

סימן ג

פסיק רישיה בדרבנן

א. הוכחת תרומת הדשן מדברי מהר"ם שפסיק רישיה באיסור דרבנן מותר

כתב תרומת הדשן (סי' סד) וז"ל: "אבל בשאין מתכוין נוכל לומר אפילו אי פסיק רישיה הוא שרי, דבאיסור דרבנן יש לחלק בין מתכוין גמור לפסיק רישיה, כדאיתא בתשובת מור"ם במרדכי [פ' הזורק], עכ"ל. וכן כתב (סי' סו) וז"ל: "מכל מקום יש חלוק בשבות דרבנן בין מתכוין גמור ללא מתכוין דפסיק רישיה. והכי אשכחן בתשובת מהר"ם במרדכי [פ' הזורק במס' שבת], אההיא דגבי בית הכסא שע"ג חפירה שסביב העיר", עכ"ל. וכוונתו לתשובת מהר"ם (דפוס פראג ח"ד, סי' צו) וז"ל: "על בית הכסא העומדות בקיר חומת העיר והצואה נופלת בתוך החפירה המקפת את העיר, שהיא יתירה [מבית] סאתים שלא הוקף לדירה, יש לדקדק אם הבית הכסא [עומדת] למעלה מעשרה - הרי הצואה נופלת מרה"י לכרמלית דרך מקום פטור; דהא חפירה כרמלית היא כיון דהויא יתר מבית סאתים שלא הוקף לדירה, [ואויר] כרמלית למעלה מי' מקום פטור הוא, כדאמר בפ"ק דשבת (ז' ע"א) כרמלית תופסת עד עשרה אבל למעלה מעשרה מקום פטור הוא ואקילו ביה רבנן וכו'. ועל מה שכתבתי שהצואה נופלת על [צדי] הכותל או על דף אחר העשוי מתחתיו ושוב מתגלגל ונופל למטה, שהוא מותר משום כוח בכרמלית, אין להקשות מהא דאמר פ' כיצד משתתפי' (עירובין פח ע"א) גזוזטרא שהיא למעלה מן המים דשרי' ע"י מחיצה תלוי' למלאות, ואיתא בגמרא ל"ש אלא למלאות אבל לשפוך אסור, אלמא אע"ג דאיכא מחיצה תלוי' המתרת כנגדה מ"מ אסור כיון דלבסוף נפול לאבראי חוץ למחיצה. י"ל דהלכתא כאיכא דאמרי דאפי' לשפוך נמי שרי, משום דבשל סופרים הלך אחר המיקל וכפר"י. ולפר"ת נמי שרי, אע"ג דאסור בגזוזטרא משום דסמוך לבתים דשכיחי בה רבים, מ"מ [הכא] שרי אפי' ללישנא קמא דאסור לשפוך; דהתם הוא מתכוין לאותה דחייה שיצאו המים לחוץ כדי שלא יתלכלכו המים שכנגד פי הגזוזטרא שהוא חפץ למלאות מהם ולשתותם, וכ"ש לא"ד דשרו לשפוך אע"פ דבודאי נפקי לבראי וניחא לי' דניפקו לבראי, כ"ש הכא דלא חייש אי נפלי

לתחת לאלתר או לא רק שיעשה צרכיו¹, עכ"ל¹. והבין תרומת הדשן, שהיתרו של מהר"ם להטיל צואתו על צדי הכותל, שמשם תלך לכרמלית, הוא משום שאין הוא מתכוון להוצאה לכרמלית. וזהו החילוק בין המקרה של גזוזטרא לפי ר"ת ובין המקרה של צואה; כי במקרה של גזוזטרא הוא מעוניין שהשופכין ילכו לכרמלית, כדי שלא ילכלכו את המים המצויים מתחתיו, ומשא"כ בנידון דידן שלא איכפת לו אם הצואה תישאר שם או שתתגלגל לכרמלית. ומוכח מכך שאע"פ שיש בהוצאת הצואה מרשות היחיד לכרמלית איסור דרבנן, בכל זאת מתירים אותו משום שאינו מתכוון לאיסור.

דחיית הראיה

אולם יש לתמוה כמה תמיהות על הוכחת תרומת הדשן. ראשית, מבואר בעירובין שם, שיש הבדל מהותי בין שפיכת מים מהגזוזטרא אל הנהר ובין שפיכת מים מהחצר אל רשות הרבים. והטעם מבואר להדיא, וכמו שפירש שם רש"י, שבשפיכת מים מהגזוזטרא הוא מתכוון להולכת המים החוצה אל הכרמלית, ואילו בשפיכת המים מהחצר הוא יודע שייבלעו במקומם, ואין לו כוונה בהוצאתם החוצה (וללשון המקילה יותר גם מתבאר, שבגזוזטרא מקילים לשפוך משום שלא איכפת לו שייצאו המים, ואילו בחצר איכפת לו שלא תתקלקל חצרו). ואם כן לכאורה סברת מהר"ם אינה מתחדשת בנידון של צואה, אלא היא מוזכרת כבר בגמרא. ועל כרחק בגמרא אין זה קשה, כיון שזה גופא מה שקבעו חכמים בהגדרת האיסור במילוי מגזוזטרא. וכמו שתקנו שם תיקוני מחיצות ועוקה וקימורים ועוד תקנות ואיסורים שונים, בהתחשב בשיקולים השונים שם - כך הגדירו מלכתחילה את גדר האיסור, שכאשר הוא מתכוון להוצאת המים יש איסור, וכשאינו מתכוון אין איסור. ואין לכך שום שייכות להיתר פסיק רישיה באיסור דרבנן, דאדעתא דהכי לא גזרו רבנן. והיינו משום שהאיסור דרבנן מצד עצמו לא היה אמור להיות קיים, כיון שלא גזרו על כוחו בכרמלית, אלא שבכל זאת מצאו לנכון לאסור בגזוזטרא שמא ירצה להוציא לרשות הרבים, ולא העמידו דבריהם כשאין לו עניין בהוצאת הדבר. ואם כן הוא הדין והוא הטעם במציאות שעליה דיבר מהר"ם, שאין סיבה לגזור, ואין זה משום שזהו פסיק רישיה באיסור

1. ודברי מהר"ם הללו אינם מובאים במרדכי עצמו אלא בהגהותיו. ויעוין לקמן שהמ"א הבין את ההוכחה אחרת, וכנראה משום שראה רק את דברי המרדכי עצמו.

דרבנן. שנית, הרי בנידון דידן לא מדובר על מציאות שהוא סתם אינו מתכוון אליה, אלא על מציאות שלא איכפת לו ממנה. ואם כן אין ראייה להיתר פסיק רישיה, אלא רק במציאות של פסיק רישיה דלא ניחא ליה, שבה באמת רבו הפוסקים להתיר באיסורי דרבנן².

הבנת המגן אברהם בדברי תרומת הדשן והקושי שבה

והמגן אברהם (סי' שיד סק"ה) הביא את תרומת הדשן בלשון זו: "אבל פסיק רישיה במלאכה דרבנן ס"ל להתרומת הדשן דמותר, ומביא ראייה ממרדכי [פ' הזורק] דמתיר לשפוך מים אע"פ שיוורד לכרמלית כיון דאינו מתכוין שיצאו לחוץ, ואע"ג דפסיק רישיה הוא". ולכאורה יש לתמוה על דבריו, שהרי מקרה זה איננו חידוש של מהר"ם אלא הוא המקרה הפשוט של הסוגיה בעירובין שם, ואין לו שייכות לבית הכיסא שעל גבי חפירה, וכמו שציין תרומת הדשן להדיא. ועל כרחק שהוכח תרומת הדשן היא כפי שהוסבר לעיל. ויעוין בהמשך דבריו שם שדחה את דברי תרומת הדשן בדרך דומה לקושיה הראשונה שהוזכרה לעיל.

ב. דחיית הראיה מדברי המאירי שמתיר בפסיק רישיה בדרבנן

והנה, ביביע אומר (ח"ד או"ח סי' לד אות לב) וכן במנוחת אהבה (ח"ב פ"א הערה 16) נקטו בפשיטות בדעת המאירי שמתיר לכתחילה בפסיק רישיה באיסור דרבנן. ואולם נראה לכאורה ברור בדעתו שלא התיר אלא רק כשלא ניחא ליה, ובזה אכן רבו הפוסקים המתירים. אבל אם ניחא ליה, לא התיר, ואפילו באיסור דרבנן. ואמנם כתב המאירי (כט ע"ב ד"ה ויש מוסיפים) וז"ל: "ויש מוסיפים לומר, שלא אסרו פסיק רישיה אף בניחא ליה, אלא בחשש איסור שאלו היה עושהו בכוונה היה בו

2. ולגופו של ענין יש לתמוה על מהר"ם, מדוע לא יישב בפשיטות לפי תירוץ התוס' בעירובין (שם ד"ה הני), שבנידון של בית הכיסא בקיר חומת העיר, אין שום סיכוי לעבור על איסור דאורייתא, כיון שאין שם מציאות של רשות הרבים (וכמו שכתב שם להדיא בתחילת דבריו, שאין לנו רשות הרבים בימינו) והרי זה כמו בספינה שלא גזרו בה כלל, כיון שלא שייכת אצלה מציאות של רשות הרבים; ואילו בנידון של גזוזטרא יש סיכוי שיגיע לרשות הרבים. והדבר מוכח גם מלשון רש"י שם שכתב כך להדיא, וגם מדברי התוס' הנ"ל. אבל הדבר מוכח גם מיניה וביה בסוגיה שם: במשנה של עוקה מוזכר להדיא שהמים עוברים לרשות הרבים. ואם הגמרא שואלת מה בין גזוזטרא ובין עוקה - ע"כ היא מבינה שהחשש הוא אותו חשש, ובתירוץ הגמרא לא הזכירו כלל שזה דאורייתא וזה דרבנן.

איסור תורה; הא כל שלא היה בו אלא איסור חכמים, אף בניחא ליה מותר". אבל בדיבור הבא מיד לאחר שדן בשיטה זו (ד"ה ומכל מקום), כתב וז"ל: "ומכל מקום יש אומרים שדבר שאינו מתכוין בפסיק רישיה חלוק לשלושה דרכים. הראשון, שאין שם איסור תורה ולא ניחא ליה וכו' וזה מותר לכתחילה וכו'. והשני, שאין בו איסור תורה וניחא ליה, כגון שצריך לאותו תיקון או שיש בו איסור תורה ולא ניחא ליה, וזה אסור מדרבנן" וכו', עכ"ל. ומבואר משיטה זו שיש להתיר לכתחילה רק כשלא ניחא ליה, אבל כשניחא ליה בכך, אסור אפילו באיסור דרבנן. ובדבריו שם לא מוכרע כמי משתי הדעות הוא נקט להלכה, ולכן אין אפשרות להביא ראייה משם שמתיר לכתחילה בכל פסיק רישיה בדרבנן.

דחייה של ראייה נוספת מדברי המאירי

ובפרק כירה (מא ע"ב) ביארה הגמרא את המשנה, שמיחם שפינה ממנו מים חמים לא יתן לתוכו מים מועטים כדי שיחמו. ועל כך הקשתה הגמרא: "והלא מצרף", ותירצה: "ר' שמעון היא, דאמר דבר שאין מתכוין מותר". וכתב על כך המאירי (שם ד"ה המיחם) וז"ל: "וצירוף אינו פסיק רישיה, שמא לא הגיע חומו להיות צונן זה מצרפו, או שמא כבר נצרף עד שאין זה צירוף מועיל כלום. ואף אם תמצא לומר שהוא פסיק רישיה - כבר ביארנו שאין דין פסיק רישיה נאמר אלא באיסור תורה והצירוף אינו אלא מדרבנן". ובהמשך דבריו שם חזר לאפשרות שאין מדובר על פסיק רישיה: "ואף סוגיא זו כשאסר מפני הצירוף, לא אסרה אלא לר' יהודה ולא משום פסיק רישיה" וכו', "ולזה דעתי נוטה", עכ"ל. וראשית דבר יש להעיר, שבסתמא דמילתא נראה שלא איכפת לו כלל מהצירוף הזה; דמלבד בכלים חדשים שיש מקום להניח שאולי הוא מעוניין בכך, הרי בסתם כלים אף אדם אינו חושב על צירוף הכלי. וממילא אין ראייה מכך שהוא אמר שאין בדבר איסור, אף שזהו פסיק רישיה, ומשום שיתכן שהיה פשוט לו שבסתמא דמילתא לא איכפת לו מהצירוף. ואף שבשלב הראשון שבו הוא מנסה לומר שהצירוף אינו נחשב פסיק רישיה, הוא מעלה את האפשרות "שאין זה מועיל כלום", ומשמע לכאורה שכאשר הוא עובר לדבר על האפשרות שהצירוף כן נחשב פסיק רישיה, הדבר אכן מועיל, ואם כן לכאורה ניחא ליה בכך - זה אינו, כי לא כל דבר שבאמת מועיל לכלי, אפשר לומר שניחא ליה בו; דישנם דברים שאף שהם מועילים לרכושו וכליו של האדם, אין הוא מודע ואינו חושב עליהם ולא איכפת לו מהם. ולפעמים הם כה זניחים בחשיבותם, שאף שהם קיימים במציאות, אין להם שום משמעות לגביו. ומלבד זאת, הרי המאירי מסיים ואומר שדעתו נוטה

לאפשרות שאין בדבר פסיק רישיה, כך שבמסקנה בכל מקרה אין אפשרות להוכיח מדעתו.

ראיה מהמאירי שמתיר פסיק רישיה בדרבנן רק בדלא ניחא ליה

אבל מדברי המאירי בפרק הבונה (קג ע"ב) נראה שאפשר להוכיח להדיא, שדעתו היא שיש להתיר בפסיק רישיה בדרבנן רק בדלא ניחא ליה, ומדבריו שם אפשר לראות שהכרעתו היא כדעה השניה שהביא בדף כ"ט שם. ז"ל שם (ד"ה זה שביארנו): "ואם אין הדבר קשה לו וכן אין נוח לו - אסור לכתחילה לר' שמעון, ולר' יהודה חייב. ואם הדבר נוח לו וצריך לו - חייב אף לר' שמעון. ודוקא כשהמלאכה הנגררת איסור תורה; הא כל שאינה אלא דרבנן ואינו צריך לו מותר לכתחילה לר' שמעון. ויש כאן דעות אחרות לקצת מפרשים וכבר כתבנום בפרק שני וזו עיקר", עכ"ל. ומבואר להדיא, שכדי להתיר לכתחילה יש צורך שהאיסור יהיה מדרבנן ושהוא לא יהיה צריך לו, ומשמע שאם יהיה צריך לו - יהיה בכך איסור, אף שזהו איסור דרבנן. וכך גם משתמע ממה שכתב קודם לכן, שבאיסור תורה כשלא נוח לו יש איסור, ועל כך הוא אומר שהדברים הללו אמורים דוקא באיסור תורה. ומשמע מדבריו שבאיסור דרבנן באותם תנאים לא יהיה איסור, דהיינו, כאשר אין זה ניחא ליה.

דחיית הראיה מדברי ההשלמה

ועוד הביאו האחרונים הנ"ל את ספר ההשלמה (מא ע"א) שכתב וז"ל: "המיחם שפנה ממנו מים אינו נותן לתוכו מים מועטין בשביל שיחמו, אבל נותן לתוכו מים מרובין בין שיעור להפשיר בין שיעור לצרף, לר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר. ואי קשה לך והא פסיק רישיה הוא - תירץ אבא מרי ז"ל והחכמים שבדורו, דכי אמרינן מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, הני מילי בדבר שאיסורו מן התורה, אבל בדבר שאיסורו מדרבנן פסיק רישיה לר' שמעון שרי כיון שאינו מתכוין, וצירוף דרבנן הוא כדאיתא ביומא", עכ"ל. ומבואר לכאורה להדיא שאין איסור פסיק רישיה במילי דרבנן.

ואולם כבר צוין לעיל, שהצירוף הוא מציאות שאין הכרח להגדירה כדבר שנוח לו, ויותר מסתבר לומר שהוא צריך להיות מוגדר כלא איכפת לו. ומלבד זאת יעוין שם בדברי ההשלמה שהקשה כמה קושיות, ובסוף דבריו כתב: "ויש לתרץ עוד ענין אחר עקרא דפרכא דלאו פסיק רישיה הוא, דאפשר שיתן לתוכו

מים ולא ישהו המים לתוכו שיעור לצרף ולזה דעתי נוטה", עכ"ל. ומבואר שלמסקנה הוא סובר שאין זה פסיק רישיה כלל, וממילא כבר אין כבר מקום להוכיח מדבריו. ומסתבר שהקושיות שהקשה על שיטה זו, שלא ניתן להתיר משום שזהו איסור דרבנן, היוו גורמים משמעותיים בהכרעתו לנטות אחר פירוש זה, ולא להסתמך על הפירוש הראשון שממנו יוצא שאין איסור בפסיק רישיה דרבנן; וכמו שרואים שלאחר שהקשה ממיעוט ענבים ביום טוב, שנאסרו אף שהאיסור הוא מדרבנן, הוא תירץ: "דאיסורא דאורייתא הוא", אבל לאחר מכן סיים ואמר: "ולא נהירא לי".

הקושי להתיר פסיק רישיה בדרבנן מסברה

ובאמת לכאורה לא מובן בסברה מדוע להתיר בפסיק רישיה בדרבנן. אנו רואים שהעיקרון של פסיק רישיה אמור בכל התורה כולה. ורואים מכך, שאין זו סברה של מלאכת מחשבת וכדומה, אלא יש כאן עיקרון בסיסי בהתייחסות לזיקה שבין האדם ובין המלאכה שנעשית שלא בכוונתו המפורשת. ואם ההכרעה היא שפסיק רישיה נחשב כאילו חשב בפועל, וכמו שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם - אם כן לכאורה אין מקום להבדיל בין איסור דרבנן ובין איסור דאורייתא, כי בפועל יש לראותו כמתכוון למעשה שעשה. אמנם ניתן לומר שחכמים לא העמידו דבריהם במציאות כזו, ומראש כשגזרו את גזירותיהם לא התכוונו לאסור כשאין הוא מתכוון בפועל ובגלוי; אבל לכך צריך להביא ראיה ברורה, וכל עוד לא מצינו זאת להדיא, אין אנו יכולים לקבוע עיקרון כזה בסתמא דמילתא.

ג. פירוש מחודש של התוס' בסוגית כוורת דבורים בגלל קושיה על רש"י

ובביצה (לו ע"א) איתא: "אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת וכו'. ת"ש: פורסין מחצלת על גבי כוורת דבורים בשבת, בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ובלבד שלא יתכוין לצוד! התם נמי דאיכא דבש וכו'. לא נצרכא אלא לאותן שתי חלות (הקיימות גם בימות הגשמים). אותן שתי חלות מוקצות הן! הכא במאי עסקינן - שחשב עליהם וכו'. במאי אוקימתא, כר' יהודה דאית ליה מוקצה, אימא סיפא: ובלבד שלא יתכוין לצוד, אתאן לר' שמעון, דאמר דבר שאין מתכוין מותר! ותסברא, דרבי שמעון? והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות? לעולם כולה ר' יהודה היא, והכא במאי עסקינן - דאית ביה פְּנִי. ולא תימא לרבי יהודה ובלבד שלא יתכוין לצוד, אלא אימא: ובלבד שלא

יעשנה מצודה", ע"כ. ורש"י (ד"ה במאי אוקימתא) כתב וז"ל: "כלומר מדהוה לך לתירוצי ארישא הא מני ר' שמעון דלית ליה מוקצה, ומהדרת אשנויי דחיקי למימר משום שתי החלות, כרבי יהודה בעית לאוקמא, משום דרבי יצחק דמותבין ליה הנך תיובתא אית ליה מוקצה כר' יהודה", עכ"ל. וכתבו התוס' (שם ע"ב ד"ה אלא אימא), וז"ל: "פ"ה ובלבד שלא יכסה בו כל החלונות, דלר' יהודה אסור ולר' שמעון מותר. וגם מעיקרא כי בעי לאוקומי כר' שמעון, משמע ליה דבכל ענין מיירי, אפילו לעשות כעין מצודה לסתום כל החלונות. ותימה, דהא מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, והכא ודאי הן נצודות. ופירש הר"ר משה מאייבר"א, דלר"ש נמי מיירי שיש חור קטן בכורת, אך אינו נראה, ואם כן לא הוי פסיק רישיה ולא ימות, ולר' שמעון מותר. ור' יהודה דאסר אפילו דבר שאינו מתכוין, בעי חור גדול שיהא נראה לדבורים לצאת מן הכוורת", עכ"ל. אמנם נראה פשוט שרש"י ודאי לא נקט כר' משה מאייבר"א, שהרי אין זכר בדבריו לענין החור הקטן ולענין שחור זה צריך להיראות. ובאמת לכאורה הדברים חסרים מאד מן הספר בפשט הגמרא. וגם לא מובן מדוע שיחלקו ר' יהודה ור' שמעון אם צריך שהחור יהיה גדול, וממה נפשך: אם החור לא נראה לדבורים - אם כן זהו עדיין פסיק רישיה. ואם הוא נראה לדבורים - מדוע צריך חור עוד יותר גדול. אלא שלכאורה שפיר הקשו התוס' על רש"י.

יישוב שיטת רש"י וביאור הסוגיה לשיטתו

אמנם נראה שלרש"י הדברים מיושבים בפשיטות. הוא אמר קודם לכן שההעמדה כר' יהודה איננה בגלל סוגיית אינו מתכוון אלא בגלל סוגיית מוקצה; דמכך שהוא טורח להעמיד את הברייתא בשתי החלות ובשחיטת עליהן וכו', מוכח שהוא סובר כר' יהודה, דאם לא כן היה לו לומר בפשיטות שהברייתא איירי אליבא דר' שמעון³. אלא שהוקשו לגמרא דברי הברייתא: "ובלבד שלא יתכוין", שהוא דין המתאים באופן מובהק אך ורק לר' שמעון, ועל כך תירצה הגמרא

3. והתוס' (ע"א ד"ה במאי) הביאוהו ונראה שהסכימו עמו. ומה שכתבו התוס' בקושייתם (ע"ב שם): "דלר' יהודה אסור ולר' שמעון מותר", אין זה ציטוט מדברי רש"י, אלא הבנה בדבריו; ולפי הנ"ל, לא זו היתה כוונת רש"י. ומה שכתב שם (ד"ה פשיטא): "כיון דאית ליה לרבי יהודה דבר שאין מתכוין אסור, למה ליה למיתני ובלבד שלא יעשה מצודה" - זה באמת תלוי דוקא בכך שלר' יהודה דבר שאין מתכוון אסור, כי בשלב זה מדובר שיש כוון, ואין זה פסיק רישיה, ומותר לר' שמעון.

שצריך לומר: "ובלבד שלא יעשנה מצודה". והשתא אין זה משנה כלל מה הוא מתכוון, והברייתא יכולה להתפרש בשופי כר' יהודה. ואין הכי נמי שאם היינו רוצים להעמיד כר' שמעון - היה אפשר, כיון שזהו פסיק רישיה, אבל הגמרא מלכתחילה לא רצתה להעמיד כר' שמעון אלא כר' יהודה וכנ"ל.

שיטת הרמב"ם והר"ח

והרמב"ם (פכ"ה הכ"ה) כתב וז"ל: "פורסין מחצלת על גבי אבנים בשבת או על גבי כוורת דבורים, בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ובלבד שלא יתכוון לצוד, שהרי נוטלה בכל עת שירצה", עכ"ל. וכתב על כך המגיד משנה, וז"ל: "ואינו הכרח שיהיו ניצודים, שאם לא כן כבר מבואר פרק ראשון (ה"ו) שאע"פ שאינו מתכוין אסור. אלא אפשר שיהיו ניצודין ואפשר שיברחו, וכן כתבו ז"ל ומבואר הוא", עכ"ל. ובאמת הר"ח כתב בביצה (שם): "ובלבד שלא יתכוין לצוד, כלומר: כשפורש מחצלת על הכוורת, ירויחה למחצלת מעט מחוץ לנקב שנכנסין ויוצאין בו הדבורים, כי אם ישלשל המחצלת בדפני הכוורת במקום הנקב - אין הדבורים יכולין לצאת ונמצא כצודה בשבת או ביו"ט", עכ"ל. ומבואר מדבריו, שפירש את המציאות של כוי ואת המציאות של מצודה ממש כביאור לדברי הברייתא "ובלבד שלא יתכוין". ולשיטתו, "בדאית ליה כוי" איננה אוקימתא, ו"ובלבד שלא יעשנה מצודה" אינו שיבוש ושינוי הגרסה, אלא שניהם מהוים ביאור. ולכאורה הדברים צריכים עיון, כיון שבפשט הברייתא דברים אלו אינם כתובים, ונראה שהכל תלוי רק בשאלה אם הוא מתכוון אם לאו. ובגמרא גם רואים, שאת ההבנה הפשוטה של הברייתא: "ובלבד שלא יתכוון" ייחסו לר' שמעון, וכדי ליישב את ר' יהודה הוצרכו להגיע לאוקימתות הללו. ולדבריו יש לקיים שניהם: גם להמשיך לגרוס בברייתא "ובלבד שלא יתכוון", וגם להעמיד באוקימתות אלו.

ביאור דברי הר"ח

אולם נראה שדברי הר"ח מתפרשים בשופי לפי העיקרון שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם. כאשר הוא פורש את המחצלת, הוא עושה מעשה בעל שתי תוצאות: האחת, שהוא מגן על הכוורת מפני החום והגשמים, והשניה, שהוא צד את הדבורים. ולכאורה לא היה מקום לאסור ואע"פ שזהו פסיק רישיה, כיון שהתבאר שם שכאשר למעשה יש שתי תוצאות אין חיוב מדין פסיק רישיה. אמנם כל זה אמור כשהמעשה מצד עצמו אינו מתפרש כמלאכה. אבל כשהמעשה

מצד עצמו מכריז על עצמו שהוא מיועד ועומד לשם המטרה, שפיר יש לחייב משום המלאכה. ואם כן נראה, שכאשר הוא פורש את המחצלת באופן שנשאר רווח בפתח הכוורת, אכן אין לראות זאת כמעשה המתפרש כמעשה של צידה. אולם כאשר הוא מכסה באופן שאין שום רווח, המעשה נראה כמיועד ועומד לשם צידה. ולכן בשלב ההווה אמינא כשלא ידעו שיש כווי, שאלה הגמרא שיש לאסור מדין פסיק רישיה; דאע"פ שיש כאן שתי תוצאות, מ"מ המעשה מתפרש בהכרח כצידה⁴. אבל לפי תירוץ הגמרא שיש כווי, ישנה משמעות לשאלה אם הוא התכוון אם לאו. ולכן הבין הר"ח, שמציאות זו של כווי מוכרחת להיות ההעמדה של הברייתא כשהיא אומרת "ובלבד שלא יתכוין". ואמנם הגמרא תירצה את הברייתא אליבא דר' יהודה, אלא שהיה לר"ח צורך לפרש את הברייתא גם אליבא דר' שמעון, כדי שלא להעמיד את הברייתא דלא אליבא דהלכתא. ולפי זה נראה, שגם דברי הרמב"ם יכולים להתפרש כדברי הר"ח, וכפי שהעמידו המגיד משנה.

שיטת הטור וקושיות הבית יוסף

אמנם הטור (סי' שטז) כתב: "זבובים, אף על פי שאין במינן ניצוד, אסור לצודן. לכן כתב בעל התרומה שאסור לנעול בשבת התיבה שיש בה זבובים, אלא יתן סכין או שום דבר בין הכיסוי לתיבה בענין שיוכלו לצאת משם. ונראה לי שאין צריך לדקדק בזה, שאין הזבובים ניצודין בתיבה, שאם בא לפתוח התיבה וליטלם יברחו. ולא דמי לדבורים בכוורת, דקתני פורסין מחצלת על גבי כוורת ובלבד שלא יכוין לצוד, כי הכוורת קטנה היא והדבורים ניצודין בה. ועוד, דבכוורת גופה קתני ובלבד שלא יכוין לצוד, אלמא כי לא מכוין שרי", עכ"ל. והבית יוסף שם דחה את שתי טענותיו: ביחס לטענה הראשונה הוא הקשה, שאין מקום לחלק בין תיבה גדולה ובין כוורת קטנה, דלפי זה נתת דבריך לשיעורין, ויהיה מקום לחלק גם בין תיבה גדולה וקטנה. וביחס לטענה השנייה הוא הקשה שהגמרא אמרה במפורש שלדעת ר' שמעון אין מקום לחלק בכוורת בין מתכוון ובין שאינו מתכוון, כיון שזהו פסיק רישיה. ומוכח מכך שאם אכן זו צידה בפסיק רישיה - לא היה מקום להתיר מצד שאינו מתכוון.

4. ולפי מה שיתבאר לקמן, שהקושיה מדין פסיק רישיה אינה מגוף הגמרא, אלא הוספה של התוס' שלא היתה לעיני הרבה ראשונים, אפילו לא היתה הוה אמינא שהדבר ייאסר מצד פסיק רישיה, ועל כרחק שהיה פשוט שמדובר בדאית ליה כווי.

תירוצים לקושיות הבית יוסף

וכמה אחרונים יישבו את קושיות הבית יוסף על הטור. את הקושיה הראשונה יישב לנכון הט"ז (שם סק"ג), שזבובים בתיבה באמת אינם יכולים להיחשב כניצודים, כיון שבפתיחת התיבה הם בורחים מיד, וכל תיבה היא גדולה לעניין זה; ומשא"כ בכוורת שהדבורים דחוסות שם מאד, ובדרך כלל הדבורים בכללותן הן גדולות ביחס לכוורת, ולכן גם כשפותחים את החלונות יכולים בקלות רבה לצוד לפחות חלק מהדבורים. ואת הקושיה השנייה תירץ לנכון הב"ח (שם), שבסוגיה המקבילה בשבת (מג ע"ב) מוכח שכאשר הגמרא באה להעמיד כר' שמעון את הברייתא שאסור כשמתכוון ומותר כשלא מתכוון, לא הפריעה לה העובדה שזהו פסיק רישיה, וכל מה שהפריע לה היה רק מדוע צריך להעמיד בשחישיב עליהן, הרי לר' שמעון אין מוקצה. ומוכח שלפי הסוגיה שם, אע"פ שזהו פסיק רישיה, יש עדיין מקום לחילוק בין מתכוון ולא מתכוון. ולכן הטור לא התחשב בכך שהגמרא בביצה שללה את האפשרות לחלק בין מתכוון ללא מתכוון אם זהו פסיק רישיה.

ובאמת בכתבי היד של מסכת ביצה לא מופיעה הקושיה מדין פסיק רישיה ("ותסברא דרבי שמעון, והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות"); יעוין בדקדוקי סופרים (שם אות ז'), וכן מוכח מהמאירי והרשב"א (שם) והתוס' (שם ע"ב ד"ה אלא), שהקשו מדין הקושיה מדין פסיק רישיה. והמהרש"א (על התוס' שם) כבר כתב, שקושיה זו לא הופיעה בגמרא, ותלמידים טועים הכניסו אותה לגוף דברי הגמרא מתוך דברי התוס'. ולפי זה דברי הטור מיושבים בפשטות, שבאמת לא נאמר בשום מקום בגמרא שיש לאסור את פריסת המחצלת אם יהיה זה פסיק רישיה.

ביאור שיטת הטור כשיטתו העקרונית של הרמב"ם

אלא שבאמת עדיין צריך ביאור כיצד אפשר להתיר פסיק רישיה כשאינו מתכוון. והיו שלמדו מכך ששיטת הטור היא שפסיק רישיה באיסור דרבנן (צידת הדבורים היא איסור דרבנן, כיון שאין במינו ניצוד), מותר. אמנם לפי מה שהתבאר בדעת הר"ח והרמב"ם, נראה שאין להוכיח מכך. מעשה פריסת המחצלת וכן סגירת התיבה, הם מעשים שאינם מיועדים ועומדים לשם צידה. ובזה הבין הטור, שאף אם הוא יכסה לגמרי את הכוורת, עדיין אין זה מעשה שאפשר לומר עליו שהוא מיועד ועומד לשם צידה. ואם נאמר שבביצה אכן יש לגרוס שבפסיק

רישיה אסור לר' שמעון - ייצא שהסוגיות חלוקות בכך (וכמו שבאמת ביאר הב"ח); דלשיטת הסוגיה בביצה כשהוא מכסה את כל הפתחים והחלונות, המעשה כן מיועד ועומד, ולכן יש מקום לטענה שזהו פסיק רישיה. אבל לשיטת הסוגיה בשבת, עדיין אין מעשה כיסוי הכוורת נחשב כמיועד ועומד לשם צידה, ויש לראותו כמעשה סתמי של הנחה לצורך שמירה מפני החום והקור, ולכן שפיר יש להתירו אע"פ שבמציאות בפועל הדבורים ניצודות ועומדות. ולפי מה שהתבאר שאין לגרוס כך בסוגיה בביצה, יוצא שלא נחלקו בעניין זה מעולם, וכולי עלמא לא פליגי שבנידון זה אין לראות את המעשה כמיועד ועומד לשם צידה, ולכולי עלמא מותר, אף שזהו פסיק רישיה.

ולפי זה נראה שאפשר לומר, שגם הרמב"ם למד כדעת הטור, ולכן הוא סתם ואמר: "ובלבד שלא יתכוון לצוד", ולא התנה שפריסת המחצלת תהיה דוקא באופן שהדבורים לא תהיינה ניצודות ועומדות.

ד. ראייה לכאורה שהרמב"ם אוסר בפסיק רישיה מדרבנן ודחיית היב"א

וכמה אחרונים (ה"ד ביב"א ח"ד סי' לד אות יח) רצו להוכיח מפרק במה טומנין (נ' ע"ב) שפסיק רישיה בדרבנן אסור, דמבואר שם שבדבר שיש בו רוב אהלא (שהוא משיר שיער) אסור לרחוץ בשבת. וכן פסק הרמב"ם (פכ"ב הי"ג), וז"ל: "הנוטל שיער מגוף האדם חייב משום גוזז. לפיכך אסור לרחוץ את הידים בדבר שמשיר את השיער ודאי, כגון אהלה וכיוצא בו. ומותר לחוף את הידים בעפר לבונה ועפר פלפלין ועפר יסמין וכיוצא בהן, ואינו חושש שמא ישיר שיער שעל ידו שהרי אינו מתכוין. עירב דבר שמשיר את השיער ודאי עם דבר שאינו משיר ודאי: אם היה הרוב מדבר המשיר - אסור לחוף בו, ואם לאו - מותר", עכ"ל. וכן פסק בשו"ע (סי' שכו ס"ט). ורצו לומר, שכיון שפסק הרמב"ם (פ"ט ה"ח): "הנוטל ציפורניו או שער או שפמו או זקנו, הרי זה תולדת גוזז וחייב, והוא שיטול בכלי. אבל אם נטלן בידו בין לו בין לאחר, פטור" - לכן נטילת שיער על ידי אהלה היא בהכרח איסור דרבנן בלבד, שהרי אין הוא נוטל את השיער בכלי; ומוכח שיש לאסור אפילו בפסיק רישיה דרבנן. והגאון יביע אומר שליט"א (שם) טען שהשרת השיער על ידי אהלה יש בה איסור דאורייתא, וכמו שמצינו במכות (כ' ע"ב) שיש איסור גילוח מדאורייתא במגלח בסם. ולכן אין ללמוד מכך שיש דין פסיק רישיה באיסור דרבנן.

מדברי הרמב"ם נראה לכאורה שאין איסור דאורייתא בהשרת שיער ע"י אהלה
אולם לכאורה קשה על דבריו. אם אכן יש באהלה איסור דאורייתא של גזוז -
אם כן כשרוחץ את הידיים והדבר משיר בודאי, צריך להיות בכך איסור דאורייתא
בפסיק רישיה. ואם כן מדוע הרמב"ם כותב ש"אסור" לרוחץ את הידיים בזה?
והרי הוא עושה מלאכה בפסיק רישיה דאורייתא, שאיסורו מדאורייתא וחיובו
מדאורייתא, וכבר קבע הרמב"ם בתחילת הלכותיו שבאיסורי דאורייתא הוא נוקט
לשון חייב ולא לשון איסור. ולכאורה מוכרחים לומר שזהו איסור דרבנן בלבד,
ומתחדש שקיום האיסור דרבנן בלי שיכוון לו - יש בו איסור דרבנן⁵.

מדבריו בפ"א נראה לכאורה שיש בכך איסור דאורייתא

אלא שלאידך גיסא לכאורה מוכח מדברי הרמב"ם (פ"א ה"ה), שיש בדבר איסור
דאורייתא: "דברים המותרים לעשותן בשבת ובשעת עשייתן אפשר שתיעשה
בגללן מלאכה ואפשר שלא תיעשה, אם לא נתכוין לאותה מלאכה - הרי זה מותר
וכו'. ורוחץ ידיו בעפר הפירות וכיוצא בו ובלבד שלא יתכוין להשיר השיער, לפיכך
אם נשר אינו חושש". ומבואר מדבריו, שהדוגמאות שמביא הן לעשיית מלאכה
שנעשית שלא בכוונה. ואם היה נכון שהשרת שיער על ידי עפר הפירות היא
איסור דרבנן בלבד - לא היה דבר זה קשור לנידון ההלכה. ולא משום שאין זה
פסיק רישיה לא היה לו לחשוש מאיסור מלאכה, אלא מעצם העובדה שאין זה
איסור מלאכה. ואם כן לכאורה יש בכך סתירה גדולה וישירה בדברי הרמב"ם.

5. ואמנם היביע אומר (שם) הביא את דברי הרדב"ז בשו"ת ללשונות הרמב"ם (ח"ה סו"ס קמט),
שהסביר שמשום שאין הוא מתכוון, יש לו דין כמו מצרף, לפי מה שביאר הרב המגיד (פ"ב
ה"ב) שהחיסרון בכוונה גורם לכך שאין כאן מלאכה דאורייתא. ואולם דברי הרדב"ז (שם)
שחילק בין חיתוך ראש העוף ובין נידון זה, אינם מובנים; דמה שכתב שבנידון דהשרת שיער לא
נעשית מחשבתו, בניגוד לפסיק רישיה רגיל שנעשית מחשבתו לחתוך את ראש העוף, אינו
מובן, שהרי חיתוך הראש אינו הנידון, דהנידון הוא נטילת הנשמה, ולכך הוא לא התכוון, ובכך
הוא דומה להשרת שיער. ולכאורה לא מובן במה הדבר שונה מכל פסיק רישיה, ששם מלאכה
עליו. ולפי כל מה שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם בעניין זה, גם לא ניתן לומר שאין כאן מלאכה,
כיון שיש כאן שני מעשים שמזדמנים לפונדק אחד, ומעשה התלישה עומד בפני עצמו והוא
מלאכה גמורה.

יישוב דברי הרמב"ם

ונראה שגם כאשר מדובר על רחיצה בדבר שודאי משיר את השיער, אין הכרח שבכל רחיצה כזו אכן תהיה השרת שיער; שהרי יתכן שירחצו בו אשה או נער שאין להם שערות על ידיהם, וגם לא לכל אדם מבוגר יש שערות על ידיו. וגם אם יש לו שערות - אין הכרח שהן תישורנה, שהרי פעמים רבות כשאדם בא לרחוץ את ידיו, הוא מנקה בעיקר את כפות ידיו (החלק הפנימי שאין בו שערות). ובכל זאת, אע"פ שאין הכרח שכל רחיצת ידיים תביא בהכרח להשרת שערות, באו חכמים ואסרו כל רחיצת ידיים באשר היא (כשרוחץ בעפר הפירות), ואסרו זאת אפילו לאשה ולמי שאין לו שערות על ידיו. ובכך מיושב שמצד אחד זהו איסור דרבנן, אבל מצד שני אם הוא אכן משיר את השיער על ידי עפר הפירות, והוא מתכוון לכך - יש בכך מלאכה גמורה מדאורייתא.

ולפי זה גם מובן מדוע הלכו חכמים לפי הרוב כשמערב דבר שמשיר שיער עם דבר שאינו משיר שיער. לכאורה היה צריך לקבוע שהדין יהיה בהתאם למה שקורה בפועל עם הדבר: אם לאחר העירוב נוצרה מציאות שהתערובת משירה את השיער - יהיה אסור, ואם אינה משירה את השיער - יהיה מותר, ולכאורה מאי איכפת לן מהו הרוב בתערובת. ויתרה מזו קשה, שהרי ידוע שישנם חומרים שהשפעתם גדולה בכמות קטנה, וישנם חומרים שהשפעתם קטנה בכמות גדולה; ואם כן אליבא דאמת אין זה מדד שמשקף מהו הסיכוי שאכן תישורנה השערות. וגם ידוע שלא תמיד עירוב של חומר בחומר מבטל את תכונות החומר המעורב, ולפעמים אין הוא בא אלא לצוות לחומר השני, אבל תוקפו של החומר הראשון בעינו עומד. ואם כן לא היה מקום להתיר עירוב של דבר שמשיר עם דבר שאינו משיר, כיון שיכול להיות שהחומר המשיר לא איבד את תכונותיו להשיר, אף שעירבו חומר אחר עמו.

אמנם לפי דברינו מיושב, שבאמת לא אזלינן בתר מה שיקרה בפועל, אלא חז"ל גזרו איסור על רחיצה בדבר שמשיר שיער, בין אם הוא ישיר שיער ובין אם לא. ויוצא אפוא, שמה שנאסר הוא הדבר המשיר ולא תוצאת ההשרה. ולכן הם קבעו את גזירתם כמו בדיני תערובות, שאם חל איסור על חומר זה, יש לאסור גם את תערובתו, אם הוא אכן הרוב בתערובת, ואע"פ שיתכן שהשפעתו קטנה מהמרכיב האחר. ולכן הם גם מתירים לרחוץ בתערובת כזו, שיתכן שבפועל היא תשיר את השיער כיון שהמיעוט שמשיר השפעתו גדולה, דעכ"פ אין הכרח שתהיה השרת שיער. ואולם נראה שאם אכן הוא ירחץ את ידיו באופן שודאי משיר את

השיער, יהיה בכך חיוב דאורייתא. ואין לכך קשר להלכה זו, אלא לגדרי הדאורייתא בפ"ט (ה"ח) ובהתאם לכלל של פסיק רישיה (פ"א ה"ה).

ולפי זה יוצא, שאין מדברי הרמב"ם ראייה לדין פסיק רישיה מדרבנן; שהרי זו גזירה מיוחדת שבאה לאסור את כל רחיצות הידיים שמשתמשים בהן בדברים שמשירים את השיער ודאי. ואין כאן איסור כללי של פסיק רישיה בדרבנן. ואם היה זה פסיק רישיה - היה הנידון פסיק רישיה בדאורייתא ולא בדרבנן.

השרת השיער על ידי רחיצה בעפר הפירות דומה לנטילתן על ידי כלי

ואכתי קושיית האחרונים הנ"ל מדברי הרמב"ם בדין נוטל ציפורניו צריכה יישוב. דמבואר בדבריו, שהחיוב הוא רק כשנוטל את שערותיו או שפמו וזקנו בכלי, ואם נוטל בידיו הוא פטור. ולכאורה השרת שיער על ידי רחיצה בעפר פירות דומה יותר לנטילת שיער ביד, ולא לנטילה על ידי כלי, שהרי ההשרה נעשית בחיכוך היד בעפר הפירות. אמנם נראה שיש אפשרות להבין את המאפיין של נטילה ביד, בכך שאין הוא משתמש בשום אמצעי נוסף כדי ליטול את השיער. וממילא כשמשתמש בעפר הפירות, הוא דומה לנוטל בכלי כיון שהוא משתמש באמצעי כדי להשיר את השיער. ויתכן אף לומר שעפר הפירות הוא גופא הכלי שלו ליטול את השיער.

בתלישה על ידי מסרק יש איסור דאורייתא

ולדברינו יוצא שיש ללמוד בקל וחומר, שכאשר הוא תולש שיער על ידי מסרק, יש בכך איסור דאורייתא; שהרי במקרה זה הוא משתמש בכלי ממש כדי לתלוש את השיער, וזה ודאי יותר שייך דומה למציאות של נוטל בכלי, מאשר נוטל על ידי רחיצה בעפר פירות. ואם בעפר פירות הוא עובר על איסור דאורייתא, קל וחומר שהוא עובר כשנוטל על ידי כלי ממש, אף שכלי זה אינו מיועד לנטילת השיער. וכן נראה מלשון הרמב"ם (פ"ט שם): "הנוטל ציפורניו או שעריו או שפמו או זקנו, הרי זה תולדת גוזז וחייב; והוא שיטול בכלי. אבל אם נטלן בידו בין לו בין לאחר - פטור", עכ"ל. ומבואר מדבריו, שיש חילוק אחד בלבד והוא החילוק שבין יד לכלי, ואין חילוק בין כלי המיוחד לגזיזה ובין כלי שאינו מיוחד לגזיזה. וגם במקורו של הרמב"ם, בדעת חכמים בגמרא (צד ע"ב), הוזכר רק חילוק זה, ולא נזכר חילוק שבין כלי המיוחד לגזיזה ובין כלי שאינו מיוחד לגזיזה.

ואם כן אין שום מקור וסברה לומר שיהיה איסור דאורייתא רק אם ייטול את השיער בכלי המיוחד לכך.

והראשונים (תוספות ביצה כג ע"א, הרא"ש שם והטור סי' תקכג) כתבו, שרק בזמנם היה מותר לקרד ולקרצף את הבהמה ביום טוב, אבל בזמננו שהמגדרת שלנו היא של ברזל, אסור, דהוה ליה פסיק רישיה בתלישת השערות. ויש שרצו לדייק מכך שיש לאסור פסיק רישיה בדרבנן (אף דלא ניחא ליה), דתלישת השערות על ידי מגדרת ברזל אסורה מדרבנן. אבל לפי האמור יוצא, שאין כאן איסור דרבנן אלא איסור דאורייתא. ולכן מובן שכולם נקטו בפשיטות שיש בדבר איסור, כיון שבדאורייתא מוסכם על הרבה ראשונים שיש לאסור בפסיק רישיה דלא ניחא ליה.

ה. מהגמ' נראה שגריה היא איסור דרבנן ולדעת הרמב"ם הדבר נדחה למסקנה

ובפרק כירה (מו ע"ב) הקשתה הגמרא על סתירה בדעת ר' שמעון בדין אינו מתכוון, ותירצה: "כל היכא דכי מיכוין איכא איסורא דאורייתא, כי לא מיכוין גזר ר' שמעון מדרבנן. כל היכא דכי מיכוין איכא איסורא דרבנן, כי לא מיכוין שרי ר' שמעון לכתחילה", ע"כ. והמקרה שלגביו מסבירה הגמרא את היתרו של ר' שמעון, הוא הדין דגורר אדם מיטה כיסא וספסל ובלבד שלא יתכוון, ומבואר מדברי הגמרא שגריה זו אסורה מדרבנן ולא מדאורייתא. ובביאור הטעם לכך נחלקו הראשונים: רש"י (שם ד"ה איסורא דאורייתא) פירש, שדרך חרישה היא רק במרא וחצינא, ולכן כשהוא חורש על ידי מיטה וכיסא זוהי חרישה כלאחר יד. והתוס' (בכורות כד ע"ב ד"ה והיינו, וכתובות ה' ע"ב ד"ה אם) פירשו, שזהו איסור דרבנן משום שהוא מקלקל. אך ברמב"ם מבואר שזהו איסור דאורייתא, כיון שהוא כותב (פ"א ה"ה): "דברים המותרים לעשותן בשבת ובשעת עשייתן אפשר שתיעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תיעשה, אם לא נתכוין לאותה מלאכה - הרי זה מותר. כיצד? גורר אדם מיטה כיסא וספסל וכיוצא בהן בשבת ובלבד שלא יתכוון לחפור חריץ בקרקע בשעת גרירתן", עכ"ל. ומוכח מדבריו שאם היה מתכוון - היה עושה בכך מלאכה דאורייתא, וכן כתב רש"י (שבת כב ע"א ד"ה הלכה כר' שמעון, וסוכה לג ע"ב ד"ה והא מודי). וכבר כתבו המפרשים, ראשונים ואחרונים, שדברי הגמרא בשבת שם (מו ע"ב) נכונים רק להוה אמינא; אבל במסקנה שהבינו שטעמו של ר' שמעון לאסור בטלטול השמן, אינו בגלל החשש שמא יכבה שלא במתכוון אלא מדין בסיס לדבר

האסור, מתבטלת גם ההנחה שעשיית החריון על ידי המיטה והכיסא היא איסור דרבנן בלבד, וכבר אפשר להניח שזהו איסור דאורייתא.

מהשו"ע נראה שהאיסור הוא מדרבנן ובכל זאת בפסיק רישיה אסור

אמנם הבית יוסף (סי' שלז) הביא את הסוגיה בשבת (שם) וכתב: "גרירת כסא וספסל אפילו במתכוין לעשות חריץ ליכא איסורא דאורייתא, וכי אמרינן בפרק כלל גדול דחופר תולדה דחורש הוא, וחייב - הני מילי במרא וכיוצא בו אבל במטה כסא וספסל לא", עכ"ל. ולא כתב בעניין זה שום חזרה ושום שינוי ושום תוספת. ומוכח מכך שהבין, שגרירת הכיסא נחשבת באמת איסור דרבנן כפשטות הגמרא בהוה אמינא. ומזה הוכיחו כמה אחרונים, ששיטת הבית יוסף היא שיש לאסור בפסיק רישיה בדרבנן; שהרי על כך אמר בשולחן ערוך (שם ס"א): "דבר שאין מתכוין מותר והוא שלא יהא פסיק רישיה. הלכך גורר אדם מטה כסא וספסל וכו' ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ". ומשמע מדבריו, שאם יהיה הדבר בפסיק רישיה - יהיה אסור. וכיון שהתבאר שגרירה זו היא איסור דרבנן, יוצא שפסיק רישיה בדרבנן אסור.

שיטת המנוחת אהבה והקושי שבה

ובמנוחת אהבה (ח"ב פ"א הערה 16 עמ' לג ד"ה ומ"מ) רצה לומר בתחילה, שבשו"ע חזר בו ממה שכתב בבית יוסף, דאולי ראה את מה שכתבו המפרשים (ר"ת בספר הישר סי' רלג, וברכת אברהם סי' יט) שגרירה בכיסא וספסל נחשבת איסור דאורייתא, ורק כאשר הוא מקלקל יש בכך איסור דרבנן. אבל בהמשך דבריו דחה אפשרות זו, דלא מסתבר שראה את דבריהם. ועכ"פ כתב שאין להביא ראיה מדבריו אלא רק לעניין פסיק רישיה דניחא ליה; דיתכן שהגביל את ההיתר דוקא למציאות שאין זה פסיק רישיה כדי לכלול גרירה בשדה, שם אין זה מקלקל וניחא ליה בחריץ שנעשה. אבל אם זו גרירה בבית, שם הוא מקלקל ולא ניחא ליה בחריץ שנעשה - שפיר היה אפשר להתיר גם אם זהו פסיק רישיה.

ואולם לכאורה יש בכך דוחק גדול, לדבריו צריך להעמיד את דברי השו"ע "ובלבד שלא יעשה חריץ", דוקא בשדה ולא בבית; והרי כל הסימן מדבר על בית. וגם בדברי הגמרא (כט ע"ב) רואים שהנידון הוא בבית. ומי שחידשו את ההבדל שבין בית לשדה בהקשר לדברי ר' שמעון (ר"ת ובעלי התוס' שם), הם עצמם העמידו את דברי ר' שמעון בבית ולא בשדה. והבית יוסף עצמו מתייחס ממש

בסמוך קודם לכן לגרירה בבית (עיליתא דשישא ועיליתא דעלמא). ומלבד זאת יצא תמוה שכל הסעיף הזה, שהוא סעיף עקרוני בדין אינו מתכוון ופסיק רישיה, מדבר דוקא בדניחא ליה, שהרי השו"ע פוסק שפסיק רישיה אסור גם בדלא ניחא ליה. וגם יוצא דבר תמוה, שסתימת הסעיף מתייחסת בין לאיסור דאורייתא ובין לאיסור דרבנן ("דבר שאין מתכוין מותר והוא שלא יהא פסיק רישיה"), ובכל זאת המשמעות בעניין פסיק רישיה משתנה - שבאיסור דאורייתא הכוונה היא בין בדניחא ליה ובין בדלא ניחא ליה ובאיסור דרבנן רק בדניחא ליה, וכל זה חסר מאד מן הספר. ומסתימת הדברים נראה שכלל זה אמור בין בדאורייתא ובין בדרבנן, בין בדניחא ליה ובין בדלא ניחא ליה.

המשנ"ב אוסר בכל פסיק רישיה ואפילו בדרבנן ובדלא ניחא ליה

ובאמת המשנ"ב (שם סק"ג) כתב וז"ל: "הלכך. פי', כיון דדבר שאין מתכוין מותר, הלכך גורר, דאע"ג דבגרירתו מצוי שיעשו חריצים בקרקע, ואיכא בזה משום חשש חופר שהוא תולדה דחורש, אפ"ה לאו פסיק רישיה הוא אפילו בקרקע שאינה מרוצפת, דאפשר שפיר שלא תחרוץ בקרקע", עכ"ל. ועל מה שכתב דאיכא בזה משום חשש חופר, כתב בשעה"צ (סק"א) וז"ל: "אבל חופר גמור לית בזה, דאינו חופר כדרכו במרא וחצינא אלא כלאחר יד, ובפרט כשגורר בבית ולא בשדה דמקלקל הוא על ידי החריצים ומדרבנן הוא דאסור", עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו, שאע"פ שהוא בבית וזהו רק איסור דרבנן, בכל זאת מותר רק כאשר אין זה פסיק רישיה. אבל כאשר זהו פסיק רישיה, הדבר אסור. ומבואר גם שאע"פ שהוא מקלקל על ידי החריצים, וברור שלא נוח לו בכך, עדיין יש לאסור בפסיק רישיה, וע"כ דפסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור אף בדרבנן⁶.

דברי הב"י בדין צידת זבובים מתאימים לשיטתו בגרירה שגם פס"ר דרבנן אסור

והנה, בדין צידת זבובים כתב הבית יוסף (סי' שטז), שיש לדחות את דברי בעל

6. ואגב, יש להעיר על הבית יוסף, שציטט בתחילת דבריו את דברי הגמרא בשבת (מו ע"ב): "דכל היכא דכי קא מכוין איכא איסורא דרבנן, כי לא מכוין שרי רבי שמעון לכתחילה", ולא ציין גם לגבי דברים אלו שום הסתייגות. והרי ברור שדבר זה ודאי לא נשאר למסקנה, שהרי ר' שמעון מתיר גם באיסורי דאורייתא, וודאי שהבית יוסף אינו סובר כך, כמבואר בהרבה מקומות בדבריו, וצ"ע.

התרומה שאסר לנעול תיבה שיש בה זבובים: "דעד כאן לא אסר ר' שמעון לפרוס מחצלת על הכוורת בפסיק רישיה, אלא בדבורים שבמינן ניצוד. אבל זבובים שאין במינן ניצוד, כל שאינו מתכוין שרי ואע"ג דפסיק רישיה הוא", עכ"ל. ולכאורה מבואר בדבריו שאין לאסור בפסיק רישיה בדרבנן. ולכאורה אין זה מתיישב עם מה שהתבאר לעיל בדעתו, שאפילו בדלא ניחא ליה בדרבנן, אסור. ועכ"פ נראה שהיה פשוט להבית יוסף, שאין לאדם שום עניין בצידת הזבובים, ולכן היה ברור לו שזהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה. והוא לא טרח לכתוב זאת, דמילתא דפשיטא הוא⁷. וכאשר הוא בא לדחות את סברת התרומה, מסתבר שהוא לא סבר להדיא שפסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן מותר, אלא הוא טען שאפשר לדחות כן את ראיית התרומה. ומיהו לפי מסקנתו, שכיון שהתרומה נקט כן והביאו המרדכי (סוף פרק כירה סי' שיח) ולא מצינו חולקים עליו, לכן צריך לחוש לו, אפשר ללמוד מכך שהוא מכריע כדעת התרומה, למרות שאפשר היה לדחות את ראייתו⁸. ולכן אפשר ללמוד מכך על דעתו שיש לאסור בפסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן, וכמו שהתבאר לעיל בדעתו בעניין גרירת כיסא על גבי קרקע, ודבריו תואמים זה את זה.

שיטת היב"א והמנו"א בדעת הבית יוסף והקשיים שבה

והיביע אומר שם (ח"ד סי' לד אות יח) והמנוחת אהבה שם (ח"ב פ"א הערה 16) טענו, שמכך שהשו"ע לא הביא את התרומה, יש ללמוד שאין הוא מקבל את דעתו, וחזר בו השו"ע ממה שכתב בבית יוסף. ואולם נראה שאין הכרח לומר ולא

7. ומיהו היביע אומר (ח"ד סי' לד אות טז) טען שהבית יוסף מתיר גם בדניחא ליה, וכגון שרוצה לסגור את הזבובים כדי שלא יפריעו לו. ולכאורה קשה לומר כך, כיון שקודם לכן הוא כתב שתיבה אינה מקום צידת הזבובים, וצריך שיתפסם בידו. ונראה גם שהסכים עם הטור שהם אינם ניצודים שם, אלא שטען על כך שאין אפשרות לתת את דברינו לשיעורים ולחלק בגודל התיבה והכוורת. ועכ"פ למסקנה שהכריע כהתרומה, ברור שאוסר בין בדניחא ליה ובין בדלא ניחא ליה, דברור שאי אפשר להעמיד אך ורק בדניחא ליה, ואין לכך רמז בדבריו ובדברי התרומה.

8. וביב"א (שם) טען שהשו"ע חשש לתרומה רק משום שאין טרחה לנפנף בידיו ולגרש הזבובים, אבל בעלמא אינו חושש לדבריו. אבל בבית יוסף לא הוזכר דבר זה, אלא נקט בסתמא שצריך לחשוש לתרומה, כי אף אחד אינו חולק עליו, ונראה שאין זה תלוי ביכולת גירוש הזבובים. ומלבד זאת, כיון שמדובר על כמה זבובים, אין זה פשוט שניתן בקלות לגרשם, דאך יצוא יצא ועשיו אחיו בא.

מסתבר לומר שהוא חזר בו ממה שהכריע בבית יוסף⁹; כי בהמשך (סעיף ג') כתב: "כל שבמינו ניצוד חייב עליו, אין במינו ניצוד פטור אבל אסור, הלכך זבובים אע"פ שאין במינו ניצוד אסור לצודן", עכ"ל. וכל המקור לעניין זבובים הוא בדברי התרומה, וכמו שרואים בטור¹⁰. ומיד לאחר מכן (סעיף ד') הוא הביא את דין פריסת המחצלת על הכוורת. ובש"ע לא הזכיר להדיא שמדובר בדבורים (ורק הרמ"א כתב שכוורת היא מקום שמתכנסות בו הדבורים לעשות דבש). ובבית יוסף רואים שהמקרה של זבובים שייך גם בכוורת, ואין הבדל בין תיבה לכוורת, דהוא כותב: "אבל זבובים דתיבה וכוורת לא הוו מקום צידתם" וכו'. ואם כן נראה פשוט, שלאחר שקבע שגם בזבובים שייך איסור צידה, הוא המשיך ואמר שאיסור זה חל גם במציאות שהוא סוגר עליהם, כל עוד הוא מתכוון או שזהו פסיק רישיה. והם הם דברי התרומה.

עוד כתב שם במנ"א, שהבית יוסף החמיר בכך רק משום שיש לגזור דבר שאין במינו ניצוד אטו במינו ניצוד, ויבואו להתיר לנעול בית שנכנס שם צבי. ואע"פ שאין אנו מוסמכים לגזור גזרות מדעתנו, יש לומר שאין זו גזרה חדשה, כיון שגם בכיבוי מצינו שאסרו אמירה לנכרי, אע"פ שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, שמא ילמדו להתיר אמירה לנכרי גם במלאכה הצריכה לגופה; דכיון שאנשים אינם מבחינים בין מלאכה הצריכה לגופה ובין מלאכה שאינה צריכה לגופה, גוזרים הא אטו הא (וכמו שכתב הר"ן סא ע"א בדפי הר"ף ד"ה ובמקום). והוא הדין כאן, שגוזרים דבר שאין במינו ניצוד אטו דבר שבמינו ניצוד. ולכאורה דבריו תמוהים מאד, דהנידונים רחוקים זה מזה, ואין שום קשר ביניהם. ובכל גזירות חכמים גוזרים גזירות שונות מפני דברים הדומים, ולא נאמר שמשום כך אפשר יהיה לגזור על כל דבר, כיון שעלולים לדמות מילתא למילתא. ובשלמא אם היה רוצה לאסור דבר מסוים בעניין מלאכה שאינה צריכה לגופה - היה בדוחק רב אולי אפשר לגזור (וגם אז עדיין היה הדבר תמוה, כי סוף סוף זו גזירה אחרת).

9. יש לתמוה שבדין גרירת שולחן, נקט המנוחת אהבה בפשיטות שלא יתכן שהבית יוסף יחזור בו בש"ע אם לא מצינו כך להדיא, אע"פ שהוא אינו מזכיר בש"ע שחפירה על ידי כיסא ושולחן היא איסור דרבנן. ואילו בנידון דידן הוא נוקט כך בפשיטות, רק על בסיס זה שהש"ע לא כתב זאת, אף שבבית יוסף הכריע כך להדיא.

10. ואמנם בגמרא הוזכרו חגבים, צרעים, יתושים ופרעושים, והרמב"ם הוסיף חיזיון. אבל דוקא הדוגמה של הזבובים היא מקרה שהוזכר בתרומה. ומלבד זאת, בגמרא וברמב"ם הוזכר דוקא הפטור, ואילו האיסור בפועל (שהוא מה שהודגש בש"ע) נזכר רק בדברי התרומה.

ומוכח שהתירו הרבה דברים במלאכה שאינה צריכה לגופה, ולא אמרו שיש לאסור את כל הדברים הללו שמא ישוּו בין שאינה צריכה לגופה לצריכה לגופה; וקל וחומר שאין לאסור משום כך דברים שאינם שייכים כלל וכלל לעניין זה, וכגון דין צידה בדבר שאין במינו ניצוד, רק משום שמצינו דבר כזה בעניין מלאכה שאינה צריכה לגופה.

1. שיטת הראשונים האוסרים נגיעת ידיים מלוכלכות בבגד משום צובע

והיראים (סי' רעד קלו ע"ב) כתב וז"ל: "הצובע. תולדה דאורייתא אמרינן בפ' כלל גדול (עה ע"א), שוחט במאי מחייב רב אמר משום צובע, פי' שצובע העור בדם. הלכך נדיבי עם א-להינו, אם שותים בשבת משקין צובעין כגון יין אדום או מי תותים, או אוכלים אוכלים צבועים כגון תותים או פרי שקורין צרי"ש בלע"ז והם שחורות - יזהרו שלא יצבעו מפותיהם וסדיניהם ובגדי לבושיהם. וכן אדם שחתך אצבעו, יזהר שלא יתן עליו שום דבר מפני שצובע, שאע"פ שהוא מקלקל וכל המקלקלין פטורין, איסורא דרבנן איכא", עכ"ל. ומבואר, שבעניין צביעת המפות והסדינים במשקין ובאוכלין הצבועין, נקט היראים בלשון "נדיבי עם א-להינו" וכו' "יזהרו", דהיינו שזוהי חובת זהירות המוטלת רק על נדיבי עם. ואילו לעניין צביעת דם המכה נקט: "וכן אדם" וכו', "יזהר" ו"איסורא דרבנן איכא", דהיינו שהדבר נאמר לכל אדם ויש איסור גמור בדבר. ובשבלי הלקט (סי' פו) הביאו בזה"ל: "ראוי לבר ישראל שאוכל תותים או שאר פירות שצובעין כגון ציראסי וזולתן, שיזהר שלא יגע בידים צבועות בבגדיו או במפה דהוה ליה תולדת צובע, וכן אם יצא דם מהמכה אסור לתת עליה בגד בין מצמר ובין מפשתן", עכ"ל. ומבואר מדבריו עוד יותר בבירור, שלעניין אכילת תותים נקט בלשון: "ראוי" "שיזהר", ואילו לעניין הבגד הניתן על המכה נקט להדיא: "אסור". וכן כתב (סי' קיז): "בספר יראים, אסור להניח בגד על המכה שיוצא ממנה דם מפני שהדם יצבע אותו וכו', הלכך יש לרחוץ את המכה או במים או ביין תחילה, כדי שלא יהיה דם על פי המכה שיצבע את הבגד". ובלשון זו הביאו גם הבית יוסף (סי' שכ ובסי' שכח). וכן דייק בלשון זו בשו"ע שם (סי' שכ סעיף כ'): "יש מי שאומר שהאוכל תותים או שאר פירות הצבועים צריך להזהר שלא יגע בידים צבועות בבגדיו או במפה משום צובע". ובסי' שכח (סעיף מח) כתב בלשון החלטית: "אסור להניח בגד על מכה שיוצא ממנה דם מפני שהדם יצבע אותו. לכך יש לרחוץ המכה במים או ביין תחילה להעביר הדם שבמכה".

הוכחה מדבריהם שיש איסור בפסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן

ובביאור ההבדל שבין המקרים נראה, שבמקרה הראשון אין הוא מתכוון כלל לנגיעה, ואין הוא מקנח בכוונה את המפה; אלא כיון שידיים עסקניות הן, יוצא לו מבלי משים לגעת בבגדיו או במפה שנמצאת על שולחנו, והרי הוא כמתעסק אצל הצביעה. לכן נוקטים שבלי הלקט והשו"ע את הלשון "שלא יגע", דאין כאן קינוח ממשי, אלא נגיעה בעלמא שמזדמנת מטבע הדברים, כיון שידיים עסקניות הן. ולכן נוקט היראים שיזהרו שלא יצבעו את מלבושיהם, דברור שאף אדם אינו מתכוון ללכלך את בגדיו ומלבושיו. וברור אפוא, שהאזהרה היא שלא לעשות זאת מבלי משים, כיון שהידיים עסקניות הן. ובכך יש הרבה לטיבותא: חדא, שהוא מתעסק לגבי עצם הפעולה. שתים, שאין הוא מתכוון לצביעה כלל. שלוש, שזהו קלקול למפה ולא תיקון של צביעה. ארבע, שגם לא ניחא ליה בצביעה כלל. וכאשר מתקיימים כל הטיבות הללו, אין בדבר איסור גמור, אלא שראוי להיזהר בכל זאת ולהימנע ממנו. אמנם במקרה השני, הוא בכוונה מניח את הבגד על המכה, כדרך בני אדם שמניחים תחבושת על מכותיהם, ובכך מתקיימות כל המעלות דלעיל מלבד הטיבות הראשונה. ומתחדש ביראים ובשבלי הלקט (וכ"כ האור זרוע ח"ב הל' שבת סי' סג אות ה' דף טו ע"ג), שגם אם הוא מקלקל ומעשהו אסור מדרבנן בלבד - אין לו היתר של אינו מתכוון ולא ניחא ליה, ואסור. ומכך שהשולחן ערוך פסק את דבריהם, יוצא שגם הוא הסכים לכך שפסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן - אסור.

המנו"א דחה את הראיה משתי סיבות

אמנם המנוחת אהבה שם דחה ראיה זו משתי סיבות: האחת, שישנה כפילות בין הטיבותא השלישית והרביעית, דהעובדה שזהו קלקול היא זו שגם גורמת לכך שלא ניחא ליה בצביעה זו. וממילא אי אפשר להגדיר את המקרה גם כפסיק רישיה דלא ניחא ליה וגם כאיסור דרבנן; כי מה שגורם לכך שהדבר יהיה איסור דרבנן ולא איסור דאורייתא, הוא עצם הקביעה שזהו קלקול, וגם העובדה שלא ניחא ליה בכך נובעת מאותה סיבה. ולכן אין לראות בכך דין מיוחד של פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן. השנייה, שמהות הצביעה היא להעביר את הצבע ממקומו אל מקומו של הדבר הנצבע; והרי את זאת הוא אכן מעוניין לעשות, כיון שכוונתו לקנח במפה וכו', דהיינו להעביר את הדם או הצבע ממקומו אל המפה. וכל מה שמבדיל בין מעשה זה ובין מלאכה מושלמת, הוא רק המטרה

שיש לו בהעברת הצבע אל המפה, כאשר בדרך כלל המטרה בצביעה היא לייפות את הדבר הנצבע, וכאן כוונתו לייפות ולנקות את ידו הפצועה או המלוכלכת. ודבר זה כבר נכנס להגדרה של מלאכה שאינה צריכה לגופה ולא לדין פסיק רישיה דלא ניחא ליה.

דחיית דבריו וקיום הראיה שפסיק רישיה בדרבנן אסור

ואולם קשה לכאורה על עיקרי דבריו של המנ"א. כנגד טענתו הראשונה נראה, שאין כפילות בין הטיבותות הללו. קלקול הוא דבר שנוגע לטיב המלאכה. מלאכה הפוגמת ופוסלת את רכושו של האדם, היא מלאכת קלקול. יכול להיות שאדם ירצה את הקלקול, כמו למשל אדם שמעוניין לחבול בבהמה במטרה להזיק. וכאשר אומרים שלא ניחא ליה בכך, פירושו של דבר שמלבד עצם השאלה אם הדבר הוא קלקול הוא תיקון, אנו אומרים שהוא גם מעוניין במלאכה זו (בין אם היא קלקול ובין אם היא תיקון). ולכן נראה שבנידון המקרה של היראים, יש לנו גם איסור דרבנן מכיון שזהו קלקול, וגם מציאות של קולא נוספת שזהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה. ואם רואים שהוא אסור - יש ללמוד על כל פסיק רישיה בדרבנן שהוא אסור, אף בדלא ניחא ליה.

וכנגד טענתו השנייה יש להקשות כמה קושיות: האחת, שגם אם זו מלאכה שאינה צריכה לגופה - הרי שיטת התוס' וסיעתם היא שכל פסיק רישיה דלא ניחא ליה דינו כדין מלאכה שאינה צריכה לגופה. וממילא כשדנים על איסור דרבנן, ע"כ שדנים על מלאכה דרבנן שאינה צריכה לגופה. וכיון שמוכח כאן שהדבר אסור, יש ללמוד על כל פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן שאסור.

ועוד קשה, דנראה שאין זו מהות הצביעה. המלאכה אינה קשורה לשאלה אם הוא מעוניין להעביר את הצבע ממקום אחד למשנהו, אלא אם הוא מעוניין ליצור מציאות של צבע בגוף הדבר הנצבע. הגע עצמך, אם אדם יעביר צבע ממקום למקום, האם יעלה על הדעת שהוא יעבור על צובע? והרי זה דומיא דמלאכת כותב, שעיקר עניינה הוא עצם הכיתוב ולא העברת הדיו ממקום אחד לשני. ובנידון דידן הוא באמת מעוניין בהעברת הדם ממכתו לתחבושת, אבל אין לו שום עניין בעצם ההכתמה והצביעה של הבגד. ואי אפשר לומר על כך שהוא היה מעוניין לצבוע אלא שמטרתו בצביעה היתה שלא לגופה, אלא נראה פשוט שיש לומר שהוא לא התכוון לצביעה כלל. ואין זה דומה כלל לדברי התוס' בביצה (ג ע"א סוד"ה מלמטה), שכאשר הוא מסדר מיטה על גבי כרעיה הוא עושה אוהל ארעי:

"דהא דאמר ר' שמעון דבר שאין מתכוין מותר, היינו כגון שעושה דבר שאין מתכוין לעשותו, אבל הכא מתכוין לעשות מה שהוא עושה", עכ"ל. בנידון זה הוא באמת מתכוון ממש לבניית המבנה, ובניית מבנה זה היא היא המלאכה האסורה (וכיון שהמבנה ארעי אין זו מלאכה גמורה אלא רק איסור דרבנן). אבל בנידון דידן אין הוא מתכוון כלל לצביעה, ולא איכפת לו שלא יעבור הצבע כלל, וכל כוונתו היא רק להעביר את הדם. ואף שהדם צובע, אין הוא מתכוון להעברת הצבע שבו. ולו יצויר שהוא היה מתכוון לצבוע, אלא שמטרתו היתה לכלות את הצבע שברשותו, או לשם שחוק או לשם קלקול המפה, אז היתה זו מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ועוד קשה, דהמנו"א הקשה על עצמו מדין מיעוט ענבים ומתולש עולשין. ויעו"ש שנכנס במקצת להגדרה שהתבארה לעיל (סי' א' אות ו'), שהמעשה מצד עצמו אינו מתפרש בהכרח כמלאכה, ובסתמא דמילתא הוא משמש דוקא למטרה השניה. וטען שבנידון של תחבושת, המעשה שעושה הוא מלאכה ששם צביעה עליה. אבל זה תמוה לכאורה, דמבחינת סתמות המלאכה נראה פשוט שאין לה שום קשר לצביעה, והרי היא סתמית הרבה יותר מתיקון ההדס. ומכל השיקולים הללו נראה, שאכן יש להוכיח מהראשונים שהזכירו דין זה שבפסיק רישיה דלא ניחא ליה יש איסור אפילו כשמדובר באיסור דרבנן (מקלקל).

ז. שיטת הראשונים שיש בהנחת עציץ על גבי יתדות איסור דרבנן של תולש

ובשבת (פא ע"ב) איתא: "אמר ריש לקיש: צרור שעלו בו עשבים מותר לקנח בה, והתולש ממנה בשבת חייב חטאת וכו'. אמר אביי: האי פרפיסא הואיל ואתא לידן לימא בה מילתא. היה מונח על גבי קרקע והניחו על גבי יתדות - מיחייב משום תולש. היה מונח על גבי יתדות והניחו על גבי קרקע - חייב משום נוטע", ע"כ. וביאור דברי ריש לקיש הוא, שברישיא מדובר על קינוח בצרור עצמו, והבעיה שאמורה להיות היא תלישת הצרור עצמו מהאדמה שבה הוא מונח וממנה הוא יונק, ובסיפא מדובר על תלישת העשבים מאותו צרור, שהיא תלישה גמורה ממקום גידולם, ולכן חייב חטאת. ולכאורה ישנה סתירה גלויה בין דברי ריש לקיש שהתיר לקנח בצרור ובין דברי אביי; דלכאורה פעולת נטילת הפרפיסא מעל גבי הקרקע והנחתו על היתדות, זהה בדיוק לפעולת נטילת הצרור לשם קינוח בו. ואם ריש לקיש מתיר את הדבר לכתחילה - כיצד אביי מחייב באותו מקרה ממש משום תולש? ומחומר קושיה זו כתב רש"י (ד"ה חייב משום תולש) וז"ל: "דאינו נהנה

שוב מריח הקרקע. ול"נ דהאי חייב לאו דוקא, אלא אסור, משום דדמי לתולש; דאי חייב ממש קאמר, לצורך היכי שרי רבנן איסור כרת וסקילה משום קינוח. ודומה לו במסכת סנהדרין, הבא על הכותית חייב משום נשג"ז, דלאו מדאורייתא היא אלא מדרבנן, עכ"ל. ומבואר מדבריו, שבאמת יש בכך איסור דרבנן בלבד, וחכמים לא העמידו דבריהם מפני כבוד הבריות. והסיבה שאין כאן איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן, היא משום שיש לראות את הצרור כעומד בפני עצמו, וכלשון המאירי שם (ד"ה צרור): "הואיל והצרור בפני עצמו עומד ואינו מחובר לקרקע כל כך אע"פ שיונק מן הארץ, אין כאן עקירה". ואף שיש בדבר דוחק גדול, דברור שסתם חיוב יש בו איסור דאורייתא, כתבו כדברי רש"י הרבה ראשונים: התוס', הריטב"א, הר"ן, המאירי ועוד.

קושיית הראשונים מהסוגיה בגיטין

ומקצת מהראשונים הנ"ל העלו סתירה מסוגיה זו על הסוגיה בגיטין (ז' ע"ב). מובאת שם מחלוקת בין ר' יהודה וחכמים בעניין ספינה שאינה גוששת שגידל בה גידולין, לענין מעשרות ושביעית. ור' זירא אמר שם: "עציץ נקוב המונח על גבי יתדות - באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן", ורבא דחה שם את ההשוואה והראה שאפשר לומר שכל אחד מהתנאים מודה בעניין עציץ. ועכ"פ מוכח שהבינו שם בסוגיה, שדין עציץ נקוב המונח על גבי יתדות שנחשב כתלוש, הוא מדאורייתא; כי אם היה זה רק מדרבנן - לא היה מקום מלכתחילה להשוואה, ולא היה צורך בחילוקים. ואדרבה, מכך היה אפשר להסיק שמדאורייתא הדבר נחשב כמחובר, ורק חכמים גזרו להחשיבו כתלוש. ומכורח קושיה זו הסיקו שדברי רבא שם אינם מקובלים בסוגיה זו.

קושי בהבנת קושייתם

ואולם לכאורה קשה מאד על קושייתם. לדבריהם יוצא, שהסיבה שיש בדבר איסור דרבנן ולא איסור דאורייתא, היא משום שמציאות של עציץ נקוב המונח על גבי יתדות אינה מוגדרת כתלושה מדאורייתא. אבל על כרחך אי אפשר לומר כך, שהרי כל המקור לכך שהאיסור הוא מדרבנן, הוא מהעובדה שריש לקיש התיר לקנח בצרור בשבת מפני כבוד הבריות. ואם אכן היה בכך איסור דאורייתא - לא היה ניתן להתיר את האיסור מפני כבוד הבריות. ואם נאמר שהסיבה שהאיסור הוא מדרבנן היא שהנחה על גבי יתדות אינה תלישה גמורה, כיון שהעציץ עדיין

סמוך מספיק לקרקע - אם כן אין מקום להשוות בין מקרה זה ובין קינוח מקום צואתו, שהוא גבוה יותר מעציץ שעל גבי יתדות, ויש צורך לאוסרו מדאורייתא. וכיון שרואים שאפילו קינוח עדיין אין בו איסור דאורייתא, על כרחך לא זו הסיבה שאין בדבר איסור דאורייתא. והאיסור הוא כפי שכתבו המאירי והריטב"א להדיא, שגם כאשר הוא מונח כצרוור על גבי הקרקע, הוא מנותק מהקרקע, וכיון שהוא מלכתחילה נחשב כמנותק, הרי שתוספת הניתוק אינה חשובה דיה כדי לחייבו. ויש לדמות את הפטור מדאורייתא להוצאה שאין בה עקירה, ולא להוצאה שאין בה הנחה (כפי שהבינו בקושייתם).

והשתא דאתינן להכי, אין לכאורה מקום לקושיה מגיטין; דהתם אין מדובר על שלמות פעולת התלישה, אלא על עצם מציאותו של העציץ כמנותק מהקרקע. דכאשר מדובר על חיוב מעשרות, אין זה משנה כיצד הגיע העציץ ליתדות, אם הגיע מהקרקע ממש או רק מסמוך לקרקע. כדי לדעת אם יש חיוב מעשרות אם לאו, משנה אך ורק עצם עובדת ריחוקו של העציץ מהקרקע ולא תהליך ניתוקו של העציץ מהקרקע, ולכן קבעו חכמים שהעציץ נחשב כמנותק. אבל בנידון של שבת, יש פטור בהנחת העציץ על היתדות, לא משום שאין הוא נחשב כמנותק, אלא משום שתהליך הניתוק לא היה מושלם, כיון שהוא כבר התחיל מדרגה מסוימת של ניתוק.

שיטת הרמב"ם בסוגיה

והרמב"ם השמיט את דין קינוח בצרוור. ונראה שהבין שאכן יש סתירה בין דברי ריש לקיש ובין דברי אביי, ולדעתו אין אפשרות לומר בדעת אביי שזהו איסור דרבנן בלבד, דסתם חיוב היינו שהוא חייב חטאת מדאורייתא. והראיות שהביא רש"י לדבריו לא היו מקובלות על הרמב"ם, כיון שכשמבואר להדיא שהוא חייב רק משום נשג"ז, מגיד עליו רעו שמדובר על איסור דרבנן, וכן כשנאמר להדיא שהוא חייב מכת מרדות, מובן מאליו שמדובר על איסור דרבנן. אבל בדברי אביי נאמר "חייב" סתם, ויש לנו להבין שמדובר על חיוב דאורייתא כמשמעות הפשוטה של הדברים. וכיון שהסתירה בין אביי ובין ריש לקיש היא סתירה גדולה וגלויה, אין אפשרות לקיים שניהם, ולכן הוא הכריע כדעת אביי דבתראה הוא, ודחה את דברי ריש לקיש. ולכן בפ"ח (ה"ד) הוא מביא את דברי אביי במשמעות של חיוב חטאת, ומאיך, את דברי ריש לקיש הוא דוחה לגמרי מההלכה.

הוכחת המשנ"ב שפסיק רישיה באיסור דרבנן אסור

ועכ"פ לשיטות הראשונים הסוברים שיש בדבר איסור דרבנן, יש ללמוד לכאורה שיש לאסור בפסיק רישיה דלא ניחא ליה אף שהמדובר על איסור דרבנן. וזאת, שהרי עצם ההנחה על גבי העציץ היא לשיטתם איסור דרבנן. והוא הרי ודאי אינו מתכוון לתלישה, אלא להיפך, דכל כוונתו להמשיך את גידולו, ובכל זאת הדבר אסור מדרבנן. וכן כתב המשנ"ב בשעה"צ (סי' שלו סקל"ט): "לענ"ד יש מזה ראייה לשיטת הסוברים דפסיק רישיה אסור אף במילתא דרבנן", עכ"ל. ולכאורה לשיטתו יש להוכיח שיש איסור אפילו בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, שהרי נראה ברור שאין הוא מעוניין בתלישה ולא ניחא ליה בכך.

דחיית ההוכחה

אמנם נראה שיש לדחות את ראייתו. כאשר הוא מעביר את העציץ מהקרקע אל היתדות, הוא מעוניין שהעציץ אכן יעבור מהקרקע אל היתדות, ופשוט. ואם אנו מגדירים את מעבר העציץ מהקרקע אל היתדות כתלישה - יוצא שהוא מתכוון להדיא למלאכת התלישה, ואין זה נוגע לדין פסיק רישיה כלל. ובמנ"א שם כתב שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה. אולם נראה שזו מלאכה הצריכה לגופה, דעצם העובדה שהוא מעוניין בהעברת העציץ מהקרקע למקום אחר, היא גופא התלישה ובה הוא מעוניין. וכמו שבכל תלישה הנעשית לגופה הוא מעוניין במציאותו של הדבר התלוש במקומו החדש המנותק מהקרקע, כך גם כאן הוא מעוניין בעציץ במקומו שעל גבי היתדות דוקא.

ובר מן דין, נראה שאם נוקטים שהאיסור שמדובר עליו בנוטל עציץ הוא מדרבנן ולא מדאורייתא, לא ברור מדברי הגמרא אם זהו איסור מחודש או שזהו איסור שקיים ממילא. אם האיסור קיים מעצמו - יש מקום להוכיח מכך שפסיק רישיה אסור בדרבנן¹¹. אבל אם זהו איסור מחודש - אין שום הוכחה מכאן, כיון שמעשה העברת העציץ הוא גופו נאסר על ידי חכמים, ולמעשה זה הוא הרי ודאי מתכוון. ולאידך גיסא, אין מקום ללמוד מאיסור זה על שאר המקרים, כיון שיתכן לומר שבמקרה זה גזרו ובמקרה אחר לא גזרו.

11. אם אכן היה זה פסיק רישיה, וכנ"ל.

ח. הר"ן מתיר לכתחילה עשיית כלי דרבנן כשאינו מתכוון (ולא ניחא ליה)

ובביצה (לג ע"ב) מבואר, שלפי חכמים מותר לשבור חבית רגילה ושלמה (ולא רק "מוסתקי") כדי לאכול ממנה גרוגרות, וכן הותר לכתחילה לשבור עצים גדולים לחתיכות הראויות להיעשות בית יד לקרדום, אם אין כוונתו לעשות בית יד אלא מטרתו היא להריח את חתיכות העצים הללו. ולדעת ר' אליעזר יש בכך חיוב חטאת. וביאר שם הר"ן (דף יט ע"א בדפי הר"ף ד"ה אוכלי) וז"ל: "ואמרינן בגמרא, דהא אתיא אליבא דרבנן, דאמרי דאחד זה ואחד זה (-אחד שבת ואחד יר"ט) אינו אלא משום שבות; דסברי דאפילו בקוטם קיסם לחצות בו שיניו ליכא אלא איסורא דרבנן, משום דסבירא להו דכל עשיית כלי שלא כדרכו לא מיתסר אלא מדרבנן. ומשום הכי כי לא מכיין לעשיית כלי, דהיינו להריח בו, שרי אפילו לכתחילה. והיינו נמי טעמא דמתניתין דשובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות, משום דאי נמי מכיין לעשות כלי - לא מיתסר אלא מדרבנן, כיון שהוא עושה כלי בשבירה בלבד שלא כדרכו; ומשום הכי כי לא מכיין שרי אפילו לכתחילה", עכ"ל. ומבואר מדבריו, שהואיל ולדעת חכמים עשיית כלי שלא כדרך עשייה רגילה, יש בה איסור דרבנן בלבד, לכן הדבר הותר כשאינו הוא מתכוון לעשיית הכלי אלא למטרה של ריח או של הוצאת גרוגרות.

מחלוקת האחרונים בדעתו אם מתיר כל פס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן

וכמה אחרונים הוכיחו מדבריו (ובראשם הגינת ורדים חאר"ח כלל ג' סי' טז), שיש להתיר איסורי דרבנן כאשר אין הוא מתכוון, אף שיש בכך פסיק רישיה; שהרי בנידון דידן יש איסור דרבנן של עשיית כלי שלא כדרכו, והתיר הר"ן משום שאין הוא מתכוון לעשיית הכלי, ואע"פ שהכלי נעשה מאליו. וכמה אחרונים דחו ראיה זו, בטענה שעשיית כלי שונה במהותה ממלאכות אחרות, וכמו שטען המגיד משנה הידוע (פ"ב ה"ב) שאם אין הוא מתכוון לעשיית כלי אין כאן מלאכה כלל. ולכן טענו שהר"ן התיר דוקא במקרה זה, אבל בסתם איסור דרבנן, יש לאסור אף אם זהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה.

לא יתכן שהר"ן נקט כשיטת הרב המגיד בדין עשיית כלי

אמנם נראה שהצדק עם האחרונים שהוכיחו להתיר מדברי הר"ן וכדעת הגינת ורדים וסיעתו. ראשית דבר יש להעיר, שסברתו של הרב המגיד שבעשיית כלי הכוונה קובעת שיש בכך מלאכה, ואם לא התכוון אין מלאכה כלל, אינה

מובנת מצד עצמה; דלכאורה מאי שנא עשיית כלי ממלאכות אחרות, והרי סוף סוף גם אם אין הוא מתכוון להשתמש בדבר ככלי - הרי הכלי הוא כלי מצד עצמו, וקודם לכן לא היה כאן כלי, ואם כן נעשתה כאן מלאכה. ועל כרחנו צריך לומר, כפי שהתבאר לעיל באריכות בדעת הרמב"ם, שהחיסרון במלאכה הוא מצד שהמעשה הוא סתמי, ואינו מיועד ועומד לשם עשיית כלי, אלא לשם המטרה האחרת שהוא עושה. אבל אז אין שום דבר מיוחד בדין עשיית כלי בדוקא, אלא בכל מלאכה כזו.

ועכ"פ מוכח מהר"ן (דקיימין בשיטתיה), שאין הוא סובר כסברת המגיד משנה בעניין עשיית כלי, ובודאי שאינו מגדיר את ההגדרה שנאמרה בדעת הרמב"ם. דמבואר להדיא בכמה מקומות בדבריו (ובעיקר בשבת מא ע"א בדפי הר"ף באריכות) שהוא נוקט כשיטת התוס' הידועה וכסיעתם שפסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור מדרבנן, ואין הבדל מהותי בין מלאכה סתמית ובין מלאכה שאינה סתמית, ואין הבדל בין עשיית כלי ובין שאר המלאכות. וכאשר הוא התייחס לקושיה ממצרף (שזהו המקרה שאליו מתייחס הרב המגיד), ששם רואים שהיה ניתן להתיר את הצירוף לכתחילה אם אינו מתכוון, אע"פ שזהו פסיק רישיה, הוא תלה את הדבר בכך שסברו שאביי עדיין לא הגיע למסקנה שר' שמעון מודה בפסיק רישיה. ולא עלתה על דעתו לתרץ דעשיית כלי שאני. וכן בקושיה ממיעוט ענבי ההדס הוא תירץ כתירוצם הרגיל של התוס' וסיעתם, ולא תירץ דעשיית כלי שאני. ואם כן על כרחך שלא זו היתה סברתו כאן להתיר לכתחילה משום שזו עשיית כלי.

מלשון הר"ן נראה שמתיר בגלל עצם העובדה שאינו מתכוון

ומלבד זאת מדויק בלשונו, שעיקר הנימוק לכך שחכמים מתירים לכתחילה, אינו משום שזו עשיית כלי אלא משום שזה מדרבנן. הוא כותב: "דאי נמי מכוין לעשות כלי, לא מיתסר אלא מדרבנן, כיון שהוא עושה כלי בשבירה בלבד שלא כדרכו; משום הכי כי לא מכוין שרי אפילו לכתחילה", עכ"ל. ואם דעתו היתה שיש להתיר אך ורק משום שיש כאן צירוף של שני גורמים: עשיית כלי שלא בכוונה ודרבנן - היה צריך הר"ן להדגיש, שסתם עשיית כלי שלא בכוונה אין בה איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן. וכיון שיש כאן תרתי דרבנן, שהרי יש כאן גם עשייה שלא כדרכה, מותר לכתחילה. אבל הר"ן טורח לבאר שאין כאן איסור דאורייתא משום שזו עשייה שלא כדרכה, ואילו לגבי הפטור של אינו מתכוון הוא מוסיף את

הנימוק הסתמי שכאשר אין הוא מתכוון מותר אפילו לכתחילה. ומכך שלא תלה את הטיבותא שבאינו מתכוון בכך שמדובר על לא מתכוון לעשיית כלי, אלא תלה זאת בנימוק הסתמי שהוא אינו מתכוון, נראה שעצם העובדה שהוא לא מתכוון כבר גורמת להיתר, כיון שהמדובר על איסור דרבנן.

כך נראה גם מלשון הגמרא

וגם מלשון הגמרא נראה כך. הגמרא אומרת: "ושוין שלא יקטמנו, ואם קטמו לחצוץ בו שיניו ולפתוח בו הדלת, בשוגג בשבת - חייב חטאת, במזיד ביום טוב - סופג את הארבעים, דברי ר' אליעזר. וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות. ר' אליעזר דקאמר התם חייב חטאת - הכא פטור אבל אסור, רבנן דקא אמרי התם פטור אבל אסור - הכא מותר לכתחילה", ע"כ. ומבואר מדברי הגמרא שיש הקבלה בין ר' אליעזר וחכמים, וכשם שיורדים דרגה אחת מחיוב לפטור בדעתו של ר' אליעזר, כך יורדים דרגה אחת מפטור להיתר בדעתם של חכמים. והשתא ניחזי אנן: הרי המקרה דנן הוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה, ולכולי עלמא במקרה זה יש לפטור (ונחלקו הראשונים אם אפשר אפילו להתיר, אבל בודאי כו"ע מודים שלכל הפחות יש לפטור). ואם כן, הפטור של ר' אליעזר הוא פטור פשוט של פסיק רישיה דלא ניחא ליה. אולם מה שאמור לפטור אצל ר' אליעזר לא אמור להתיר אצל חכמים, שהרי לפי האחרונים הסוברים שיש לאסור בפסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן, עדיין צריך לאסור. ועל כרחנו ההיתר צריך להיות מהסיבה המיוחדת של אינו מתכוון בעשיית כלי. ויוצא אפוא, שאין תלות ואין הקבלה בין הפטור של ר' אליעזר וההיתר של חכמים, ולא משמע כך מלשון הגמרא, וכנ"ל.

מדין נר שאחורי הדלת אין להוכיח לגבי פס"ר דלא ניחא ליה שאסור

ובדין נר שאחורי הדלת, התבאר לעיל שיש בכך איסור מצד פסיק רישיה. ולרוב הראשונים האיסור הוא מדרבנן בלבד, כיון שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה (שהרי אינו מעוניין בגוף הכיבוי). ומוכח לכאורה מכך, שבאיסור דרבנן אין היתר של פסיק רישיה. והראשונים התקשו שם מה הסברה של המתיר, ונאלצו לומר שלשיטתו אין זה פסיק רישיה. ולכאורה היו יכולים לומר שהמתיר סובר שפסיק רישיה בדרבנן מותר; וכנראה שהבינו שלא נחלק על כך אדם מעולם. ועכ"פ לכאורה היה מקום להוכיח מכך שאפילו בדלא ניחא ליה אסור, דמי לא

עסקינן שאינו מעוניין בכיבוי נרו ובישיבה בחושך. ואולם יתכן שסתימת התנא המתיר היא זו שהביאה את רב לקלל, דמשמע מסתימתו שתמיד אפשר להתיר, אף אם ניחא ליה. והיה ברור לראשונים שבדניחא ליה יש לאסור אפילו באיסור דרבנן.

ט. ביאור דברי המגן אברהם

והמג"א (סי' שיד סוסק"ה) כתב על דברי תרוה"ד הנ"ל (שהתיר בפסיק רישיה בדרבנן), וז"ל: "גם מ"ש להתיר פסיק רישיה במילי דרבנן [וכ"כ סי' עו] צ"ע, דבסימן שטז [ס"ד] איתא בהדיא דאסור, ותלמוד ערוך הוא, וכ"כ התוס' בשבת [דף קג סוף ד"ה לא צריכא] ע"ש, וכ"מ סי' שלז [ס"א וס"ב] ע"ש. ואף שהתוס' פסחים [דף כה] כתבו דשרי, ע"ש, היינו בדרך אין לומר אבל לפי האמת אסור, וכ"מ סי' רעז [ס"א וס"ג]. ואף שהרא"ש בפסחים כתב דפסיק רישיה אסור בכל מידי דאורייתא, נ"ל דנקטה משום שאר איסורים, ע"ש. אבל לכולי עלמא פסיק רישיה אפילו במילי דרבנן אסור, עכ"ל. ובדבריו הללו הוא טוען כנגד תרוה"ד שהתיר בפסיק רישיה בדרבנן, וכיון שלא הגביל את המקרים להתיר, נראה מדבריו שבא להתיר תמיד, בין בדניחא ליה ובדין בדלא ניחא ליה. וקושיות המג"א הן רק מדין פסיק רישיה דניחא ליה, אבל בפסיק רישיה דלא ניחא ליה אין ראה לאסור. ואדרבה, מהתוס' בדף ק"ג שהביא נראה שחכמים לא גזרו כשהוא אינו נהנה, דכתבו שם וז"ל: "דאותו תיקון מועט כמו מיעוט ענבים דלא אסיר אלא מדרבנן, לא גזרו חכמים כשאינו נהנה", עכ"ל. ואולם לפי זה לא מובן מדוע הוצרך להידחק בהבנת דברי התוס' בפסחים שם; דכתבו שם התוס' בעניין המחלוקת בדין הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו: "ומיירי כגון דלא הוי פסיק רישיה, דבפסיק רישיה מודה ר' שמעון. וליכא למימר דאפילו בפסיק רישיה שרי הכא ר' שמעון, משום דהכא מיירי בגרירה דכלים דליכא אלא איסורא דרבנן, שהוא חופר כלאחר יד כדאמר בבמה מדליקין, דהא בשמעתא מייתי עלה מידי דאורייתא כגון מעילה וכלאים ופסול פרה. וצ"ל דכל הנאה דמייתי לא הוי פסיק רישיה", עכ"ל. וכוונתם לומר, שלא יתכן לתלות את היתרו של ר' שמעון בגרירה בכך שזהו דרבנן, כיון שרואים שבאים להתיר גם בדאורייתא, ועל כרחך שאין מדובר בפסיק רישיה. והקשה על עצמו המג"א, דמוכח מדבריהם שאם אכן היה מדובר רק על דרבנן - היה מקום להבין את ההיתר, אף שזהו פסיק רישיה, ומוכח לכאורה שפסיק רישיה מותר בדרבנן. ונאלץ המג"א להידחק שזה רק "בדרך אין לומר אבל לפי האמת אסור". ולכאורה היה יכול ליישב בפשיטות, שהתוס' העלו את האפשרות שמותר משום

שזהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן, שהרי אין לו שום עניין בחריץ שהוא גורר בקרקע.

אמנם נראה שיש ליישב בפשטות, דהסוגיה שם איירי בהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו. ומזה מוכח שניחא ליה בדבר, שהרי זו המשמעות של הנאה שבאה לו. ולכן נראה שהיה ברור לתוס', שלא יתכן שמדובר בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, אלא דוקא בדניחא ליה. ובזה התוס' שבקו שיטתייהו בשבת, שהסיבה שיש בדבר איסור דרבנן היא שהוא מקלקל, כי אם היה מקלקל - מסתבר יותר שלא ניחא ליה בכך. אלא הסיבה היא כפי שכתבו שם להדיא: "דליכא אלא איסורא דרבנן שהוא חופר כלאחר יד". ומבואר, שנוקטים כשיטת רש"י שהפטור הוא משום כלאחר יד ולא משום מקלקל.

מדברי הרא"ש נראה שפסיק רישיה בדרבנן מותר ואפילו בדניחא ליה

ואולם מה שהקשה על עצמו המג"א מדברי הרא"ש שם, צריך עיון. לשון הרא"ש שם היא: "ומיירי בדלא הוי פסיק רישיה, כגון שיכול לסתום נחיריו שלא יהנה מן הריח, דפסיק רישיה הוי כמתכוין בכל איסורי דאורייתא", עכ"ל. והמג"א ציטט אותו כנ"ל: "ואף שהרא"ש בפסחים כ' דפסיק רישיה אסור בכל מידי דאורייתא, נ"ל דנקטה משום שאר איסורים". ואכן לפי הציטוט שלו הוא יכול היה לומר שכוונת הרא"ש לרבות שאר איסורים, וכנראה שבא לאפוקי מהאפשרות שפסיק רישיה הוא כמתכוון באיסורי שבת בלבד, ולכן קאמר בכל מידי דאורייתא. אבל לפי מה שבאמת כתוב ברא"ש קשה הרבה יותר לפרש כך, כיון שהביטוי "איסורי דאורייתא" משמע יותר במשמעות שבאה לאפוקי מאיסורי דרבנן (דאל"כ היה צריך לומר בכל התורה). וגם לא מובן מה ההוה אמינא לומר שזה רק באיסורי שבת ולא בכל איסורי דאורייתא; הלא אדרבה, דוקא בשאר האיסורים שאינם איסורי שבת יש יותר סברה לומר שפסיק רישיה ייחשב כמתכוון, דדוקא בשבת יש סברה של מלאכת מחשבת.

אמנם אם מפרשים את הרא"ש שבדרבנן באמת יש להתיר בפסיק רישיה, מובן שכוונת הרא"ש לומר בפשטות שמוכרחים להעמיד שאין זה פסיק רישיה, כיון שמדובר על איסור דאורייתא ובאיסורי דאורייתא אם זהו פסיק רישיה הוא נחשב כמתכוין והיה צריך לאסור. ומהעובדה שמדובר על פסיק רישיה דניחא ליה (וכמו שהתבאר לעיל גם בדעת התוס', שמדובר על הנאה הבאה לו, דהיינו שניחא ליה בכך), נראה לכאורה שהוא מתיר אפילו בדניחא ליה. ובטעם הדבר נראה

שהרא"ש אזיל בזה לשיטתו, שהיא כשיטת הערוך לפחות בעניין הטעם לדין פסיק רישיה, דמניחים שאם ניחא ליה באיסור, הוא גם מתכוון לאיסור בפועל. והתבאר לעיל, שלדעת הערוך העובדה שהתוצאה היא כל כך משמעותית, גורמת להניח בודאות שהוא התכוון לכך. ולכן הוא דיבר על נוטל ראש אדם ולא על ראש העוף, כי בנטילת ראש האדם, רציחתו היא מציאות משמעותית ביותר, ולא שייך לומר שהוא באמת התכוון רק לנטילת הדם ולא לנטילת חייו. ודבר זה אפשר לומר על איסורי דאורייתא, דברור שכאשר יוצאת מציאות של איסור דאורייתא, הוא התכוון לה אם נוח לו ממנה. ולכן באיסור דרבנן יש מקום להתיר, כי בזה התוצאה איננה בהכרח המניע והמכוון במעשיו. דיתכן בהחלט שהוא באמת לא התכוון לאיסור דרבנן, אף שנוח לו בכך.

ההשלכה של המחלוקת בפס"ר דלא ניחא ליה בדאורייתא על פס"ר דלנ"ל בדרבנן

ולכאורה אם ננתח את השאלה האם יש לאסור בפסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, יהיה בכך הבדל בין השיטות השונות במחלוקת העיקרית בדאורייתא בפסיק רישיה דלא ניחא ליה. לשיטת הערוך, נראה שיש להתיר לכתחילה בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, קל וחומר מאיסור דאורייתא. ומבואר בערוך שאין זה דין מיוחד דוקא לאיסורי מלאכות בשבת, אלא זהו עיקרון כללי בכל התורה, וכמו שרואים שהוא מחיל עיקרון זה בין על מלאכות שבת ובין על חיוב רוצח; וודאי שעיקרון זה שייך באיסורי דרבנן של שבת. לשיטת התוס' נראה שהיה צריך לאסור, שהרי לשיטתם פסיק רישיה דלא ניחא ליה חשוב מלאכה גמורה, והצד להתיר את הדבר מדאורייתא הוא רק מכיון שהמלאכה אינה צריכה לגופה. ופטור מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מצד מלאכת מחשבת, ובפשטות אין פטור זה קיים באיסור דרבנן, דעל איסורי דרבנן לא נאמר מלאכת מחשבת, ופשוט. ונראה שזו באמת סברת התרומה והמרדכי והיראים ושבלי הלקט, שנקטו כל אחד בעניינו שפסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור אפילו באיסור דרבנן, וכך נראה שגם הכריח הבית יוסף וכן פסק המשנ"ב וכנ"ל. ואולם אין זה מוכרח לשיטת התוס', דאפשר שעכ"פ חכמים לא העמידו דבריהם בכהאי גוונא, וכמו ששמע מדברי הגמרא בביצה שם בעניין חיתוך קיסם לחצוץ בו שיניו, וכמו שנראה מדבריהם בעניין מיעוט ענבים. ובעיקרון היה מקום לומר לפי סברה זו, שאפילו בדניחא ליה יש מקום להתיר, דחכמים אינם מעמידים דבריהם כל היכא שהוא אינו מתכוון לכך, וכמו ששמע מדבריהם בפסחים שם. בשיטת הרמב"ם התבאר לעיל שיש צורך שהמעשה יהיה מיועד ועומד לשם המלאכה. ואולם

התבאר גם שזהו עיקרון כללי בכל התורה, ולא רק במלאכות שבת, ולכן בהעלאה של בגד כלאים אין איסור כשאינו נהנה (בניגוד ללבישה שהאיסור הוא גם כשאינו נהנה). ולכן נראה, שבסתמא דמילתא כשהוא עושה מעשה אחד ונוצר מכך איסור דרבנן, יש אפשרות לומר על המעשה שהוא אינו מיועד ועומד לשם איסור דרבנן זה. ואולם במציאויות שבהן "אין סוף מגמתו" לאיסור דרבנן זה, אבל הוא עושה את המעשה כשלב בדרך למגמה אחרת, יהיה לכך דין של פסיק רישיה, ויהיה אסור.

י. הלכה למעשה

ולהלכה נראה, שמכיון שבפסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן יש סיעת ראשונים נכבדה שמתירה (התוס', הרא"ש, הר"ן, המאירי וההשלמה), יש להתיר, וכ"ש כשהמעשה אינו מיועד ועומד לשם איסור דרבנן זה, שיש להתיר (שהרי בכך הרמב"ם מתיר אפילו באיסור דאורייתא). ולעומת זאת בפסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן - יש אפשרות לסמוך על הראשונים שמתירים (התוס' בפסחים והרא"ש) רק בשעת הדחק ורק כשההנאה באה לו בעל כרחו.