

כללי מלאכת מחשבת במשנת האור שמח

תוכן:

- א. ההבנה במהות החידוש של מלאכת מחשבת.
ביאור בדין מקלקל.
- ב. אינו מתכוין ופסיק רישיה.
יסוד האחרונים בפ"ר
התייחסויות בדברי הראשונים
דברי הר"ח, הריטב"א והרמב"ן
שיטת העונג יו"ט
ג. הגדרת מעשה הנעשה בפסיק רישא
"עיקר המכוון", תוספת בגד האו"ש הנ"ל.
תוספת ביאור והסבר דין לפי תומו.
דין בשיטת רש"י
ד. טפלות ובטלות, כדבר שאינו מתכוין.
יישוב קושיית רעק"א
קושי בביאור הנ"ל.
ביטול ברוב
ה. כלי ומעשה כלי.
כלי פוטנציאלי לעומת אינו כלי כלל
מלאכה ומעשה מלאכה
ו. שורש עניין מלאכת מחשבת

א. ההבנה במהות החידוש של מלאכת מחשבת.

הגמרא בכמה מקומות (חגיגה י. ועוד) מלמדת דבמלאכות שבת "מלאכת מחשבת אסרה תורה", ובחשיבות זו כלולים כמה דינים כגון פטור אינו מתכוין, מצבים מסוימים במתעסק, שיעורים במלאכות שבת לדעת הרשב"ם בב"ב נה, ואפשר שגם פטור מלאכה שאינה צריכה לגופה וכן דין צורת המלאכה כגון פטור הבורר לאלתר, כפי שכתב רבינו חננאל בדף עג: .

ויש לחקור בזה, דהנה בכל התורה מצינו ג"כ גדרי חשיבות מסוימים הנדרשים ע"מ לחייב, כגון פטור העושה בשינוי וכלאחר יד, דין מתעסק במצבים שונים (נלמד מקרא) ודין אינו מתכוין, וא"כ צ"ב האם תוספת החשיבות הנדרשת במלאכות שבת היא קומה נוספת ע"ג דיני חשיבות שבכל התורה כולה, ואין חלות של דין מלאכת מחשבת על אותן ההגבלות שקיימות בכל התורה כולה, או שמא גדר מלאכת מחשבת בשבת הוא שהקפידה התורה הקפדה יתירה על החשיבות בשבת, וכתוצאה מהקפדה יתירה זו, נתווספו עוד דינים והגבלות אך ודאי שגם הקומה הבסיסית הקיימת בכל התורה כולה, כלולה בדין מלאכת מחשבת.

בדף עב: נחלקו אב"י ורבא בדין נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, רבא אמר פטור ואב"י אמר חייב, והסכימו על מי שנתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר שהוא פטור. ופירשו **בתוס'**: "דחכא מיירי בנתכוין לחתוך תלוש ונמצא שהוא מחובר וחותך מה שהיה מתכוין אלא שלא היה יודע שהיה מחובר ופליגי אב"י ורבא בקרא דאשר חטא בה דמוקי ליה רבי אליעזר בפרק ספק אכל (שם יט:): פרט למתעסק והכי איתא התם בהדיא דקאמר עלה לרבא משכחת לה שנתכוין לחתוך את

התלוש וחתך את המחובר לאביי שנתכוין להגביה את התלוש כו' ושמואל דפטר מטעם מלאכת מחשבת היינו בנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר דלא נעשה מחשבתו" כלומר, דין מלאכת מחשבת מוסיף על דין מתעסק של כל התורה הנלמד מקרא ד' אשר חטא בה', שאם נתכוין לגוף אחד ופעל בגוף אחר, פטור, אע"ג שגם בגוף שכיון אליו היתה מחשבתו לאיסור. והנה, בכריתות (יט:) מביאה הגמרא דין מי שהיו לו שני תינוקות למול, אחד בשבת ואחד לאחר השבת, ונתחלפו לו ומל את של לאחר השבת בשבת דחייב, ומקשה הגמ' דיפטר מטעם מלאכת מחשבת שהרי כוונתו היתה לתינוק אחר, ועונה הגמרא דשאני איסור חבלה דכיון שחייב בו את המקלקל, חייב בו גם את המתעסק, היינו דאין בו ההגבלות של מלאכת מחשבת. ומקשה **האור שמח** (שבת א, ח): "ויש להתבונן, נהי דלא מיפטר משום מלאכת מחשבת דנתכוין לעשות מלאכה בגוף זה ועשה בגוף אחר, כיון דאפילו מקלקל חייב, מ"מ ליפטר כמו בכל האיסורים שבתורה היכי דאינו נהנה, והוא באופן דנתכוין לחתוך תלוש וחתך מחובר דפטור לרבא, וכאן הרי קא סבור שהוא נולד בשבת ומותר לחתוך ערלתו, וא"כ נתכוין לאופן המותר וליפטר אף למאן דמחייב במקלקל בחבורה".

לכאורה הקושיה אינה ברורה. הרי כיון שמקלקל פטור, הרי למדנו שבחובל חייבה התורה גם על מלאכה שאין לה חשיבות, ומאי נ"מ בין חשיבות המיוחדת להלכות שבת לבין חשיבות הנדרשת בכל התורה, אע"ג שהמקור הוא מקלקל שהוא פטור הקיים רק בהלכות שבת, סו"ס בכל מצוה בתורה יש את הגדרות החשיבות שלה, ובשבת ההגדרות רק מוקפדות יותר, וכיון שלמדנו שאין צורך בחשיבות, הרי שלכאורה זה נוגע לכל סוגי החשיבות, וגם מתעסק של כל התורה כולה יתחייב.

אמנם זה נכון דוקא אם נבין שדין מלאכת מחשבת הוא הגדרת החשיבות של מלאכות שבת, היינו כצד השני בחקירה דלעיל, ואז הביאור הוא שבכל דין בתורה יש חשיבות הנדרשת, ובשבת מכונה חשיבות זו בשם 'מלאכת מחשבת' וא"כ כולל דין מלאכת מחשבת את כל פרטי החשיבות, גם אלה הנהוגים בכל התורה כולה. אמנם העולה מקושיית האור שמח, שהבין כנראה כמו הצד האחר, שדין מלאכת מחשבת כולל רק את הדינים שנוספו בשבת ואינם קיימים בשאר דיני התורה.

ומיישב האו"ש :

"ואין לומר דשאני חתיכה בתלוש דאינה מלאכה כלל וכלל, ואין עליה שם מלאכה, מה שאין כן בחותך ערלת תינוק שנולד בשבת אין החתיכה יוצאה משם מלאכה, אלא שהותרה משום מצות מילה בזמנה, להכי אינו בגדר מתעסק. דזה אינו, דהא בגמרא מפרש לרבא דחייב בחלבים ועריות שכן נהנה, דסבור דשומן הוא ואכלו, הרי אע"ג דאכילה זו הוי ג"כ אכילה, אלא כיון שהיא באופן המותר מ"מ חייב דוקא מפני שכן נהנה, הא בלא זה היה פטור, וטעמא משום שנתכוין לאכילה המותרת, א"כ הכא נמי לפטור מפני שנתכוין למלאכה המותרת. וצריך לחלק בין אכילת שומן שהוא מותר מצד עצמותו, למילה שאינה מותרת רק מצד מצוה, והיינו טעמא, דבנתכוין לשומן, אילו היתה החתיכה שומן כפי כונתו אין בו כלל דררא דאיסור אכילה, ולא הו"ל למירמי אנפשיה ולאזדהורי ביה, משא"כ במילה, דאטו אין על התינוק דררא דאיסורא של מלאכת איסור, הרי דאם יחבול בו יותר מכפי מה שהוא צריך למצות מילה הרי הוא חייב, א"כ יש כאן בתינוק חיובא דחובל בשבת, והו"ל לאיזדהורי ולמרמי אנפשיה וכי' אין זה מתעסק, רק משום מלאכת מחשבת קא מקשה שנתכוין לתינוק אחר ולא אתעבדא מחשבתו, וזה ברור"

לכאורה דברי האו"ש תמוהים ביותר, שהרי ודאי אין טעם פטור המתעסק משום שלא היה לו להיזהר, שהרי זה דין הנלמד מקרא, ופשוט, וא"כ מדוע כשהיה לו להיזהר לא יחול עליו פטור זה, וכן יחול עליו פטור מלאכת מחשבת (אם לא שמקלקל נמי חייב). ונראה ביאור הסברא, דכאשר לא נזהר בזהירות הראויה הרי זה מחשיב שהיתה לו בעצם מקצת כוונה לאיסור שהרי ידע שיש סיכוי שיעבור באיסור

ולא נזהר מזה. אלא שעדיין קשה מדוע ייפטר מטעם מלאכת מחשבת, הרי גם שם הגדרים הם ע"פ הכוונה וכפי שכתב האו"ש בהמשך דבריו במפורש:

"ואף אם נשקיף על העדר הכוונה במלאכה זו, הנה כשכיון לחפץ אחר המותר ועשה מלאכתו בנושא אחר האסור, הרי הוא מחוסר כוונה טפי, ואפילו מן דבר זה האסור לדבר זה האסור ג"כ לא מיקרי מלאכת מחשבת"

והחילוק ברור, דכל מה שאמרנו שבחוסר זהירותו הרי יש לו שייכות כוונה, הרי זה מצד שם האיסור, שיכל לעבור העבירה ולא נזהר מזה, אבל מצד שם הפעולה שפעל, היינו מילת התינוק של מוצאי שבת, לזה לא היתה לו כונה ושייכות כוונה כלל וכלל. ונמצא א"כ שהחילוק היסודי בין גדר מלאכת מחשבת לבין גדרי החשיבות שבשאר התורה הוא בשאלה למי מתייחסת החשיבות. בכל התורה מתייחסים גדרי החשיבות אל שם האיסור, ללא הבדל באופן ובחפצא שבו יעשה האיסור, משא"כ מלאכת מחשבת היא חשיבות הנדרשת מצד מעשה האדם, ללא הקשרו ההלכתי. חילוק זה אינו מקובל על הגרעק"א למשל, שמקשה בחידושו למסכת כריתות (יט): את אותה הקושיא ודוחה את חילוקו של האו"ש:

"קשה לי וכו' נהי דמצד מתעסק שחשב למול תינוק זה ומל זה, הדין דחייב, התינוח אם שניהם לא היה זמנם היום דבשניהם איכא איסור אבל כיון דאחד זמנו היום והוא חושב שתינוק זה זמנו היום והוי מלאכת היתר דהא התורה התירה והוי כמו נתכוין לחתוך תלוש וחתך מחובר, ובזה גם בחבורה ליפטר כיון דגם בשאר איסורים פטור. ודוחק לחלק דדוקא כסבור תלוש דליכא כלל מלאכת שבת אבל הכא דגם בתינוק שזמנו היום מכל מקום הוי מלאכה אלא דהתורה התירה זהו לא הוי מתעסק. וצ"ע."

ביאור בדין מקלקל

הבנה זו באו"ש לגבי גדרה של מלאכת מחשבת שופכת אור על ביאור נוסף שלו, בדין מקלקל. שיטת רבינו תם (הובאה בתוס' בדף קו. ועוד) היא, שאם התיקון נעשה רק בגמר האיסור - הקלקול, אז הוי קלקול, אבל אם נעשה תוך כדי הקלקול שהוא גם האיסור, אינו חשיב מקלקל. וכתב האו"ש (מילה, א, יד):

"אך עיקר סברת ר"ת צריך מובן, דלפי מה שפירשו האחרונים את דבריו כל שאין התקון בא תיכף הוי מקלקל, ומשום זה כתב גדול אחד בספרו דתחילת שחיטה אינו חייב, משום שאף על פי שמקלקל ע"מ לתקן הוא בכ"ז כאן אין התיקון בשעת הקלקול יעו"ש, אמנם אחרי רואי דבריו בספר הישר (חידושים סימן ר"צ) באורך שכתב דמבעיר ע"מ להתחמם חייב עיי"ש, והנה מבעיר בכל שהוא, ובכל שהוא אין בו שיעור להתחמם, ועיין שם עוד, באתי מזה על מובן דבריו, דהיכי שמתכוין לעשות מלאכה שבמלאכתו יבוא תיקון חייב, דזה נקרא מלאכת מחשבת, ואפילו אם לא גמר מלאכתו, מ"מ הרי כוון לגומרה ולעשות מלאכה שבעצמותה יהא תיקון בודאי חייב, דהוי מקלקל ע"מ לתקן, ומלאכת מחשבת קרינא ביה, שנתכוון לעשות מלאכה שתקונה מעצמותה, וזה אינו מלאכת קלקול, וכן בקורע על מתו, אף על גב דבעי טפח חייב בתחילת הקריעה, אבל חובל וצריך לכלבו או מבעיר וצריך לאפרו, שנתכוון למלאכה שמעצמות המלאכה לא בא התקון רק אחרי כלות המלאכה, שלאחר החבלה יהי דם (אוחר) [ואחר] כלות ההבערה יהיה אפר, מכל חלק שיכלה ההבערה יתהווה מאתו אפר אם כן מלאכת קלקול הוא, ופטור לר' יהודה, דלא מקריא מלאכת מחשבת, שהתיקון לא בא רק בכלות המלאכה."

ולכאורה לא ברור מה שינה בהבנה, דסוף סוף בעי "מלאכה שבעצמותה יהא תיקון" וכאשר מבעיר הרי בעצם ההבערה שהיא שם האיסור, והיא בכל שהוא, אין לו תיקון, והתיקון בא אחר שכבר נסתלק מעשה ההבערה ונותרה רק הבעירה עצמה. והעולה מדבריו הוא שגדר מלאכת מחשבת אינו נקבע בהתאם לשם האיסור, היינו פעולת ההבערה באותו כל שהוא שעליו מתחייב, אלא ע"פ המעשה בלא הגדרתו ע"פ ההקשר ההלכתי, וכיון שהוא מדליק אש, הרי שכל זמן שהאש בוערת בעצים מתקיים

מעשהו, לא שם האיסור שכבר נסתלק, אלא שם המעשה. (שם האיסור הוא ההתייחסות ההלכתית למעשה, ושם המעשה הוא הגדרת הפעולה מבחינה 'חילונית'. הבערה היא מעשה המבודד בפני עצמו מבחינה הלכתית מכיון שהחיוב אינו אלא על רגע ההבערה, אבל מצד ההתבוננות הפשוטה על המציאות אין לחלק בין רגע ההבערה לבין מה שהאש דולקת אח"כ והכל הוא אותו מעשה.) וזה א"כ מבואר מאד ע"פ מה שהקדמנו שמלאכת מחשבת אינה בשם האיסור אלא בשם המעשה.

ב. אינו מתכוין ופסיק רישיה.

בדף קג. מביאה הגמרא בריתא :

"ת"ר התולש עולשין והמזרד זרדים אם לאכילה כגורגרת אם לבהמה כמלא פי הגדי אם להיסק כדי לבשל ביצה קלה אם לייפות את הקרקע כל שהן" ושואלת הגמרא: "אטו כולהו לא ליפות את הקרקע נינהו. רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו באגם שנו. אביי אמר אפילו תימא בשדה דלאו אגם וכגון דלא קמיכוין. והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה" והתעוררו בזה הראשונים, מדוע לא הוי פסיק רישיה, מה לי ארעא דידיה מה לי ארעא דחבריה, דבשלמא לענין שאינו מתכוין אפשר להבין דבארעא דחבריה אינו מתכוין, אבל עכ"פ פסיק רישיה אמאי לא הוי. ובערוך הוכיח מזה דפסיק רישיה דלא ניחא ליה שרי והתוס' וסיעתם דפליגי על הערוך מבארים דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, אבל להרמב"ם עדיין לא ניחא שהרי מחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, כר' יהודה. ואמנם הרמב"ן (קיא.) מבאר שבארעא דחבריה אין כאן ייפוי כלל ולא הוי מלאכה, כיון :

"שיפוי השדה אינה מלאכה, אבל תלישת עשבים היא המלאכה המחייבת, ומשום תולש מתריין ביה, אלא שהתלישה חשובה להתחייב עליה בכל שהוא כשהוא מתכוין לייפוי השדה, וכשהשדה אינו שלו אינו חשוב בעיניו ייפוי השדה כלום, ואין התלישה חשובה להתחייב עליה בכל שהוא"

אבל התימה, שהרמב"ם בפרק ח' השמיט לגמרי האוקימתא שבגמ' וסתם ופסק הבריתא כצורתה. וכמו כן בגמרא בסוכה שאלו כיצד מותר מהתורה למעט הענבים מההדס בשבת שבסוכות, והלא מתקן מנא, שמכשיר ההדסים לנטילה, ותירצו בגמרא דאית ליה הושענא אחריתי, והרמב"ם (לולב ח, ה) השמיט האוקימתא.

יסוד האחרונים בפ"ר

ומבאר האור שמח בהל' לולב חידוש גדול בגדר פסיק רישיה :

"שכל שיכול להיות הדבר המכוון מאתו בלא פסיק רישא, אף כי עביד ע"י פסיק רישא ג"כ שרי, וכמו הך דזבחים שלחי כל התדיר שפירש"י כיון דמצי לזלף ע"ג האישים ע"י טיפות קטנות דלא הוי פסיק רישא ומצי לעשות המכוון ממנו, היא ההקטרה, בלא כבוי, לכן כי מזלפו ע"ג אישים בטיפות גסות ג"כ שרי. וכן כתב שלטי הגבורים פרק האורג (לח. דפי הרי"ף אות ג) וכן מפרש פרק כל כתבי דשקיל ליה בברזי, פירוש הואיל ומצי שקיל בברזי, דבזה לא הוי הפשט, מצי ה"ד לעשות בלא ברזי, אף דהפשט הוי ע"י פסיק רישא, כיון דמה שמתכוין היה יכול להיות בלא פסיק רישא, א"כ כוונתו לדבר המותר אין לה יחס אל המלאכה הנעשית ע"י פסיק רישא ונשארה אינה מכוונת. א"כ מפרש הכא, כיון דאם אית ליה הושענא אחריתי לא הוי תיקון כלל, ויכול להתקיים מכוון שלו ללקט לאכילה בלא המלאכה היא התיקון כלי, להכי כי עביד בלית ליה הושענא אחריתי ג"כ שרי, דמקרי דבר שאינו מתכוין, דהמכוון מצי להיות בלא תיקון הכלי וזה נכון."

כלומר, האו"ש מגדיר שכוונה היא רצון, ורצון היינו תכלית המכוון מאיתו, על כן, אם אין התנגשות בין רצונו הוא ובין רצון התורה, עדיין אין זה נקרא מכוי, וא"כ רצונו דוקא לתקן הכלי וא"כ המכוון מאיתו הוא לעבור על האיסור, ולהכי אסור אפילו בלא פסיק רישא.

באופן שונה מעט ניתן לבאר, שלעולם אם כוונתו אל ההיתר, פטור, אא"כ בכוונתו להיתר כלולה גם כוונה לאיסור, כלומר שישנה זהות מוחלטת בין מעשה ההיתר והאיסור. למשל נאמר שהגורר מיטה כבידה בחול הרי שאפשר להחליף את שם הפעולה 'גרירת מיטה' בשם 'איסור חרישה', כי אי אפשר לגרירה בלא החריץ (אם אכן כך היה), אבל אם אותה הפעולה היתה יכולה להתקיים גם בלא האיסור, הרי ששוב לא היינו יכולים לקרוא לפעולת העברת המיטה 'איסור חרישה' הגם שבמקרה המסויים הזה הוא אכן חורש דהיינו שאין זהות מוחלטת בין מעשהו ובין שם האיסור וכיוון שאינו מתכוין בפועל לאיסור, גם אי אפשר לומר שכוונתו למעשה ההיתר היא עצמה כוונה למלאכת האיסור כי יש זהות מוחלטת ביניהם, שהרי באמת אין זהות מוחלטת ביניהם.¹

סברא זו נזכרה גם במרכבת המשנה בריש הלכות שבת, ושם רוצה להוכיח שסברה זו היא דעת השולחן ערוך להלכה, שהרי מצינו שתי ברייתות סותרות לכאורה בעניין לבישת כלאיים, האחת מתירה למוכרי כסות למכור כלאיים כדרך ואין איסור בלבישתן שהרי אינו מתכוין הוא, וברייתא שניה אוסרת להבריא את המכס בבגדי כלאיים אע"ג שאינו מכוי, ובפשטות י"ל דהא ר' יהודה והא ר' שמעון וכן משמע בגמ' (ב"ק קיג), אמנם הרמב"ם פוסק את שתייהן להלכה (פ"י מהל' כלאים הל' ח' והל' טז) וכן השולחן ערוך ביו"ד בהל' כלאים. ועי' ב"ח וט"ז. ועי' סברת האור שמח והמרכה"מ הנ"ל, מבואר, דמוכרי כסות מותרים היא רק העברת הכסות ממקום למקום, וזה יכולים גם ללא לבישה, נמצא שלבישתם אינה כלל בגדר פסיק רישא, משא"כ גנבי המכס שהאפשרות היחידה שלהם להבריא היא בלבישה ולבישה היא בהכרח איסור כלאיים, על כן הוי איסור באותה לבישה להבריא המכס מכיון שתמיד הברחת המכס אפשרית רק בלבישת הבגד.

התייחסויות בדברי הראשונים

בדברי הראשונים מצינו צדדים לכאן ולכאן ביחס להגדרה זו. כבר במרכבת המשנה עצמו עמד על כך ששיטת התוספות אינה כן, והיינו לדעת הערוך שפסיק רישא דלא ניחא ליה שרי. ואכן ראייתו של הערוך לסברתו מהא דזילוף ע"ג אישים מבוססת על כך שלולא שהיה בגדר לא ניחא ליה, היה אסור מטעם דהוי פסיק רישא, והרי רש"י שם ביאר (ע"פ מה שהסביר האור שמח בדבריו) דלא הוי פסיק רישא כלל.

אמנם אי ההסכמה בין רש"י ע"פ האור שמח, והערוך, נובעת מנקודה עקרונית, דהנה חקרו האחרונים (ר' קוב"ש לפ"ק דכתובות ועוד) בין שני צדדים בפסיק רישא :

¹ לכאורה ניתן היה לומר ששתי הבנות אלו מתייחסות לשני מצבים שונים. כאשר המכוון יכול להתקיים ע"י מעשה אחר, אבל המעשה שבהר בו הוא כן מעשה שמוכרח לבא לידי איסור לעולם, יפטר מהסברא הראשונה בלבד והסברא השניה לא שייכת כי אם במקום שהמעשה עצמו אינו מחויב לבא ע"י איסור, וזו נ"מ בין ההגדרות. אבל בשלטי הגבורים עצמו לא נראה כן לפי שבפרק האורג ובפרק במה בהמה מבאר גם את היתר הרשב"א לנעול דלת לשמור ביתו וצבי, ששם ההיתר הוא מפני שמעשה סגירת הדלת יכול להתקיים גם בלא צבי בפנים, כלומר הסברא השניה שהזכרנו. וגם את ההיתר של זילוף ע"ג אישים ששם המעשה של זילוף בטיפין גסין לעולם מוכרח לכבות אבל המכוון דהיינו ההקטרה יכול להתקיים גם ע"י מעשה אחר, היינו זילוף בטיפין דקין. וכותב במפורש שזה אותו היסוד עצמו. ולכן נראה שצריך להגדיר את הגדרת המעשה ע"פ המכוון, כלומר, אין מעשה זילוף אלא מעשה הקטרה, ואכמ"ל.

אופן אחד לבאר הוא שמכיון שמוכרח שימשך איסור מפעולתו, והוא יודע זאת, הרי בעצם אין נכון לומר שאינו מתכוין אלא מתכוין הוא לאיסור ג"כ.

אופן שני הוא לומר שאף אם נאמר שמכיון רק להיתר, מ"מ כיון שמעשה ההיתר מכריח מעשה איסור, הרי בכוונתו למעשה ההיתר די גם עבור המלאכה, כיון שרואים את המלאכה ככלולה במעשה ההיתר. סברת האור שמח בודאי מבוססת על ההבנה השניה, שכן לגבי הצד הראשון שכיון שיודע שבמעשה זה שעושה, בהכרח יגרם איסור, אין כל נ"מ אם יכול להיות שיושג המכוון מאתו גם ללא איסור, כיון שסוף סוף יודע עתה בבירור שעושה מלאכה. אמנם מצד מה שמכלילים את המלאכה האסורה במעשה ההיתר שעושה, שפיר יש לומר שאין מעשה האיסור מזוהה עם ההיתר אלא אם כרוכים זה בזה לעולם. וכנ"ל.

לעומת זאת, סברת הערוך מבוססת על הביאור הראשון, שהרי מצד ההכללה של המלאכה במעשה ההיתר אין כל נ"מ אם ניחא ליה במלאכה שנגררת ממעשהו, שהרי השאלה האם מעשה האיסור נחשב אחד עם ההיתר היא שאלה אובייקטיבית של ניתוח המציאות, אבל אם רוצים לומר שנחשב מתכוין בדבר שבאמת אינו מתכוין ורוצה בו, אז מובן לחלק בין דבר שניחא ליה בו ולכן רצונו גם בו וממילא נכון לייחס אליו ג"כ את כונתו, לבין תוצאה לא רצויה שעד שלא יתכוין אליה בפירוש, שפיר י"ל שכיון שכוונתו להיתר, אינו נקרא מתכוין לגבי המלאכה².

התייחסויות נוספות

הר"ח לגבי מסוכריא דנזייתא (קיא): מבאר שהידוק המוכין שבסתימת החבית הוא בגדר פסיק רישא מכיון שאי אפשר לו לסגור או לפתוח בלא הידוק. ולא פירש שאי אפשר להידוק בלא סחיטה. (שזהו הביאור המעשי לפ"ר שם) אלא שאי אפשר לו להשיג את מבוקשו ללא המעשה הזה הכרוך בפסיק רישא, והיינו כהבנת האור שמח.

כמו כן בביאור המושג פסיק רישיה ביאר שחותר ראש העוף כי צריך לראשו ולא פירש שצריך לדמו כמ"ש הערוך, וביאור זה ג"כ תלוי ביסוד הנ"ל כפי שביאר המרכבת המשנה שם, שאם הצורך הוא לדם, הרי יכול להשיגו גם שלא באמצעות חיתוך הראש, ועל כן לא פירשו הרמב"ם והר"ח כן, אלא שצריך את הראש וזה ודאי אי אפשר בלא חיתוך הראש.

הריטב"א (כט. לגבי מוכרי כסות) חולק על רש"י וכותב:

"רש"י ז"ל מפרש כדרכם- דרך מלבוש, ולא נהירא, דהא בימות הגשמים לא סגיא דלא מיתהני, ולא עוד אלא כי לעולם הוא מתכבד בכך. לפיכך פירשו דכדרכו היינו על כתפיהם והצנועין מפשילים מקל לאחוריהם והבגדים על המקל, אבל דרך מלבוש אסור הוא אף לר' שמעון"

הרי שלא רצה לפרש שמדובר במציאות של פסיק רישא למרות שלשיטת רש"י אין בזה בעיה של פסיק רישא כמו שייסד בזבחים גבי זילוף וכפי שביאר האור שמח, וכן כתב גם רש"י לגבי מוכרי כסות דכדרכו היינו דרך לבישה, לשיטתו, דכיון שיכולים להעביר הבגדים גם ללא לבישה, אין זה חשוב פסיק רישא גם אם לובשים, והריטב"א מיאן בזה במפורש, ונראה א"כ שאין הריטב"א מסכים ביסוד זה, וכן נראה גם בריטב"א (קלג.) דכותב שם בהגדרת דבר שאינו מתכוין: "כגון גורר אדם מטה כסא וספסל דאיכא תרתי, גרירה וחרץ, ואפשר לגרירה בלא חרץ" ומשמע שאם אי אפשר לגרירתו בלא חרץ הרי זה פ"ר, ואינו מוכח.

² כן ביאר החזו"א (בסי' נ' סק"א מהל' שבת) בדעת הערוך, וכן שמענו ממו"ר רה"י שליט"א.

דברי הרמב"ן

אמנם בדברי הרמב"ן נראה ג"כ לצדד כהבנת האור שמח, במלחמות בפרק כל הכלים [מח:]: מבאר הרמב"ן מדוע כיבוד הבית אינו בגדר פסיק רישיה של איסור השויית גומות, ועל כן מכבדות של תמרה אינן כלי שמלאכתו לאיסור, ואעפ"כ אסור לגמור את פינוי כל האוצר כמבואר בריש פרק מפנין משום חשש השויית גומות, וכותב: "דאוצר שאני. פסיק רישיה ולא ימות הוא, משום שהוא עשוי גומות גומות מחמת שקצים ורמשים העשויין לחטט אחר הפירות" אבל בבית אין כ"כ הרבה גומות ולכן אין הכיבוד שם בגדר פסיק רישיה.

ולכאורה כיצד אפשר להכליל בזה כלל שבבית מותר, אם מודה הרמב"ן שעצם הכיבוד במקום גומות הרי הוא פסיק רישיה, ולכאורה צריך הדבר להיות תלוי בשאלה האם במקום שמכבד יש גומות או אין גומות, ואע"פ ש"ל דאה"נ, ולא בא הרמב"ן אלא לומר שתתכן בבית מציאות של היתר בכיבוד הקרקע ועל כן הוי המכבדות כלי שמלאכתו להיתר, לא משמע כן מלשונו שכתב דאוצר שאני דפסיק רישיה ולא ימות הוא, ומשמע שבבית אינו פסיק רישיה, והיה לו לומר דשאני אוצר שאי אפשר לכבד שם כיון שישוה גומות אבל בבית ישנה אפשרות להיתר ובזכותה הכלי הוא היתר ואין זה נכון לחלק חילוק עצמי בין אוצר לבית. אולם לדרכו של האור שמח ניחא, דכיון שאין מציאותם של גומות בכל מקום בבית הכרחית, אין ההשוויה אלא מקרה, ואפשר לכיבוד הבית גם בלא להשוות גומא (אם אינו משווה כולו) ועל כן גם אם מכבד במקום גומות, שרי, כיון שמציאותן שם היא מקרית ואין פעולת כיבוד הבית מזוהה עם מלאכה אסורה. אמנם ניתן לבאר את דברי הרמב"ן גם בכיוונים אחרים.

שיטת העונג יו"ט

יסודו של האור שמח באינו מתכוין, בא לידי ביטוי, ובהקצנה, בשיטת העונג יו"ט. בסיי' כב מבאר העונג יו"ט את היתרו התמוה של הרשב"א (קז.). הובא בר"ן, לנעול את ביתו כאשר צבי בתוכו, ואפילו מכוין לצידת הצבי, אם מכוין גם לשמירת ביתו. ולכאורה לא רק דהוי פסיק רישיה אלא הוי מתכוין ממש. וכתב שם:

"ונראה לי לדעת הרשב"א ז"ל דפ"ר אינו אסור אלא משום דהמעשה שהוא עושה עכשיו אי אפשר להעשות בלי מלאכה שאסרה תורה לעשות בשבת כמו הפוסק ראש העוף א"א לפסוק ראש העוף בלי מלאכת נטילת נשמה וכו' אבל הכא גבי נעילת בית וצבי בתוכו, נעילת בית שהוא עושה אין בה סרך מלאכה רק מחמת שנכנס הצבי בתוכו נעשה בנעילה מלאכת צידה, להכי כיון שהוא מכוין לנעילה לצורכו לא אכפת לן במה שמכוין גם לצוד, דכיון דנעילה אין בו מלאכה והוא מכוין לנעילה, לא אכפת לן בכוונתו לצוד, דהוי כוונה לצוד בלי מעשה צידה, דמעשה נעילתו שהוא עושה רמינן ליה אנעילת בית ולא על צידת הצבי ולהכי שרי אף במתכוין לצוד אם מתכוין לנעול ביתו ג"כ"

עיי"ש עוד. ואע"פ שהגדר זהה, צ"ל שהסברא שונה, שהרי לא התיר האור שמח אלא באינו מתכוין ואילו העונג יו"ט התיר אפילו במתכוין, ונראה שסברת העונג יו"ט היא שצריך שיהיה המעשה מיוחד אל האיסור, כלומר שהמעשה שעושה מכוון ושייך ממש אל האיסור ולא שיש רק קשר מקרי ביניהם. וכאשר אין הכרח שיבא תמיד האיסור עם מעשהו, וזה כהבנת האו"ש בהגדרת הכרח – שמסתכלים לא על המעשה עכשיו אלא על שם המעשה, היינו דגם אם עכשיו מוכרח שיעשה המלאכה, אין זה נקרא הכרח א"כ תמיד כרוך מעשה זה גם בעשיית מלאכה. ממילא אין המעשה מיוחד מחמת עצמו אל האיסור, אמנם אם יכוין לאיסור הרי שע"י הכוונה שוב נעשה המעשה מיוחד לאיסור, אבל אם

הכוונה עצמה היא לשני דברים הרי שאינה מייחדת את המעשה אל האיסור ולכן שרי. (האו"ש הגדיר כמעשה בלי כוונה לעומת העונג יו"ט שכלל לא רואה בזה מעשה איסור, ואפילו במתכוין).

ג. הגדרת מעשה הנעשה בפסיק רישא.

האור שמח בהלכות יו"ט (א, ז) מבאר חידוש גדול ביחס שבין האדם העושה מלאכה, ובין מלאכה הנעשית בפסיק רישא:

"וביארתי דבאמת היכא דאינו מתכוין להמלאכה אלא דהיא בגדר פסיק רישא, אי"כ המלאכה נעשית רק ביחוסה אל האדם, ולא מאליה, וקאי על זה לא תעשה מלאכה, שהוא הסיבה שהמלאכה נעשית, והוא העושה בידיו, אבל לומר שאין הגוף נח ושובת, דבר זה לא יתכן, דאטו שני אנשים שעשו דבר זה, רק דלגבי אחד היה בגדר של פסיק רישא ולגבי השני לא נתהווה בגדר פסיק רישא, ושניהם לא ידעו ולא נתכוונו שתעשה המלאכה, נחלק דגוף זה שבת וזה לא שבת. אלא מסתברא דביחס אל המלאכה יתכן לומר דאצל מי שלא היה פסיק רישא לא תתיחס המלאכה אליו, כיון שפעולתו היתה באופן שאין הכרח שתעשה המלאכה, והוא רק כסיבה וגרמא אליה, ואצל מי שהיה בהכרח שתיעשה המלאכה הרי אנו אומרים שנעשית על ידו אבל על גוף האדם ששניהם עשו ושניהם לא כוונו אטו מי נאמר שזה שבת ונח וזה לא שבת, דשניהם היו נעדרי הכוונה, והמלאכה נפעלת אצל שניהם, ומפני זה אפשר דאין כאן רק לא תעשה דמלאכה, אבל עשה דשבתון ליכא כיוון דלא נתכוין"

והנה באמת צריך ביאור מדוע נאמר שמי שעשה מלאכה באינו מתכוין נחשב לו ששבת, ובשלמא אם היינו אומרים ששניהם לא שבתו אלא שהאחד אינו מחוייב על מה שלא שבת כיון שללא כוונה היה, (ואז לא מתייחסת המלאכה אליו, וכיו"ב). הרי שהיה מובן דבפסיק רישא מתחייב על מה שלא שבת.

אבל האור שמח כתב ששניהם שבתו וזה צריך ברור שהרי ממש עשה את המלאכה בידיים.

ונראה שצריך לומר שמעשה באינו מתכוין אינו נחשב מעשה של אי שבייתה כשם שכל מעשה שאינו מלאכה כלל אינו נחשב לאי שבייתה, כלומר, ששאלת השבייתה אינה מתייחסת לגברא ע"פ מצבו, אלא למעשה. ישנו מעשה של מתכוין וישנו מעשה של אינו מתכוין, אף אם אין נפקותא בזה, שהרי סו"ס כן נחשב לו למלאכה, שהרי בלאו כן עובר, מ"מ המעשה בעצמו נקרא מעשה של אינו מתכוין, והגדר במעשה זה הוא שאין הוא מפר את השבייתה.

"עיקר המכוון", תוספת בגדר האו"ש הנ"ל.

זהו רובד אחד בהבנה זו, שישנו מעשה שאמנם חייב עליו אבל אעפ"כ המעשה מצד עצמו נקרא מעשה של אינו מתכוין. קומה נוספת בהבנה זו מוסיף **האור שמח בתשובה** (שו"ת אור שמח סי' כא) לגבי היתרו של **התרומת הדשן** (המובא ברמ"א בסי' רנג), לומר לשפחות הגויות להניח התבשיל ע"ג תנור בית החורף ואח"כ ידליקוהו ע"מ לחמם הבית שזה גם צורך עצמן, ואע"ג דהוי פסיק רישא לגבי בישול הקדירה, לא אסרו אמירה לגוי בפסיק רישא. ומקשה האור שמח קושיא אלימתא:

"ולכאורה מכוין העו"ג לתרוויהו, להיסק הבית ולחמם התבשיל, שהרי בידיים נותן ע"ג תנור שיתחממו התבשילין" כלומר שאין זה פסיק רישא אלא מתכוין ממש. ומיישב: "המעין בתרומת הדשן יראה דסובר היכי דהמלאכה מוכחת שעושה לצורך הסקת התנור ולא לחמם התבשיל, אז שרי אע"ג שהעובד גילולים מכוון לתרוויהו, שדרך שמבשלין מבשלין בתוך התנור והוא נותן ע"ג תנור, הרי מוכח שאינו מכוון לחמם התבשיל רק להסיק הבית וזה קיל טפ"י"

העקרון בשני חידושים אלו זהה, ישנו דין של מלאכת מחשבת על המעשה מצד עצמו, גם אינו מתאים ממש לביצועו ע"י אותו הגברא בהזדמנות זו, כלומר, גם אם מכוין יכול המעשה להיות מעשה של אינו מתכוין, וגם אם אינו שובת יכול המעשה להיות מעשה שאינו אי שבייתה.

תוספת ביאור והסבר דין לפי תומו

אמנם יש לכאורה קושי גדול ביישוב יסוד האוי"ש בתשובה עם יסודו בגדר פסיק רישא, שהרי אחר שמגדירים שרק כלפי עיקר המכוון נחשב מתכוין, אי"כ שוב יחול כאן הכלל שאם יכול להשיג את המכוון מאיתנו בלא פסיק רישא, אי"כ גם כי עביד בפסיק רישא לא חשיב פסיק רישא, ושרי, ואי"כ מדוע חשובה הבערת תנור בית החורף כפסיק רישא לגבי בישול הקדירה, הרי ודאי אפשר בעלמא להסיק התנור לחמם גם בלא בישול, והיינו כשאין על גביו תבשילים, וזהו המצב הרגיל. ולמעשה, נמצא שאין הבדל למסקנא בין האור שמח לבין סברת העונג יו"ט, אלא שהדרכים שונות. דלאוי"ש ג"כ צריך להיות מותר אפילו במתכוין, כיון שעיקר המכוון הוא ההיתר, וכל שאפשר להגיע אליו בעלמא ללא הפסיק רישא באיסור, ממילא כבר לא חשיב פ"ר, וכל הנ"מ ביניהם תהיה רק היכא דאי אפשר בעולם להגיע למכוון ההיתר אם לא ע"י פסיק רישא, דהעונג יו"ט יתיר ולא כן האור שמח, ומ"מ נותרו דברי התרומת הדשן לגבי תנור בית החורף מחוסרים הבנה ע"פ האור שמח. ונראה שהדברים מבוארים ע"פ מה שביאר האוי"ש ביחס המלאכה הנעשית בפסיק רישא אל האדם, דאינו נחשב שעושה בפועל, ואי"כ יש לבאר שכל מה שתופסים את עיקר המכוון היינו לענין שלא חשיב עושה בידיים אלא את עיקר מכוונו, דע"מ שיתייחס האדם אל הפעולה צריך שתהיה היא עיקר מכוונו, אבל ע"מ שתתייחס המלאכה אליו, שזו הגדרת מעשה הנעשה בפסיק רישא ע"פ האור שמח, נחשב גם מכוון שאינו עיקר המכוון, למכוון, ואמרינן שאם אינו יכול להגיע אליו בלא פסיק רישא, הוי פסיק רישא, וכיון שאין לו, כמובן, אופן היתר שיהיה התבשיל מבושל, שזהו המכוון המשני, אם לא שיבשלו, חשיב פסיק רישא ומותר רק באמירה לנכרי.

מטרה אחת למעשה אחד

אמנם כאן יש להניח יסוד הגיוני אחד, והוא, דלכל מעשה בעצמו לא יתכן כי אם מכוון אחד, ולא יזדמנו שני מכוונים למעשה אחד, כי אם ע"י שאותו המעשה נעשה אחרי הקדמות מסויימות שגרמו לו להביא למכוון נוסף.

למשל, הבערת התנור יש לה מכוון אחד והיא בעירת האש בתנור דהיינו חימום הבית, שזו המשמעות המיידית של עצם בעירת האש, ורק ע"י מעשה נוסף, דהיינו הנחת הקדרות ע"ג התנור, הצטרף מכוון נוסף שהוא הבישול, ונמצא שכבר אין כאן המעשה הפשוט של ההבערה אלא מעשה מורכב ממעשה נוסף, מקדים (במקרה זה), אבל ללא מעשה נוסף, לא תתכן גם הגדרת מכוון נוסף. כאשר אין כי אם המעשה הפשוט, לא תהיה כלל התייחסות כי אם למכוון העצמי, וכל מטרה אחרת לא תהיה בעלת שום משמעות וממילא גם לענין פ"ר יקבע הגדר ע"פ השאלה האם ניתן להגיע למכוון העיקרי, בעלמא, גם בלא פסיק רישא, ואי"כ שרי אע"ג שלמכוון השני אינו יכול להגיע כי אם בפסיק רישא.

לפי תומו

זהו היסוד לדין מיוחד שזכר בגמ' קכא:, (ובביאור דין זה יתבאר בבהירות יותר היסוד הנ"ל) דין לפי תומו'. הגמרא שם מביאה:

"דאמר רב יהודה רוק דורסו לפי תומו ואמר רב ששת נחש דורסו לפי תומו ואמר רב קטינא עקרב דורסו לפי תומו אבא בר מרתא דהוא אבא בר מניומי הוה מסקי ביה דבי ריש גלותא זווי אייתיהו קא מצערא ליה הוה שדי רוקא אמר להו ריש גלותא אייתו מאנא סחיפו עלויה אמר להו לא צריכתו הכי א"ר יהודה רוק דורסו לפי תומו"

וביאר שם רש"י :

"לא שיעמוד עליו ויהרגנו להדיא, אלא כשהוא הולך לתומו ונחש או עקרב בפניו אין צריך לישמד ממנו אלא דורכו והולך, ואם מת בדריכתו, ימות, הואיל ולא נתכוין, דדבר שאין מתכוין לר' יהודה מדרבנן הוא ולענין מזיקין לא גזור"

ונראה ברש"י שאף אם מכוין להורגו ולדרוך עליו בכוונה שרי, ועוד מבואר שדוקא אם לא משנה כלום ממעשה ההליכה עבור ההריגה, מותר, אבל אם הולך דוקא דרך העקרב נראה ברש"י שאסור, והרי זה מבואר היטב ע"פ הנ"ל, דכיון שהוסיף מעשה נוסף, מקדים, שהביא את מעשה ההליכה שמכוונו הוא רק ההליכה, להיות טעון מכוון נוסף דהיינו ההריגה, (כלומר, מעשה הליכה מצד עצמו אינו מיועד כי אם להביא את האדם ממקום למקום. אין קשר בין הליכה והריגה. אמנם אם עושה את ההליכה באופן מיוחד, ע"י פעולה מיוחדת וכגון שפונה במיוחד אל העקרב, הרי הצטרפה משמעות נוספת למעשהו, והכלל הוא שמשמעות נוספת רק כאשר יש גם מעשה נוסף או עכ"פ איזה שינוי מעשי המיועד לאותה משמעות נוספת.) א"כ אמנם אינו נחשב מתכוין כיון דסוף סוף במעשה ההליכה עיקר המכוון הוא ההליכה עצמה ע"מ להגיע ממקום למקום וכיו"ב, וההריגה אינה עיקר מכוון וחשיב א"כ מעשה של אינו מתכוין, אבל ביחס לפסיק רישא, כיון שיש כאן מעשה מורכב ושני מכוונים, חשיב פ"ר כיון שמכוון ההריגה אסור בהכרח, ופ"ר אסור לר' יהודה מהתורה כמ"ש תוס' מא: ומוכרח כן מהא דכריתות דמחייב ר' יהודה שתיים, גם על הכיבוי וגם על ההדלקה כמבואר שם. אבל אם העקרב נמצא בדרך הליכתו, א"כ אין ההריגה נחשבת למכוון כלל כיון שיש כאן מעשה הליכה פשוט, ועל כן שרי בצירוף שתי סברות האור שמח, דאינו נקרא מכוין כי אין המעשה מיועד לזה ואין ההריגה עיקר המכוון, והמכוון שהוא ההליכה עצמה, היינו ההגעה ממקום למקום, יכול בעלמא להיות מושג גם ללא הריגה, אין זה אפילו פסיק רישיה.

דיון בשיטת רש"י

ואכן, בכמה מקומות בדברי רש"י נראה לדייק כביאור האו"ש בייחוס המלאכה הנעשית בפסיק רישא, אל האדם, דהיינו שאינו נחשב כפועל אלא רק שמתייחסת המלאכה אליו. **בדף קיז.** מבאר מר בר רב אשי שהפשט העור כאשר לא קבעי ליה לעור מותר מטעם דבר שאינו מתכוין, ומקשה הגמ' דהוי פסיק רישא.

ופירש רש"י: "והא ר"ש מודה בפסיק רישיה ולא ימות. והכא אע"ג דלא מיכוין, מיפשיט הוא". הרי דלא כתב רש"י ד'מפשיט' הוא, היינו הגברא, אלא ד'מיפשיט' הוא, היינו העור, כלומר שהמלאכה מ"מ נעשית ומתייחסת אליו, אבל לא חשיב הוא הפועל ממש.

אמנם **בדף קלג.** כותב רש"י לגבי קציצת בהרת במקום המילה כשאומר אבי הבן לקוץ (כלומר שמכוין לכך) בזה"ל: "דמתכוין לטהרו. והוא מוזהר דלא ליעביד בידיים ובמתכוין".

ומבואר בלשון רש"י חידוש גדול, שאין ההבדל בין מתכוין לאינו מתכוין מצד ההיגיון, כלומר שכאשר אינו מתכוין אין המלאכה מתייחסת עוד אליו, אלא יש כאן ענין דיני לחלוטין, דהתורה הזהירה לא לעשות במתכוין ולא הזהירה על אינו מתכוין, היינו שזה אופן של היתר, ולולא זאת, מסברא שפיר היה מתחייב גם באינו מתכוין, ונראה שזה אינו מתיישב כ"כ עם ההגדרה בפ"ר שאין האדם פועל, דנראה ברש"י כאן שאין משמעות לכוונה לעניין הגדרה הגיונית במעשה או ביחסו אל האדם אלא פטור דיני ואין הדיוקים ברש"י מתיישבים יחד.

אמנם יש לחלק בין שבת לשאר איסורים, דבשבת דאיירי בה רש"י בדף קיז. הרי שבגדרי מלאכת מחשבת לא נחשב שהאדם עשה את המלאכה, שהרי האדם שבת, כפי שהכריח האור שמח מההשוואה בין מי שעשה בפסיק רישא לבין מי שנעשתה המלאכה על ידו בלא פסיק רישא דאטו נאמר דזה שבת וזה לא שבת, ואלו ממש דברי האור שמח. ובדף קלג איירי מאיסור קציצת בהרת ולא איסור שבת.

ד. טפלות ובטלות, כדבר שאינו מתכוין.

נחלקו רש"י (יומא לד:) והרמב"ם (שבת יב, ב) האם חיובו של המצרף הוא משום מכה בפטיש או משום מכבה. ומביא האור שמח (על הרמב"ם שם) ראייה לשיטת הרמב"ם מירושלמי מפורש, "תני א"ר יהודה, עששיות של ברזל כו' ומטילין אותן לתוך הצונן כדי שתפוג צינתן (ופריך-) ולא נמצא כמכבה ביום הכיפורים" וזו קושית הבבלי ביומא שם, 'והא קא מצרף' ונמצא שמפורש בירושלמי שהמצרף חיובו משום מכבה, ומעיר האור שמח:

"אכן, לפי זה, לא מחוור כ"כ הא דתליא במלאכה שאינה צריכה לגופה (כלומר, שבירושלמי שם תלה את היתר הצירוף בנתינת העששיות, בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה) הלא הוי בגדר דבר שאינו מתכוין, דהא אינו מתכוין כלל לעששיות לתקנם, אף על גב דהוי פסיק רישא, מ"מ כיון שאינו מסיק אדעתיה תקון העששיות, הוי אינו מתכוין כלל"

כאן מחדש האור שמח חידוש גדול, אחר שלמדנו שישנו מושג הנקרא 'עיקר המכוון', מוסיף האור שמח קומה נוספת, ישנו מעשה שהתוצאה האיסורית שלו כ"כ טפלה ובטלה למשמעותו העיקרית של המעשה, ומסתבר שגדר זה הינו בדעת בני אדם ובתפיסתם את המעשה, עד כדי שאפילו בפסיק רישא אין בו איסור כלל, וכאילו אינו קיים, "אינו מסיק אדעתיה".

את חידושו זה סומך האור שמח על **דברי התוס'**: "עיינן תוס' דף מא: סוד"ה מיחם שפינהו".

כוונתו לדברי התוס' המבארים שישנו חילוק בסברת ר' יהודה לגבי מלאכה שאינה צריכה לגופה בין מתכוין לאינו מתכוין, ולגבי זה כתבו התוספות דכאשר חותה בגחלים להתחמם והובערו אינו חשיב מתכוין כיון שאין לו נ"מ כלל במה שהובערו, דבלא זה יתחמם ולכן אינו נקרא מתכוין ואע"ג דהוי פסיק רישא, אמנם דברי התוס' אינם אמורים לגבי עצם דין דבר שאינו מתכוין אלא רק לעניין ההבדל שיש בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה בין מתכוין לבין אינו מתכוין, וצ"ע במה שפשיטא ליה לאו"ש שאין הבדל בין הנידונים, ולכאורה קצת קשה על הבנתו זו בתוס', כיון שאם דברי התוס' אמורים גם לגבי דין מתכוין עצמו, הרי שמה שאמרו כאן הם דברי הערוך עצמם, דכיון דלא איכפת ליה, אין איסור בזה אפילו בפסיק רישא, והרי לא הזכירו תוס' כלל את הערוך כמנהגם, ואולי מזה הוציא האור שמח שיש כאן דין שונה מזה של הערוך, דין דבר דלא מסיק אדעתיה כלל, כלומר שלא רק שלא ניחא או אכפת ליה בתוצאת האיסור, אלא שאין למלאכה האסורה שום משמעות במעשה זה, והיא טפלה ובטלה לגמרי לעיקר המעשה.

יישוב קושיית רעק"א

בדברי האו"ש הללו מתורצת קושייתו החמורה של **הגרעק"א** בדף קיז.

דהנה הגמרא שם שאלה מדוע הפשט העור אינו מלאכה, ותירץ מר בר אשי דאיירי באינו צריך לעור, ושוב הקשו דהא מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות, וא"כ ברור שכוננת הגמ' בתירוץ היה לדין אינו מתכוין, דאל"ה לא שייך לפרוץ דמודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות, ומקשה הגרעק"א:

"לא זכיתי להבין, איך מקרי זה בשם אינו מכוין, הא במכוון מפשיט להעורר בידיים, אלא שאינו עושה כן לצורך העור, ומקרי מכוין אלא שאינו צריך לגופה, כמו כיבוי, ואם נידון דניחא ליה בעור ומקרי צריך לגופו, ממילא הוי מכוין ולא צריך למפרך מדין פסיק רישא. ואם לא ניחא ליה בעור, גם אם היה פסיק רישא, מ"מ הוי פ"ר דלא ניחא ליה, וא"כ שייטא דפ"ר לא שייך כאן דהא הוא מכוין, ותליא רק אם ניחא ליה בעור, והוי צריכא לגופא, או דלא ניחא ליה בעור והוי אינה צריכה לגופה"

וע"פ יסודו של האור שמח מיושבים הדברים היטב, שהרי אם לא צריך עור, הרי אין דעתו עליו ולא מסיק אדעתיה כלל במה שמפשיט את הבשר, שגם זוכה בעור, שהרי אין לו שום צורך בעור, ואם אין שום צורך וחסר בזה, ממילא אינו מרגיש ונותן על דעתו כלל כאשר נופל עור לידיו, וא"כ הויה מלאכת ההפשטה (שלענין מלאכת שבת מתייחסת לקבלת העור ולא להיות הבשר מופשט, דאל"ה מה הועילה הגמ' בזה שלא קא בעי ליה לעור³) טפלה ובטלה לגמרי לעיקר המעשה דהיינו גילוי הבשר, ואינו מסיק אדעתיה כלל.

קושי בביאור הנ"ל.

אלא שלפי זה לכאורה קשה, שהרי האו"ש ביאר שכשאינו מסיק אדעתיה כלל, שרי גם בפסיק רישא וא"כ מאי פריך שם דמודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות. והביאור, שישנו חילוק בין שני מצבים בפסיק רישא, שהרי הגדרת פסיק רישא ע"פ האור שמח היא זיהוי מוחלט של המעשה האסור עם המעשה המותר, וכאשר האיסור הוא חסר כל משמעות לגבי ההיתר, ממילא אינו מזוהה עמו. אמנם כל זה במקום ששייך לדבר על שני מעשים כגון גרירת מיטה, שהגרירה היא מעשה אחד והחרישה היא מעשה שני, או הצירוף שהוא מעשה אחד וחימום המים בעששיות הוא מעשה שני. אבל הפסיק רישא שבהפשט, שונה, שהרי שם ההיתר והאיסור הם מעשה אחד ממש, שעצם אי היות העור על הבשר פירושו שנמצא אצל האדם. (קודם שמסיק אדעתיה התיירץ שם דאפשר להפשיט בברזי) ועל כן, כיון דהוי פסיק רישא כזה, שוב לא יועיל אפילו מה שאינו מסיק אדעתיה כלל.

ומה שנצרכנו לחילוק זה ע"מ לתרץ את קושיית הגרעק"א ביסוד האו"ש הזה, ולא יישבנו שהטעם שאינו נחשב מתכוין הוא מפני שאין זה עיקר המכוון וכמו שישד האור שמח בתשובתו לגבי תנור בית החורף ואז ממילא היה מובן מדוע בפסיק רישא אסור, שהרי שם בתנור בית החורף כן נחשב פ"ר ולא הועילה סברת עיקר המכוון אלא לזה שלא יחשב מתכוין. אי אפשר לומר כן, ומשני טעמים :

חדא, דכל מה ששם אסור בפסיק רישא היינו דוקא במקום שישנו מעשה המורכב וכמו שנתבאר לעיל, שהקדים או הוסיף איזה מעשה השייך למטרה האסורה, וכאן לא היה מעשה כזה.

אמנם בלא"ה לא שייך להקל מטעם זה, דכל הקולא בעיקר המכוון היא כאשר המעשה מצד עצמו מוגדר כמעשה של אינו מתכוין, כלומר שניכר בו מבחינה חיצונית שעיקרו הוא ההיתר, ועל כן שרי אפילו במתכוין ממש לאיסור, אבל כשאין ניכר במעשה עצמו ואין המעשה מחמת עצמו נקרא מעשה של אינו מתכוין, לא בזה מדובר שם.

ביטול ברוב

קשר זה בשיטת האור שמח בין טפלות ובטלות לבין אינו מתכוין, נזכר גם בדבריו בהל' מאכלות אסורות (טו, יד) בביאור מחודש לדין ביטול ברוב.

³ אמנם ואפשר להעיר שאין זה ומוכרח ואולי מלאכת ההפשטה יכולה לבא וגם מצד היות הבשר מופשט, אלא שכאשר לא קא בעי ליה לעור, אין זו דרך המלאכה כפי שהיתה במשכן, ויעויין ל' רש"י שם.

הראב"ד בהשגתו שם, סובר שאיסורים שאוסרים תערובתם במשהו, היינו דוקא באכילה ולא בהנאה. ומבאר **האור שמח** הסברא בזה ע"פ מה שכתב הר"ן חולין [לב.]:

"דבאכילה אסור אף אם אינו מתכוין, הא בהנאה, כל שאינו מתכוין אף דהוי פסיק רישיה שרי, ולכן מוכרי כסות מוכרין כדרך אף דהוי פסיק רישיה, דא"א שלא יהנה בלבישה דילהו, וכו' וא"כ כאן שנתערבו יותר מכדי שיעור נותן טעם, הלא רק בגדר אינו מתכוין הוא, ופסיק רישא, שאינו מתכוין ליהנות מן האיסור רק מן ההיתר בלבד, ולכן לענין אכילה אסור כיון דהוי פסיק רישא, דאם תתיר לו הלא יהנה מן הכל, גם מן ההיתר גם מן האיסור, משא"כ באיסורי הנאה דאינו מתכוין שרי, ולכן מותר, דכיון דהוא נתערב ביותר מכדי שיעור נותן טעם ודאי דבטל לגמרי, ואינו מתכוין ליהנות מן האיסור קרינא ביה, ושרי אף על גב דהוא פסיק רישא"

ה. כלי ומעשה כלי.

כתב **הרמב"ם** (שבת יב, ב) "המכבה גחלת של מתכת פטור, ואם נתכוין לצרף חיביב".

והקשה **הרמ"ך** (הובא בכס"מ שם) כיצד שרי באינו מתכוין, הא הוי פסיק רישא.

וביאר **המגיד משנה** :

"שכל שאינו מתכוין אין ראוי לומר בו פסיק רישיה ולא ימות הוא וליחייב, מפני שכשהוא מתכוין הוא עושה מלאכה וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל, שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי, דומה לקטימת קיסם שהזכרנו פ"א שכל שאינו קוטמו לחצות בו את שיניו, אע"פ שראוי לכך בקטימתו, פטור, שכל שהוא מפני תיקון כלי, מי שאינו מתקנו פטור, ואפילו לר' יהודה דמחייב בדבר שאינו מתכוין"

וביאר **האור שמח** שם :

"והסברה עמוקה, דכל דבאמת אין זה כלי, אלא שאם מתכוין בו הוא עושה מעשה כלי, אבל אם אין מתכוין אינו נחשב לכלי ותקונו הבא שלא בכונה אינו מלאכה כלל, ולכן פטור. ולא שייך בזה פסיק רישא"

ולכאורה היה ניתן לבאר בזה את דין ההושענות, דכאשר אית ליה הושענא אחריתי מותר למעט הענבים מן ההדס אע"פ שמיתקן בכך לנטילה, ואין בזה משום פסיק רישא, כלומר אף אם נאמר שהוי פסיק רישא, לא אכפת לן בזה כיון שכל מה שההדס הוא כלי היינו רק אם ירצה ליטלו, ושלא כלפי זה אינו כלי כלל, ולכן אם עושה מעשה כלי בלא כוונה אין זה מעשה כלי שהרי באמת אין ההדס כלי ואין כאן מלאכה כלל. ובאמת הבנה זו נכונה גם אם אין לו הושענא אחריתי, דכיון שאינו מכוין בליקוט הענבים אלא לאכילתם, וההדס אינו כלי באמת, אם כן הוי ממש כמו המכבה גחלת של מתכת שאע"פ שמצרפה בודאי, אין זו מלאכה לפי שאינה כלי והוא אינו מכוין למעשה כלי, וא"כ מדוע נזקק האור שמח בהלכות לולב לבאר את הרמב"ם שהתיר ללקט הענבים לאכילה גם כשאין לו הושענא אחריתי, בביאורו המחודש לגדר פסיק רישא שיש מן הבעייתיות בהשלכתו על המקרה ההוא כמבואר כאן בהערה, ולא ביאר בפשטות שאפילו אם יהיה כאן פסיק רישא לא אכפת לן כיון שההדס אינו כלי.

כלי פוטנציאלי לעומת אינו כלי כלל

והביאור הוא ששם באמת לא שייך חידוש זה, ולכן הקשו בגמרא שהוי מתקן בפסיק רישא, והטעם הוא, דגחלת אינה כלי כלל וכלל, גם אם ירצה לצרפה, לא תהיה מחמת זה כלי, ורק שעושה בה מעשה כלי, ורצונו, שצריך לזה ורוצה בזה, מחשיב את הגחלת להיות ככלי לחייב על מעשה כלי הנעשה בה, כיון שבאמת זה מעשה כלי, מה לי אם נעשה במה שמוגדר ככלי או לא, כיון שהמלאכה היא מעשה האדם, ומבחינת המעשה אין הבדל אם נעשה בכלי או לא, כל עוד שכוונתו היא למעשה כלי וזהו אופי

המעשה, ולכן כשלא מתכוין, אין מצד מה לחייבו שהרי מעשהו אינו מעשה כלי מצד עצמו וגם אין כלי שנתקן ממילא. אבל הדס הוא כן כלי, כלומר קיים בו מצד עצמו הפוטנציאל לכלי, אם יטלוהו בחג, ואם לא יטלוהו, לא ישמש ככלי, אבל שם הכלי שלו שייך מחמת עצמו ולא רק מחמת שעושה בו מעשה כלי, ועל כן גם אם אינו מכוין, סוף סוף צד הכלי שבו, נתקן במעשהו, גם אם לא ישתמש בו ככלי, ועל כן הוי פסיק רישא דתיקון מנא.

מלאכה ומעשה מלאכה

בסוף דבריו כתב המ"מ שקרובים הדברים לדברי הרמב"ן, ונראה לכאורה שכוונתו לדברי הרמב"ן בדף קיא שהבאנו לעיל, דליקוט עצים בארעא דחבריה אינה מלאכה כלל כיון שגם בארעא דידיה אין ייפוי הקרקע בליקוט עצים מלאכה, אלא ששיעור הליקוט בכל שהוא יכול לחייבו רק בארעא דידיה כיון שיש לו חשיבות בשיעור זה מצד ששדהו מתייפה והמלאכה עצמה היא תלישה אלא שבלא כוונתו חסר השיעור.

ואפשר להבין את הדימוי בשני אופנים:

הדימוי הוא כללי בלבד, היינו כפי שבדברי הרמב"ן רואים שחסרון כוונה במקרים מסויימים מפקיע בכלל את המלאכה ולא רק גורם לה להיות מלאכה באינו מתכוין, כך גם אצלנו, הכוונה למעשה כלי היא היוצרת את שם המלאכה ובלעדיה אין מלאכה כלל.

אך אם הדימוי הוא מהותי יותר, יש לשים לב שבנידון של הרמב"ן לא מצינו שעצם מציאות המלאכה תקבע לפי מחשבתו אלא שמחשבתו משנה לעניין השיעור, כלומר מעשה תלישה יש בכל אופן, רק שהוא מחוסר שיעור לחייב, וע"י מחשבתו נוצר שיעור מחייב, וא"כ אצלנו אינו כן שהרי אצלנו לכאורה אין כלל מעשה כלי אם אינו רוצה בגחלת ככלי והמחשבה א"כ יוצרת את עצם שם המלאכה כאן, לכן צריך להגדיר (והגדרה זו יכולה להיות נכונה גם ללא קשר להשוואה שעושה הרב המגיד בין ביאורו לדברי הרמב"ן) שמעשה תיקון כלי יש בכל אופן, אלא שאם אין כלי, חסר בתנאים הנדרשים כדי שמעשה המלאכה יהפוך להיות מלאכה מחייבת, וזה מוביל להגדרה אפשרית במלאכת שבת, שיש מעשה המלאכה לחוד ומלאכה לחוד. מלאכה הוא השם הכולל את עצם המעשה עם תנאיו הנדרשים כדי לחייב עליו. וכך אצלנו בגחלת, גם אם אין כוונתו לצירוף, הרי שמבחינה אובייקטיבית היה כאן מעשה של תיקון כלי, אלא שהוא התבצע במה שאינו כלי⁴, כאשר יכול לצירוף, ישלים בכך את החסרון בתנאים הנדרשים כדי לחייב, ואז יהפוך מעשה המלאכה למלאכה ממש, מלאכת מחשבת.

ו. שורש עניין מלאכת מחשבת

העולה מכל דיני מלאכת מחשבת, ולא דוקא בשיטת האור שמח, שבשבת מוגדרת המלאכה ע"פ מחשבתה והמחשבה קובעת במהותה של הפעולה.

⁴ ואין לרחות ולומר שלא יתכן מעשה תיקון כלי בלא כלי והרי זה כמי שמזיז חפץ בביתו שלא נאמר שזהו מעשה הוצאה מרשות לרשות בלא רשויות וחסר רק איזה תנאי, זה אינו, כיון שהי במחשבה כן נעשית הגחלת ככלי לענין חיוב, וא"כ שייך להגדיר שהמעשה בעצמו, כשהמדר הוא חיצוני, מעשי, הוא מעשה תיקון כלי. ובאופן דומה, יש לחלק בין חסרון תנאי שניכר כלפי חוץ כמו חסרון הרשויות לעניין מעשה הוצאה, שהוא שולל גם את האפשרות לקרוא למעשה 'מעשה מלאכה', לבין חסרון שאינו ניכר אלא תלוי במחשבתו וכדו' כמו בתיקון כלי דהכא, שמעשה מלאכה ישנו בכל אופן אלא שחסרון התנאי שולל מזה את השם המחייב 'מלאכה'.

נאים בזה דבריו של האור שמח **במשך חכמה** עה"ת (שמות לו, א) שכתב בביאור הדגשת הכתובים שבצלאל עשה את הארון :

"ויתכן עוד, דאמרו (יומא כא.) בשעה שנכנסו גויים להיכל ראו כרובים המעורים זה בזה, הוציאו לשוק ואמרו ישראל הללו שברכתן ברכה וקללתן קללה יעסקו בדברים הללו, מיד הזילום. וכזה דרשו במכילתא על 'לא תעשון אתי אלהי כסף' שאם עשו אותן של כסף הרי הן כאילו עשו אלהי כסף. ואם כן חשש השם יתברך שמא אחרי שחטאו בעגל שמא כשיעשה אחד את הארון יבא להרהר איזה מחשבה זרה הנוטה לדרכי הטלסמאות ועצביהם. לכן בחר בצלאל שאבי אביו נהרג על אשר מיחה בעשיית העגל (סהנדרין ז.) אם כן מצד הטבע שהוא שונא כל הנוטים אחרי ההבל וציור שום דמות ותמונה, ובל יבא לשום מחשבה זרה כלל. ולכן כתוב ויעש בצלאל, שהוא לבדו עשה את הארון בלא שום סיוע. ובה יבואר שהשם יתברך קודם עשיית העגל אמר 'ראה קראתי בשם בצלאל וכו' ואמלא אותו וכו' בכל מלאכה' וכשאמר משה לישראל כתוב 'לעשות בכל מלאכת מחשבת' ולפי שזה היה אחר העגל ואז המלאכה היה צריך להיות טהורה גם בהמחשבה וכו' וזה 'מלאכת מחשבת'."

היינו שאכן זה עניינה של מלאכת מחשבת שנזכרה במלאכת המשכן וממנה למדו את דין מלאכת מחשבת בשבת, שהמחשבה היא הקובעת את איכות המעשה.