיה בידים על ידי הקצאתו, אך במחובר שהאיסור גורם, חשיב מוכן לאדם כי הכנתו עליו לעורבין. וכעין סברת הרמב"ן באיסור הבא מעליו, שאין דעתו על החפץ מועילה במוקצה מחמת איסור, אלא שאין המוקצה סותר את ההכנה לגמרי].

ובשארית יעקב [שבת ד י] התחבט בביאור הסוגיא בפסחים, אם ההיתר דמוכן לעורבים, נאמר לרבי שמעון שלא יאסור את המחובר

רק כשהגוי הדליק לעצמו, כי ישראל בגוי לא מיחלף בדבר שתלוי במעשה].

ומטעם זה אכל רבינו אליעזר ממיץ מליח שצלאו נכרי מעצמו בשבת, [הביאור, כגירסת הב"ח; דג מליח שצלאתו שפחתו בשבילה בשבת, וצ"ל "צלאו לעצמו"] שאין בו שום איסור, דלמאי נחוש, הרי לא צלאו בשבילו, וכי תימא שמא אם נתיר לאכלו, יבא על ידי כך למכשול ויצלה הוא עצמו – לא חוששים לכך, כיון דאמרינן הואיל ואיכא טירחא בדבר אידכורי אידכר, ואי משום שהדג קודם צלייתו לא היה ראוי לאכילה, ואם כן הוא מוקצה שהיה דחוי ממנו לכל השבת, גם לכך אין לחוש, שהרי חזי לכוס, אפשר לכוססו ולאכלו אף בלי צליה.

ולא נהירא למה התיר לאכול את הדג שצלאתו שפחתו, דהרי אמרינן במסכת שבת [שם] בהדיא, אם הביא נכרי מים אסור לשותות מהם שמא ירבה בשבילו.

ואין לחלק ולומר דדוקא גבי מים שייך לאסור מחשש שמא ירבה בשבילו, שכך משמע שם, שאמרו שאם שאב לעצמו מותרים לישראל, "ואם מכירו אסור", ומשמע שמפני החשש שירבה אסור, אבל כאן הנכרי צלאו כבר, ואין לו עוד דג, ולא שייך האי טעמא ולכן הדג מותר. – כי יש להוכיח שאי אפשר לחלק כך, דהא

אבל תימה, אם כן, כיון דאמר האי טעמא שאסור לאכול פירות הנושרין מחשש שיעלה ויתלוש, למה לי טעמא דלקמן, לאסרן גם משום מוקצה.

ויש לומר⁽⁷⁾, דלקמן מיירי בדבר דבעי כלי חפירה כגון מרא וחצינא כדי לתלוש, כגון לפת וצנון שדרך גדולן שהם טמונים באדמה ולא שייך לגזור בהם שלא יאכלם, מחשש שמא ישכח ואף כשהם מחוברים יעלה ויתלוש, כיון שמסתבר דאדכורי מידכר את האיסור בבואו לתלוש, הואיל ואין יכול בקל לתלוש, ולכן הוצרכו לאסור פירות אלו משום מוקצה.

וראיה לדבר שבאופן שמסתבר שיזכר באיסור כשיבא לעשותו, לא גזרו בו רבנן, מהא דתנן במסכת שבת [קכב א] נכרי שהדליק את הנר בשביל ישראל, אסור להשתמש לאורו, אבל אם הדליקו בשביל הנכרי, מותר הישראל להשתמש לאורו.

ולכאורה קשה, אמאי לא חיישינן שמא כיון שיהיה מותר להשתמש לאור נר שהדליקו נכרי, על ידי כך יארע שידליקנו ישראל עצמו, וכמו שגזרו לאסור אכילת פירות הנושרין שמא מתוך כך יבא לתלושן. אלא מוכח שכל דבר שיש בו טורח, לא חוששין שיבא לעשותו מתוך שהוא מותר לו באופן מסוים, כיון שמתוך טרחתו אדכורי מידכר. [והרשב"א בשבת קכב א הוסיף, דהיינו

להלן [כד ב] וכמו שדחו תוס' לעיל].

והגרעק"א דחה ביאור זה, וכתב שאין קושיהם על בהמה שנתנבלה, אלא על השוחט לצורך חולה, למה מותר, והרי אפילו לרבי שמעון יאסר, וכתבו שאף לרבי יהודה מותר ביושב ומצפה במקום שמוכן לאדם ורק איסורא רביע עליה. [ועי' מג"א תקא ב ומחצה"ש שם, וחזו"א מא] ומשמע שאם אינו יושב ומצפה, אף שלא דחיה בידיים אסור, וכן משמע בדבריהם בעירובין [מ א].

ועיין בבית יוסף [שיח] שביאר שלא אסרו בהמה שנתנבלה כאילו דחאה בידיים בכך שלא שחטה מערב יום טוב, כי אינו דומה ליקוט פירות שתלוי בידו, וכיון שלא ליקטם מוכח שמקצה אותם, ואינו כשחטיה בהמה שצריך בה שוחט מומחה וסכין בדוק, ויש לו סיבה מספקת שלא שחטה מאתמול.

ומשמע מכל המבואר שאם אינו יושב ומצפה אסור לרבי שמעון אף בלא דחיה בידיים, ושלא כדעת הרמב"ן [במלחמות ה' דף כד ב] שרק בדחיה בידיים מודה רבי שמעון, ואמנם לפ"ז תמוהה סברת התוס' בתירוץ הקושיא הראשונה שכתבו דסוגיין כרבי שמעון דלית ליה מוקצה, והרי עדיין לא ביארו שבפירות האילן הוא יושב ומצפה, ולשיטתם מודה רבי שמעון כשאינו יושב ומצפה דהוי מוקצה אף אם לא דחיה בידיים.

7. והרשב"א תירץ כדלעיל, שכונת הגמרא בסוגיין רק אם תמצא לומר דגרינן שמא יתלוש, ואילו להלן הוצרכו לאסור משום מוקצה למאן דלא גזר שמא יתלוש. וכבר הבאנו בהערה 3 את תירוץ הגרעק"א על קושיית התוס' ע"ש.

ועוד יש לומר, כדברי הגרעק"א בביאור דברי התוס' בשבת [מה ב], שאין הגזירה אוסרת פירות אלא באכילה ולא בטלטול, ולכך

הוצרכו לאסרן משום מוקצה. ותוס' סברו שגזירת פירות הנושרין היא אף על הטלטול כהראב"ד וכן כתב השער המלך [שבת כא, ועיין בהערה 1 על הגמרא].

ובאבי עזרי [שבת כא ז] כתב ליישב שיטת רש"י, שכל הקצאת הפירות היא רק אחרי הגזירה על פירות הנושרין, שבלעדיה הרי אינו מקצה דעתו מהן, שהרי יכול לאכלן כשיפלו. אך כיון שאין הגזירה על הפירות אלא על הגברא, הוצרך רש"י לומר שאסורין אף משום מוקצה, כדי לאסרן גם באופן שנשרו ביו"ט ולמחרתו שבת, שאין איסור הכנה חל אלא על דבר שהיה אסור בחפצא מאתמול, ואילו היו אסורין רק משום גזירה, למחרת היו נחשבים כמוכנים. [ועיין לעיל דף ב בהערה 7].

הנה הגרעק"א כתב [לקמן כד א] שדעת רש"י היא, שתלישה ביו"ט איסורה מדרבנן, ומן התורה יש לה היתר לצורך אוכל נפש, ולכן מצד איסור תלישה אין הפירות מוקצין, דלא אמרינן מיגו דאיתקצאי מחמת איסור דרבנן [ראה רש"י לא ב], ולכן הוצרכו לגזירת פירות הנושרין שאוסרתן באכילה, ואינם נחשבים כאוכל נפש, ושוב אסור מן התורה לתלושן, וממילא הם מוקצה. [אך הגזירה גרידא אינה אוסרת ספק, ולכן צריך לומר, שמחמת הגזירה מקצה דעתן].

[ועיין שם בתחילת דבריו שצידד כי אף אם איסור האכילה רק מדרבנן, נעשה מוקצה, ולפי זה ניתן ליישב בפשטות כדברי האבי עזרי, ותימה למה נדחק להעמיד דוקא באיסור תלישה דאורייתא].

ומה שנקט כי איסור דרבנן גורם שלא יהיו הפירות בכלל אוכל נפש, לכאורה תמוה, שהרי אמרו [לקמן יב א] המבשל גיד הנשה ביו"ט, לבית הלל אינו לוקה, והטעם לכך, כי כל העושה לצורך מאכלו נחשב כאוכל נפש. ועיין בדרוש וחידוש להגרעק"א [מערכה

אסור לעשותו ביום טוב עצמו כי כאשר לא איתעביד ליה מערב יום טוב.

דהא אמרינן [לקמן כח ב] דכתיב "הוא לבדו יעשה לכם", ודרשינן "הוא", למעט ולא מכשיריו, פירוש שמותר לעשות מלאכה רק לצורך אוכל נפש, ולא לצורך מכשיריו, כגון לתקן שפור כדי לצלות עליו לצורך יום טוב, ואילו רבי יהודה אמר דרשינן הוא לבדו יעשה "לכם" – לכל צרכיכם, ומתיר לעשות מלאכה גם לצורך מכשירין, ולדבריו את הכתוב בתחילת הפסוק, "הוא לבדו", איצטריך כדי לדרוש לאסור לעשות מלאכה לצורך מכשירין שאפשר לתקן מערב יום טוב.

אלמא, דוקא במכשירין יש חילוק בין מכשירין שאפשר לעשות מערב יום טוב, שאז אסור לעשות מלאכה לצרכן ביום טוב, לבין מכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב, שאותם יכול לעשות ביום טוב, אבל באוכל נפש, כולי עלמא מודו דאפילו אם אפשר לעשותן מערב יום טוב, מותר לעשותן ביום טוב, (11) ואם כן עדיין קשה למה אסור לצוד ולתלוש פירות ביום טוב לצורך אוכל נפש.

איכא בתוספתא בהדיא [שבת יב], שהטעם שבמכירו אסור, הוא מפני שמרגילו לשבת הבאה, ולא מחשש שמא ירבה בשבילו, ולכן גם באכילת דג צלוי יש לחשוש שבשבת הבאה תצלה לו שפחתו דג לצרכו (8).

ועוד יש לומר, שהטעם שהוצרכו לאסור פירות שנתלשו בשבת גם משום מוקצה – הוא משום שאין הגזירה על פירות הנושרים שייכת בכל הפירות, דדוקא בפירות האילן וענבים שייך לגזור איסור כשנשרו מפני חשש שמא יעלה ויתלוש וכשזבו שמא יסחוט, לפי שאדם מתאוה להם ובעודו בכפו יבלענו, אולם בשאר הפירות והירקות שאין חשש זה, אי אפשר לאסור אלא רק משום מוקצה (9).

אך תימה, מאי חיישינן שמא יעלה ויתלוש, הא אפילו בכתחילה מותר לתלוש, דהא אוכל נפש מותר לעשות לצורך הכנתו מלאכות ביום טוב.

וכך גם קשה לקמן [כג ב] דתנן, אין צדין דגים מן הביבירין ביום טוב, וקשה אמאי אסור לצוד, הא אוכל נפש הוא (10).

ואין לומר, דכל דבר שיכול לעשותו מערב יום טוב,

מרא וחצינא. אך אם שני תירוצים הם, צריך לומר, שאדם מתאוה גם לביצה, ועיין בהערות על הגמרא [הערה 3] אם גזרו פן יאכלנה חיה, או רק אחר בישול, ולכאורה אם הגזירה רק על אכילתה כשהיא מבושלת, לא שייך לומר שמתאוה לה קודם שהתבשלה.

ב. הרמ"א [שיח ב] כתב שאם קצץ פירות לצורך חולה בשבת, אסור לבריא לאכול מהן, שהם מוקצין כיון שהם הולכין וגדלים בשבת.

ועיין ברשב"א [חולין טו ב] דאסורין לבריא משום גזירת פירות שנשרו, וביאר בתהילה לדוד שהרמ"א נקט טעם אחר, מפני סברת תוס' כאן, שיש פירות שאין בהם גזירה זו.

ובמגן אברהם [שם סק"ח] כתב כי האיסור שהולכין וגדלין שייך רק בפירות שלא נגמר גידולן, שאילו היה שייך בהם תמיד, למה לי לאסור פירות נושרין משום גזירה.

10. הפני יהושע ביאר שקושיית תוס' נסובה על תירוצם, שהחשש הוא רק שמא יתלוש פירות שקל להשירם והוא מתאוה להם, ועל כך תמהו שזה מותר ביו"ט לצרכו. אך לולי זאת, יש לומר שהגזירה היתה שמא יתלוש הרבה אף לצורך חול, או שיתלוש גם פירות שאינם ראויים לאכילה אלא לייבוש.

ועל הקושיא מצידה, כתב הרמב"ן במלחמות ה' שהיות ואינם ברשותו קודם הצידה, לא הותרה בהן מלאכת אוכל נפש, ועיין בסמוך.

והרמב"ם [ב ז] כתב שהדגים מוקצין. וביאר בשו"ע הגר"ז [תצז בקו"א] שלדעת הרמב"ם הצידה מותרת אף מדרבנן, ורק משום מוקצה נאסרה. [ולכאורה, אחר שהדגים מוקצה ראוי לאוסרה מדאורייתא, כי אינם ראויים לאכילה ומלאכתו שלא לצורך אוכל נפש].

11. התוס' במגילה [ז א] תירצו שרק אוכל נפש המתקלקל מאתמול מותר לעשותו ביו"ט, אך אם אינו מתקלקל אסור, ובמכשירין שאינם

[ז ובפתיחת הפרי מגדים להלכות יו"ט פ"א ז], שהסיקו להלכה דלא אמרינן "מתוך", והסוגיא לקמן נדחית להלכה, ולדבריהם אין קושיא, כי המבשל גיד ביו"ט לוקה, עי"ש.

ב. המאירי כתב, שאף בפירות הרגילים לנשור, אין צריך לאסור משום גזירה, שהם מוקצה מפני שהם מחוברין. והביא שמומוחין שבמפרשים פרשו שמדובר בפירות תלושין מערב יום טוב שנשארן מסובכים בין הענפים, ונשרו ביום טוב מבין הענפים, ובהם צריך לאסור משום גזירה, ולפי זה תחזור הקושיא שנאסור ביצה משום מוקצה כפירות המחוברין שנשרו. וביאר שאין גזורין על דבר שאינו מוקצה אטו מוקצה.

8. במגן אברהם [שכה כח] הביא שרבינו ירוחם סותר דבריו בדין זה, שכתב לאסור אכילת דג שצלאו נכרי בשבת, מפני שמרגילו לשבת הבאה, ומאידך כתב שאף נכרי המכירו, אם עשה מלאכה שלא בפניו, מותר להשתמש בה.

וכתב לחלק, שרק בדבר הנצרך תמיד, כדג מלוח, אסור להשתמש במה שעשה נכרי, פן ירבה בשבילו לשבת הבאה, אך אם עשה בגד, מותר ללבשו, חוץ מנכרי שמכירו ויודע שהוא צריך לכך, שאז מלאכתו אסורה, אפילו אם עשה לצורך מקח.

ב. מה שלא חשש רבי אליעזר ממיץ לבישול עכו"ם בדג שצלאו נכרי, מבואר ע"פ הנפסק ביו"ד [קיג יב] שדג שנמלח, אינו נאסר בבישול עכו"ם, ונחלקו שם אם היינו רק בדג קטן או אף בדג גדול עי"ש.

9. תוס' בשבת [קכב א] ובחולין [יד א] נקטו סברא זו כטעם נוסף לתירוץ הקודם, שלא שייך לגזור אלא בפירות האילן משום חשש שיעלה ויתלוש, וכן פירש מהרש"א כאן. וכתב המהר"ם שיש נפקא מינה אם הכל תירוצין אחד או כשני תירוצים, לגבי דין הביצה, שאין צריך לתלוש במרא וחצינא, אך אין אדם מתאוה לה, ולכן גזרינן בה, ואף שלא שייך בה הטעם דשמא יעלה ויתלוש, דהעיקר שאין צריך

לעשותן ביום טוב לצורך אוכל נפש, דהיינו מלישה שאז בא הקמח במגע עם המים וצריך לשמור על המצות שלא יחמיצו, ומלאכה זו ואילך הותרו המלאכות הנצרכות לעשיית אוכל נפש, אבל שאר מלאכות דעושין לצורך האוכל מקודם לכן, כקצירה ועימור וזריה וכו', אסורין, ולכן אסור לצוד דגים ולתלוש פירות ביום טוב⁽¹³⁾.

ועוד טעם לאסור תלישת פירות, דבירושלמי יש מיעוט אחר דכתיב "אך" ודרשינן שלא לקצור⁽¹⁴⁾.

ויש אומרים דלכך אין צדין ביום טוב, שמא יצוד דגים טמאים שאינם צורך אוכל נפש, כי אסור לאכלם.

ולא נהירא דאם כן הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דמותרת⁽¹²⁾.

על כן פירש רבינו נתנאל מקינון, דבירושלמי יש דרשה, "אך אשר יאכל לכל נפש", וסמיך ליה "ושמרתם את המצות", ודרשינן שדוקא אותם מלאכות שהם משימור המצות ואילך, הם מותרות

ולכן הצד דגים נחשב שמלאכתו צריכה לגופה כי סבור שימצא דגים טהורים. אך היתר מלאכה לצורך אוכל נפש, אינו תלוי במחשבתו, אלא במציאות, אם יוכל לאכלם או לא, ולכן אסור לצוד, שמא ימצא טמאים ולא יוכל לאכלם.

[וסברו שמלאכת אוכל נפש נחשבת מלאכה אלא שהותרה כשנעשית לצורך אוכל נפש, אך התוס' חלקו וסברו שאינה נחשבת כלל כ"מלאכת עבודה" אלא כ"מלאכת הנאה" ולכן אפילו אם לא נעשית כרצונו פטור עליה, וראה להלן יב א שנחלקו הראשונים בגדרים אלן].

עוד יש לומר, שדעת ה"ש אומרים" כיסוד הפני יהושע שבת [מו ב] שמשאצ"ג פותרת רק בשבת, כי החיוב בשבת הוא על מלאכת מחשבת דוקא, אך ביו"ט נאמר "כל מלאכה לא יעשה לכם" וחיוב בו גם על משאצ"ג [ראה דובב משרים פז שפסק כן, אך בכלי חמדה בשלח ב כתב שאחר שהצטוו על משאצ"ג בשבת ילפינן ליו"ט ואסורה]. ותוס' הקשו כשיטתם להלן [ח א ד"ה ואינו] שיו"ט קל משבת ומשאצ"ג מותרת בו לצורך שמחת יו"ט, וכן משמע בתורת כהנים [אחרי פ"ז]. וראה מאירי לעיל ו א שיש אופן שאפילו לר"י שמחייב על משאצ"ג בשבת, מתירה ביו"ט, ע"ש הערה 3].

13. תוס' להלן [כג ב ד"ה אין] הוסיפו בדבריו שצידה "דמי לקצירה", וביאר המאירי שם שהמבדילו מחיותו חייב משום קוצר שעוקרו מגידולו. ובקרבן נתנאל [פ"ג אות ב] הקשה מדברי תוס' בשבת [צה א ד"ה הרודה] שרודה חלות דבש אינו לוקה שאיסורו מדרבנן, וכן כתבו תוס' להלן [כא א ד"ה הואיל] ששייך "הואיל" ברדית חלות דבש, ואילו היא קצירה הרי לא מועיל בה היתר זה. ותירץ תוס' בשאר דוכתי הם מדברי ר"י שנחלק על ר"נ מקינון וסבר שקצירה לצורך אוכל נפש אסורה רק מדרבנן, וכמו שכתב היש"ש בדעת הרא"ש שם.

ובאור שמה [יו"ט א ז] תירץ תוס' סוברים כדבריהם להלן [יב א ד"ה השוחט] שאף מלאכה שהתמעטה מהיתר אוכל נפש אינו לוקה עליה כי אין בה אלא לאו הבא מכלל עשה, אך ראה רש"י בשבת שם שאיסור קצירה ביו"ט לצורך אוכל נפש הוא רק מדרבנן, ומה שגזרו שמא יעלה ויתלוש אינו נחשב כגזירה לגזירה, כי גזרו שמא יתלוש סמוך לחשיכה [ואז אינו לצורך אוכל נפש, והקצירה אסורה מה"ת]. וכבר הבאנו [ב ב הערה 11 לגמרא] בשם מגיני שלמה ושאינה נחשבת גזירה לגזירה כיון ששבת ויו"ט גזירה אחת הן, ועיין בגליון מהרש"א.

ובאבני נזר כתב בשם התוס' שלא התירו לעשות מלאכות לצורך אכילה אלא שתי מלאכות שקודם אכילה. ותמה במנחת שלמה שאם כן יהא מותר לתלוש פרי מהעץ שהרי אינו מחוסר עוד מלאכה לאכילה.

14. בדעת הירושלמי שמיטע מקרא, כתב היש"ש [ריש פרק שלישי]

מתקלקלין תלוי אם אפשר לעשותן מאתמול או לא. וביאר המהרש"א שהיתר מלאכת אוכל נפש אינו תלוי אם האדם יכול לעשותה מערב יו"ט או לא, אלא אם האוכל מתקלקל בשהותו עד יו"ט או לא. אבל במכשירין ההיתר תלוי באדם, אם יכל לעשותן מערב יו"ט או לא. וכן כתב מהר"ח אור זרוע [לג] בשם אביו, כי מלאכת אוכל נפש אסורה מן התורה ביו"ט, ולא הותרה אלא אם האוכל יכול להתקלקל כשיעשה מאתמול, וראה מגיד משנה [יו"ט א ה] ולחם משנה [שם ג יב].

וטעם החילוק, משום שאוכל נפש גרע ממכשירין, כי במכשירין אין נפקא מינה מתי נעשו. ולכן הוצרכה התורה למעט ולאסור מכשירין כשיכל לעשותן מאתמול, ומסברא היו מותרין. [אך ראה או"ז רמח שנקט כי אוכל נפש שזה למכשירין, וצ"ע]. וכן משמע גם בכל בו [הלכות יו"ט] שלא הוצרכה התורה למעט אוכל נפש שיכל לעשותו מאתמול, כי מסברא ידעינן שאין זו מלאכת אוכל נפש, אלא אם יש חשש שיתקלקל מעיו"ט. [ועיין להלן יב א בהערה 14 על התוס' שישבנו קושייתם באופן נוסף, ועיין עוד להלן יד א הערה 8 לגמרא].

ב. בשער הציזון [תצה ה] כתב שנחלקו בכך בעלי התוס', שכאן סברו כי לצורך אוכל נפש, מותר מן התורה לעשות מלאכה ביו"ט אף כשאפשר לעשותו מערב יו"ט, ורק רבנן אסרו. [וכן דעת הרא"ש והרמב"ן ריש פרק שלישי]. ואילו במגילה ז ב משמע מדבריהם שכשאפשר לעשותה מערב יו"ט, אסור מן התורה לעשותה ביו"ט אפילו לצורך אוכל נפש עצמו, וכמו שהבינו כאן בדעת רש"י. [וכן נקטו החינוך [רחצ], והיום של שלמה הביאוהו המג"א והט"ז, בסימן תצה].

וכבר עמד על כך החתם סופר בתשובותיו [או"ח פח, קמח], וביאר שנחלקו אם מלאכת אוכל נפש הותרה לגמרי, וכלפיה יום טוב כיום חול, ואף כשאפשר לעשותה מערב יו"ט, או שרק הותר לדחות לצרכה איסורי יו"ט, וכמו מכשירין, שעדיף לעשותן מערב יום טוב. [ועיין בדבריו לקמן יב א, ובשאגת אריה סימן קב].

ובמנחת שלמה [ח"ב מב] הביא מדברי הר"ן [ט ב בדפי הרי"ף] שמלאכת אוכל נפש הותרה לגמרי ביו"ט, ולפי זה יישב היאך עושים מלאכה בבין השמשות של מוצאי יו"ט, ולא חוששים שעושים מלאכה ביו"ט לצורך חול – מאחר שכל האיסור הוא משום הכנה שעושה לצורך מחר, אך כשאינו מתכווין לעשות לצורך חול, אף שיועד כי נעשה גם לצורך מחר, אין מלאכתו אסורה. [ותמוה, שהרי לא "הותרה" המלאכה לעשותה ככל שירצה, אלא רק לאוכל נפש של יו"ט, ואז היא מותרת אפילו אם יכל להמנע ממנה אם יעשה בעיו"ט].

12. בספר משמרת מועד כתב ליישב קושיית תוס', על פי מה שכתבו התוס' בשבת [קו א] שהמבעיר באיסורי הנאה, אינו נחשב מלאכה שאין צריכה לגופה, כיון שהיה סבור שיוכל לתת לכלבו לאכול, והיינו שגדר המלאכה תלויה במחשבתו, אם סבור שצריך לגופה,

קדושה אחת הן, דהא לפני שהוחלפו השיטות, גרסינן שרבנן דפליגי עליה אמרי קדושה אחת היא, ואם כן אי אמרינן איפוך, נמצא שלשית רבי יהודה אסור לאכול את הביצה אפילו ביום טוב שני, ושוב נמצאו דבריו סותרים למה שהתיר משקין שזבו מאליהן מפירות שעומדים לאכילה⁽¹⁵⁾, ובהכרח שהופכים את שיטתו במשקין שזבו מאליהן, שאוסרן אפילו כשעמדו לאכילה, כמו שאסר ביצה.

ותימה, דהא רבי יוחנן גופה פסיק בפרק חבית [שבת קמג:]: דהלכה כרבי יהודה שמתיר משקין שזבו מאליהן בשאר פירות, כשעמדו לאכילה, אבל בזיתים וענבים, לא, שבהם המשקין אסורין אף אם ייעד את הזיתים והענבים לאכילה, כיון שיש בדעת כל אדם להשתמש במשקין היוצאים מהם שהם יין ושמן, וחוששים שמא יסחטם. אלמא לא סבירא ליה לרבי

רבי יוחנן אמר, מוחלפת השיטה

פירש רש"י, מוחלפת ההיא משנה דאין סוחטין, שגורסים בה, אם יצאו מעצמן אסורין דברי רבי יהודה, וחכמים הם שחילקו בין פירות העומדים למשקין או לאוכלין.

ויפה פירש, דעל כרחק צריך לפרש הכי, דאין לפרש איפוך ההיא מחלוקת דכלכלה, ולגרוס שרבי יהודה סובר ששני ימי ראש השנה קדושה אחת הן, ורבנן סוברים ששתי קדושות הן, דאם כן, כל שכן דקשה סתירה מדרבי יהודה לדרבי יהודה, שהרי נמצא לפי זה שיאסור רבי יהודה את הביצה שנולדה ביום הראשון לאכלה גם ביום טוב שני, כי לפי גירסא זו שני הימים

מפני שמלאכות אלו הן עובדא דחול, והר"ן ביאר שגורו עליהן כדי שלא יעשו גם לצורך חול, כדרכן לעשותן בכמויות גדולות. ועיין בשטמ"ק כאן שכתב את טעם הר"ן, ונקט שהאיסור מן התורה.

[ועל מה שכתבו כי המיעוט בירושלמי הוא אסמכתא בעלמא, יש להעיר, כי בתוס' חגיגה [יז ב] כתבו כי המביא קרבן אסור באותו יום במלאכה דינו שזה ליום טוב. ובפסחים [נ א] הביאו ירושלמי שדרש מקרא "ואספת דגנך" להתיר לכל אדם מישאל לעשות מלאכה בכל יום אף שמקריבין לו קרבן תמיד, ומשמע שדעת הירושלמי כי איסור מלאכת קצירה ביו"ט הוא מן התורה].

ובגור אריה [פרשת בא אות טז] כתב שסוג מלאכה הנעשית לזמן מרובה אינה אסורה מפני שתכליתה לצורך חול, אלא שאינה נחשבת כמלאכת תענוג ואוכל אלא כמלאכת עבודה, ולכן נאסרת אפילו כשנעשית לצורך היום בלבד, וביאר בזה את הפסוק "אך אשר יעשה לכל נפש" – לצורך אוכל ולא לצורך עבודה. וכדבריו מבואר במאירי [ריש פ"ג] שמלאכת אוכל נפש הוא העסק בהנאתו, אך כשעושה הרבה הוא עסק מלאכה ואינו נטפל לאכילה. וגם המגיד משנה [שם] הגדיר מלאכת אוכל נפש, כמלאכה שהאדון עושה לעצמו ולא מלאכה שנותן לעבדו לעשות הרבה, עיי"ש. ועיין להלן יב א בהקדמה למשנה ובהערה 1. ולהלן יד א נוסף דברים בענין זה. ולפי שיטות הראשונים שקצירה אסורה רק מדרבנן, חזרת קושית התוס' למה גורנין שמא יתלוש, והא אף שאסור מדרבנן הרי זו גזירה לגזירה, וכבר כתב הרשב"א [שבת צה א] דגורנין שמא יתלוש סמוך לחשיכה, שאז אסורה המלאכה לכולי עלמא מן התורה. ועיין באפיקי ים [ב כ] שכתב ליישב דשבת וי"ט חזא גזירה נינהו.

15. הקשו המהרש"א והמהר"ם, הרי קושיא זו קשה גם כשהופכים את שיטת המשנה דאין סוחטין, ונמצא שרבנן מתירין משקין שזבו מפירות העומדין לאכילה משום שאוכלא דאפרת הן. וכל שכן שיקשה סתירה ממה שאסרו ביצה בשני הימים של ראש השנה. [ועיין בצל"ח שפלפל לדון אם קושית המהרש"א תלויה בדבריו לעיל].

וכתבו שכיון שמצינו שנחלקו בית הלל ובית שמאי בביצה, אפשר לתרץ שהחכמים שאסרו בכלכלה אינם אותם חכמים שהתירו באין סוחטין, וראה עוד ביאור בשו"ת רע"א [תניינא סו"ס יג]. והרש"ש הביא לתרץ, על פי התוס' בשבת [מה ב] שלא גזרו לפי

שהאיסור במלאכות אלו הוא מן התורה. וכן כתב הרשב"א בעבודת הקודש [בית א שער א] אלא שנקט את הדעה השניה בירושלמי, שהרבה מיעוטים נאמרו בפסוק זה, אך הוא, לבדו, ולכם, ולמדו למעט קוצר ותולש ודש, בורר וטוחן ומרקד, בורר טוחן וצד וחולב מגבן וסוחט, שהם מלאכות האסורות מן התורה, וכתב שמסרן הכתוב לחכמים ומנו את אלו, מפני שעושיין מהן לימים רבים, וטורחין בהם הרבה לצוד חיות ולעקור דבר מגידולו, שאינם ברשות האדם. וכן דעת הרמב"ן [במלחמות ה' רפ"ג].

ודעת הרמב"ם [פ"א מיו"ט] שמן התורה מותר לעשות כל מלאכה הנצרכת לעשיית אוכל נפש. ואפילו קצירה וטחינה, ורק חכמים אסרו מלאכות שאפשר לעשותן מערב יו"ט ולא יפסדו, ויש עסק בעשייתן, ואם יניחו לעשותן ביו"ט, ימנע משמחת יו"ט, ולא יהיה לו פנאי לאכול. ואילו מלישה ואילך לא גזרו, מפני שאם יעשו מערב יו"ט יהיה בהם הפסד או חסרון טעם.

והראב"ד השיגו שאין זה נכון למאן דאמר שאין תולשין ירק ופירות ביו"ט, שהרי בני יומן יפים יותר, ובכל זאת אסר. וביאר כוונת הירושלמי שלמד מסמיכות המקראות להתיר מלאכה שהיא בתלוש, והיינו כמצה שמורה מעת הקצירה. ותמה המגיד משנה שלדבריו היה צריך להתיר גם מלאכות ברירה טחינה והרקדה. ועל קושייתו תירץ, שהרמב"ם אסר כל מלאכה שאין בעיקרה הפסד, ולא רצה להתיר תלישת קצת ירק ופירות, כדי שלא להתיר מחצית מלאכה.

ובדעת רש"י נחלקו האחרונים, שכתב [להלן כג ב] שצידה אסורה ביו"ט, אף לצורך אוכל נפש, כי לא הותרו אבות מלאכות אלא כשיש הפסד בעשייתן מערב יו"ט, ואילו בצידה אפשר לכלוא את הנצוד, ומשמע דמטעם זה אסר שאר מלאכות מדאורייתא. וכן משמע שהבין הרמב"ן בשיטתו, וכן ביאר הגר"א [תצה ב], והפרי חדש [שם] נקט שלרש"י אף איסור תלישת פירות ביו"ט הוא מן התורה. והביא שכך פירש"י [לקמן לו ב] שגזירת שמא יתלוש היא מפני שקוצר אסור מדאורייתא, אך הב"ח, הפני יהושע, והראש יוסף כתבו שרק רבנן אסרו, ועיקר הגזירה משום שבת, שבה איסור קוצר מן התורה, [עיין לעיל דף ב ב בהערה 11 על הגמרא].

דעת הרא"ש והר"ן [ריש פרק שלישי] שאסרו רבנן מלאכות שנעשים ביום אחד לצורך הרבה ימים, כגון קצירה טחינה וצידה, ואסרו לעשותם ביום טוב אפילו לצורך יום טוב בלבד, והמיעוט בירושלמי הוא רק אסמכתא. ונחלקו בטעם האיסור, הרא"ש ביאר

אמאי קא מחליף רבי יוחנן את השיטה, וגורס שרבי יהודה אוסר בשני הימים לדבריהם דרבנן, לימא, לדבריהם קאמר להו, ולא מוחלפת השיטה, וכמו שתירץ רבינא [להלן בע"ב] את סתירת דברי רבי יהודה.

ויש לומר, דזה נראה לו דוחק לומר לדבריהם קאמר להו, כל עוד לא מוקמינן שמוחלפת השיטה וכו', כי סובר רבי יוחנן דהואיל ועדיין לא דברו חכמים כלל מתחילה קודם רבי יהודה, לא שייך למימר שרבי יהודה אמר דבריו לפי דבריהם.

ורבינא אינו חושש לזה, ולכן תירץ כך להלן, ואמר שרבי יהודה אמר לדבריהם דרבנן, אף שלא הפך השיטה, והתחיל דבריו לפניהם.

לדידי אפילו ביום טוב ראשון של ראש השנה נמי ג-ב שריא

ותימה, שאם כן רבי יהודה דאמר שהביצה שנולדה בראש השנה מותרת בשני הימים, סובר כבית שמאי, שהתירו במשנתנו ביצה שנולדה ביום טוב, ויקשה, וכי שביק דעת בית הלל שאסרו ביצה שנולדה ביום טוב, ועביד כבית שמאי⁽¹⁾.

ויש לומר, דרבי יהודה חלק על התנא ששנה את

יוחנן, דמוחלפת השיטה, אלא רבי יהודה הוא שהתיר בעומדין לאוכלין⁽¹⁶⁾.

ויש לומר, דרבי יוחנן קאמר שם בשבת, לפי דברי אותם האמוראים דלא סברי מוחלפת השיטה, לדבריהם, הכי הוא הדין, שהלכה כרבי יהודה שמתיר, רק בשאר פירות, והכי נראה לי כמדומה.

ובשיתת מאיברא תירץ דבאמת מוחלפת השיטה, היא אותה משנה דכלכלה, ולכן אמר רבי יוחנן בשבת שרבי יהודה מתיר משקין שזבו מפירות שעומדין לאוכלין.

ולא קשה כדלעיל, שאם כן רבי יהודה סובר שקדושה אחת הן ויאסור את הביצה בשני ימי ראש השנה, ושוב יסתרו דבריו.

כי אפשר לבאר שרבי יהודה לדבריהם דרבנן קאמר להו, ומה שאומר לפי גירסא זו שאסור לאכול את הביצה בשני הימים, כוונתו לומר, לדידי אפילו ביום הראשון מותרין, דאוכלא דאפרת הוא, וכמו שהתיר מסיבה זאת משקין שזבו מפירות העומדין לאוכלין. ורק לבידכו, דאסריתו נולד⁽¹⁷⁾ בההיא משנה דאין סוחטין, שאסרו רבנן אפילו משקין שזבו מפירות העומדין לאוכלין, ולפי דבריהם אפילו ביום טוב השני, אסור לאכול את הביצה שנולדה ביום הראשון.

ואם תאמר, אם כן דלדבריהם דרבנן קאמר להו,

רבי שמעון משום משקין שזבו אלא באכילה ולא בטלטול, אבל לרבי יהודה גם הטלטול אסור, ואם כן כך דברי רבי יהודה סותרים עצמם, אולם לרבנן אפשר לומר, שמה שאסרו ביצה ביום השני, היינו רק באכילה, כרבי שמעון, ומה שהתירו במשקין שזבו היינו בטלטול, ועיין בדבריו.

16. הרשב"א הוכיח מקושיא זו כדבריו [הובאו בהערה 8 על הגמרא] שתרנגולת נחשבת כזיתים וענבים שלעולם דינם כעומדים למשקין. כיון שניחא ליה בלידתה, ולכן מודה בה רבי יהודה שהיא אסורה ואפילו שעומדת לאכילה, והיינו אף לפי מה שאמר רבי יוחנן בשבת שהלכה כרבי יהודה שמתיר בשאר פירות כשעמדו לאוכלין, מכל מקום בביצה אסור שכיון שעומדת ללדת נחשבת כעומדת לזוב כמשקין.

ובתוס' בשבת [קמג ב] כתבו שרבי יוחנן אסר ביצה, אף שפסק הלכה כרבי יוחנן בשאר פירות, כיון שביצה עומדת ליסחט מהתרנגולת ודרך לגומעה חיה.

ולפי דבריהם צריך להבין מה הקשה רבי יוחנן בסתירת דברי רבי יהודה, והרי אוסר הביצה אף אם המשקין מותרין משום הסברות שהזכירו, וביאר המהרש"א [בשבת שם] שרבי יוחנן מקשה לשיטתו שאמר בשבת שרבי יהודה חולק ומתיר גם בזיתים וענבים שעמדו לאכילה, ואפילו שהם עומדים להסחט, ואם כן צריך להתיר גם ביצה.

17. מלשון התוס' משמע שטעם האיסור במשקין שזבו, הוא משום דחשיבי נולד. וכדבריהם משמע בסוגיא דחולין יד. דמייתי ראייה

מדברי רבי יהודה שמשקין היוצאין מפירות העומדין למשקין הם אוכלא דאפרת ואין בהם משום נולד. וכן ביאר שם רבינו גרשום שאיסור המשקין שזבו הוא משום נולד.

אמנם אביי אמר להדיא, טעמא מאי גזירה שמה יסחוט, וכן נקטו התוס' בדיבור הקודם, וכבר נגע בזה הרמב"ן בשבת [קמג ב] וכתב שכל איסור נולד גזירה משום משקין שזבו, שהוא משום שמה יסחוט. וצ"ב.

והריטב"א שם כתב שרבנן שאסרו משקין שזבו אפילו מפירות העומדים לאכילה, סברו שהאיסור מחשש שמה יסחוט, אבל לרבי יהודה האיסור משום נולד ולכן הוא מחלק בין פירות העומדין לאכילה שהיוצא מהן הוא אוכלא דאפרת, ואילו פירות העומדין למשקין, היוצא מהן הוא נולד ואסור. ודלא כתוס' שנקטו את האיסור משום נולד, גם לרבנן.

והמאירי לעיל [ב א] הקשה היכי אמרינן שהביצה היוצאת מתרנגולת נחשבת אוכלא דאפרת, והרי כאן מסקינן שאף משקין היוצאין מפירות העומדים לאכילה אסורין.

ותירץ דמשקין היו מעיקא אוכל והשתא משקה, וביצה נשארה אוכל כבתחילה, ובתירוץ זה משמע שהאיסור משום נולד. [וכן כתב בהגהות אשר"י בתחילת המסכת].

ועוד תירץ דשאני משקין שזבו שיש לחשוש שמה יסחוט, ובתירוץ זה משמע שמוקצה דנולד אין בהם משום שהם אוכלא דאפרת כביצה, וכן חיישינן שמה יסחוט, וצריך לבאר שבא ליישב לפי שני טעמי האיסור.

1. הקשה המהרש"א, שהרי רב נחמן [לעיל ב א] העמיד את מחלוקת

משנתנינו, והיה אומר, לא נחלקו בית שמאי ובית הלל מעולם בדבר זה, ואף בית הלל מתירין.

אבל כופה עליה כלי,

פירש רש"י, דמהך ברייתא שהתירה לכפות כלי שלא תשבר הביצה, ואף שהיא מוקצה, פריך התם [בשבת מג א] **לרבי יצחק דאמר אין כלי ניטל בשבת אלא לצורך דבר הניטל, ולא לצורך מוקצה, ואילו בברייתא זו מוכח שמטלטלין כלי לצורך ביצת מוקצה.**

והוא, רבי יצחק, תירץ שם על קושית הגמרא, שבברייתא זו מדובר בטלטול כלי שבעליו צריך למקומו, שבאופן זה כיון שטלטלו לצורך היתר, ואינו נחשב שטלטלו לצורך הביצה, מותר להניחו באופן שתנצל

הביצה על ידו.

ומכאן פוסקין, דהא דקיימא לן דדבר שמלאכתו לאיסור אסור לטלטלו, אינו אסור אלא דוקא באופן שהטלטול אינו לצורך גופו או לצורך מקומו. אבל אם מטלטלו לצורך גופו או לצורך מקומו, שרי. וראייתם, מכלי זה שאסור לטלטלו לצורך שמירת המוקצה האסור, אך אם צריך את גופו או מקומו מותר להמשיך לטלטלו כיון שתחילת טלטולו בהיתר, והוא הדין בכלי שמלאכתו לאיסור⁽²⁾.

וכן משמע מדין זה, שאם התחיל לטלטלו, את הכלי שמלאכתו לאיסור, בשביל שצריך לגופו או למקומו, מותר להמשיך ולהוליכו אפילו בחדרו אם ירצה, דהא חזינא הכא דהואיל וצריך למקומו או לגוף הכלי, מותר לטלטלו עד שכופהו על הביצה⁽³⁾.

שהוא עדיין בידו מעת שטלטלו בהיתר, אינו נאסר כיון שאין עליו שם טלטול, וכך משמע שביאר החזו"א [מט סוף סקי"א]. ועיין במכתב הגרש"ז בסוף ששי"ב.

אופן שני ניתן לבאר לפי דברי החתם סופר [בחידושו על מסכת שבת שם] שאין הקצאה על הכלי הניטל, אלא שהמוקצה שאינו ניטל אסור לטלטל לצרכו כלים, והיינו רק לרבי יהודה שמחמיר בדיני מוקצה, אך לרבי שמעון המיקל במוקצה, אין המוקצה אסור לטלטל לצרכו.

ולדבריו לא נאסר השימוש בגוף המוקצה, אלא אסור להתעסק במוקצה, ואפילו בכלי אחר לצורך המוקצה, ומובן טעם ההיתר כשמטלטלו לצרכו, שאין בכלי הניטל איסור מוקצה ולא שייך בו איסור השתמשות, אם טלטלו בהיתר. וכיון שטלטולו לא נעשה לצורך התעסקות במוקצה, אינו נאסר לכפותו עליו בהנחתו.

ולפי ביאור זה נמצא, שכלי אשר מלאכתו לאיסור, אין איסור לטלטלו משום מוקצה, אלא מפני גזירת כלים, ולפיכך דימהו התוס' לכלי הניטל לצורך דבר שאינו ניטל, שאיסורו משום טלטול שלא לצורך [ובהערה 5 בהקדמה ביארנו שנחלקו בזה רבותינו הראשונים]. וכן ביאר הגר"א [ביו"ד רסו ג] שהוא הטעם שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו, שאינו מוקצה מדעתו, אלא שגזרו על כלים אלו שלא יטלטלו מחמה לצל, ואף רבי שמעון מודה לגזירה זו, ולכן אם התחיל לטלטל בהיתר מותר להמשיך כיון שמטלטל לצורך. ועיין עוד בהערה הבאה.

3. **באור שמה** [שבת כה יב] כתב שהטעם להתיר את המשך הטלטול, הוא מכיון שגזירת מוקצה היתה אטו הוצאה, ובהוצאה אם לא היתה עקירה לצורך הוצאה אינו מתחייב, ולכן לא גזרו על מוקצה באופן זה. וכן משמע **בישועות יעקב** [שח סק"ט] שכתב שאם עמד לפוש באמצע, אסור להמשיך ולטלטל המוקצה, וכמו שמצינו בהוצאה.

והנה הרמ"א [רסו יב] כתב שמי ששכח כיסו עליו בשבת, אם הוא בביתו יכול לילך עמו לחדר להתיר חגורו וליפול שם להצניעו. וביאר **המגן אברהם** [סקי"ט] שכיון שהוא בידו יכול להניחו בכל מקום שירצה. ומשמע מדבריו כי בכל סוגי המוקצה מותר להמשיך לטלטל שהתחיל בהיתר, ואפילו מוקצה מחמת גופו.

[ובשפת אמת שבת כט א הקשה שלדבריו הרי אפשר לפרש

בית שמאי ובית הלל באיסור מוקצה. ואם כן רבי שמעון שמתיר מוקצה ביו"ט סובר כבית שמאי שהתירו מוקצה ביום טוב, ואילו רבי יהודה סובר כבית שמאי שאסרו מוקצה בשבת. ואף עליהם תקשה קושיית תוס' איך הניחו דעת בית הלל, וסברו כבית שמאי. [ונכבר הבאנו שם שבמלחמות ה' ביאר שרבי יהודה ורבי שמעון נחלקו האם בית הלל הם האוסרים או המתירים].

ותירץ, שרבי יהודה ורבי שמעון סוברים שהדין שוה בשבת וביום טוב, וכיון שמצינו משנה לענין יום טוב שהחמירו בית הלל ואסרו, ובית שמאי הקלו, ומאידך מצינו ברייתא ששיטתם לענין מוקצה בשבת הפוכה, בהכרח אחת מהן אינה נכונה, וכל אחד אמר שיטתו כבית הלל באחת מהן.

והמהר"ם הקשה על תוס' ממה שאמר רב נחמן בית שמאי כרבי שמעון ובית הלל כרבי יהודה, וכתב שצריך לומר גם שם, כמו שכתבו תוס' כאן, שרבי יהודה ורבי שמעון סוברים שלא נחלקו בית הלל ובית שמאי בדבר זה, והם חולקים על המשנה, [ולא דן במחלוקת המשנה והברייתא כמהרש"א].

2. **המהרש"ל** הבין שאין ראיה לדין זה מכלי הניטל לצורך דבר שאינו ניטל, שהרי הכלי הניטל אינו מוקצה כלל, וכל ראיית תוס' היא להתיר להמשיך הטלטול שהתחיל בהיתר, ולכן גרס הכל בהמשך אחד, ולא גרס "ואם התחיל, אלא "אם התחיל. ועיין מנחת שלמה [ח"ב סימן לג].

אולם לגירסתנו אפשר לבאר בשני אופנים. א. שגם האיסור לטלטל כלי לצורך דבר שאינו ניטל, הוא משום איסור מוקצה, וכדעת **בעל המאור** [בשבת שם] ורש"י [לקמן לו א] שכתבו שרבי שמעון מותר לטלטל לצורך דבר שאינו ניטל, והיינו שהאיסור הוא משום מוקצה. והביאור בזה הוא, שדעת רבי יצחק שעל כל חפץ יש הקצאה בדעתו של אדם שלא ישתמש בו לצורך דבר שאינו ניטל, [ובעדה"מ הוסיף שהוא חמור מטלטול ודינו כאכילת מוקצה, והיינו מפני שטלטולו הוא לשימוש המוקצה, ועיין מהרש"א לקמן לג א].

ולפי זה, כלי שהוא מוקצה מחמת שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו, כיון שלא הקצהו מדעתו אלא מפני מלאכתו האסורה, ודומה לכלי הניטל לצורך דבר שאינו ניטל, ואף שאסור בשימוש, כיון שהטלטול בהיתר, אף השימוש אינו נאסר, ולכן כל זמן