

ס י מ א

דבר שאינו מתכוון

א. הקדמה

מחלוקת התנאים והאמוראים בדין אינו מתכוון, אינה נוגעת רק להלכות שבת אלא לכל האיסורים שבתורה. מחלוקת זו מובאת גם בדין כלאים, גיזה בקדשים, קציצת בהרת ועוד. מוסכם בפוסקים, שבכל האיסורים הללו ר' יהודה אוסר מדאורייתא ור' שמעון מתיר את הדבר לכתחילה. יש ראשונים הסבורים, שבאיסורי שבת ר' יהודה מודה שאין איסור דאורייתא, כיון שבשבת האיסור הוא דוקא על מלאכת מחשבת, וכאשר הוא אינו מתכוון אין זו מלאכת מחשבת (כן כתבו רש"י שבת קכא ע"ב ד"ה דילמא, והתוס' שם מא ע"ב ד"ה מיחם ויומא לד ע"ב ד"ה הני וסנהדרין פה ע"א ד"ה ור"ש, וכ"כ עוד ראשונים, הר"ד במאירי שבת צה ע"א ד"ה יש לשאול ובשטמ"ק כתובות ה' ע"ב).

אין דין ספיקא דאורייתא לחומרא באינו מתכוון

להלכה נפסק כדעת ר' שמעון שדבר שאינו מתכוון מותר לכתחילה. ולכאורה צריך לומר, שסיבת ההיתר שבדבר אינה נובעת מהעובדה שהמעשה שהוא עושה אינו מביא בהכרח את עשיית האיסור. וזאת, שהרי ספיקא דאורייתא לחומרא, וכשם שאסור לאכול חתיכה שהיא ספק חלב ספק שומן, אף על פי שאכילה זו איננה בהכרח אכילת איסור - כך היה צריך לאסור לו לגרור לכתחילה את המיטה והספסל, כיון שיש ספק שמא הוא יחרוץ בקרקע ויעבור על מלאכת חורש. ואולם יש הבדל ברור בין הנידונים: באכילת האיסור יש רק מעשה אחד, והוא מעשה האכילה. את המעשה הזה הוא מתכוון לעשות ויש לו אחריות גמורה עליו, אלא שחל על המעשה ספק, שמא אין זה חלב, ועל כך מתחדש ספיקא דאורייתא לחומרא. אבל בנידון דידן, הוא עושה פעולה של גרירת המיטה, וכתוצאה מכך נעשה מעשה אחר של חריץ בקרקע; ואף שפעולת הגרירה ומעשה החריץ נעשים בו זמנית, הם עכ"פ שתי פעולות שונות. וכיון שאין תלות הכרחית בין הפעולה שלו ובין התוצאה, כי התוצאה יכולה להיות ויכולה שלא להיות, והוא מתכוון רק

לפעולת הגרירה ולא למעשה החריץ - שפיר יש להתיר לו, אע"פ שיש ספק כשפועל את הפעולה, שמא ייעשה המעשה. והיינו משום שכל פעולה שאדם פועל ולא ברור שתגרום התוצאה, וגם אין הוא מתכוון לה, אין הוא אחראי עליה (באיסורי תורה).

ב. פטור פסיק רישיה דלא ניחא ליה ומקורו בגמרא

עוד מבואר בגמרא, שר' שמעון מודה בפסיק רישיה שהוא חייב. והראשונים הוכיחו שיש הבדל בפסיק רישיה בין ניחא ליה ובין לא ניחא ליה, מהסוגיה בשבת (קג ע"א), דאיתא שם: "התולש עולשין והמזרד זרדים: אם לאכילה - כגורגרת, אם לבהמה - כמלא פי הגדי, אם להיסק - כדי לבשל ביצה קלה, אם לייפות את הקרקע - כל שהוא. אטו כולהו לא לייפות את הקרקע נינהו? רבה ורב יוסף דאמרי תרוויהו: באגם שנו. אביי אמר: אפילו תימא בשדה דלא אגם, וכגון דלא קמכוון. והא אביי ורבא דאמרי תרוויהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות? לא צריכא, דקעביד בארעא דחבריה", ע"כ. ורש"י פירש: "בארעא דחבריה - לא איכפת ליה ליפות", ע"כ. ומבואר לכאורה להדיא, דלא מיחייב אתולדה דחורש משום שאינו מתכוון לעשות את המלאכה, וגם לא איכפת לו אם המלאכה תיעשה או לא, ואע"פ שבאמת מוכרח שהיא תיעשה. והראשונים רק נחלקו אם מותר לעשות כן לכתחילה (דעת הערוך ערך פסק, וכן נראה מדברי הרשב"א שם ד"ה וצריכא ובדף קיא ע"א סוד"ה האי מסוברייא, וכן בשטמ"ק כתובות ו' ע"א בשמו), או שאין חיוב דאורייתא אבל איסורא מיהא איכא (דעת תוספות שם ד"ה לא צריכא ובמקבילות, וכן דעת הרמב"ן דף קיא שם ד"ה האי מסוכרייתא וכן דעת הרא"ש שם סי' א'), או שפטור בדלא ניחא ליה ומותר בדקשה ליה (דעת המאירי בדף קג שם ד"ה זה שביארנו במשנה, ולקמן בס"ד תתבאר המחלוקת). אבל הדבר לכאורה פשוט שאין חיוב גמור אם לא נהנה.

מהרמב"ם נראה שאין פטור של פסיק רישיה דלא ניחא ליה

ואולם מפשטות לשון הרמב"ם לא נראה שיש חילוק בין פסיק רישיה דניחא ליה ובין פסיק רישיה דלא ניחא ליה. הרמב"ם כותב (פ"א ה"ו): "עשה מעשה ונעשת בגללו מלאכה שודאי תיעשה בשביל אותו מעשה, אע"פ שלא נתכוון לה - חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תיעשה אותה מלאכה. כיצד? הרי שצרך לראש עוף לצחק בו לקטן, וחתך ראשו בשבת - אף על פי שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד, חייב; שהדבר ידוע שאי אפשר שייחתך ראש החי אלא והמוות בא בשבילו.

וכן כל כיוצא בזה", עכ"ל. ומסתימת לשונו נראה, שכל עוד הוא התכוון לעשות את המעשה - יש לחייבו, אע"פ שלא התכוון למלאכה, ואין רמז בדברי הרמב"ם שהחייב הוא רק בדניחא ליה. ולכאורה הדברים אינם עולים בקנה אחד עם הסוגיה הנ"ל. ועוד קשה, דבמלאכת קוצר (פ"ח ה"ג) ובמלאכת מעמר (שם ה"ה) הרמב"ם רק אומר את השיעורים הנ"ל, ואין הוא מזכיר שהשיעורים הנ"ל במעמר וקוצר הם דוקא בשדה חברו או באגם, והשיעור של איסוף כל שהוא הוא דוקא בשדהו, ואף זה צ"ב מדוע. והר"ף משמיט לגמרי את כל הדיון בגמרא, וכל זה צ"ע.

ניסיון לתרץ את דברי הרמב"ם

והיה מקום ליישב את הקושי הראשון ולומר, שהרמב"ם נקט כשיטת התוספות שם, דפסיק רישיה דלא ניחא ליה חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכאשר הגמרא תירצה: "לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה", היא התכוונה לומר שזהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה, שדינו כדין משאצ"ג שפטור עליה. אולם הרמב"ם פוסק בהלכה הבאה כר' יהודה, שהעושה מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב; והיה ניתן אפוא לומר, שלדעת הרמב"ם תירוץ זה אינו נכון אלא רק אליבא דר' שמעון הפוסק במשאצ"ג, אבל לדעת ר' יהודה שהלכה כמותו, תירוץ זה אינו נכון, ובאמת אין הבדל בין ארעא דידיה וארעא דחבריה. ולכן הרמב"ם אינו כותב בהלכה דידן שהחייב הוא רק בדניחא ליה, כיון שאליבא דאמת יש לחייב אפילו בדלא ניחא ליה.

דחיית התירוץ

אולם נראה שלא ניתן לומר כן. בשלמא לשיטת התוספות שפסקו להלכה שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה וכן פסקו שאינו מתכוון מותר - שפיר יש לומר שהגמרא אזלא אליבא דהלכתא, ולכן היא לא ראתה צורך לבאר מה כוונת הברייתא אליבא דמאן דאמר שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה. אבל לשיטת הרמב"ם, הסובר שלהלכה מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, קשה מדוע הגמרא לא הסבירה כיצד תתיישב הברייתא אליבא דהלכתא, ומדוע היה פשוט לה שהברייתא אזלא דלא אליבא דהלכתא (עד כדי כך שהיא אפילו לא ראתה צורך לבאר, שתירוצה מתאים רק אם מסבירים את הברייתא שלא אליבא דהלכתא).

והיה מקום לומר, שמשום שהגמרא כבר הזכירה את ר' שמעון, בעצם העובדה שאמרה שהוא אינו מתכוון (שהוא היתר המתאים רק לר' שמעון, אם לא מקבלים את דעת התוס', שבשבת גם ר' יהודה מודה שאין חיוב), וגם באיזכור שמו להדיא בעניין פסיק רישיה - היה פשוט לה שמדובר אליבא דר' שמעון, הפוטר במשאצ"ג. אבל לא נראה שאפשר לומר כך, כיון שאליבא דאמת אלו הם שני נידונים שונים לגמרי, וכמו ששמואל סובר כר' שמעון בדין אינו מתכוון וכו' יהודה בדין משאצ"ג, וכמו הרמב"ם עצמו שפוסק כך להלכה. ולכן איזכור דעתו של ר' שמעון בעניין אינו מתכוון, לא היה יכול לאפשר להניח כדבר המובן מאליו שגם בעניין משאצ"ג אזלינן כוותיה בפשטות.

הבדל בין הרמב"ם לתוס' ביחס שבין פס"ר דלא ניחא ליה ובין משאצ"ג

ומלבד זאת נראה שישנו הבדל מהותי בין הרמב"ם לתוס' בהבנת היחס שבין פסיק רישיה דלא ניחא ליה ובין מלאכה שאינה צריכה לגופה. אביי אמר בתחילה: "וכגון דלא קמכוין", ועל קושיית הגמרא מדין פסיק רישיה ענתה הגמרא: "לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה". ומכך שלא נקטה את הלשון "אלא דקעביד בארעא דחבריה", מוכח שהיא מקבלת באופן עקרוני את תירוצו של אביי, שהוא אינו מתכוון. ולפי התוספות שביארו שבארעא דחבריה דין המלאכה כדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכלשונם: "בארעא דחבריה - פי' דהויא מלאכה שאינה צריכה לגופה" - יוצא שדין פסיק רישיה דלא ניחא ליה הוא ממש דין משאצ"ג¹. ועל כרחם פירשו כך התוס', כיון שמלשון הגמרא הנ"ל רואים שעדיין נשארים בהבנה שמדובר בכגון שהוא אינו מתכוון. ולא מסתבר כלל לומר שעוברים לדבר על דבר אחר, שדינו שווה לנידון שעליו דובר קודם לכן, וגם לא מסתבר לומר שמדברים על דבר אחר שאפשר ללמוד אותו בק"ו מהנידון הקודם, אלא נראה שממשיכים לדבר ממש על אותו נידון. לכן מוכרחים לומר שדין משאצ"ג הוא ממש דין אינו מתכוון.

אולם מלשון הרמב"ם נראה, שדין אינו מתכוון ופסיק רישיה חלוק באופן מהותי מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה. הרמב"ם מדייק לומר בהלכה דידן,

1. וכן מוכח מדבריהם (עה ע"א ד"ה טפי): "וכי מודה ר' שמעון בפסיק רישיה, ה"מ במידי דניחא ליה אי מתרמי, דהוי צריכה לגופה". ויעו"ש שכותבים גם לאידך גיסא, דבלא ניחא ליה "מיפטר משום דהוי מלאכה שאינו צריך לגופה".

שהוא עשה מעשה שבגללו תיעשה בודאי מלאכה; והיינו שבאמת באופן מידי לא חשבינן שעושה את המלאכה אלא רק את המעשה, והוא זה שמביא לידי מלאכה ("מעשה" הוא הפעולה כשלעצמה בלי קשר לחיובי שבת, ואילו "מלאכה" היא מעשה שהתורה מחייבת עליו בשבת), והרמב"ם מדגיש שהוא אינו מתכוון למלאכה עצמה אלא רק למעשה. אולם בהלכה של מלאכה שאינו צריך לגופה, הרמב"ם אומר שהוא עושה את המלאכה עצמה, שזוהי לשונו (פ"א ה"ז): "כל העושה מלאכה בשבת, אף על פי שאינו צריך לגוף המלאכה, חייב עליה. כיצד? הרי שכיבה את הנר מפני שהוא צריך לשמן כדי שלא יאבד, או כדי שלא ישרף חרס שלנר - חייב; מפני שהכיבוי מלאכה, והרי נתכוון לכבות. ואף על פי שאינו צריך לגוף הכיבוי, ולא כיבה אלא מפני השמן או מפני החרס או מפני הפתילה - הרי זה חייב" וכו', עכ"ל. יוצא אפוא, שבעוד שפסיק רישיה הוא מקרה מסוים בכלל ד"אינו מתכוון", הרי מלאכה שאינה צריכה לגופה אינה שייכת לכלל ד"אינו מתכוון", דבעשיית מלאכה שאצל"ג הוא מתכוון להדיא למלאכה, והסברה לפטור היא רק משום שהוא אינו צריך לגופה של המלאכה.

קושי נוסף ביישוב דברי הרמב"ם

ולפי זה לא ניתן לפרש לדעת הרמב"ם את הסוגיה דמזרד (דף קג שם) כדעת התוספות. כיון שהגמרא רואה במקרה "דקעביד בארעא דחבריה" מקרה מסוים בכלל דאינו מתכוון, על כרחך שלדעת הרמב"ם סיבת הפטור איננה משאצל"ג, דבמשאצל"ג אין הוא נחשב אינו מתכוון, וכו"ל. ואמנם התוס' עצמם סבורים, שגם באינו מתכוון יסוד הפטור הוא בכך שאין הוא מתכוון לגופה של המלאכה. והסיבה שמקילים בדרך כלל באינו מתכוון ואפילו מתירים לכתחילה (בניגוד למשאצל"ג שאוסרים לכתחילה), היא שבאינו מתכוון הרגיל התוצאה לא אמורה להיות בהכרח, ואילו במשאצל"ג המלאכה מתקיימת בהכרח. אבל עצם החסרון בכוונה הוא אותו חסרון, דבשני המקרים אין הוא מתכוון לגופה של המלאכה, ולכן פסיק רישיה דלא ניחא ליה ומשאצל"ג הם עניין אחד. אולם כאמור לעיל, לדעת הרמב"ם אין זה כך; באינו מתכוון הוא אינו מתכוון למלאכה עצמה, ואילו במשאצל"ג הוא מתכוון למלאכה אלא שאינו מתכוון לתכליתה. והשתא דאתינן להכי, הדרא קושיא לדוכתא: אם יסוד הפטור אינו משום משאצל"ג, אלא יש פטור נפרד בדין פסיק רישיה בכגון שלא ניחא ליה - מדוע הרמב"ם לא השמיע הבדל זה בעסקו בהלכה של פסיק רישיה, וצ"ע.

קושיות נוספות בדברי הרמב"ם

ויתרה מזו קשה, כיצד אליבא דאמת ידע הרמב"ם לחייב במקרה שבו הוא אינו מתכוון למלאכה וגם אינו מתכוון לתכליתה (כדוגמת המקרה של ארעא דחבריה). בשלמא אם מבינים את תירוץ הגמרא, שיש לפטור בארעא דחבריה מדין אינו מתכוון ולא ניחא ליה - שפיר יש ללמוד את הדבר ממלאכה שאינה צריכה לגופה, וכמו שבאמת הבינו התוספות. וכמו כן, אם פסיק רישיה דלא ניחא ליה הוא ממש משאצל"ג, ומחייבים במשאצל"ג, שפיר יש ללמוד שיש לחייב בפסיק רישיה דלא ניחא ליה. אבל לפי מה שהתבאר בדברי הרמב"ם, שיש הבדל בין הנידונים, ובפסיק רישיה דלא ניחא ליה אין הוא מתכוון למלאכה כלל (וק"ו שאינו מתכוון לגופה), ואילו במשאצל"ג הוא מתכוון למלאכה אלא שאינו מתכוון לגופה - אין אפשרות ללמוד לחייב בפסיק רישיה דלא ניחא ליה מהדין דמשאצל"ג, דשאני משאצל"ג דאיכא רק חדא לטיבותא, שאין הוא צריך לגופה. אבל כשיש תרתי לטיבותא, וכגון שהוא אינו מתכוון למלאכה וגם אין הוא צריך לגופה - איכא למימר שאין חיוב בדבר; וכמו שמצינו למשל במלאכת בורר, שכאשר הוא בורר לאלתר בכלי או בידו ולאחר זמן, הוא מתחייב בשני המקרים, אבל כאשר הוא בורר לאלתר ובידו הוא נפטר (ומותר).

ומסיבה נוספת נראה שבדעת הרמב"ם אין לראות את מלאכה שאינה צריכה לגופה כמקרה של פסיק רישיה דלא ניחא ליה. אם מבינים את הרמב"ם כשיטת התוס' - יוצא שהרמב"ם, בדבריו על פסיק רישיה, מתייחס למקרה של הגמרא בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, ומתכוון לכלול את המקרה בסתימת דבריו. ואם כן, היה אפשר להשמיט לגמרי את ההלכה של מלאכה שאינה צריכה לגופה; שהרי מלאכה שאינה צריכה לגופה היא גופא המקרה של פסיק רישיה דלא ניחא ליה, ויוצא שמלאכה שאינה צריכה לגופה כלולה כבר במש"כ קודם לכן (הל' ו'), ולא היה צורך לייחד אותה כמקרה נוסף, וגם להרחיב בה ולהדגימה וכו'.

ומכך נגזר גם קושי נוסף: האפשרות שהרמב"ם משמיע את החידוש של פסיק רישיה דלא ניחא ליה בסתימת דבריו, איננה מסתברת כלל. אם מתחדש יסוד בגמרא שמבדיל בין שני מקרים יסודיים של פסיק רישיה, והרמב"ם מכריע להלכה שאין לקבל את ההבדל הזה - היה הרמב"ם צריך להשמיע להדיא את החידוש שיש לחייב בשני המקרים (דלא כהגמרא). וגם אין זה פשוט כל כך שיש ללמוד את הדברים מסתימתם, כי עקרונית אפשר להניח שהרמב"ם כלל לא התייחס למציאות של לא ניחא ליה, לא חשב עליה, וזה לא היה הנידון מלכתחילה (כפי שאכן יתבאר בע"ה בהמשך אליבא דאמת). ואדרבה, מהדוגמה של חיתוך ראש

העוף לצחק את הקטן יש ללמוד שמדובר בדניחא לו; שהרי ברור שיותר מתאים לשחק עם ראש של עוף מת מאשר עם ראש עוף חי, וברור שלו יצויר שהעוף היה חי - זה היה מבעית את הקטן לגמרי. ועכ"פ גם אם הדבר לא מוכח, לא מוכח ההיפך.

ומסיבה נוספת נראה בדעת הרמב"ם, שלא ניתן להבין את הפטור של ארעא דחבריה מצד משאצ"ג; שהרי לפי זה יצא, שלדעת הרמב"ם אין מקום לפוטרו גם בארעא דחבריה, שהרי לדעתו יש לחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה. ויוצא אפוא, שלא יתכן מצב שהוא יזרד זרדים בשדה ולא יתחייב משום חורש. ואם כן קושיית הגמרא: "כולהו לא ליפות את הקרקע נינהו", נשאר קשה אליבא דהרמב"ם. ואמנם, את הברייתא ניתן היה להעמיד דלא כהלכתא אלא כשיטת ר' שמעון, אולם הרמב"ם הרי הביא את הברייתא הזו להלכה; דלקמן (פ"ח ה"ג וה"ה) הוא כתב את כל השיעורים של חיובי קוצר ומעמר, ולא הזכיר שבכל מקרה הוא מתחייב גם משום מלאכת חורש בשיעור כל שהוא (כמו שהזכיר בזומר וצריך לעצים). ומכך משמע שהוא קיבל שבאופן עקרוני יתכן לחייבו רק משום מעמר, וכפשט הברייתא. ויוצא אפוא שהרמב"ם נזקק לתירוצי הגמרא, אולם לשיטתו לא ניתן לקבלם, והקושיה נשאר קשה, וצ"ע.

ומאותה סיבה גם לא יועיל תירוצם של רבה ורב יוסף: "באגם שנו". ניתן להבין תירוץ זה בשתי אפשרויות: אפשרות אחת היא, שיסוד ההיתר הוא כמו בארעא דחבריה, דהיינו שזהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה, משום שאין הוא מעוניין ואינו מתכוון לייפוי הקרקע. ואם הפטור בפסיק רישיה דלא ניחא ליה הוא משום מלאכה שאצ"ג - היה הרמב"ם צריך לחייב במקרה זה, והיה לו אפוא לומר שצריך להיות בכך חיוב בשיעור כל שהוא. האפשרות האחרת להבין את התירוץ, היא שזהו היתר שונה התלוי בדוקא במציאות המיוחדת של אגם, שלא שייך בה ייפוי קרקע. אלא שלפי זה קשה, מדוע אין הרמב"ם מזכיר מציאות מיוחדת זו כתנאי מיוחד לחיוב בשיעור זה (ורש"י שם פירש: "שאין צריך ליפות", ולכאורה אין הכרע בדבריו אם תיבת "צריך" מוסבת על האדם, וכפי האפשרות הראשונה הנ"ל, או שהיא מוסבת על האגם, וכפי האפשרות השנייה הנ"ל).

אמנם נראה, שאת הקושיה האחרונה יש מקום ליישב ולומר, שהרמב"ם הסתמך על מה שכתב (ריש פ"ח): "המזרד את השריגים כדי לייפות את הקרקע הרי זה תולדת חורש, ומשיעשה כל שהוא חייב", ומכך יש ללמוד שעל זירוד מתחייבים בכל שהוא מדין תולדת חורש. ולכן אחר כך (הל' ה') הוא כבר לא טרח לכתוב שוב שהתולש והמזרד מתחייבים בכל שהוא משום חורש, כיון שהוא בא

לחדש רק את החיוב של קוצר ומעמר. והסיבה שהוא בכל זאת משמיע את החיוב הכפול בזומר וצריך לעצים, היא שעדיין לא השמיע שקצירה שמסייעת להצמחה מתחייבים עליה משום תולדת זורע. ומכל מקום נראה שאין תירוץ זה מרווח כל כך, ועל פי מה שיתבאר בהמשך, יתיישב בע"ה הקושי הזה בשופי.

ג. קושי בדעת רש"י לשיטתו בהגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה

ויש להקשות גם על שיטת רש"י. כבר כתב רש"י (צג ע"ב ד"ה ור' שמעון פוטר), שהגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה היא: "כל מלאכה שאינה צריכה אלא לסלקה מעליו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה. הלכך לאו מלאכת מחשבת היא לר' שמעון". ויוצא אפוא, שכדי להיחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה, יש צורך שהמלאכה תיעשה רק בכדי לסלק נזקים או הפסדים וכדומה. אבל אם המלאכה נעשית לצרכים חיוביים ומועילים כשלעצמם - הרי זה חשיב מלאכה הצריכה לגופה, אע"פ שאינו מתכוון לייעוד הרגיל של המלאכה, או לתועלת שהיתה במשכן ממלאכה זו. אם כן יוצא, שאם הוא מייפה את הקרקע, אלא שהוא מתכוון למטרה של איסוף העצים - אין לו דין של מלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון שעל כל פנים המלאכה שהוא עושה אינה באה לסלק נזקים או למנוע הפסדים וכדומה, די ש לה תועלת חיובית. ולא מובן אפוא מה הועילה הגמרא בתירוץ שהיא מזרד בארעא דחבריה, הלא עדיין אין הדבר מוגדר כמלאכה שאינה צריכה לגופה.²

תוס' בביאור הסוגיה הולכים לשיטתם בהגדרת משאצל"ג

אמנם תוספות אזלו בזה לשיטתייהו; דהם פירשו (צד ע"א ד"ה את), שגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא: "כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן אלא לעניין אחר, כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושורשו", עכ"ל. ולפי זה מובן, שאיסוף זרדים שלא נעשה למטרה שהיתה במשכן, שהיא מטרה של ייפוי הקרקע, חשוב מלאכה

2. ואין לומר שברצונו לא באו לו הזרדים, שהרי הוא דוקא מעוניין בהם. ומלבד זאת, אם היינו אומרים כן לא היה מקום לשאלה "אטו כולהו לא ליפות את הקרקע נינהו", דאף שיש בהם ייפוי - סוף סוף ברצונו לא באו לו והוי משאצל"ג.

שאינה צריכה לגופה, ולכן שפיר יש לומר שבארעא דחבריה יש לפוטרו מדין משאצל"ג. אולם לדעת רש"י לא מובן מה תירצה הגמרא, וצ"ע.

דברי רש"י בצידת חילזון מוקשים ולכאורה סותרים את דבריו בסוגיית מזרד

ובפרק כלל גדול (ע"א) איתא: "ת"ר: הצד חילזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת. ר' יהודה אומר: חייב שתים, שהיה ר' יהודה אומר: פציעה בכלל דישה. אמרו לו: אין פציעה בכלל דישה. אמר רבא: מ"ט דרבנן, קסברי אין דישה אלא לגידולי קרקע. וליחייב נמי משום נטילת נשמה? אמר ר' יוחנן: שפצעו מת. רבא אמר: אפילו תימא שפצעו חי - מתעסק הוא אצל נטילת נשמה. והא אבבי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות? שאני הכא, דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה, כי היכי דליציל ציבעיה", ע"כ. ופירש רש"י: "מתעסק הוא אצל נטילת נשמה - כלומר, לגבי נטילת נשמה הוי מתעסק בדבר אחר ולא הויא מלאכת מחשבת, שאינו מתכוין שימות: טפי ניחא ליה - שדם החי טוב מדם המת, וכיון דכל עצמו מתכוין וטורח לשומרו שלא ימות בידו, אפילו מת אין כאן אלא מתעסק, וכי מודה ר"ש במידי דלא איכפת ליה אי מיתרמי ומיהו איכווני לא מיכוין", עכ"ל. ועל כך הקשו התוס' (ד"ה טפי מסוגיא דידן): "ורש"י פירש וכו', וליתא; דהא מזרד זרדין בארעא דחבריה פטר ר' שמעון בפ' הבונה, והתם לא איכפת ליה אי מיתרמי", עכ"ל. ואף רעק"א (דף קג) ציין לדברי רש"י ותוס' בדף ע"ה הנ"ל.

קשיים בשיטת התוס' בסוגיית צד חילזון

אמנם, גם פירוש התוס' שם נראה קשה לכאורה. תוס' פירשו (ד"ה טפי) ד"אע"ג דהוי פסיק רישיה דמודה ר' שמעון, הכא מיפטר משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. דאפילו במקלקל פטר ר' שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה, כדאמר בפרק הנחנקין (סנהדרין פד ע"ב): 'מאן שמעת ליה דאמר מקלקל בחבורה חייב - ר' שמעון, הא אמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה'. וכי מודה ר' שמעון בפסיק רישיה - ה"מ במידי דניחא ליה אי מתרמי דהוי צריכה לגופה, אבל במידי דלא איכפת ליה לא מודה", עכ"ל. ויעוי"ש שהקשו על דברי עצמם, דלפי הטעם המוזכר בחגיגה (י' ע"ב) דר' שמעון פוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה משום שאין זו מלאכת מחשבת, היה צריך לחייב בחבורה במלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון שמלאכה זו אינה צריכה מלאכת מחשבת.

ויש מקום להקשות עוד על התוספות, דרואים שהגמרא מצריכה שהוא ירצה יותר שהחילזון יחיה מאשר שימות, ולא הסתפקה הגמרא לומר שאין לו עניין בכך שימות. ואילו לפי פירוש התוס', די בכך שהגמרא תצריך (כמו בדף קג ע"א) שלא יהיה ניחא ליה וייחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה³. ודוחק לומר שהגמרא אמרה כן רק לרווחא דמילתא, ועיקר כוונתה היה לומר רק שלא ניחא ליה. ואמנם יש ליישב לפי מה שכתבו התוספות (ד"ה וליחייב), דקושיית הגמרא "וליחייב נמי משום נטילת נשמה", קשה גם על ר' יהודה דאמר דמקלקל בחבורה פטור, משום שר' יהודה מחייב במקרה שיש תיקון קצת. וגם בנידון דידן, "במה שממיתו יש תיקון קצת שאינו מפרכס לכאן ולכאן ונוח ליטול ממנו הדם. ולמאי דמסיק דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה, אתי שפיר נמי לר' יהודה דהשתא ליכא תיקון כלל", עכ"ל. ולפי זה מובן שהגמרא הוצרכה לומר שהוא רוצה שהחילזון יחיה, דרצונה לומר שרצון זה עדיף אצלו על הרצון שהחילזון ימות ויהיה קל להוציא ממנו את דמו⁴.

אולם הדברים עדיין אינם מיושבים היטב, דלפי פירוש התוספות, תירוץ הגמרא הוא דפטור משום משאצ"ג. והרי לשיטת ר' יהודה מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, ואם כן לשיטתו עדיין לא מתורץ מדוע פטור משום נטילת נשמה. ועל כרחק צריך לומר שהטעם הוא משום שלא חשיב מתקן כלל אלא הוא רק מקלקל בחבורה שפטור אליבא דר' יהודה, וכמש"כ תוס' שם. ואם כן, על כרחק צריך לומר שעיקר התירוץ הוא דוקא אליבא דרבנן, דבגמרא נאמר להדיא שהפטור הוא משום דהוי מתעסק (והאי מתעסק היינו אינו מתכוון, כדפירשו התוס' ד"ה מתעסק) ולא משום שהוא מקלקל; וא"כ לא מסתבר שהדגשת הגמרא דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה וכו' היא דוקא אליבא דר' יהודה, וצ"ע⁵.

ד. הגדרת מרכבת המשנה בדין פסיק רישיה לפי דברי רש"י בזבחים

ומרכבת המשנה (בפתיחה להל' שבת) הקשה מקצת מן הקושיות הנ"ל, וגם

3. וכן הקשה כבר המהרש"א במקום.

4. ומעין זה מבואר בתוס' הרא"ש שם.

5. ואולי יש ליישב, שבסתמא דמילתא אדם מעוניין שהחילזון ימות, כיון "שאינו מפרכס לכאן ולכאן ונוח ליטול ממנו את הדם". וכיון שכך, הוצרכה הגמרא לומר אף לר' שמעון דטפי ניחא ליה כי היכי דליציל צבעיה, דאחרת היה נשאר הסתמא דמילתא דניחא ליה, וצ"ע.

הוסיף קושיות נוספות. ולאחר מכן הוא יישב את שיטת הרמב"ם, לפי הבנתו בשיטת רש"י בזבחים (צא ע"ב). בגמרא שם איתא: "אמר שמואל: המתנדב יין, מביא ומזלפו על גבי האישים וכו'. ת"ש וכו', ועוד תניא: יין נסך לספלים. או אינו אלא לאישים, אמרת לא יכבה (וקשיא לשמואל שאמר שאפשר לתת יין לאישים, ולא חשש לאיסור דלא יכבה). לא קשיא, הא ר' יהודה הא ר' שמעון", ע"כ. ופירש שם רש"י (ד"ה הא רבי שמעון): "שמואל כר' שמעון - דכיון דאין מתכוין לכבות, אין לא תכבה ראייה עליו לאסור, למיעקר משמעותא ד'אשה' משום קושיא ד'לא תכבה'. ואם תאמר פסיק רישא ולא ימות הוא, אפשר דמזליף ליה בטיפין דקות מאד. הלכך, אי נמי מכבה בטיפים גסות, דבר שאין מתכוין הוא", עכ"ל. והבין מכאן מרכה"מ דכוונת רש"י לומר, שלא שייך פסיק רישיה במקרה שבו ניתן להשיג תוצאה מסוימת בדרך של היתר, והוא בוחר משום מה להשיג אותה בדרך של איסור; דפסיק רישיה שייך רק כאשר הוא חייב לעבור על האיסור כדי להשיג את התוצאה שהוא מעוניין בה. וכיון שבנידון דידן אין הכרח לעבור על האיסור, שהרי הוא יכול לזלף בטיפות דקות מאד, אין דין של פסיק רישיה גם במקרה שבו הוא יזלף ביודעין טיפין גסות.

מקור להגדרה זו בשלטי הגבורים (בשם הרשב"א)

וסברה זו כתב גם שלטי הגבורים בפרק האורג (לח ע"א בדפי הר"ף אות ג): "הרשב"א כתב, והביאו דבריו הר"ן והמגיד משנה [פ"י מהל' שבת], שאם היה יודע קודם שסגר את הפתח שהיה בביתו צבי - שמותר לסגור ביתו ולשמור ביתו והצבי שבתוכו, (ש)אע"פ שע"י הנעילה נצוד הצבי ממילא; ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי לבדו, אלא שמתכוין נמי לשמור הבית. והר"ן והרמב"ן פליגי עליה וסברי, כשיודע שיש צבי בבית קודם שינעול, אע"פ שמתכוין לשמירת הבית ואפילו לא יתכוין כלל לצידת הצבי, שאסור לו לנעול הבית, דהוי פסיק רישיה. והשתא לדברי הרשב"א נמצינו למדין, דאע"ג דקי"ל דפסיק רישיה אסור - היינו דוקא שבאותו מעשה דעביד הפסיק רישיה אינו מתכוין, ואינו עושה דבר היתר עמו. אבל אם באותו הפסיק רישיה שעושה, עושה ג"כ דבר היתר עמו ויתכוין גם לדבר היתר, אז אפילו עביד פסיק רישיה ומכוין גם לו, שרי. ובאמת כי קולא היא זו. ואני כתבתי בחידושי, דכל מעשה שאפשר לעשות זולת הפסיק רישיה, אז אפילו עביד אותו מעשה אפילו בפסיק רישיה, שרי, כי לא מתכוין לעשות בפסיק רישיה, והארכתני שם. ומדברי הרשב"א סיוע גדול לדברי, כי ק"ו הם דברי מדבריו, עכ"ל. ומבואר מדבריו כאותה סברה שהבין מרכה"מ בדברי רש"י, דכל

היכא שהוא יכול להשיג תוצאה מסוימת בדרך של היתר, אין למעשיו דין של פסיק רישיה, גם אם הוא בוחר לעשות זאת בדרך של איסור.

ראיה להגדרה זו מעבודה זרה

ובמרכה"מ שם הוכיח סברה זו מע"ז (יב ע"א), דאיתא שם: "ישב לו קוץ בפני עבודה זרה - לא ישחה ויטלנה, מפני שנראה כמשתחוה לעבודה זרה; ואם אינו נראה - מותר. נתפזרו לו מעותיו בפני עבודה זרה - לא ישחה ויטלם, מפני שנראה כמשתחוה לעבודה זרה; ואם אינו נראה - מותר וכו'. מאי אינו נראה? אילימא דלא מיתחזי, והאמר רב יהודה אמר רב: כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור! אלא אימא, אם אינו נראה כמשתחוה לעבודה זרה, מותר", ע"כ. ומוכח מהגמ' שאלמלא עניין מראית העין, היה מותר להשתחוות לפני הע"ז, משום שאין הוא מתכוון להשתחויה, ואע"פ שאין לך פסיק רישיה גדול מזה. ועל כרחק דהיינו משום שיש לו אפשרות לאסוף את המעות או להוציא את הקוץ מבלי להשתחוות לע"ז, וכגון שישב ויטול או שיטה לצידו ויטול. וכיון שיש לו אפשרות להשיג תוצאה זו מבלי לעבור על איסור, מותר לו לעשות זאת גם בדרך שיש בה איסור, כל עוד אינו מתכוון לכך להדיא, דאין לכך דין של פסיק רישיה.

יישוב דברי הרמב"ם לפי מרכה"מ

ולפי סברה זו רצה מרכה"מ ליישב את דעת הרמב"ם. כאשר הגמרא אמרה "לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה", היא לא התכוונה לומר שהפטור משום מלאכת חרישה קיים דוקא בארעא דחבריה, דאם זו היתה כוונתה היה עליה לומר: "הכא במאי עסקינן דקעביד בארעא דחבריה". אלא כוונתה היתה שיש אפשרות לזרד זרדים בארעא דחבריה, וכיון שיש אפשרות כזו, מותר לזרד גם בארעא דידיה; דאע"פ שבהכרח יש בכך ייפוי קרקע, אין הדבר נחשב פסיק רישיה לפי העיקרון הנ"ל, דכל היכא שניתן להשיג את התוצאה בדרך של היתר - אין הדבר נחשב פסיק רישיה אם הוא עושה את המעשה בדרך של איסור.

הסבר הסוגיה לפי מרכה"מ

ומכל מקום הודה מרכה"מ דעדיין הדברים אינם מיושבים. וזאת משום שעל

כל פנים, גם כאשר הוא יזרד זרדים בארעא דחבריה הוא ייפה את הקרקע, ולא דמי לנוטל מעותיו בפני הע"ז, שיש לו אפשרות לעשות זאת בהיתר גמור על ידי שישב ויטול. לפיכך חידש מרכה"מ, דכאשר הוא מזרד זרדים בארעא דחבריה הוא מקלקל לגבי הקרקע; דמצד המזרד ודאי שאין תועלת בייפוי הקרקע, ומצד חברו הרי זה קלקול, כי חברו מעדיף שיישארו הזרדים בשדהו וקיומם שווה לו יותר מייפוי הקרקע. ומשא"כ בארעא דידיה, כאשר הוא נוטל את הזרדים לעצמו - אין בכך קלקול; דמצד נטילת הזרדים, הרי הוא נוטלם לעצמו, ומצד ההנאה של ייפוי הקרקע, הרי הוא נהנה, והוי תיקון גמור. ובכל זאת יש היתר לזרד זרדים גם בארעא דידיה, משום שאין הוא מתכוון לייפות את הקרקע. ואין זה נחשב פסיק רישיה, כיון שיש אפשרות לזרד בארעא דחבריה, ששם הדבר יהווה קלקול, ולא יהיה בכך איסור דאורייתא כלל.

ביאור מחלוקת הרמב"ם והערוך

ולפי זה הסביר מרכה"מ את ההבדל שבין הרמב"ם לערוך, בתיאור המקרה של חיתוך ראש העוף בפסיק רישיה ולא ימות. הערוך (ערוך פסק) פירש את המקרה בכגון שהוא רוצה להוציא דם, ולשם כך הוא חותך את ראש העוף, שאין הוא יכול לומר שלא התכוון לנטילת הנשמה. אולם הרמב"ם הסביר שהוא רוצה ליטול את ראש העוף כדי לשחק עם הקטן. והסביר מרכה"מ לפי דרכו, שלדעת הרמב"ם לא היה מקום לחייב במקרה של הערוך מדין פסיק רישיה, כיון שיש לו אפשרות אחרת להוציא דם, וכגון שהוא יקיז את דמו ממקום אחר. ולכן אין זה פסיק רישיה כאשר הוא מוציא את הדם על ידי חיתוך הראש, דכל היכא שניתן להשיג את התוצאה בדרך שאין בה מלאכה (נטילת נשמה), אין מתחייבים עליה כשנוקטים בדרך שיש בה משום נטילת נשמה (כל היכא שבאמת אין מתכוונים לנטילת הנשמה). ודוקא במקרה של הרמב"ם יש מקום לחייבו משום פסיק רישיה, דכל מי שרוצה לשחק בראש העוף מוכרח לחותכו, ויוצא שאין אפשרות להשיג את התוצאה בדרך שאינה כרוכה בעשיית מלאכה.

יישוב דברי הרמב"ם בדין מפשיט קרבן פסח

ובדרך זו יישב מרכה"מ את הרמב"ם בהל' קרבן פסח. בשבת (קטז ע"ב) מובאת מחלוקת תנאים בדין הפשטת קרבן הפסח בשבת: דעת ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא שיש להפשיט רק עד החזה, כדי להוציא את האימורים, ולדעת

חכמים יש להפשיטו כולו. והגמרא אומרת שלדעת חכמים אין בהפשטה איסור דאורייתא, כיון שהוא אינו מעוניין בעור. והקשתה הגמרא שם, דההפשטה היא פסיק רישיה, ותירצה "דשקיל ליה בברזי". רש"י שם (ד"ה דשקיל ליה בברזי) פירש שהוא חותך חתיכות דקות, ואין דרך הפשטה בכך, ותוס' שם (ד"ה דשקיל ליה), פירשו שהוא מפשיט באופן שאין חשיבות בכל חתיכה, כך שאין בכך אפילו איסור דרבנן. אולם הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"א ה"ז) סותם ואומר: "ותולין ומפשיטין את כולו", ולא מזכיר אפילו ברמז שיש צורך לעשות זאת בברזי, וכבר עמד על כך הלחם משנה שם. וכתב מרכה"מ דעל פי שיטתו הדברים מיושבים: הגמרא אינה מתכוונת לומר שהוא צריך בפועל ממש לחתוך את העור בברזי, אלא עצם העובדה שישנה אפשרות להפשיט את העור בברזי, גורמת שגם כאשר הוא לא יחתוך בברזי לא יהיה לכך דין של פסיק רישיה; דכל היכא שניתן להשיג את התוצאה (של הפשטת הקרבן) בדרך שאין בה איסור, אין דין של פסיק רישיה, גם כאשר הוא בוחר להשיג אותה בדרך האיסור.

יישוב דברי הגמרא בדין נותן מים במיחם

ובדרך זו יישב מרכה"מ גם את דברי הגמרא בשבת מ"א (ע"ב). נאמר שם שמתיר לתת מים מרובים לתוך מיחם שפינהו, והקשתה הגמרא "והלא מצרף", ותירצה: "ר' שמעון היא, דאמר דבר שאין מתכוון מותר". והקשו שם התוס' (ד"ה מיחם), דהא הוי פסיק רישיה ור' שמעון מודה שחייב, ותירצו, דאין זה פסיק רישיה, וקושיית הגמרא היא: "והלא שמא מצרף". על כך הקשה מרכה"מ שהדבר דחוק בלשון הגמרא, וגם מצד המציאות הדבר מוקשה, שהרי הוא באמת מצרף. אולם לפי דרכו הדברים מיושבים, דכיון שאפשר בעולם להפשיר את המים בלי צירוף המיחם, אין דין של פסיק רישיה, אפילו כשהוא נוקט בדרך שמצרפת.

יישוב דברי הגמרא בבכורות

ובדרך זו יישב מרכה"מ גם את דברי הגמרא בבכורות (כד ע"ב). מבואר בגמרא שתולש היינו גוזז, ואף על פי כן אין לחייבו משום כך ביום טוב, כיון שהוא אינו מתכוון. ותוס' שם (ד"ה והיינו) התקשו דלכאורה הוי פסיק רישיה. ותירץ מרכה"מ על פי דרכו, דכיון שאין כוונתו אלא לפנות מקום לקופיץ, וזה אפשר בעולם להיעשות גם בלא גזיזה, לכן נחשב שהוא אינו מתכוון, אע"פ שבפועל הוא תולש ממש בפסיק רישיה.

ה. הקושי בדברי שלטי הגבורים ובהגדרת מרכה"מ

אמנם נראה שקשה מאד לקבל את דברי מרכה"מ. ראשית דבר יש להעיר, שסברת שלטי הגבורים עליה הוא מתבסס, אינה מובנת כלל, דממה נפשך: אם אזלינן בתר הרווח שלו מהמעשה - נצטרך לומר שכאשר הוא יכול להשיג את התוצאה בדרך אחרת, אין הוא נחשב כנהנה ממש מהאיסור, כיון שהיה יכול להשיג את מטרתו בלעדיו, וכאשר אין הוא יכול להשיג את התוצאה בדרך אחרת, הוא נחשב כנהנה ממש מהאיסור. אולם לפי זה הדרינן לשיטת הערוך והתוספות דתלו את הדבר בדאיכפת ליה ובדלא איכפת ליה⁶; והרי עיקר טענתו היא שסברת רש"י והרמב"ם ושלטי הגבורים שונה במהותה מסברת הערוך והתוספות, ושדין פסיק רישיה אינו תלוי בדאיכפת ליה ובדלא איכפת ליה.

ואם אזלינן בתר כוונתו - הרי הוא על כל פנים מתכוון למעשה עצמו, גם כאשר יש לו אפשרות לעשות את המעשה בדרך אחרת. ומאי איכפת לן וליה, שהוא היה יכול להגיע לאותה תוצאה מבלי לעבור על האיסור; סוף סוף בדרך שהוא בחר לילך בה, הוא עבר על האיסור. ואדרבה, יש צד לומר שאם הוא היה יכול להגיע לאותה תוצאה מבלי לעבור על האיסור, ובכל זאת בחר בדרך שבה הוא עובר על איסור - הרי שהוא מעוניין בדוקא באיסור.

קושיה מהסוגיה בפסחים

ובאמת כך מבואר בפסחים (כה ע"ב), דהיכא דאפשר ולא קא מכוון הוא חמור טפי מהיכא דלא אפשר ולא קא מכוון. ונראה שהוא מחמת הטעם הנ"ל. ומרכה"מ עמד על כך, ותירץ דשאני התם שיש אפשרות בעולם להגיע לאותה תוצאה בלי לעבור על האיסור, ורק במציאות המסוימת שלו שאין לו עוזרים, הוא נאלץ להגיע למצב שהוא מוכרח לעבור על האיסור. ומה שאין כן הכא, שאין שום אפשרות בעולם להגיע לאותה תוצאה מבלי לעבור על האיסור. אולם חילוקו אינו מובן בסברה, דעל כל פנים מוכח להדיא שהסברה נותנת לייחס לו צד של כוונה בדבר, כל היכא שהדבר אינו הכרחי והוא בוחר בכל זאת לעשותו. אם כן, מה לי אם הדבר בלתי אפשרי בעולם, ומה לי אם הדבר בלתי אפשרי לאותו אדם באופן מסוים.

6. ויעוין לקמן, שאכן הראב"ה (הל' שבת סי' קצד ד"ה אלא) והרא"ש (פסחים פ"ב סי' ב') נקטו כך (שהעובדה שיכולים להשיג את התוצאה בדרך אחרת גורמת שלא יהיה איכפת לו מהאיסור).

קושיה מדין מילה בצרעת

ועיקר החילוק שבין בלתי אפשרי בעולם כלל, ובין בלתי אפשרי לאותו אדם באופן מסוים, אינו מובן כלל; דלגבי מילה בצרעת, שמבואר בשבת (קלג ע"א) דיש בכך דין של פסיק רישיה, נקט מרכה"מ שהוא נחשב כאי אפשר בעולם כלל. והקשה על עצמו, שהרי סתם מילה ניתנת להיעשות בלי קציצת בהרת, ותירן, דעל כל פנים אותו תינוק שיש בו בהרת, לא ניתן להימול בלי קציצת בהרתו. אולם לא מובן לפי זה מתי יש להתחשב בנסיבות המיוחדות של המקרה ומתי אין להתחשב בהן; שהרי גם בגרירת כיסא הוא מצוי במצב שאין לו עוזרים, כמבואר בדבריו שם, ומה לי העדר עוזרים ומה לי בהרת במקום המילה. ולא מסתבר להעמיד את הסוגיה דמילה בצרעת בדוקא בכהאי גוונא שהבהרת היא בבחינת מום קבוע, דסתם בהרת אינה בחזקת שתישאר בקביעות. וגם לא מסתבר להעמיד את הסוגיה בפסחים בדוקא בכהאי גוונא שהוא יכול בשופי לקרוא באותה שעה לעוזרים, אלא שטריחא ליה מילתא קצת, דלא הוזכר דבר זה כלל.

קושי ממקרים רבים אחרים שנאמר בהם דין פסיק רישיה

ומיהו בתוס' בפסחים שם (ד"ה לא אפשר), כתבו ד"לא אפשר" היינו שלא ניתן לעשות כן אלא בטורח גדול. ואם כן יש לומר דבמילה בצרעת חשיב לא אפשר בעולם, כיון שבאותה שעה אי אפשר אפילו בטורח גדול. אבל עכ"פ לא נוכל לומר כן ברוב המקרים, בהם מבואר להדיא שהם פסיק רישיה; דבדין מסוכרייא דנזייתא (שבת קיא ע"א-ב) מבואר שהסחיטה היא פסיק רישיה, והרי היה ניתן לסתום את פי החבית באופן אחר שלא תהיה בו סחיטה. ואמנם כאשר הוא בא לסתום את החבית בדוקא באותה מסוכרייא, אין לו שום אפשרות לסתום בלי סחיטה, אבל הרי אין דבר שמכריחו לסתום דוקא באופן כזה. ועל כרחנו צריך לדון על פי התוצאה, ולא על פי הדרך שבה הוא רוצה להגיע אל התוצאה, דאם כן בכל דבר ודבר יהיה זה פסיק רישיה; שהרי גם כשהוא בא לאסוף את מעותיו שנתפזרו לפני עבודה זרה, הוא בוחר לשוח, ובדרך זו אין לו שום אפשרות שלא להיראות כמשתחוה. וכן כשהוא מחמם את המים במיחם ומצרף, לא ניתן לומר שאפשר בעולם להפשיר את המים בלא צירוף (כפי שטען מרכה"מ), דעל כל פנים כיון שהוא רוצה לחמם את המים דוקא במיחם זה, אין לו דרך לעשות זאת בלי צירוף. וכן בשעה שהוא על כל פנים בוחר לזרד בארעא דידיה, אין לו דרך לזרד באופן שלא יהיה בכך ייפוי קרקע. וכן בשעה שהוא בוחר להפשיט את עור הפסח בלי ברזי, אין לו אפשרות להפשיט באופן שלא תהיה בכך מלאכת מפשיט.

וכן קשה משאר המקרים שמבואר בהם להדיא שהם אסורים מדין פסיק רישיה; דגם את חיתוך ראשו של העוף הוא היה יכול לחסוך על ידי כך שייטול ראש של עוף אחר שכבר מת, ומה בכך שהוא רוצה לחתוך דוקא את ראש העוף הזה, והרי אף אחד אינו מכריחו לכך. וכן במשתמש בספוג שאין לו בית אחיזה, דמבואר בשבת (קמג ע"א) דאסור אף לר' שמעון מדין פסיק רישיה, והרי גם שם ניתן לומר שהוא היה יכול להשתמש בספוג שיש לו בית אחיזה, ולא היתה בכך סחיטה. וכן בביצה (לו ע"א) מבואר שאסור לפרוס מחצלת על גבי כוורת כאשר אין פתח לדבורים להימלט, ואף שהוא אינו מתכוון, ואפילו לר' שמעון, ומשום דין פסיק רישיה. וגם במקרה זה היה מקום לומר שהוא יכול לפרוס את המחצלת באופן שתהיה לדבורים אפשרות להימלט (וכמו שהעמידה שם הגמרא בהמשך "דאית ביה כו"). ומבואר מכך שאסור לפרוס בדרך של איסור, אע"פ שהוא יכול לפרוס בדרך של היתר.

הקושי בהבנת דברי הרשב"א לפי שלטי הגבורים

ומה שהבין שלטי הגבורים בדעת הרשב"א, כבר הקשה עליו מרכבת המשנה, מהא דגורר אדם מיטה כיסא וספסל; שכך אומרת הברייתא (כב ע"א): "רבי שמעון אומר: גורר אדם מיטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ", עכ"ל. והרי התם יש למעשה שלו תוצאה של היתר ותוצאה של איסור, ואעפ"כ מבואר שאם הוא יתכוון לעשיית החריץ - הרי הוא חייב. וקושיה זו יש להקשות כמעט מכל המקרים שבהם מבואר שיש דין של פסיק רישיה. דבחיתוך ראש העוף ובמסוכרייא דנזייתא ובתיקון ההדס (סוכה לג ע"ב) וכן בכל שאר המקרים יש למעשה שלו תוצאה של היתר ותוצאה של איסור, ומבואר להדיא שבכל המקרים הללו הוא חייב, ולא איכפת לן שיש למעשה שלו גם תוצאה של היתר. ולפי שלטי הגבורים היה ניתן ללמוד להתיר כל פסיק רישיה, בקל וחומר מהמקרה של הרשב"א; דאם בנידון דהרשב"א שהוא מתכוון להדיא גם לתוצאת האיסור, בכל זאת הפעולה מותרת, כיון שהוא מתכוון גם לתוצאה המותרת - קל וחומר בכל פסיק רישיה שבו באמת אין הוא מתכוון לתוצאת האיסור, שיהיה מותר משום שהוא מתכוון לתוצאה המותרת (ושלטי הגבורים לא הגביל את חידושו של הרשב"א דוקא למקרה שבו ניתן להשיג את ההיתר בדרכים אחרות, דסברה זו לא הוזכרה אלא בסוף דבריו). ומובן שהדברים לא יתכנו כלל וכלל. ועל כרחנו צריך להבין את הרשב"א בדרך אחרת לגמרי, וכמו שיתבאר לקמן, וממילא מובן שאין ללמוד בקל וחומר לעיקר דינו וחידושו של שלטי הגבורים.

דחיית הראיה מרש"י בזבחים

ומשיטת רש"י בזבחים (צא ע"ב ה"ל), נראה שאין להוכיח כלל כשיטת שלטי הגבורים. וזאת משום שניתן לפרש את דברי רש"י בפשיטות כשיטת הערוך או התוספות, שכל עוד לא איכפת ליה מהמלאכה, אין לכך דין של פסיק רישיה שחייבים עליו. ולכן אמר רש"י: "אפשר דמזליף ליה בטיפין דקות מאד, הלכך אי נמי מכבה בטיפים גסות דבר שאין מתכוון הוא", עכ"ל. והרישא של דבריו בא לומר שאין סיבה שיהיה לו עניין ואיכפת מכך, ואין כוונתו לומר שעצם אפשרות זו מפקיעה דין של פסיק רישיה, ואפילו אם איכפת לו מכך. וכן אפשר לפרש בדבריו, שבא לומר שהוא עושה את פעולת הזילוף מבלי לתכנן ולהתכוון לגודל הטיפות, ויכול להיות אפוא זילוף של טיפים דקות או גסות. ולכך קאמר רש"י, שמכיון שמעשה הזילוף עשוי להיות בטיפין דקות, אזי גם אם יוצא לו זילוף בטיפין גסות - אין הדבר נחשב פסיק רישיה, והוי ככל אינו מתכוון (והלשון "אי נמי מכבה", אינה מלמדת שמדובר על מקרה אחר לגמרי, דהוראת הלשון היא במשמעות של "אפילו", וכמו שמצינו במקומות שונים בש"ס (יעוין למשל: פסחים פב ע"א ושם פג ע"א, 'ומא ט' ע"ב, סוכה נד ע"א, ר"ה כה ע"ב, נזיר לג ע"א ועוד). ומרכה"מ ציטט את רש"י בלשון: "אי נמי מזליף ליה ומכבה", ולפי לשון זו היה מקום להבין שהוא מתכוון להזליף בטיפין גסות. אבל בגרסת רש"י שלפנינו כתוב כנ"ל, וברור שלפי גרסתנו הוא אינו מתכוון לכך, שהרי ודאי אין הוא מתכוון לכבות. והא דשינה רש"י מפירוש התוס', ולא העמיד בדוקא במציאות של זילוף בטיפין דקות, הוא משום שזוהי אוקימתא שאינה רמוזה בגמרא, וגם מבחינת המציאות היה נראה לו שאם הזילוף הוא בטיפין דקות - אזי אין סיבה שהוא יכבה). ולפי מה שיתבאר לקמן בשיטת הרמב"ם, יהיו דברי רש"י מיושבים עוד יותר בפשטות וברווה, וכדלקמן.

דחיית הראיה מהסוגיה בעבודה זרה

ומה שהוכיח מרכה"מ מהא דנתפזרו מעותיו בפני עבודה זרה וכן כשישב לו קוץ ברגלו, שאין איסור דאורייתא לשוח וליטלם, ואסור רק משום מראית העין - נראה דאינו מוכח כלל; דהתם אין בכך חיוב דאורייתא, משום שכדי להתחייב מדאורייתא יש צורך שהוא יקבל את הע"ז עליו באלוה. ועד כאן לא פליגי אב"י ורבא בסנהדרין (סא ע"ב) אלא רק בעובד עבודה זרה מאהבה ומיראה, שעל כל פנים הוא מכוון לעובדה, אלא שאין הוא מקבל אותה עליו באלוה, ואפילו בכך

קיי"ל כרבא שהוא פטור, וכדפסק הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"ג ה"ו). אבל במקרה שאין הוא מתכוון לעובדה כלל, אפילו אביי מודה שאין בכך איסור דאורייתא כלל, ואתינן עליה רק מחמת מראית העין. ולכן סמך הרמב"ם הלכות אלו של שחייה בפני עבודה זרה, לדין שצריך לקבל אותה עליו באלוה, ולפטור של העובד מיראה ומאהבה.

קושיות רבות על הבנת מרכה"מ בסוגיה דמזרד

וגם תירוצו בסוגיה דמזרד הוא לכאורה קשה מאד. ראשית, מי לא עסקינן גם בכהאי גוונא שהמזרד נוטל את הענפים ברשות חברו, ונטילתם אינה מזיקה לחברו, וכגון שהוא אינו צריך להם. ובמועד קטן (י' ע"ב) ובבבא בתרא (נד ע"א) מוכח שאדם עשוי ליטול זרדים אך ורק למטרה של ייפוי הקרקע, ואין לו כוונה לשם הזרדים עצמם (ויתבאר דבר זה לקמן). ומרכה"מ עצמו העלה את האפשרות שהוא לא יצטרך להם בארעא דידיה, וטענתו היתה שעל כל פנים יש בכך תיקון של ייפוי הקרקע. ואם כן ניתן לומר דבר זה גם בארעא דחבריה, שחברו אינו צריך לעצים כלל, וממילא אין בדבר אלא רק תיקון של ייפוי הקרקע. והיה לה לגמרא לומר את העיקר שהוא עשוי ליטול ענפים באופן שלחברו יהיה נזק מכך.

שנית, כאשר הגמרא עדיין סברה שמדובר בארעא דידיה, והוקשה לה דהא הוי פסיק רישיה, היתה הגמרא יכולה להעמיד שמדובר בכהאי גוונא שהקצירה תזיק לענפים, והנזק שבקציצתם יהיה גדול יותר מהתועלת שבשימוש בהם ומייפוי הקרקע שיייוצר כתוצאה מסילוקם. ולא היה אפוא צורך לתלות את התירוץ בארעא דחבריה, אלא במידת הקלקול שבדבר (ומרכה"מ עצמו העלה טענה דומה בתוך דבריו, אולם נראה שאין היא מיושבת גם לפי דרכו).

שלישית, בכל דבריו הוא מתייחס למלאכת הקצירה, כאותה מלאכה שיש לחייב עליה בנוסף לייפוי הקרקע. לכן הוא יכול היה לטעון שבארעא דחבריה הוא מקלקל ולא מתקן, דחברו נוח לו שהענפים ימשיכו להיות מחוברים לקרקע, כיון שבאופן כזה הם ממשיכים לגדול, וההפסד של מניעת גידולם שקול אצלו יותר מאשר ייפוי הקרקע. אולם במשנה ובגמרא וברמב"ם מבואר להדיא, שהשיעורים שנאמרו שם מתייחסים גם למעמר; דגם כאשר הוא אוסף את הענפים, ובכך הוא מייפה את הקרקע, היה מקום לחייבו משום ייפוי קרקע. ובהכרח צריך לומר שתירוץ הגמרא: "דקעביד בארעא דחבריה", מוסב גם על מקרה זה. אולם נראה, דבמקרה זה אין מקום לסברת מרכה"מ; דכאשר הוא אוסף את הזרדים הוא מייפה

את הקרקע, ובאותה שעה זהו תיקון גמור, דהאיסוף כשלעצמו אינו פוגע כלל בענפים. וכאשר המזרד נוטל לאחר מכן את הענפים לעצמו, אין הוא מקלקל למפרע את התיקון שתיקן בשדה. לכן לא היה מקום לפטור אותו משום ייפוי הקרקע, אך ורק משום שלאחר מכן הוא נטל את העצים לעצמו.

רביעית, לפי דבריו יוצא שכל אינו מתכוון גם איננו פסיק רישיה. וזאת, משום שתמיד אפשר לעשות את התיקון שהוא מתקן בדרך של קלקול. ולמשל המחנתך ראשו של העוף צריך להיות פטור, שהרי הוא יכול לחתוך בדרך שתפסיד את העוף, וכגון שהוא ינבל את העוף בחיתוך ראשו, ואז יש לדון את נטילת הנשמה כקלקול. וכיון שכך, יש לפטור אף אם הוא יחתוך את ראשו שלא בדרך של קלקול.

ואכן, מלשון הרמב"ם שנקט "וחתך ראשו" וכו', "שיחתוך ראש החי" וכו', משמע שאין הוא שוחט את העוף, אלא מחתך את ראשו סתם; וזו באמת פשוטות המשמעות של המלים: "פסיק רישיה". ומי לא עסקינן אף בכהאי גוונא, שההפסד הכללי הנגרם לו מאיבוד העוף, גדול יותר מהתיקון שיש לו בכך שיתאפשר לו לתת משחק לקטן. ומשמע מכך שאין צורך שהמלאכה דאתינן עליה מחמתה תהיה תיקון בדוקא, אלא שעצם העובדה שחיתוך הראש הועיל לו למטרה של משחק הקטן, כבר גורמת שהמעשה נחשב כמלאכה שחייבים עליה. ומעתה הלא דברים קל וחומר: אם הוא מתחייב גם כאשר הוא חותך בדרך של קלקול - קל וחומר שיש לחייבו כאשר הוא חותך בדרך של תיקון, אלא שיש באפשרותו לעשות זאת בדרך של קלקול.

חמישית, לקמן יתבאר בדעת הרמב"ם אליבא דר' יהודה, שכאשר הוא מקלקל בדבר אחד ומתקן בדבר אחר, הוא חייב (וכן הדין לפי עוד כמה ראשונים). ודבר זה אמור אפילו במקרה שבו התיקון הוא פחות בערכו יותר מאשר הקלקול; וכגון שהוא קורע את בגדו בחמתו, דברור שהתועלת שבדבר פחותה בהרבה מהקלקול, וכן כשהוא שורף דירתו של חברו או חובל בחברו למטרות שפלות ופחותות. ובזה פליג הרמב"ם על התוס' בדעת ר' יהודה, דלפי דעתם ר' יהודה פוטר כל עוד הקלקול יתר על תיקונו. ועכ"פ לפי הרמב"ם בדעת ר' יהודה, עצם העובדה שיש בדבר תיקון כל דהו, כבר מפקיעה מהמלאכה שם של קלקול. ואם כן, אף אם נאמר שזירוד הזרדים נחשב קלקול ביחס לחברו - סוף סוף ייפוי הקרקע כשלעצמו אינו נחשב כקלקול, והיה צריך לחייב עליו (ואדרבה, היה מקום לדון אם יש לעימור דין של קלקול או תיקון, אבל לא לייפוי הקרקע).

וגם את זאת נראה שיש להוכיח מלשון הרמב"ם הנ"ל בדין חיתוך ראשו של העוף; דמשמע מדבריו שבאמת אין צורך בכך שהמלאכה דאתינן עליה מחמתה תהיה תיקון גדול יותר מהקלקול שנגרם, ועצם העובדה שיש במעשה שלו תיקון, מחשיבה אותו כמעשה של תיקון ומוציאה אותו מידי הפטור של מקלקל. לכן יש לחייב אותו, אע"פ שהתועלת שלו כרוכה בקלקול אחר.

ובנידון דין נראה שהקושיה קשה עוד יותר. לפי מרכה"מ אנו מחשבים מעבודה לעבודה, דהקלקול הקיים בקצירה גורם שגם החרישה נחשבת קלקול. ולא מיבעיא שהקלקול המסוים הקיים בקצירה גורם שכל הקצירה היא מעשה של קלקול, אלא השפעתו גורמת שגם המלאכה השניה הכרוכה באותו מעשה, תהפך להיות מעשה של קלקול. ודבר זה נסתר בקל וחומר משיטת הרמב"ם הנ"ל בדין המקלקלין, דלפיה יוצא שהקלקול אינו מפקיע את התיקון אפילו באותה מלאכה.

וגם הדיוק שדייק מלשון הגמרא לכאורה אינו מוכח כלל. דיוקו היה מכך שהגמרא נקטה לשון: "לא צריכא", ואם הגמרא היתה מתכוונת לומר שהוא מזרד בדוקא בארעא דחבריה, היה עליה לומר "הכא במאי עסקינן" וכו'. ואמנם נכון הוא, שהגמרא משתמשת בביטוי "לא צריכא" כאשר היא באה להסביר מהו החידוש במקרה מסוים, ובסוגיה שלנו היא לא באה להסביר מהו החידוש, אלא להיפך (שהרי היא מנסה למצוא היכי תימצי למציאות שבה אין הוא מתחייב בכל שהוא), ובמקרים כאלו הגמרא נוקטת בדרך כלל את הביטוי: "הכא במאי עסקינן". אולם מצינו מקרים רבים בש"ס שהגמרא מתכוונת בדוקא למשמעות של מציאת היכי תימצי לדין. ויעוין למשל בשבת (קה ע"ב): "ואי חכם הוא - חיובי מיחייב, דתניא: חכם שמת הכל קרוביו וכו'. לא צריכא דלאו חכם הוא. ואי אדם כשר הוא - חיובי מיחייב וכו'. לא צריכא דלאו אדם כשר הוא. ואי דקאי בשעת יציאת נשמה - חיובי מיחייב וכו'. לא צריכא דלא קאי בשעת יציאת נשמה". וכן בהמשך שם: "וכהאי גוונא מי שרי וכו', לא צריכא דקא עביד למירמא אימתא אינשי ביתיה". וכן בעירובין (לה ע"א): "נפל עליו הגל וכו'. לימא מתניתין דלא כרבי, דאי כרבי, האמר: כל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות. אפילו תימא כרבי, לא צריכא דבעי מרא וחצינא". וכן שם (עז ע"א): "כפה ספל ממעט, ואמאי, דבר הניטל בשבת הוא, ודבר הניטל בשבת אינו ממעט! לא צריכא דחבריה בארעא". ובכל המקרים הללו הגמרא אינה מחפשת צריכותא וחידוש, אלא היא מחפשת היכי תימצי לדין, וכן הוא במקומות רבים נוספים בש"ס. אם כן, אין כל קושי להסביר שגם בסוגיה שלנו הגמרא מעמידה את הדין בדוקא באוקימתא

דקעביד בארעא דחבריה (או במציאות אחרת השווה במהותה למציאות של ארעא דחבריה).

ומלבד זאת לא מובן מדוע לשון זו מתיישבת טוב יותר לפי הסברו; הרי גם לפי שיטתו לא היה מקום לומר "לא צריכא", דלו היה כדבריו היתה הגמרא צריכה לומר: "הא אית ליה למזרד בארעא דחבריה". ואם כוונת מרכה"מ היא, שבאמת צריך להעמיד את הברייתא באוקימתא בכגון שיש לו אפשרות לזרד בארעא דחבריה, וכאשר אין לו אפשרות כזו בפועל, הרי זה נחשב פסיק רישיה - אם כן בעל כרחו גם הוא צריך לפרש את המלים "לא צריכא" במשמעות של "הכא במאי עסקינן". ולפי זה גם לא היה מקום לתירוצו ברמב"ם, דעדיין היה נשאר קשה: מדוע הרמב"ם אינו מעמיד את המקרה בהיכי תימצי שבו יש לו על כל פנים אפשרות לזרד בארעא דחבריה. ובר מן דין, נראה דהלשון "דקעביד בארעא דחבריה", מורה שמדובר שהוא אכן עושה זאת בארעא דחבריה; דאם היה מדובר על אפשרות בלבד, היה צריך לומר בלשון של אפשרות ולא בלשון של תיאור מקרה.

ועוד קשה על דבריו מהתירוץ הראשון בגמרא "באגם שנו"; דמה הרווחנו בכך, הלא על כל פנים הוא מייפה את הקרקע. ולשיטתו, דוקא בארעא דחבריה, שיש בכך קלקול לחברו, אמרינן דלית לן לחיובי משום ייפוי קרקע. אבל באגם היה צריך לחייב, דודאי אין זה קלקול. ומיהו את זאת יש לדחות, דיש לומר שזירוד זרדים באגם אין בו ייפוי קרקע כלל, דחלק מהגדרת המלאכה הוא לייפות קרקע שעומדת לזריעה; והוי כמי שמשווה גומות בביתו שאינו מתחייב מדין חורש אלא מדין בונה, דמלאכת חרישה אינה שייכת בביתו.

קושיות נוספות על הבנת מרכה"מ בדעת הרמב"ם

ועוד יש להקשות על מרכה"מ. ההכרח שלו לומר בדעת הרמב"ם, שאין חילוק בין פסיק רישיה דניחא ליה ודלא ניחא ליה, היה מכך שהרמב"ם כתב את דין פסיק רישיה בסתמא, ולא נחית לחילוק זה. אולם גם לפי תירוצו של מרכה"מ יוצא, שהרמב"ם מחלק בדין פסיק רישיה בין מציאות שבה אפשר להשיג את התוצאה בדרך של היתר, ובין מציאות שבה אי אפשר להשיג אותה אלא בדרך של איסור. ולא מובן אפוא מדוע אין ללמוד מסתימת לשונו שאין הוא מחלק חילוק כזה, כמו שמרכה"מ למד בעצמו מסתימת דבריו שאין חילוק בין ניחא ליה ולא ניחא ליה.

וגם הדיוק שדייק מתיאורם השונה של הרמב"ם והערוך למציאות של פסיק רישיה ולא ימות, אינו מוכרח, ובדעת הרמב"ם לכאורה גם אינו נכון. דהסיבה שהערוך נקט "הרי שצריך לדם" וחתך ראש העוף, ואילו הרמב"ם נקט "הרי שצריך לראש עוף לשחך בו לקטן", היא משום שלדעת הערוך יש לפטור כשהוא חובל לצורך הדם, ולכן היה מקום לפוטרו אם היה חובל בעוף כדי ליטול את דמו, ורק משום שזהו פסיק רישיה של נטילת נשמה יש לחייבו. אולם לדעת הרמב"ם לא היה מקום לפוטרו משום כך, דאם באמת הוא היה צריך לדם - היה בכך חיוב משום מפרק, וכמו שכתב בפ"ח (ה"ז). לכן הוצרך הרמב"ם להעמיד את המקרה בכגון שהוא אינו רוצה את הדם אלא רוצה את ראש העוף; דאלמלא היה זה פסיק רישיה של נטילת נשמה, לא היה מקום לחייבו משום חובל, דכיון שאין הוא צריך לדם, הרי הוא נחשב כמקלקל אצל נטילת הדם, וכמבואר בדבריו שם.

ודבר זה תלוי במחלוקת הראשונים בביאור הסוגיה בשבת (קו ע"א). ולפי פירוש התוספות שם (ד"ה חוק), יוצא שלכולי עלמא אליבא דר' יהודה יש לפטור את החובל בחברו ואף שהוא צריך לדם, ורק לדעת ר' שמעון יש לחייב כשהוא צריך לדם. וניתן אפוא לומר, שהערוך נקט כשיטת התוס' בזה וכדעת ר' יהודה. ועכ"פ בדעת הרמב"ם מוכרחים לומר, שהוא סבר שאין לפטור את החובל בחברו כאשר הוא צריך לדם, וכמבואר להדיא בדבריו שם.

דחיית הסברו בדעת הרמב"ם בדין מפשיט קרבן פסח על פי הבנת התוס'

ומה שהשמיט הרמב"ם בהל' קרבן פסח את תירוץ הגמרא "דעביד לה בברזי", נראה דאינו קשה כלל; דכבר עמד על כך הלחם משנה שם, וכתב בסוף דבריו וז"ל: "ואולי יש לתרץ לרבינו ז"ל, שלא אמרו בגמרא כן אלא מפני מאי דאהדרו חברייא לרבי ישמעאל, אבל רבנן לעולם דסברי דהפשט בחול ובשבת שוה, ולדבריו דר' ישמעאל השיבו. ופסק כרבנן, ולכך סתם וכתב כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת. ואין דעת התוס' ז"ל כן [בריש פ' אלו דברים]. ומ"מ כוונת רבינו ז"ל אפשר דכך היא", עכ"ל. ומעין זה כתבו התוס' בשבת (ק"ז ע"א ד"ה דשקיל) לחד תירוצא, וכמו שציינו בדפוסים בהערה על דברי הרמב"ם שם.

ראיות להסבר התוס' בסוגיה

ובאמת נראה, דהדבר מוכרח בפשט הגמרא בשבת שם ולא ניתן לומר אחרת. דבתחילת הסוגיה (קטז ע"ב) אמרה הגמרא: "בשלמא לרבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן

בן ברוקה, דהא איתעביד ליה צורך גבוה. אלא לרבנן מאי טעמא? אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: דאמר קרא (משלי טז, ד): 'כל פֿעל ה' לְמַעַנְהוּ'. והכא מאי למענהו איכא? רב יוסף אמר: שלא יסריח, רבא אמר: שלא יהיו קדשי שמים מוטלין כנבלה וכו'. ור"י בנו של ר"י בן ברוקה, האי כל פעל ה' למענהו מאי עביד ליה? שלא יוציא את האימורין קודם הפשטת העור" וכו'. ובהמשך שם אמרה הגמרא: "מאי אהדרו ליה חברייה לר"י בנו של ר"י בן ברוקה - הכי קאמרו ליה: אם מצילין תיק הספר עם הספר, לא נפשיט את הפסח מעורו?". ופירש שם רש"י וז"ל: "תיק עם הספר - ואע"פ שיש בתוכו מעות, ומשום כבוד הספר שהוא צורך גבוה, עבדינן בהדיה הצלת מעות שהן צורך הדיוט: לא נפשיט את הפסח - בתמיה, משום צורך גבוה, לא שרי צורך הדיוט בהדיה", עכ"ל.

ולכאורה אין אפשרות להבין קושיה זו, אם לא נאמר שרבנן הקשו אותה לטעמו של ר"י בנו של ר"י בן ברוקה. שהרי לשיטתם, הכל הוא צורך גבוה, דגם ההפשט מהחזה ומעלה נובע מצד צורך גבוה, כפי שהגמרא אומרת להדיא. והבסיס לדמות את הדבר להצלת תיק הספר עם הספר הוא רק אליבא דר"י בנו של ר"י, דרק לשיטתו צורך הגבוה מסתיים בהפשטה עד החזה, ומכאן ואילך אין בכך אלא צורך הדיוט בלבד. וכיון שכך, הרי שגם את המשך הגמרא יש לפרש בדוקא אליבא דר"י בנו של ר"י; דרבנן קאמרו ליה דיש לו אפשרות להפשיט את העור מהחזה והלאה בברזי, ובאופן כזה יהיה איסור דרבנן בלבד, והרי זה דומה להצלת תיק הספר עם הספר. אבל לשיטתם אין צורך לכל זה, דאפילו כשהוא מפשיט כדרכו אין בכך איסור כלל, דהכל הוא צורך גבוה.

קושיה על מרכה"מ מדין מסוכרייא דנזייתא

ועוד יש להקשות על הסבר מרכה"מ, דלפי דבריו עדיין לא מיושב מדוע הרמב"ם השמיט את חידוש הגמרא בהא דמסוכרייא דנזייתא; שהרי הגמרא הבינה שזהו מקרה של פסיק רישיה, ומרכה"מ הסכים לכך בדבריו. ואם כן, היה לו לרמב"ם להביא מקרה זה, ולחייב את העושה אותו משום סוחט.

ביאור שיטת הרמב"ם בדין מסוכרייא דנזייתא

אמנם אליבא דאמת, נראה שאפשר לומר שהרמב"ם לא הסכים לכך שזהו פסיק רישיה. דבשבת (קיא ע"א וע"ב) הביאה הגמרא את דברי רב, שאמר דהאי מסוכרייא דנזייתא אסור להדוקיה ביומא טבא, והקשתה מכך על מה שאמר רב

שההלכה היא כר' שמעון, והיינו משום שהבינה שהדבר סותר לשיטת ר' שמעון בדין אינו מתכוון. ותירצה הגמרא: "בההיא ר' שמעון מודה, דאביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות". והקשתה, שהרי רב אמר להדיא שההלכה כרבי יהודה בדין אינו מתכוון. ומתוך קושיה זו חזרה בה הגמרא ואמרה שרב אמר בסוגיה שההלכה כר' שמעון ולא מטעמיה. ואפשר לומר אפוא שהרמב"ם הבין, שכאשר הגמרא חזרה בה, התבטל גם ההכרח להבין במסוכרייא שיש בו דין של פסיק רישיה; דרך משום שהוצרכנו ליישב את דעתו של רב עם דעתו של ר' שמעון, הוצרכנו לומר שהאיסור נובע מדין פסיק רישיה. אבל לאחר שהוכחנו שרב סובר כרבי יהודה, ניתן לומר בפשטות שהאיסור במסוכרייא נובע מדין אינו מתכוון, שנאסר אליבא דרבי יהודה והסוברים כמותו. והגמרא חוזרת בה ממה שהעריכה את המציאות במסוכרייא שהיא פסיק רישיה, וסבירא לה שאין הכרח גמור שאכן תהיה סחיטה, וכגון שהוא יפרוס את הסתימה ויצמיד אותה לדפנות, ולא שיהדקנה בחוזק, וכן הוא יכול לעשות זאת מבפנים באופן שהסחיטה תהיה כלפי חוץ והמשקה ילך לאיבוד, ובכה"ג אין זו סחיטה וכדלקמן.

ובכתובות (ו' ע"א) מובא אותו מהלך בגמרא: דבתחילה סברו לומר שרב מתיר לבעול בתולה לכתחילה בשבת משום שהוא סובר כר' שמעון. ועל כך הקשו מהא דמסוכרייא, ותירצו דזה נאסר מדין פסיק רישיה, ולאחר מכן הוכיחו שרב סובר להדיא כר' יהודה. והגמרא אמרה: "לעולם רב כרבי יהודה סבירא ליה" וכו'. וגם בסוגיה זו ניתן לומר שהגמרא חזרה להבנה הפשוטה בדין פסיק רישיה, ולפיה אין לאסור במסוכרייא דנזייתא משום פסיק רישיה, אלא מהאיסור הקיים באינו מתכוון אליבא דר' יהודה והסוברים כמותו.

הכרחו של הרמב"ם

והכרחו של הרמב"ם לומר שאכן הגמרא חוזרת בה מהבנתה בדין מסוכרייא, הוא בגלל קושיית התוס' בשבת שם (ע"ב ד"ה מודה). התוס' שם הקשו מהא דאמר רבא (קמא ע"א): "לא ליהדק איניש אודרא אפומא דשישא דילמא אתי לידי סחיטה", ומבואר מזה שהידוק פי הכד אינו מוגדר כפסיק רישיה אלא רק כספק דילמא יבוא לידי סחיטה. ותירצו שם, דיש לחלק: "דהתם מיירי בכיסוי שאינו בולע כל כך וגם אינו סותמו כל כך בחוזק, שאינו חושש רק שיהא מכוסה. אבל הכא שהוא בצד הגיגית, בולע הרבה וגם מהדקו בחוזק כדי שלא יצא היין והוי פסיק רישיה", עכ"ל. אולם תירוצם לכאורה קשה, דלא מבואר שם שמדובר

בדוקא בכיסוי שהוא מעל הכלי ובכיסוי שאינו בולע כל כך, וגם במסוכרייא לא מבואר שמדובר דוקא בכיסוי שהוא בצד הכלי ובכיסוי שדרכו לבלוע הרבה, ובפשטות היה נראה לומר שמדובר על אותו נידון. ובר"ח בשבת (קיא ע"ב) כתב וז"ל: "נזייתא, כדות של יין או של שכר. מסובריא הוא הנקב העשוי להוציא בו יין", ומשמע שזהו ממש אותו נידון. ואפשר אפוא לומר, שזה מה שהביא את הרמב"ם לומר שלמסקנת הגמרא אכן אין לראות את המסוכרייא כפסיק רישיה, וכדברי הגמרא בדף קמ"א שם. ולכן פסק (פכ"ב הט"ו): "אסור לדחוק מטלית או מוך וכיוצא בהן בפי האשישה וכיוצא בה כדי לסותמה, שמא יבוא לידי סחיטה"; לדעתו סתם סתימת פי הכד או הפך אין בסתימתם משום פסיק רישיה, אלא אם כן מבורר להדיא אחרת. ויעוין עוד לקמן בביאור עניין זה בדעת הרמב"ם בדרך נוספת.

ביאור מרכה"מ לדברי הרמב"ם בדין מיעוט ענבים ביום טוב

ומרכה"מ רצה ליישב לפי דרכו קושי נוסף שקיים לפי דעתו בדברי הרמב"ם. בסוכה (לג ע"ב) איתא: "תנו רבנן: אין ממעטין ביום טוב. משום רבי אליעזר בר' שמעון אמרו: ממעטין. והא קא מתקן מנא ביו"ט? אמר רב אשי: כגון שלקטן לאכילה, ור' אליעזר בר' שמעון סבר לה כאבוה, דאמר דבר שאין מתכוון מותר. והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות? הכא במאי עסקינן - דאית ליה הושענא אחרית", ע"כ. ומבואר מדברי הגמרא, שכדי שלא יהיה חיוב גמור של מלאכת מתקן מנא ביו"ט, יש צורך שתהיה לו הושענא אחרית, כדי שלא יהיה איכפת לו, ולא ייחשב הדבר פסיק רישיה. אולם הרמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ה) כתב וז"ל (כפי הגרסה בדפוסים שלפנינו): "היו ענביו מרובות מעליו: אם ירוקות - כשר, ואם היו אדומות או שחורות - פסול, ואם מיעטן - כשר. ואין ממעטין אותן ביום טוב, לפי שהוא כמתקן. עבר וליקטן או שליקטן אחד אחד לאכילה - הרי זה כשר", עכ"ל. ולכאורה הרמב"ם השמיט את מה שהצריכה הגמרא שתהיה לו הושענא אחרית. ומלבד זאת יוצא שמבואר בגמרא כדעת הערוך והתוספות, דכל היכא שלא איכפת ליה - אין איסור דאורייתא אפילו בפסיק רישיה, ודלא כמו שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם.

ומרכה"מ תירץ לפי דרכו, שהרמב"ם הבין בגמרא שאין צורך שבפועל תהיה לו הושענא אחרית, אלא עצם העובדה שהוא יכול לתקן את ההושענא במציאות שבה יש לו הושענא אחרית, כבר גורמת שאין בכך דין של פסיק רישיה, אף אם

בפועל הוא מתקן את ההושענא ואין לו הושענא אחריתי. ולכן כשהביא הרמב"ם את הדין למעשה, הוא לא מצא לנכון להזכיר את המציאות של "דאית ליה הושענא אחריתי".

ביאור אחר לדברי הרמב"ם שם

אמנם נוסחת הספרים שלפנינו קצת קשה, דלא מובן מאי איכפת לן אם ליקט את הענבים אחד אחד או שליקטן שנים שנים (ומעין זה הקשה גם הכס"מ שם). ובאמת נראה דנוסחת המגיד משנה: "ואם לקטן אחר" היא הנוסחה האמיתית, דכך הוא בכל כתבי היד המדויקים (מלבד אחד מהם) ובדפוסים הקדמונים (ורגלים לדבר שהיה כתוב "אחר", והשתנתה הגרסה ל"אחד", בגלל חוסר התיאום לכאורה של גרסה זו עם הגמרא, וכדלקמן. וכיון שגם גרסה זו אינה מיושבת די הצורך, הוסיפו "אחד אחד"). וכגרסה זו נקטו הב"י (סי' תרמו), המג"א (שם סק"ב) והט"ז (שם סק"ה) (ויעו"ש שתמה על הב"י שקיבל גרסה זו, ובכל זאת נקט בשו"ע (ס"ב) כגרסת הספרים). ולפי זה ניתן להבין שהרמב"ם לא השמיט את תירוץ הגמרא, דאותו אדם שעליו הגמרא אומרת שליקט את הענבים כיון שיש לו הושענא אחרת, הוא האחר שעליו דיבר הרמב"ם. וסתמא דמילתא, דאותו אחר לא איכפת ליה בתיקון ההדס לצורך יציאת ידי חובתו של חברו במצוה.

והרמב"ם לא התייחס במכוון ובדוקא למקרה שהאדם שבא לצאת ידי חובה הוא זה שתיקן, וכגון שיש לו הושענא אחרת והוא בא להשתמש בהושענא שכבר תיקן; דכיון שהמתקן תיקן לצורך אכילה דוקא, יש צורך לומר שהוא חזר בו והחליט לצאת ידי חובה בהדס זה, וזו אוקימתא רחוקה יותר. ובעל כרחנו לא מדובר בכגון שהוא תיקן לשם אכילה, ולא קבע בדעתו אם ייצא ידי חובה בהדס זה אם לאו; דנראה שבכהאי גוונא הוא יתחייב לדעת הרמב"ם, כיון שהוא על כל פנים מתקן את ההדס, וניחא ליה בעצם האפשרות שתהיה לו לצאת ידי חובה בהדס זה, אם ירצה. ונראה דאין זה חסר מן הספר בתירוץ הגמרא, שמדובר בכהאי גוונא שהמתקן איננו אותו אדם שיוצא ידי חובת המצוה. שכן נידון הגמרא הוא רק ביחס לשאלה אם מותר לעשות כך ביום טוב, ומבחינת נידון זה אין חשיבות לציון העובדה שלאחר תיקון ההדס בא אחר ויצא בו ידי חובתו, דהעיקר הוא ביחס לשעת נטילת הענבים ולפעולת הנטילה. ולכן היה צורך לצייין רק שיש לו הדסים אחרים בשעת נטילת הענבים.

קושי בהסברו של מרכה"מ בסוגיה בבכורות

ומה שהסביר מרכה"מ בדין תולש את שיער הבכור - אינו מובן, דממה נפשך: אם הוא הבין שהתלישה אינה הכרחית כדי לשחוט, ואפשר לפנות את השיער לכאן ולכאן - אם כן מה הוקשה לו על התוספות שאמרו שאין זה פסיק רישיה. ואם הוא סבור שהתלישה היא הכרחית - אם כן לא ניתן לומר שאפשר בעולם לשחוט בלי לתלוש. ואם הוא סבור שאכן אפשר בלי לתלוש, אלא שמשמע לו שמדובר שהוא מתכוון לתלוש - אם כן אין לכך שייכות לאינו מתכוון, והרי הוא חייב אע"פ שאין הדבר חשוב פסיק רישיה. ולא דמי לזילוף על גבי המזבח, אפילו לפי הבנתו, דהתם הוא מכוון לזלף, ואין הוא חושב על פעולת הכיבוי. אבל כאן הרי כל מטרתו היא לאפשר לעצמו לשחוט, ולשם כך הוא מתכוון וחושב בפועל ממש (לפי אפשרות זו) על התלישה. ובר מן דין, לא מובן מדוע לא ניתן לומר כדעת הערוך והתוספות, שאם אכן אפשר בלי לתלוש, הוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה, דחשיב כאינו מתכוון מדינא דאורייתא.

1. הרמב"ם מכניס לתוך הגדרת המלאכה את המטרה לייפוי הקרקע

ונראה לומר שהרמב"ם הבין באופן שונה את פירוש הגמרא דמזרד. וז"ל בפ"ח (ה"א): "החורש כל שהוא, חייב. המנכש בעיקרי האילנות והמקרסם עשבים או המזרד את השריגים כדי לייפות את הקרקע - הרי זה תולדת חורש, ומשיעשה כל שהוא, חייב", עכ"ל. הרי שלגבי חורש, שהוא האב עצמו, הרמב"ם אמר "חורש" סתם, בלי לומר שהוא מתכוון כוונה מסוימת. אבל לגבי הזירוד הדגיש הרמב"ם שהוא כדי לייפות את הקרקע, דהיינו שכשהמטרה היא כזו אז נחשב הזירוד לתולדת חורש, אבל בלי כוונה כזו אין הוא חשוב כתולדה דחורש.

דוגמאות נוספות בהן הרמב"ם מכניס כוונות לתוך הגדרת המלאכות

ומצינו שאף במלאכות אחרות הרמב"ם מצריך כוונה מסוימת כדי שתקיים המלאכה. יעוין שם (ה"ב): "הזומר את האילן כדי שיצמח - הרי זה מעין זורע" (ומקורו בשבת עג ע"ב). וכן שם (ה"ו): "הסוחט את הפירות להוציא מימיהן - חייב משום מפרק" (ומקורו שם קמג ע"ב). וכן שם (ה"ג): "הבורר אוכל מתוך פסולת בידו להניחו אפילו לבו ביום - נעשה כבורר לאוצר וחייב" (ומקורו שם עד ע"א). וכן שם (הט"ו): "וכן הנוסר עצים ליהנות בנסורת שלהם וכו' - חייב משישוף כל שהוא". וכן בפ"ט (ה"ב): "הנותן ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל ונתגלגלה - חייב" (ומקורו

שם לח ע"ב). וכן שם (ה"ב): "והמנפץ את הגידים עד שיעשו כצמר כדי לטוות אותם - הרי זה תולדת מנפץ וחייב" (ומקורו בירושלמי שבת פ"ז ה"ו).

וכן בפ"י (ה"ד): "העושה נקב כל שהוא בלול של תרנגולים כדי שתיכנס להם האורה - חייב משום בונה" (ומקורו בשבת קב ע"ב). ושם (ה"ז): "וכל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא - אין חייבין על עשייתו" (ומקורו בשבת קמו ע"א) (ואין לראות בכך גדר בשיעור הפתח, כדמוכח מההלכה הבאה, וכן משמע מהלשון "עשוי להכניס", דהיה צ"ל "אין בו כדי להכניס" וכו'). וכן שם (ה"ז): "המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה כדרך שהרופאין עושין שהם מתכוונים ברפואה להרחיב פי המכה - הרי זה חייב משום מכה בפטיש, שזו היא מלאכת הרופא. ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה - הרי זה מותר" (ומקורו שם קז ע"א). וכן שם (ה"ח): "הלוקט יבולת שעל גבי בגדים בידו, כגון אלו היבולות שבכלי צמר - חייב משום מכה בפטיש; והוא שיקפיד עליהן. אבל אם הסירן דרך עסק - הרי זה פטור. המנער טלית חדשה שחורה כדי לנאותה ולהסיר הציהוב הלבן הנתלה בה כדרך שהאומנין עושין - חייב חטאת, ואם אינו מקפיד - מותר" (ומקורו שם קמז ע"א). וכן לעניין צידה (שם ה"ג), דנועל ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו שלא עשה כלום, ושם (ה"ה) דאם צד רמשים מזיקים כדי להינצל מנשיכתם אע"פ שאינם ממיתים - מותר לכתחילה. ומבואר דכדי להתחייב משום צד צריך להתכוון בדוקא לצודם.

וכן בפ"א (ה"ז): "המחתך מן העור כדי לעשות קמיע - חייב, והוא שיתכוון למידת ארכו ומידת רחבו ויחתוך בכוונה שהיא מלאכה, אבל אם חתך דרך הפסד או בלא כוונה למידתו אלא כמתעסק או כמשחק - הרי זה פטור" (ומקורו בשבת עד ע"ב). (ומה שפתח "כדי לעשות קמיע" הוא הגדרת השיעור ולא הגדרת הכוונה, וכן היא המשמעות שם בה"ה (ומקורו בשבת עט ע"א)). וכן שם: "הנוטל קיסם של עץ מלפניו וקטמו לחצות בו שניו או לפתוח בו את הדלת - חייב" (ומקורו בביצה לג ע"א, וכבר האריכו בזה המפרשים וא"מ). וכן שם (ה"ז): "המשרטט כדי לכתוב שתי אותיות תחת אותו שרטוט - חייב. חרשי העצים שמעבירין חוט של סקרא על גבי הקורה כדי שינסור בשווה - הרי זה תולדת משרטט. וכן הגבלים שעושים כן באבנים כדי שיפצל האבן בשווה". וכן בפ"ב (ה"א): "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים - הרי זה תולדת מבעיר וחייב". וכן שם (ה"ב): "המכבה גחלת של מתכת - פטור. ואם נתכוון לצרף - חייב". ומכל המלאכות הללו נראה בבירור שהרמב"ם מצריך כוונות מסוימות כדי להתחייב, ורק בכוונות אלו יש על המעשה שם של מלאכה, וכלשונו

(פ"א ה"ז ה"ל): "בכוונה שהיא מלאכה". ובלי כוונות אלו הוא פטור ואין זו מלאכה כלל.

הקושי הקיים לכאורה בתיאור הכוונות הללו

ולכאורה קשה, שהרי בכל המקרים הללו יש מקום לראותו כמי שעושה את המלאכה ואינו מתכוון אליה; כי אף אם הוא מחתך בלא כוונה למידתו - יש מקום לראותו כמחתך בלי כוונה. ויש אפוא לראותו כעושה מלאכה שאינו צריך לגופה או כעושה מלאכה בלי כוונה בפסיק רישיה, שהרי גם בלי שהוא יתכוון העור יהיה מחותך בהכרח, והוי לכאורה פסיק רישיה דיש לחייב עליו, וצ"ע.

הבעייתיות בדברי התוס' בדין זומר ובדין סוחט שלקות

ובאמת התוספות (עג ע"ב ד"ה וצריך לעצים) כבר התקשו בהא דזומר מתחייב משום קצירה רק אם הוא צריך לעצים, מדוע אינו מתחייב לדעת ר' יהודה גם אם אינו מתכוון לעצים, דהא לשיטתו מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה. וכתבו שם: "נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה, בעינן צריך לעצים, דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בעניין זה, מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב, וכדאמר ר' יוחנן לקמן בפ' חבית (קמה ע"א), אחד כבשים ואחד שלקות שסחטן, לגופן - מותר, למימיהן - חייב חטאת. ואמאי שרי לגופן, ליהוי כמלאכה שאינה צריכה לגופה. אלא טעמא לפי שאין דרך דישה בכך", עכ"ל. ולכאורה דבריהם אינם מובנים, שהרי בדרך כלל אמרינן "אין דרך טווי בכך" (עד ע"ב) או "אין דרך הוצאה בכך" (סה ע"ב וקב ע"א) או תלישה או פריקה (עג ע"ב) או כתיבה (קג ע"א) - בדברים השייכים לצורת הפעולה; כלומר, שכאשר הוא טווה או גוזז או מנפץ על גבי הבהמה, או כאשר הוא זורק רגבים על דקל ומשיר תמרים, הוא מבצע את המלאכה שלא כדרך שרגילים לעשותה. אבל סחיטת השלקות נעשית באופן שבדרך כלל היא נעשית, וכן זמירת העצים הרי נעשית באופן שהיא בדרך כלל נעשית. ולא מובן אפוא כיצד ניתן לפטור אותו בנימוק שאין הוא עושה כדרך המלאכה, דההבדל היחידי בין המתחייב ובין זה שנפטר הוא רק בכוונה שהם מכוונים בשעת המעשה, שזה מעוניין במים וזה מעוניין בכבשים, זה מעוניין בעצים וזה מעוניין בקיצוץ, וצ"ע.

חילוק בזבחים בין שחיטת זבחים "סתם" ובין כתיבת גט "סתם"

והנה, מצינו בזבחים (ב' ע"ב) שאם שחט זבחים סתם, הרי הם חשובים כאילו שחטם לשמן וכשרים, משום שסתם זבחים לשמן עומדים. אבל בגט אשה אם כתבו סתם אינו כשר לגרש בו את האשה, דיש צורך שיכתוב בדוקא לשם האשה שאותה בא לגרש, ומשום שסתם אשה לאו לגירושין עומדת. וכן כתבו התוס' (שם ד"ה סתם), שגם מילה כשרה על ידי ארמאי אע"פ שהיא צריכה להיות לשמה, למרות שגוי פסול לכתוב את הגט, משום שגוי אדעתא דנפשיה קעביד. והיינו גם כן משום שסתם מילה לשמה היא עומדת, אבל סתם אשה לאו לגירושין עומדת.

דברים שמשמעותם מונחת בעצם עשייתם ודברים הזוקקים מחשבת ייעוד לשמם

ומבואר מכך, שישנם דברים שמעצם מהותם הם מיועדים למטרה מסוימת, ומשמעות עשייתם מונחת בעצם עשייתם; דמעשה הקרבת קרבן שהוקדש לשם מטרה מסוימת, מוכיח על עצמו שהוא נעשה לשם אותה מטרה. וכן מעשה המילה מוכיח על עצמו שהוא מיועד למצוה, דסתם כך אין אדם מל את עצמו או את בנו, ואם הוא עושה זאת הרי בודאי שעושה זאת לשם מצוה. וישנם דברים שהמשמעות שלהם אינה מונחת בעצם מהותם, ויש צורך לייעד את המעשה הסתמי או את הדבר הסתמי למטרה המסוימת. ולכן יש צורך לייעד את הגט לגירושי אשה, כי כתיבת הגט כשלעצמה אינה מוכיחה שהיא מיועדת לגירושיה, דסתם אשה לאו לגירושין קיימא.

הרמב"ם יישם עיקרון זה גם במלאכות שבת

ונראה שהרמב"ם הבין, שההבדל בין דברים שמשמעותם מונחת בתוך עצמם ובין דברים שזוקקים כוונה כדי לייעד אותם למשמעות מסוימת, קיים גם במלאכות שאסרה התורה בשבת. ישנן פעולות שמשמעותן מונחת בתוך עצמן, וסתמן לשמן הן עומדות, ואין צורך בכוונה מסוימת כדי לייעד אותן למלאכת שבת מוגדרת. כאשר אדם כותב אין אפשרות להטיל ספק בכך שמטרתו היא לכתוב, דעצם העובדה שהוא נוקט בקולמוס בידו ומצייר צורת אותיות על גבי נייר או לוח, היא עצמה פעולה של כתיבה, ומשמעות פעולה זו מונחת בתוך עצמה. וכן כאשר הוא מניח חתיכות של בשר בתוך סיר המונח על גבי האש, אין להסתפק מהי המלאכה ומה ייעודה, דברור מתוך עצמה שהיא מלאכת בישול ושייעודה של מלאכה זו הוא לבשל. וסתמן של פעולות אלו הוא לכתובה

ולבישול, והוי דומיא דזבחים ומילה שסתמם לשמם הם עומדים. ולפיכך כאשר התורה אוסרת מלאכת כתיבה או בישול, היא מתכוונת לפעולות הללו, דפעולות אלו כשלעצמן נחשבות מלאכות כתיבה ובישול.

אולם ישנן פעולות שהן סתמיות, ויש צורך לייעד אותן ולייחד אותן למלאכת שבת מוגדרת. כאשר אדם מזרד זרדים בשדה, אין הכרח לפרש את פעולתו כמעשה של ייפוי קרקע וכתולדת חרישה. דאדרבה, ניתן לראותה כמעשה של איסוף עצים להסקה ולמטרות אחרות, והפעולה יכולה אפוא להתפרש כמעשה של עימור. וכן כאשר אדם זומר עצים, לא ניתן לומר באופן ברור שזהו מעשה של הצמחת העץ שאותו הוא זומר, דניתן לראות את פעולתו כמעשה של קציצה בלבד. ולא ניתן אפוא לומר שסתמן של פעולות אלו עומד למלאכת הזריעה או החרישה. לכן כאשר התורה אוסרת את מלאכת חורש וכל תולדותיה, שהן מלאכות של ייפוי קרקע, או כאשר היא אוסרת את מלאכת זורע וכל תולדותיה, אין היא אוסרת את המעשים הללו, כי מעשים אלו כשלעצמם אינם נקראים בשפת התורה (וחז"ל) מלאכת חורש או מלאכת ייפוי קרקע או מלאכת זורע, ואין הם אלא זירוד זרדים בעלמא או זמירה בעלמא, שלא נאסרו בתורה (אלא רק משום קוצר או מעמר). וכדי שפעולות אלו אכן ייחשבו כמלאכת חרישה וזריעה, יש צורך שהוא ייעד וייחד אותן להצמחת האילן ולייפוי הקרקע; דכאשר הוא מייעד את הפעולות למלאכות אלו הוא מעניק להן את משמעותן, והן נחשבות מלאכות של חרישה וזריעה וכו'. והוי דומיא דאשה שסתמה לאו לגירושיה עומדת ויש צורך בייעוד הגט לשם גירושי אשה זו.

ולכן הרמב"ם הצריך לייעד את הסחיטה למטרה של הוצאת המים, דגדר מלאכת מפרק (תולדת הדש) הוא להוציא את התוך מהדבר הבולעו כדי להשתמש בתוך. ולפיכך הסחיטה כשלעצמה אינה מוגדרת כמלאכת מפרק, דפעולה זו נעשית גם כדי לצמק את הבולע ולנקותו ממה שבלוע בתוכו. לכן אין המעשה עומד בסתמא למלאכה הנ"ל, ויש צורך לייעד אותו להוצאת המים, כדי שהוא יוגדר כתולדת מלאכת דש. וכן הנחת ביצה בצד מיחם אינה נעשית בהכרח כדי לחממה ולבשלה, דניתן להניחה שם מחוסר מקום וכדומה, וניתן גם להניח אותה כדי לחמם אותה בלבד, ולא כדי שתתגלגל (תתבשל). ואין אפוא בפעולת ההנחה כשלעצמה משום בישול. וכן הוא בשאר המלאכות שהצריך בהן הרמב"ם ייעוד מיוחד, כפי שפורטו לעיל, ויתבארו לקמן בס"ד.

עיקרון דומה מובא בדברי התוס' בעניין צידת שרצים

וסברה דומה לזו כתבו גם התוספות (קז ע"א ד"ה הצדן), דהקשו מדוע המשנה אומרת "הצדן לצורך - חייב, שלא לצורך - פטור". הרי "בכל חיובי דשבת נמי לא מחייב ר"ש אלא לצורך. ואומר ר"י, דלהכי תנא ליה הכא, לאשמעינן דבשאר שקצים ורמשים שאין להן עור צריך שיתכוין לשום צורך, דסתמיה לאו לצורך קיימי. אבל בשמונה שרצים דרישא דיש להם עור סתמייהו ניצודין לצורך עורן", עכ"ל. והיינו דומיא דהסברה הנ"ל, דכל היכא שסתמא דמעשה עומד לשם המלאכה, אין צורך לייעד את המעשה לשם המלאכה באופן מיוחד. אבל כשהמעשה הוא סתמי ואין הוא עומד לכך מצד עצמו, יש צורך לייעד באופן מיוחד את המעשה לשם המלאכה כדי להתחייב.

דין פסיק רישיה אינו שייך כשהמעשה אינו מיועד לשם המלאכה

ולפי זה יש לומר, דלדעת הרמב"ם מה שהתחדש בפסיק רישיה הוא, שכדי להתחייב אין צורך שהוא יתכוון למלאכה עצמה, ודי בכך שהוא יתכוון לעשות את המעשה, והמלאכה תהיה תוצאה הכרחית של המעשה. וזאת, כי עצם העובדה ש"הדבר ידוע" שתהיה תוצאה זו, מספיקה להחשיבו כאילו חשב בפועל, כי אין צורך במחשבה פעילה של המוח, אלא מספיקה מודעות לדבר (כמו שהאמונה אינה מחשבה פעילה, כדוגמת כוונה בקריאת שמע, אלא היא ידיעה המונחת ועומדת בתודעת האדם, אף שאין הוא חושב אותה בפועל בכל רגע). אולם המציאות שבה המלאכה היא תוצר הכרחי של המעשה, בלי שום כוונה מצדו, היא רק באותם מעשים שהם מיועדים ועומדים לשם המלאכה, דרק במציאות כזו שייך לומר שהמלאכה התקיימה גם בלי כוונתו. אבל במעשים שסתמם לאו לשם המלאכה הם עומדים, כל עוד לא ייעדו אותם לשם המלאכה, אין עליהם שם של מלאכה כלל. לפיכך לא ניתן לומר עליהם שהם מביאים בהכרח לעשיית המלאכה, וממילא אין הם נכנסים לגדר של פסיק רישיה לעניין זה. וכל עוד לא ייעדו את עשייתם לשם המלאכות הכרוכות בהם, יהיו אלו מעשים בעלמא שאין בהם סרך מלאכה כלל. ולכן בכל הפעולות שהוזכרו לעיל, הדגיש הרמב"ם שיש צורך שהוא ייעד אותן למלאכה, דבכל הפעולות הנ"ל המעשה הוא סתמי, ויש צורך בייעודן למלאכה, ובלי ייעוד כזה אין לחייבו, דאין לכך שייכות לאינו מתכוון בפסיק רישיה וכנ"ל.

כדי לייעד את המלאכה לשמה מספיק שירצה את המטרה אף שלא יחשוב עליה
ועוד נראה לומר, שאם אדם יודע שמעשה שהוא עושה מביא לידי תוצאה מסוימת והוא מעוניין באותה תוצאה - ניתן לראותו כמייעד את המעשה לאותה תוצאה, אע"פ שאין הוא חושב על כך באותה שעה; דבני האדם פועלים במקרים רבים למען מטרות מסוימות, מבלי להיות מודעים לכך שאותן מטרות הן המכוונות את מעשיהם, ואין אפוא הכרח שהאדם יהיה מודע לכך שהוא עושה פעולה מסוימת למען מטרה מסוימת. וכיון שבסתמא דמילתא האדם עושה את מעשיו ופעולותיו לתועלתיותו ולמימוש רצונותיו, יש לראות את המעשה שהוא עושה כמיועד ועומד לדבר שמועיל לו ומממש את מטרותיו.

דין פסיק רישיה מלמד ש"כשהדבר ידוע" אין צורך במחשבה בפועל

ולכן נראה לומר, שבכל המלאכות בהן הרמב"ם מצריך שהמעשה ייעשה כדי להביא למלאכה, אין צורך שהאדם יחשוב על כך בפועל, דמספיק שהוא יידע שהמעשה אכן עשוי להביא לידי המלאכה, והוא גם יהיה מעוניין בכך שהמעשה יביא לידי המלאכה. ואמנם, אלמלא החידוש שהתחדש בדין פסיק רישיה, היינו אומרים שלא ניתן לחייב אדם בלי שהוא יחשוב ויכוון בפועל לעשות את המלאכה. ובאותן מלאכות שיש צורך בייעוד המעשה לשם המלאכה, היינו אומרים שיש צורך שבשעת עשיית המעשה הוא יחשוב ויכוון במחשבתו בפועל לשם המלאכה. אולם לאחר שהתחדש בדין פסיק רישיה שכאשר המלאכה היא תוצאה הכרחית מהמעשה, אין צורך בכך, ומספיק שהמעשה יהיה מיועד ועומד לשם המלאכה - ניתן ללמוד שיש לחייב גם אם הוא לא חשב על כך בפועל.

ז. ביאור הסוגיה לפי העקרונות הנ"ל

ולפי זה נראה שיש לפרש את הסוגיה בדף ק"ג (ע"א). הגמרא הקשתה שם: "אטו כולהו לא ליפות את הקרקע נינהו?" והבינה הגמרא, שמדובר בשדה שלו ובודאי הוא מתכוון לייפות את הקרקע (בנוסף לאיסוף הזרדים עצמם). והיה ברור לגמרא כבר בהוה אמינא, שאלמלא היה מתכוון לכך לא היה שייך לחייבו משום חורש; דכפי שהתבאר, הזירוד הוא פעולה סתמית הנזקקת לכוונה מסוימת (ייפוי הקרקע) כדי להיחשב מלאכת חורש. ותירצו רבה ורב יוסף דמדובר באגם, ואין לו כוונה לייפות את הקרקע שם, וממילא חסר בעצם שם המלאכה ואין על כך שם חורש כלל ומותר (וחייב רק משום מעמר או קוצר - אם מלקט בשיעור

הראוי). ואביי חידש לפי הה"א בגמרא, שאף בשדהו יתכן שאינו מתכוון לייפות את הקרקע. על כך הקשתה הגמרא, דכיון שבשדהו הוא גם רוצה וגם יודע שכך יהיה - מודה בכך ר' שמעון שחייב, דכפי שהתבאר לעיל, כדי להתחייב אין צורך שהוא יחשוב בפועל על כך שהוא מכוון את מעשהו לשם ייפוי הקרקע, ומספיק שהוא מודע לכך שהמעשה שלו מועיל בהכרח לייפוי הקרקע, והוא גם יהיה מעוניין בדבר, כדי שהמעשה שלו ייחשב כמיועד לייפוי הקרקע. על כך תירצה הגמרא דקעביד בארעא דחבריה, ואין לו עניין בייפוי הקרקע; וממילא אין הוא מייעד את המעשה לשם ייפוי הקרקע, אפילו שלא מדעתו, וחסר בעצם שם המלאכה, דאין זו מלאכת ייפוי קרקע כלל, ולכן אין לחייבו אלא רק משום מעמר או קוצר⁷.

יישוב שיטת הרי"ף והרמב"ם

ויוצא לפי זה, שאין ללמוד מסוגיה זו (כפי שלמדו התוספות והערוך) כלל לגבי מלאכות דעלמא, שבפסיק רישיה דלא ניחא ליה פטור (או מותר); שכן דוקא כאן, שיש צורך בכוונה מיוחדת לשם המלאכה כדי שיהיה לפעולה שם של מלאכה, אמרינן דכל היכא דלא ניחא ליה בכך לא מיחייב, דכיון שלא איכפת לו בכך, אין הוא מייעד את הפעולה לשם מלאכה זו, וכבר בטלה המלאכה מאליה. אבל כל פעולה דסתמה לשם המלאכה קיימא, התחדש בדין פסיק רישיה שאין צורך שהעושה אותה יכוון לשם המלאכה; דכיון שהמלאכה היא תוצר הכרחי של הפעולה, ובפעולה הוא הרי מעוניין, הוי פסיק רישיה אף אם לא איכפת לו

7. יש הכרח לומר כנ"ל, שדין הכוונה הכללית בשבת מתייחס למחשבה, וחידוש הפסיק רישיה הוא שמספיק ש"הדבר ידוע", ואילו דין הכוונה הנדרש במלאכות "סתמיות" מתייחס לרצון, ולגביו לא שייך דין פסיק רישיה. על כרחנו כדי לקיים את ה"כד", לא מספיקה סתם מחשבה שכך הוא הדבר. כלומר, לא די שהוא יזרד זרדים ויחשוב שהדבר מוביל לכך שהקרקע מיופה, אלא הוא צריך לרצות את ייפוי הקרקע. אם לא נאמר כך - יקשה, שהרי גם בארעא דחבריה הוא יכול לחשוב על כך שהזירוד מוביל לייפוי הקרקע. ועל כרחנו צריך לומר, שהוא צריך לרצות זאת. לא מדובר על מחשבה אלא על רצון, ופסיק רישיה ש"הדבר ידוע", יכול להחליף מחשבה, אבל לא שמענו ואין סיבה להניח שהוא גם יכול להחליף רצון. ויתרה מזו, אם הוא אכן יכול להחליף רצון - אזי גם בארעא דחבריה הוא היה אמור להחליף אותו. ועל כרחנו אנחנו צריכים לומר, שסתם כך לא צריכים להיות מודעים לרצון; אם הדבר טוב ומועיל לאדם - הוא רוצה בו ממילא, ואם הדבר אינו מועיל לאדם - הוא גם אינו רוצה בו.

מהמלאכה (אמנם במקרה כזה המלאכה עשויה להיחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה, וכדלקמן).

ולפי זה מובן מדוע הוא נפטר אף לדעת הרמב"ם, למרות שלדעתו העושה מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה. דלפי זה יוצא, שיסוד הפטור אינו תלוי כלל בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא בכך שחסר בעצם שם המלאכה. ולפיכך אף אם אנו סוברים שבדרך כלל יש לחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה - במקרה זה יש לפטור, דאין הוא נחשב כעושה מלאכה כלל.

וזו הסיבה שהרי"ף לא הביא את הסוגיה דמזרד. הוא לא ראה בה שום חידוש בעניין פסיק רישיה, דבדלא ניחא ליה פטור, לפי שאין הוא נחשב כלל כעושה מלאכה בפסיק רישיה, ויסוד הפטור אינו נובע מכך שלא ניחא ליה; דכיון שחסרה כוונה מיוחדת לחרישה, חסר בעצם שם המלאכה, ואין הוא נחשב כעושה מלאכת חרישה כלל. והנידון בגמרא היה רק איך יכול להיות היכי תמצוי למקרה שיעמר או יקצור בלי לחרוש. ואין במקרים שהביאה הגמרא שום חידוש מיוחד. ולפיכך סתם הרי"ף שכשמעמר או כשקוצר, השיעור הוא לפי המטרה שלשמה הוא מעמר או קוצר, ובחרישה השיעור הוא כל שהוא. וה"ה אף הרמב"ם שרק כתב את השיעורים, ולא נזקק להראות מתי ייווצר מצב שבו יהיה עימור בלי חרישה; דכיון שהוא כבר הגדיר את הזירוד כתולדה של חרישה רק אם היא נעשית כדי לייפות את שדהו, ברור הדבר שכל עוד אין הוא מייעד את המעשה לשם ייפוי הקרקע אין בדבר סרך חרישה כלל. והמקרים המובאים בגמרא הם רק דוגמאות בעלמא למציאות שבה אין לו באמת עניין לייפות את הקרקע, ואין הוא מייעד את המעשה לשם כך⁸.

השרת שערות תוך כדי רחיצה והליכה על עשב אינן נחשבות מלאכות סתמיות

ונראה לומר עוד, שישנו הבדל יסודי בין המקרה של זירוד זרדים או של הנחת ביצה בצד המיחם כדי שתתגלגל, לבין המקרה של רחיצת הידיים בעפר הפירות באופן שברור שתישורנה השערות, או של הליכה על העשב באופן שברור

8. אמנם, אם היינו מבינים שבתירוץ של ארעא דחבריה מתחדש היסוד של פטור פסיק רישיה דלא ניחא ליה - היה קשה מדוע הרמב"ם לא השמיע חידוש זה. והגמרא הוצרכה להעמיד באוקימתא את הברייתא, כיון שהיא לא השמיעה במפורש שהחרישה תלויה בכוונה של ייפוי קרקע. אבל הרמב"ם שהשמיע זאת להדיא, לא היה צריך להעמיד את הדין באוקימתא.

שייתלשו עשבים. מדברי הרמב"ם (פ"א ה"ה) נראה שהוא מתחייב במקרים אלו, ואף שאין הוא מתכוון להשרת השערות או לעקירת העשב; שכן הרמב"ם שם פוטר במקרים הללו רק משום שהמלאכה לא תיעשה בהכרח, ומשמע מכך שאם המלאכה תיעשה בהכרח הוא יהיה חייב. ולכאורה קשה, שהרי מעשה זה אינו מיועד ועומד בסתמא אך ורק לשם עקירת העשבים או תלישת השערות. ואדרבה, עיקר המעשה מיועד לשם הליכה למקום יעדו או לשם רחיצת הידיים. ולפי מה שהתבאר בדין זירוד זרדים, היה צריך לכאורה לדרוש שהוא ייעד את המעשה לשם התלישה או העקירה, וכל עוד אין הוא מכוון לכך, לא היה צריך להיות בכך שם של מלאכה כלל, ולא היה מקום לחייבו.

חילוק בין מעשה אחד עם שתי תוצאות ובין שני מעשים המזדמנים יחד

אמנם נראה שיש הבדל מהותי בין המקרים. במקרה של רחיצת הידיים בעפר הפירות או במקרה של הליכה על גבי העשב, מצטרפים שני מעשים שונים לפונדק אחד. וזאת משום שבפועל הוא עשה שני מעשים שונים: האחד - רחיצת ידיו, והשני - השרת השיער. היה אפשר לצייר מציאות בה הוא ירחץ ידיו לחוד, והיה אפשר לצייר מציאות שבה ישיר את שערותיו מבלי לרחוץ את ידיו, אלא שבמקרה המסוים שקרה הוא רחץ את ידיו ותוך כדי כך נשרו השערות. וכן כשהולך על גבי העשב הוא עושה שני מעשים שונים: האחד - ההליכה אל מקום יעדו, והשני - עקירת העשב. וגם כאן היה אפשר לצייר מציאות שבה הוא ילך למקום יעדו לחוד, והיה אפשר לצייר מציאות שבה הוא יעקור עשב לחוד, אלא שבמקרה הצטרפו שתי המציאויות הללו יחד, והוא גם הלך ליעדו וגם עקר את העשב. לכן באופן עקרוני ניתן להפריד בין שני המעשים הללו, וניתן לראות כל מעשה בפני עצמו. וכאשר דנים על השרת השיער בפני עצמה ועל עקירת העשב בפני עצמה, אזי משמעות המלאכה מונחת בתוך המעשה, וברור ופשוט שהוא ביצע מלאכת תולש שהיא תולדה של קוצר.

אבל בנידון של זירוד זרדים, מדובר על מעשה אחד שיש לו שתי תוצאות; דאותו מעשה זירוד המאפשר להשתמש בזרדים הוא המעשה שמייפה את הקרקע, ואין לנו שני מעשים שונים שנזדמנו יחד. לכן אין לראות את זירוד הזרדים כדי לייפות את הקרקע כמעשה נפרד מזירוד הזרדים כדי להשתמש בהם, ולכן מעשה הזירוד אינו יכול להיחשב כמעשה המוגדר בדוקא לשם ייפוי קרקע, ולכן יש צורך לייעד אותו לשם כך. וכל עוד אין הוא מייעד אותו לשם כך, לא

התקיימה מלאכת ייפוי קרקע. וכן הנחת ביצה בצד המיחם, היא מעשה אחד שיש לו שתי תוצאות, דאותו מעשה של הנחה הוא זה שגם גורם לביצה להתבשל כעבור זמן מסוים (אבל מעשה הבישול עצמו לא נעשה באותו רגע, דהבישול עצמו נעשה רק כשהביצה אכן מתגלגלת, ולכן גם אין איסור דאורייתא של בישול אם הוא יסלקנה קודם שתגיע לידי גלגול, וכדמוכח בריש שבת (ג ע"ב). ואין ההנחה אלא רק הגורם שבגללו מטילים עליו את האחריות על הבישול שנעשה לאחר מכן, דומיא דזורק חץ שמתחייב על ההריגה ולא על עצם זריקת החץ, כאשר הזריקה היא רק הגורם שבגללו מטילים עליו את האחריות על ההריגה). לכן מעשה ההנחה אינו יכול להיחשב כמעשה המוגדר בדוקא לשם בישול, ולכן יש צורך לייעד אותו לשם כך.

חילוק מעין הנ"ל בכריתות

וחילוק זה הוא מעין החילוק המוזכר בכריתות (יג ע"ב), בעניין אוכל אכילה אחת שחייב עליה ארבע חטאות, כגון שאוכל ביוהכ"פ בטומאה חלב שהוא נותר. ור' מאיר מוסיף שיכול להתחייב גם על הוצאה בשבת, אם תוך כדי האכילה הוא יצא עם האוכל לרשות הרבים, ואמרו לו שאין זה מן השם. ועקרון החילוק הוא בכך שהמציאויות הראשונות הן פעולה אחת של אכילה, שיש לה תוצאות של חיובים שונים, אבל אכילה שנעשית תוך כדי הוצאה היא למעשה שילוב של שני מעשים שונים שמזדמנים יחד לפונדק אחד.

ח. ביאור מציאות נטילת הנשמה בחילזון

והנה, בצידת חילזון היו נוהגים לשבור את הקונכיה שלו ולהוציא את התכלת, שהיתה מכונסת במעין כיס המחובר צמוד לגופו. בחלזונות הגדולים יותר שמהם היו מפיקים את צבע הארגמן, היה ניתן לשבור את הקונכיה מבלי להרוג את החילזון, והיה אפשר להוציא את הצבע בעודו בחיים. החלזונות שמהם הפיקו את התכלת היו מעט יותר קטנים, והיה קשה מאד לשבור את הקונכיה מבלי להרוג את החילזון. הריגת החילזון בכל מקרה היתה מזיקה לצלילות הדם, כיון שהחילזון במותו מפיק חומר מסוים שמעכיר את הצבע, וגם מפסיק לייצר אנזים

מסוים המועיל לצבע⁹. ועכ"פ, פעולת השבירה שבה היה מת החילזון, ופעולת הוצאת הצבע, הן שתי פעולות שונות באופן עקרוני.

יישוב דברי רש"י

ולפי זה נראה שיש ליישב גם את דברי רש"י הנ"ל בסוגיא דחילזון. בסוגיא בדף ק"ג מדובר על פעולה שהכוונה שבה ומשמעותה אינן מונחות בתוכה, וסתמה לאו לשם מלאכה קיימא. יש אפוא צורך בייעוד ובייחוד הפעולה לשם מלאכת חורש, ודי בכך שהוא לא ייעד את הפעולה לשם כך כדי שהדבר יהיה מותר. ולכן, כיון שהוא עושה כן בארעא דחבריה, ואין לו עניין לייפות את הקרקע, לא שייכת בכך מלאכת חורש. אבל בסוגיה בדף ע"ה מדובר על פעולת שבירת הקונכיה שגרמה להוצאת נשמה, ובפעולה זו נעשות שתי פעולות שונות: שבירת הקונכיה והריגת החילזון שבתוכה. ועקרונית היה אפשר לשבור את הקונכיה ולא להרוג את החילזון שבתוכה, או להרוג את החילזון ולא לשבור את הקונכיה, אלא שבפועל מצטרפות שתי הפעולות הללו לפונדק אחד, ולכן יש לדון על כל פעולה בפני עצמה. ויוצא שעל פעולת ההריגה יש לדון בפני עצמה, ולגביה ברור שהמשמעות והכוונה שבה מונחות בתוכה, וסתמה לשם נטילת נשמה קיימא, ולפיכך אין צורך בשום כוונה ובשום ייעוד כדי שהפעולה תחשב כמלאכת שוחט. לכן גם ר' שמעון מודה שאסור, אע"פ שלא איכפת לו שהבע"ח ימות, דזה חשיב לגביו פסיק רישיה; שהרי בפועל הוא רוצה את הפעולה עצמה של השבירה, ובהכרח היא גורמת להריגת החילזון, וכל היכא שהוא רוצה בפעולה עצמה, ונוצרת בהכרח מלאכה משמעותה מונחת בתוך עצמה, הרי זה פסיק רישיה וחייב. ורק במקרה שיש לו כוונה בתוצאה הפוכה מזו של המלאכה, וכגון שרוצה שהוא אכן יישאר בחיים, ויעשה כל טצדקי דאפשר שיוכל להוציא את הדם וימשיך להישאר בחיים - בכך ר' שמעון מודה שמותר, אף שזהו פסיק רישיה.

ולפי מה שהתבאר, מובן מדוע הגמרא אמרה "דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה כי היכי דליציל צבעיה"; דבאמת לא היה מספיק לומר סתם שלא איכפת לו מכך. דאם לא היה איכפת לו מכך היה עדיין צריך לחייבו, כיון שאין צורך לייעד את המעשה לשם נטילת נשמה; דכאמור לעיל, המשמעות מונחת בתוך המעשה

9. וכמבואר כל זה בספר התכלת עמ' 248-250.

וסתמא דמעשה לשם נטילת נשמה קאי, ורק משום שהוא מעוניין בתוצאה הפוכה מזו של המלאכה, יש לפוטרו וכנ"ל. ולפי זה גם מיושב שאין סתירה בין הגדרת רש"י במלאכה שאינה צריכה לגופה ובין הפטור הקיים בארעא דחבריה; דבאמת ההיתר אינו נובע מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא מטעם שחסר בעצם שם המלאכה.

רש"י אזיל לשיטתו בהגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה

ועוד נראה, דרש"י אזיל בזה לשיטתו בהגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה. דלכאורה, גם אם לא היה איכפת לו מהמלאכה, עדיין היה מקום לפוטרו, אליבא דר' שמעון הפוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה; דאמנם מצד הגדרת פסיק רישיה היה מקום לחיובו, כיון שהמעשה עומד ומיועד לשם נטילת נשמה, אבל על כל פנים היה מקום לפוטרו מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה. אמנם נראה דרש"י אזיל בזה לשיטתו, דנראה מדבריו (צג ע"ב, ה"ד לעיל) שכדי שהמלאכה תיחשב שאינה צריכה לגופה היא צריכה למנוע נזקים או לסלק הפסדים וכדומה. ומשמע מדבריו, שלא מספיק שאין הוא מעוניין בתועלת החיובית של המלאכה, והוא עושה את המלאכה סתם, אלא יש צורך שהמלאכה תשמש לדבר אחר שבמהותו הוא רק סילוק נזק והפסד. ויש צורך שמצד רצון האדם הוא היה מעוניין שהדבר כלל לא יבוא ("ברצונו לא באה ל"), ושלא יהיה צורך בעשיית המלאכה כלל; ומשמע אפוא, שהכוונות הללו גרועות אפילו מכוונה סתמית. ולפי זה ניתן לומר, שאם הוא אכן היה הורג את החילזון מבלי להתכוון לשום תועלת, עדיין לא היתה נחשבת המלאכה כאינה צריכה לגופה, די ש צורך בכוונה שלילית כדי שייחשב הדבר כמלאכה שאינה צריכה לגופה. ולכן אמר רש"י שלדעת ר' שמעון היה מקום לחיובו, אלמלא הוא היה מעוניין בתוצאה הפוכה לגמרי.

שיטת הרמב"ם בדין צידת החילזון

ולכאורה היה מקום לומר שגם הרמב"ם יפרש את הסוגיה של צידת חילזון כמו רש"י. אמנם אם אומרים כך, יהיה מקום להקשות על הרמב"ם מדוע הוא לא השמיע את החידוש שבדף ע"ה, שאם הוא לא מתכוון ואף רוצה את ההיפך, אינו מתחייב משום אותה מלאכה. ונראה דהרמב"ם הבין שכיון שהוא מעוניין בתוצאה הפוכה מזו של המלאכה, יש לו דין של מקלקל לעניין מלאכה זו, דמהותו של המקלקל היא שהוא עושה מלאכה וכוונתו להשיג את ההיפך מהמלאכה.

ודוגמה לדבר היא חופר גומה ואינו צריך אלא לעפרה, דפטור אף לר' יהודה מדין מקלקל (וכמבואר בדף עג ע"ב וברמב"ם פ"א ה"ז). והתם הוא חופר גומה שהיא מלאכת חורש, אבל במקום להתכוון לייפות את הקרקע (שהיא מהות המלאכה) - הוא מעוניין בתוצאה הפוכה מזו של המלאכה, דנטילת עפרה היא קלקול הקרקע. ואע"פ שהפעולה כשלעצמה מועילה לדברים אחרים, שהרי יש לו עפר שניתן להשתמש בו, ויש לו דם לצביעת ציציותיו, בכל זאת הוא נחשב כמתעסק לעניין המלאכה עצמה עליה באים לחייבו, וכלשון הגמרא: "מתעסק הוא אצל נטילת נשמה".

ובכך מתיישב גם מדוע משמיט הרמב"ם לגמרי את דין חילזון. ולפי הנ"ל יש לומר, שאין בכך שום חידוש מעבר לדוגמה בעלמא בעניין מקלקל. אמנם יתכן לומר, שהרמב"ם אכן ראה שיש סתירה בין הסוגיות, כי מפשט לשון הגמרא בדף ע"ה משמע שצריך כוונה מנוגדת, ואילו מפשט הסוגיה בדף ק"ג נראה שהעיקר הוא רק שלא יהיה איכפת לו, והוא הכריע כהסוגיה בדף ק"ג. וכדרכו של הרמב"ם הוא השמיט לגמרי את המקרה העיקרי בסוגיה, כיון שהוא דחה את כולה.

ט. שיטת התוספות

ולדעת התוספות אין מקום לכל מה שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם, בעניין ייעודי המעשים לשם המלאכה. והיינו משום שלשיטתם אין שום חילוק בין מעשה ובין מלאכה, ועצם הביצוע הטכני של הפעולה הוא עשיית המלאכה, ומשמעות המלאכה היא גופה של המלאכה. לכן בכל המקרים שבהם הצריך הרמב"ם לייעד את המעשה לשם המלאכה, והיה פשוט לו שצורך זה קיים גם למ"ד שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה (שזו גם ההלכה לדעתו), הבינו התוספות שהצורך קיים רק למ"ד שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור. וכיון שהמשמעות והייעוד של המלאכה נתפסו אצלם כגופה של המלאכה, הרי שלמ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב אין צורך במשמעות זו כדי לחייב. לכן לשיטתם הפטור בארעא דחבריה קיים רק למ"ד שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, ולכן הם הוצרכו להידחק ולומר שבסחיטת כבשים ושלקות הפטור הוא משום שאין דרך דישה בכך. אולם לדעת הרמב"ם, הפטור נובע מכך שהמעשה נזקק למשמעות כדי להיחשב מלאכה, ובלי שהוא יתכוון לכך - אין על המעשה שם של מלאכה כלל.

סיכום ביניים של שיטות הראשונים

ונראה, שבדין פסיק רישיה דלא ניחא ליה ניתן להעמיד את הרמב"ם בין דעת התוספות ובין דעת הערוך; דלדעת הערוך פסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר לגמרי, ואילו לדעת התוספות הרי הוא פטור מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה (ולמ"ד שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, הרי הוא חייב גם בפסיק רישיה דלא ניחא ליה). ולפי הנ"ל יוצא שהרמב"ם מכריע ביניהם, דלדעתו הדבר תלוי אם משמעות המלאכה מונחת בתוך המעשה אם לאו. אם המשמעות של המלאכה מונחת בתוך המעשה - הדין עם התוספות, שיש לכך דין של מלאכה שאינה צריכה לגופה. אולם בכל המקרים שהמשמעות אינה מונחת בתוך המעשה - הדין עם הערוך, שהדבר מותר לגמרי, דחסר בעצם שם המעשה, והרי הוא כמי שעשה מעשה שאין בו סרך מלאכה כלל.

מחלוקת התוס' והרמב"ם בביאור "גופה של המלאכה" בייפוי קרקע

ונראה שמסתעף מכך הבדל עקרוני נוסף בין התוס' לרמב"ם. לדעת התוס', עצם סילוק הזרדים מן הקרקע, נחשב מלאכת ייפוי קרקע (ולכן בארעא דחבריה הוא נחשב כמי שעושה מלאכת ייפוי קרקע, והפטור שלו הוא רק מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה), ו"גופה של המלאכה" הוא הכוונה לייפוי הקרקע. ולכן כל אימת שניחא לו בייפוי הקרקע, הרי זו מלאכה הצריכה לגופה. ואם למשל הוא יקדש אשה על מנת שהקרקע של חברו תהיה מיופה, ויהיה ניחא ליה לקדשה - הוא יתחייב מדין מלאכת חורש, כיון שזהו פסיק רישיה דניחא ליה, שהרי נוח לו בקיום התנאי. אולם לפי הרמב"ם, אליבא דמאן דאמר שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, הוא יהיה פטור, כיון שלדעתו סתם סילוק זרדים מן הקרקע אינו נחשב מלאכה כלל, משום שיש צורך לייעד את המעשה לשם ייפוי הקרקע. הכוונה לייפוי הקרקע היא חלק מעצם הגדרת המלאכה, ואין היא מטרת המלאכה ("גופה של המלאכה") אלא מטרת המעשה שיוצר את המלאכה, ו"גופה של המלאכה" הוא הכוונה להכין את השדה לחרישה. וכיון שלאדם זה לא איכפת כלל מהכנת הקרקע לחרישה, הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה.

י. הקושי בירושלמי וביאור מרכה"מ לשיטתו

ובירושלמי (פ"ז ה"ב) איתא: "פשיטין לרבנן, קצר לצורך עשבים - חייב משום קוצר ואינו חייב משום מייפה את הקרקע, לא צורכה דלא. קצר ליפות את

הקרקע מהו שיהא חייב משום קוצר ומשום מייפה את הקרקע. ואפילו תימר דרבי שמעון הוא ברם כרבנן, מכל מקום הרי חרש מכל מקום הרי קצר, ע"כ. ומרכה"מ כתב שעל פי דרכו מובן מדוע הוא נפטר משום מייפה את הקרקע, כאשר הוא קוצר לצורך העשבים; דכיון שהוא יכול להשיג את התוצאה של הקצירה גם מבלי לייפות את הקרקע, אין הדבר נחשב פסיק רישיה שחייבים עליו. וניתן אפוא לומר שהבבלי מסכים עם הירושלמי בזה.

הקושי בביאור מרכה"מ

אולם נראה, דלפי דרכו לא מובן מה ההבדל בין הרישא לסיפא בירושלמי; דכאשר הוא קוצר לייפות את הקרקע, הירושלמי מסתפק אם הוא יהיה חייב על כל פנים משום קוצר. ומפשטות לשונו נראה שהוא אכן מכריע שמתחייב משום שניהם, וכך הבין גם מרכה"מ עצמו. אולם לפי מרכבת המשנה לא צריך להיות שום הבדל בין הרישא לסיפא: כשם שבקצירה לצורך העשבים הוא נפטר מחרישה, משום שהוא יכול להשיג את העשבים בלי לייפות קרקע - הוא הדין שיש לפוטרו מקצירה כאשר הוא קוצר לייפוי הקרקע, כיון שהוא יכול לייפות את הקרקע גם בלי לקצור. מרכה"מ חידש שכל עוד הוא מעוניין בעשבים, אין זה משנה שהוא יכול להשיגם בפועל רק בשדה שלו; דהאפשרות העקרונית (שלא התיישמה במציאות) להשיג את העשבים בשדה חברו, גורמת שהקצירה בשדה שלו אינה חשובה פסיק רישיה, ואע"פ שיתכן מצב שאין לו אפשרות מעשית לקצור בשדה של חברו. ואם כן, הוא הדין והוא הטעם ביחס לייפוי הקרקע, דהאפשרות המופשטת לייפות את הקרקע כשהדבר אינו כרוך באיסוף עשבים דוקא, צריכה לגרום שייפוי הקרקע באופן הכרוך באיסוף עשבים לא ייחשב פסיק רישיה, ואע"פ שיתכן מצב שבו אין אפשרות מעשית לייפות את הקרקע מבלי לקצור. ובר מן דין, הרי הוא יכול תמיד לייפות את הקרקע באופן שיקלקל את העשבים, ולא מיבעיא באופן שהקצירה תהיה בשלב שבו הנזק ממנה יגדל על התועלת שבייפוי הקרקע (לשיטת מרכה"מ), אלא אפילו כשהיא תהיה בשלב שהם בשלו די הצורך, הוא יכול לקצורם בדרך השחתה וכילוי.

ביאור הירושלמי לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם

אמנם לפי מה שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם, הירושלמי מתבאר היטב. סתם מעשה קצירה עומד לשם מלאכת קצירה, ולא לייפוי הקרקע. לכן כאשר הוא קצר

לצורך עשבים אין שום צד לחייבו מצד ייפוי קרקע, דאין הוא מתכוון לייפוי קרקע, והמעשה עצמו אינו מכוון מצד עצמו לייפוי קרקע. אבל כאשר הוא קוצר לייפוי הקרקע, הירושלמי מחייב, דאע"פ שאין הוא מכוון במיוחד לשם הקצירה, מכל מקום המעשה מצד עצמו עומד לשם קצירה, והוא ליה פסיק רישיה וחייב.

יא. במו"ק ובב"ב מבואר שניתן להבחין במטרת ליקוט העצים מתוך המעשה
 והנה, איתא במועד קטן (י' ע"ב) לעניין מלאכות המותרות בחול המועד: "ואמר רבא: האי מאן דזכי זיכי, אדעתא דציבי - שרי, אדעתא דארעא - אסיר. היכי דמי? שקיל רברבי ושביק זוטרי - אדעתא דציבי, שקל רברבי וזוטרי - אדעתא דארעא", ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ח ה"ב): "וכן המלקט עצים מתוך שדהו, אם לצורך העצים - מותר, ואם לתקן הקרקע - אסור וכו'. וממעשיו יוכר לאי זה דבר הוא מתכוון", עכ"ל. ומעין אותו לשון איתא בבבא בתרא (נד ע"א) בשם שמואל (לעניין חזקה בנכסי הגר). וכן פסק הרמב"ם (הל' זכיה ומתנה פ"ב ה"ה וה"ו): "וכן המלקט עצים ועשבים ואבנים מן השדה, אם דעתו לתקן הארץ - קנה, ואם לעצים - לא קנה. כיצד? ליקט הגס והדק - הרי זו בחזקת שנתכוון לתקן את הארץ. ליקט הגס ולא הדק - הרי זה בחזקת שנתכוון לעצים", עכ"ל. ומבואר מדבריו שליקוט עצים קטנים הוא מעשה שמשמעותו מתפרשת מתוך עצמו, דמתוך צורת המעשה ניתן לראות אם המעשה נועד לייפוי הקרקע או שהוא נועד לאיסוף העצים.

לכאורה צריך להעמיד את הסוגיה כשנוטל רק עצים גדולים ומשאיר קטנים
 ולפי מה שהתבאר לעיל, נראה לכאורה דבעל כרחנו צריך לומר שהסוגיה בדף ק"ג מדברת במציאות שהוא נוטל את העצים הגדולים ומשאיר את העצים הקטנים. וזאת, כי אם הוא היה נוטל גם את העצים הקטנים - לא היתה מועילה העובדה שמדובר בארעא דחבריה והוא לא מיעד את מעשהו לייפוי הקרקע; דנראה שפעולה כזו דומה במהותה לחיתוך ראשו של העוף ופעולת כתיבה שמשמעותן מוכחת מתוך עצמן. וכשם שבפעולות אלו אין צורך בייעוד המעשה לשם המלאכה, דהמעשה מיועד ועומד לשם המלאכה - כך גם באיסוף עצים קטנים וגדולים המעשה מוכיח על עצמו שהוא מיועד לייפוי הקרקע, ובכך אין צורך בייעוד המעשה לשם ייפוי הקרקע כדי להתחייב. רק במציאות שבה הוא אוסף את העצים הגדולים בלבד, יש מקום לומר שהמעשה אינו מוכיח על עצמו,

ויש צורך בכך שהוא ייעד את המעשה לשם ייפוי הקרקע. ובכך מועילה העובדה שמדובר בארעא דחבריה, שאין לו שום עניין בדבר, ואין הוא מייעד את המעשה, וחסר בעצם שם המלאכה.

בשיעור של כל שהוא אין מקום לחילוק בין עצים גדולים לקטנים

ולכאורה היה מקום להקשות לפי זה: מדוע הרמב"ם סותם ואומר שאוסף זרדים מתחייב משום תולדה דחורש רק אם הוא מזרד כדי לייפות את הקרקע? הלא לפי מה שהתבאר, אם הוא יאסוף עצים קטנים וגדולים הוא יתחייב ואף אם אין הוא מזרד כדי לייפות את הקרקע. אמנם נראה דאין זה קשה, דנראה פשוט שהסוגיה במו"ק ובב"ב שם איירי כשהוא מלקט הרבה עצים, ומתוך כלל מעשיו ניתן להבחין למה הוא מתכוון. אבל נראה ברור, שאם הוא נוטל עץ קטן אחד, לא ניתן להבחין שהוא מתכוון לייפות את הקרקע, דניתן לתלות את מעשהו ברצון ליטול עץ לחצוץ בו את שיניו או לעסק בעלמא וכו'. וכיון שהמשנה והרמב"ם באים לחייב אפילו בשיעור כל שהוא, יש צורך שהוא יתכוון לייפות את הקרקע, כי אם הוא יטול עץ קטן אחד - עדיין לא יהיה ניכר מתוך המעשה שהוא מיועד ועומד לשם ייפוי הקרקע.

יתכן שצריך שיהיה ניכר מהפעולה עצמה ולא מהפעולות שבאות לאחר מכן

ויתרה מזו נראה שיש מקום לומר, שאף אם הוא יטול הרבה עצים קטנים וגדולים, וכבר ניתן יהיה להכיר מתוך מעשיו שהוא מתכוון לשם ייפוי הקרקע - עדיין לא יהיה בכך חיוב מלאכה, אם הוא באמת לא יתכוון לשם ייפוי הקרקע. וזאת, דלכאורה נראה שיש צורך שהפעולה שעליה אנו באים לחייבו, היא פעולה שניכר בה מתוך עצמה שהיא מיועדת לשם המלאכה. אבל בנידון דידן שלא ניתן להכיר מתוך הפעולה עצמה שעליה אנו באים לחייב, שהיא מיועדת לשם ייפוי הקרקע - דהא אנו באים לחייבו על נטילת עץ כלשהי - לא יועיל שלאחר מכן ניתן להבחין מתוך כלל מעשיו שהמעשה מיועד לשם ייפוי הקרקע. ואם אכן הוא לא יתכוון לשם כך, וגם לא ייעד את המעשה לשם כך - לא יהיה ניתן לחייבו, וצ"ע.

בזירוד המעשה מכשיר לחרישה ולא לזריעה, ולכן החיוב מותנה בכוונה לחרישה
ועוד נראה, שיש סברה מיוחדת בזירוד, הגורמת לכך שיהיה צורך בכוונה לשם ייפוי קרקע; דהגדרת מלאכת חרישה שאסרה התורה היא פעולה המיועדת להכשיר את הקרקע לזריעה. וכיון שכל חרישה בקרקע וכן כל חפירה בקרקע מאפשרת לזרוע בתוכה - יש להכליל את החרישה והחפירה בכלל המלאכה. ואפילו אינו מתכוון להכשיר את הקרקע לזריעה, סוף סוף המעשה מצד עצמו מיועד ועומד לשם הכשרת הקרקע לזריעה. אולם זירוד הזרדים אינו מכשיר את הקרקע לזריעה, וכמו שביארו כל הראשונים בסוגיה בבבא בתרא שם, שהזירוד מכשיר את הקרקע לחרישה. ולכאורה קשה, כיצד ניתן להכליל את הזירוד בכלל מלאכת חרישה, והרי היא עצמה אינה חרישה (וכאמור, גם חסרה לה מהות החרישה, כיון שאין היא מכשירה את הקרקע לזריעה), ואין היא אלא רק הכשר לחרישה. ועל כרחנו צריך לומר, שבאמת זירוד זרדים מצד עצמו אינו נחשב חרישה, אולם אם הוא יחרוש לאחר מכן - יש אפשרות לראות את הזירוד כהתחלה של החרישה שבאה לאחר מכן; ולפיכך ברור שאם אין הוא מתכנן לחרוש לאחר מכן, אין הזירוד יכול להיחשב כחרישה כלל. וכיון שיתכנו מקרים שבהם הוא יתכנן לחרוש לאחר מכן (כגון בארעא דידיה) ויתכנו מקרים שבהם הוא לא יתכנן לחרוש לאחר מכן (וכגון בארעא דחבריה) - יש לראות את המעשה כסתמי, שאין עליו שם של חרישה, כל עוד הוא לא ייעד את המעשה לשם הכשרת הקרקע לחרישה.

גם בזמירה המעשה אינו עומד בדוקא להצמחה

ועוד נראה לומר, שגם זמירה אינה עומדת בדוקא לצמח את האילן; דבמקרים רבים הזימור מזיק לגידול האילן, ועל כל פנים אין הוא מרבה ומשפר את גידולו¹⁰. וכיון שפעולה זו מצד עצמה אינה עומדת לשם הצמחה, יש צורך לייעד אותה לשם הצמחת האילן.

יב. ביאור הריטב"א בסוגיה

וסברה מעין זו שהתבארה בדעת הרמב"ם, כתב הריטב"א (קג ע"א ד"ה אטו

10. כך אמר לי אגרונום מומחה יר"ש.

כולהו): "ואי לאו דמסתפינא מרבוותא ז"ל, הוה אמינא שלא אמרו כן בתלמוד דכי לא איכפת ליה שרי לר"ש, אלא בדבר שמחמת עצמו אינו חשוב מעשה ומלאכה. ומשום הכי, כל היכא דלא איכפת ליה, חזר למהותו שאין בו מלאכה ולא מעשה חשוב, כגון הא דהכא, דשורת הדין דייפוי קרקע כל שהוא לא חשיבא מלאכה, אלא כשמחשבים לה משום צורך. וכן ההיא דמיעוט ענבים מן ההדס התלוש, צרך המצוה לתיקונה עושה אותו שהוא תיקון וכי יש בו חשיבות, וכי לא איכפת ולא מכוין ליה כלל, הוה מילתא דלא חשיב. והא דאמרינן דשקיל בברזי, היינו טעמא משום דכי עביד הכי לא חשיב הפשט כלל אלא מקלקל גמור, וכל המקלקלים שאינם מתכוונים מותרים", עכ"ל. ויתכן שיש להבין את מה שכתב "שמחמת עצמו אינו חשוב מעשה ומלאכה", שהוא משום שחסרה משמעות למעשה. וכאשר איכפת לו נשלמת המשמעות של המעשה, וחייב, והיינו כמו שהתבאר בדעת הרמב"ם.

ההבדל שבין שיטת הרמב"ם ושיטת הריטב"א

אמנם יותר נראה, שסברת הריטב"א היא מעין סברת "אחשביה"; דהיינו, שהמעשה כשלעצמו אין בו חשיבות, ולכן אין בו חיוב מלאכה בשבת, והעובדה שהדבר איכפת לו אינה משלימה חסרון מסוים הקיים במעשה, אלא רק מעניקה למעשה חשיבות. והנפ"מ בין האפשרויות היא במקרה שבו יש למעשה חשיבות של מלאכה, אלא שהיא ניתנת להתפרש לשתי משמעויות שונות. אם נקטינן לפי האפשרות הראשונה - יהיה צורך לחייבו, שהרי המעשה כשלעצמו הוא בעל חשיבות. אולם לפי האפשרות השניה עדיין לא יהיה ניתן לחייבו, דאע"פ שלמעשה יש חשיבות, מכל מקום הוא עדיין צריך פירוש ומשמעות, וכל עוד אין הוא מתכוון בדוקא למשמעות של המלאכה דאתינן עליה מחמתה, אין אפשרות לחייבו. ומסתימת לשונו של הריטב"א שלא התייחס בדוקא למשמעות, אלא רק לשאלה אם יש חשיבות למלאכה או שאין לה חשיבות, נראה יותר שהבין כפי האפשרות השניה הנ"ל¹¹. וכן משמע גם מכך שהוא מדגיש שמדובר על ייפוי קרקע

11. וכן נראה מדבריו (קלג ע"א ד"ה הא למה לי), שהוצרך לומר על קציצת בהרת שמתחייבים עליה רק כשמתכוון לטהר עצמו, וכיון שיש בקציצת הבהרת כשלעצמה שתי כוונות שונות (אם מתכוון להסירה סתם או לשם טהרה) - אין בכך דין מלאכה שאינה צריכה לגופה אלא אינו מתכוון. ומוכח שאלמלא כן, היה נחשב משאצ"ג, אע"פ שיש כוונה אחרת של מילה.

"כל שהוא". ולכאורה אין לכך משמעות, אם לא שבא לומר שזו פעולה בעלמא שאין לה חשיבות, כיון שזהו זירוד בעלמא בשיעור קטן כל כך.

הקושי בדברי הרא"ה

ובחידושים המיוחסים לר"ן בסוגיה בשם הרא"ה, מובאת סברה דומה עוד יותר למה שהתבאר בדעת הרמב"ם. וז"ל שם (ד"ה לא צריכא): "פי' הרא"ה ז"ל, דכיון דהכא הוו שתי מלאכות, לקיטת העצים וייפוי קרקע, ואם נתכוין לשתייהן חייב שתיים כדאמרינן בירושלמי, והילכך כיון דלא מכוין אלא לחדא, דהיינו לקיטת העצים, וייפוי הקרקע מאיליה הוא בא ואינו מכוין לה ולא ניחא ליה ביה - לא חשיבא מלאכה כיון דמאיליה הוא בא. וכן הדין לשתי מלאכות שהאחת יוצאה מתוך חבירתה ונעשית מאליה, ואינו מכוין לה ולא ניחא ליה בה דלא חשיבא מלאכה לכ"ע", עכ"ל. ולכאורה דבריו עולים בקנה אחד עם מה שמבואר בדעת הרמב"ם. אלא שאם הרא"ה אכן למד כהרמב"ם - לא מובן מדוע הוא תולה את ההיתר בכך שיש מלאכה אחרת שנעשית, ומדוע הוא טורח להקדים ולבאר שאם הוא מתכוון לשתי המטרות הוא עובר על שתיים, ומוכיח דבריו מהירושלמי. ומלשונו שכתב לאחר הבאת הירושלמי: "והילכך כיון דלא מכוין אלא לחדא" וכו', משמע שהקביעה שהוא עובר על שתיים, מהווה את היסוד להיתר, דאם לא כן היה לו לומר: "ואם לא התכוון אלא לאחת" וכו'. ואם כן לכאורה נראה, שסיבת ההיתר היא שהמלאכה נספחת למלאכה האחרת, שהיא עיקר תכליתו. אולם לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם, נראה שאין ההיתר תלוי בכך שיש מלאכה אחרת בדבר, ואף אם תהיה מטרה אחרת שאיננה נחשבת מלאכה, אבל היא כוונה אפשרית וסבירה - כבר יוצר המצב שהמעשה אינו מיועד ועומד לשם המלאכה המסוימת. וכל עוד לא תהיה כוונה, יהיה חסר בעצם הגדרת המלאכה, והיינו משום שסיבת ההיתר היא שהמעשה הוא סתמי ואינו מפורש ומבואר, והכוונה נדרשת כדי לבארו ולתת לו משמעות.

אמנם לאידך גיסא, אם נאמר בדעת הרא"ה שכדי להתיר את המלאכה האחת, יש צורך שתהיה מלאכה אחרת שאליה המלאכה השניה נספחת - לא יהיה מובן מדוע מותר ללקט את ענבי ההדס, כשיש לו הושענא אחריתי או

ומוכח שעצם העובדה שיש שתי אפשרויות לפרש את כוונתו, אינה מספיקה כדי להתיר כשלא התכוון לאיסור עצמו.

כשההדס הוא של חברו; דמבואר בהרא"ה שהעיקרון שהוא קבע מהווה את היסוד להיתר בליקוט ענבים, והרי שם אין המדובר על מלאכה אחת המאפילה על חברתה, אלא יש מלאכת איסור שבאה ממילא ממלאכת היתר. ואם כן לכאורה מתחילת דבריו נראה שצריך שתי מלאכות שבת בדוקא, ומסוף דבריו בעניין ליקוט ענבים נראה שצריך שתי תוצאות, ולא דוקא שכל אחת מהן מהווה מלאכה.

ביאור שיטת הרא"ה

ונראה שהיה מקום לומר, שליקוט עצים מהווה רק הכשר והכנה לייפוי הקרקע, ואין לו חשיבות עצמית. ואם אכן היינו אומרים כך - לא היה מקום לפטור אותו על ייפוי הקרקע, בטענה שהוא התכוון רק לנטילת העצים ולא לייפוי; דכיון שהנטילה היא הכנה והכשר לייפוי, אין שום סברה שהמכוון להכשר ולהכנה ולא חש באותה שעה על הייפוי, ייפטר על הייפוי, והוי כמו כל פסיק רישיה רגיל שחייב. אבל כיון שרואים שכאשר הוא מתכוון לליקוט העצים ולייפוי הקרקע הוא מתחייב שתיים, מוכח מכך שיש חשיבות עצמית לליקוט העצים, והרי היא פעולה העומדת בפני עצמה. וכיון שכך, יש מקום לפטור על ייפוי הקרקע, אם לא התכוון אליה אלא רק לליקוט. ומכל מקום אין הכרח לומר לפי זה שצריך בדוקא שתי מלאכות, ואף אם יש מעשה אחר שאיננו הכשר בעלמא למלאכה שחייב עליה, יהיה פטור עליה, אם לא התכוון להדיא למלאכה עצמה. ולפי הבנה זו יוצא שהרא"ה אכן נוקט כדעת הרמב"ם, לפי מה שהתבאר בדעתו.

אמנם מלשון הרא"ה נראה, שעיקר הסיבה לכך שהוא פטור, היא משום ש"מאליה היא באה". על יסוד זה הוא חוזר שש פעמים בדבריו שם¹². ונראה שכוונתו היא, שישנה מלאכה עיקרית שהיא הביצוע בפועל, וביצוע זה יוצר מציאות של "ממילא" שהיא מלאכה. ועל כך הוא אומר שאין מתחייבים אם אינו מתכוון ולא ניחא ליה בה, כיון שהיא נעשית ממילא. ובעניין ייפוי הקרקע, הוא רואה את המלאכה הראשונה בליקוט העצים (ולא בקוצר או במעמר), והליקוט

12. נקודת ההיתר ברמב"ם איננה מצד זה שהמלאכה נעשית ממילא, אלא מצד זה שלא ברור מה ייעודה של המלאכה. לדעתו, גם אם היה קורה הפוך, שנטילת העצים היתה נעשית ממילא בעקבות ייפוי הקרקע - עדיין היה מקום לפטור על ייפוי הקרקע, אם הוא לא התכוון לה, שכן המלאכה היא סתמית.

יוצר מציאות של ייפוי בממילא, וכן ליקוט הענבים הוא הביצוע של המלאכה בפועל, וזה יוצר ממילא מציאות של הכשר, וכן נטילת העפר היא הביצוע בפועל, ועשיית החפירה היא רק התוצר שממילא¹³. לכן הוא גם מוסיף בשני מקומות "דמותר ללקט הענבים שהיא המלאכה" וכו', "ומתוך נטילת העפר שהיא המלאכה" וכו'. ורצונו לומר לפי זה, שיש כאן מלאכה ותוצר של מלאכה, וכיון שהמלאכה עצמה היא ליקוט הענבים ונטילת העפר, לכן יש לראות את המלאכות המסתעפות מכך כתוצר בעלמא, שאין אפשרות לחייב עליהן, אם לא היתה כוונה מיוחדת לעשותן¹⁴. ולפי זה הדברים אמורים רק במציאות של מלאכה שנובעת מחברתה ולא משתי מלאכות מקבילות¹⁵.

ביאור שיטת הרשב"א וההבדל בינו ובין הרמב"ם

ונראה שיש לבאר את סברת הרשב"א בצידת צבי (הר"ד לעיל בדיון בשיטת מרכה"מ), באופן דומה למה שהתבאר בדעת הרמב"ם. מהותה של הצידה היא כלשון הפסוק: "צדה את נפשי לקחתה" (ש"א כד, יא). בלי הכוונה להשתלט על בעל החי, אין מעשה הצידה חשוב צידה כלל. אמנם בכך חולק הרשב"א על הרמב"ם:

13. ומטבע הלשון: "וכן הדין לשתי מלאכות" וכו' מתפרש במשמעות: "וכן הדין לכל שתי מלאכות" וכו'. ור"ל שמה שנאמר כמקרה פרטי בענין זירוד בארעא דחבריה, נכון כעיקרון בכל שתי מלאכות שהאחת נובעת מחברתה. ולשון כזו נקט גם בחידושים המיוחסים לר"ן הנ"ל (קכט ע"ב ד"ה שפמי בלא כלום): "ועל כן היה למשל כל מי שהיה יגע ולא עלה בידו שר קורא אותו יום יומא דשפמי, וכן הדין בתלמידים שתשש כחם יום אחד והם יגעים ועיפים ואינן יכולין להתעסק בגרסתן קורין יומא דשפמי כלומר יום שלא עלה בידם כלום כיום שמגלחין השפמות שלא עלה בידי דבר". ולמרות שהמשך בענין התלמידים נגזר ממה שנאמר קודם לכן, וזהו רק פירוט של כלל שנאמר קודם לכן, הוא נוקט לשון כזו. וכן הדין ובק"ו בנידון דידן, שנאמר קודם מקרה פרטי ומתחדש שזהו גם עיקרון כללי.

14. על פי זה מיושב יותר מדוע הרא"ה מדגיש שאם הוא מתכוון לשתי המלאכות הוא מתחייב שתיים, ומדוע עובדה זו היא הסיבה לכך שהוא מתחייב רק אחת כשאינו מתכוון לייפוי הקרקע. כפי שהתבאר לעיל, הוא בא לשלול את האפשרות שליקוט העצים מהווה הכשר בלבד לייפוי הקרקע. לפי הבנה זו בדעת הרא"ה, יש לדבר משמעות הרבה יותר גדולה, שכן יסוד הפטור הוא מצד זה שהמלאכה נעשית מתוך המלאכה הראשונה ממילא. לכן ברור שכל יסוד היתר זה הוא דוקא אם יש חשיבות עצמית למלאכה הראשונה; כי אם היא מהווה רק הכשר למלאכה שבאה בעקבותיה - אין לראות את השניה כבאה "ממילא", שכן היא תכליתה של המלאכה הראשונה.

15. ודלא כפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם, שכל שתי מלאכות מקבילות מצריכות כוונה כדי לחייב עליהן.

לדעת הרשב"א, בכל מציאות שבה הכוונה היא חלק מהמעשה, יש צורך שהוא יתכוון בדוקא לכוונה זו, ואם הוא מתכוון למטרות נוספות אחרות - חסר בעצם המלאכה, כיון שכבר לא ניתן להצביע על המעשה כמיועד ומכוון לכוונה המסוימת של המלאכה. אולם לדעת הרמב"ם אמנם יש צורך בכוונה, ובלעדיה חסר בעצם המלאכה, אבל כאשר יש כוונה כזו, אין היא נפסלת בשיתוף מחשבה אחרת עמה.

ועכ"פ הדברים הנ"ל אמורים בדעת הרשב"א דוקא במלאכות מסוג זה. אבל בסתם מלאכות, לא איכפת לן שהוא מצרף כוונות נוספות ומטרות נוספות. ומסתבר אף לומר, שהמקרה של נעילת דלת קל עוד יותר משאר המלאכות הסתמיות; כי בשאר המלאכות הסתמיות, יתכן שהמעשה מיועד גם לשם המלאכה, אלא שהוא מיועד למטרה אחרת. אבל בנידון דנעילת דלת, המעשה מיועד דוקא שלא לשם המלאכה אלא לשם התשמיש של סגירת פתח ביתו של האדם. ואין צורך אפוא להגיע לחידושו המפליג של שלטה"ג בדעת הרשב"א (ואין להקשות מהמקרה הנוסף שהביא הרשב"א שם בשם הירושלמי, במפקח את הגל ונתכוון להעלותו ולהעלות זהובים עמו, שמותר. ולכאורה שם לא מדובר על צידה, ואעפ"כ התירו. אמנם נראה, שבמקרים האחרים המובאים שם מדובר על פיקוח נפש, ולכן יש לראות את המעשה שהוא עושה כמעשה של היתר. ועוד יתכן לומר, דהתם המלאכה קיימת ועומדת, וכוונתו לא גורמת להיווצרות מלאכה נוספת; ומשא"כ בנעילת הבית, שהיא כשלעצמה אינה מלאכה של צידה, ורק הכוונה לצידת הצבי משווה למעשה שם של מלאכת צידה).

יג. קשיים בדברי הרמב"ם

והרמב"ם (פ"א ה"ו) כתב: "אע"פ שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד, חייב". וקשה מדוע נקט תיבת "בלבד", דמשמע לכאורה שהוא אכן מתכוון להריגת העוף, אלא שאין זו כוונתו הבלעדית. וכיון שהוא מתכוון גם להריגתו וגם לצחק בו את הקטן, הדבר גורם לכך שאין הוא נחשב כמתכוון להריגה; שהרי המקרה של הריגת העוף הוא דוגמה למקרה שבו פתח הרמב"ם את ההלכה, ובתיאור המקרה הוא כתב: "עשה מעשה ונעשת בגללו מלאכה שודאי תיעשה בשביל אותו מעשה, אע"פ שלא נתכוון לה - חייב". ומבואר מדבריו שהרמב"ם מתייחס למקרה זה כאל מקרה שנעשה בלי כוונה. אולם דבר זה אינו מובן, דלכאורה העובדה שאדם מוסיף בכוונתו עוד כוונה, אינה מבטלת את הכוונה הקיימת; וכמו שמצאנו למשל בשחיטת הזבח, שיש חיוב לכוון בשחיטת הזבח כמה כוונות לשם דברים

שונים זה מזה (יעוין זבחים מו ע"ב וברמב"ם הל' מעה"ק פ"ד הי"א). ואדרבה, כשפוגם באחת מהכוונות הללו הזבח לא עלה לבעלים לשם חובה, ובחטאת ופסח הוא אפילו נפסל. ומוכח מזה שאדם יכול להתכוון כמה כוונות ביחד, כל עוד אין סתירה ביניהן. ובנידון דידן אין סתירה בין הכוונות, דהכוונה להרוג את העוף והכוונה לצחק בו את הקטן אינן סותרות זו את זו. וא"כ לא מובן מדוע הרמב"ם מתייחס אליו כמי שלא התכוון למלאכה, וצ"ע.

ועוד קשה, דאף אם נאמר שהרמב"ם היה סבור שכאשר משתתפת עם הכוונה למלאכה עוד כוונה נוספת, הרי היא מבטלת את הכוונה למלאכה - לא היה לו להשתמש במקרה זה כדוגמה להגדרה של מעשה שנעשה בלי כוונה; שהרי מצד המציאות הוא מתכוון, ולכל היותר אפשר לומר שלהלכה אין מתחשבים בכוונתו. וגם לא ברור, אם נאמר כך, מה מקורו של הרמב"ם. וגם לא מובן מה היה איכפת לרמב"ם לקבוע שהוא נחשב כך, אם בין כך ובין כך הוא חייב אפילו לר' שמעון, וכל זה צ"ע.

שיטת החזון איש והקושי שבה

והחזון איש (על הרמב"ם בהלכה זו, ה"ד בילקוט שינויי נוסחאות מהד' פרנקל) כתב, שאכן תיבת "בלבד" איננה מובנת והיא מיותרת. אבל נראה שמאד קשה לומר כן, כיון שבכל הנוסחאות של כתבי היד והדפוסים לא מופיע התיקון הזה, ולא מסתבר שמילה זו השתרבבה לכולם¹⁶.

שיטת הרב קאפח

ומו"ר הרב קאפח זצ"ל כתב, שכאשר הוא מעוניין במלאכה רק כדי למנוע פעולה אחרת, אזי יש לו דין של אינו מתכוון בפסיק רישיה. אבל אם הוא מעוניין במלאכה בשביל עצמה אלא שרוצה בה לצורך אחר - הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואם אינו מעוניין בה כלל, מותר לגמרי. וציין את ההלכה (פ"א ה"ד) דדורסן

16. בילקוט שינויי נוסחאות (מהדורת פרנקל) לא מופיעה גרסה כזו בשום כת"י. ואולם במנוחת אהבה (ח"ב פ"א הע' 15) מביא גרסה דומה בשם "כתב יד מינכן": "אע"פ שאין סוף מגמתו להריגת העוף אלא לשחק בו בלבד". ותמוה מאד לאיזה כתב יד התכוון, כי לא ידוע על כתב יד כזה של הרמב"ם, וגם לא נזכרת גרסה כזו בשום כתב יד אחר.

לפי תומו, שאין לו עניין בהריגה אלא רק במניעת נזקן, וכן (סוף פ"י) שיכול לצוד מזיקין שאינם ממיתים "מפני שאינו צריך עצם הצידה אלא מטרתו לחוץ בינו ובין נזקן". ובנידון של חיתוך ראש העוף הוא מעוניין שהעוף ימות "כדי שלא יברח או ישרט את התינוק", דהיינו, שאין לו עניין בעצם ההריגה, אלא כדי שלא יקרה דבר אחר, ולכן זהו פסיק רישיה. וכתב: "ולפיכך הוסיף רבינו 'בלבד' כי כשהוא מתכוון לעצם ההריגה, אלא לצורך אחר זהו שיתבאר לקמן (בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה)", עכ"ל. דהיינו, הרמב"ם כותב שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד, וכוונתו לומר שאין זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, שבה הוא אכן רוצה רק את הריגת העוף בלבד.

קשיים בשיטת הרב קאפח

אולם דבריו אינם מובנים, שהרי גם במלאכה שאינה צריכה לגופה אין הוא מעוניין במלאכה בלבד; ואדרבה, לפי הגדרתו של הרב קאפח הוא מעוניין במטרות אחרות. ועל כרחק אין גם אפשרות לומר שהוא מוציא מידי צידה והריגה הנ"ל, שאין הן מלאכות כלל, שהרי בהן אין הוא מעוניין כלל בהריגה, ואין החיסרון נובע רק מאי הבלעדיות של הכוונה למלאכה. ומלבד זאת לא ברור מהו ההבדל בין צורך במלאכה כדי למנוע פעולה אחרת, ובין צורך במלאכה למטרות אחרות; סוף סוף בשני המקרים הוא מעוניין במלאכה, והמטרה שלו איננה המטרה הרגילה. ויתרה מזו קשה, דבפשטות נראה שאם הוא מעוניין רק למנוע פעולה אחרת - יש בכך חסרון גדול יותר ממקרה שבו יש לו תועלת חיובית מהמלאכה אלא שהיא תועלת אחרת. והיה צריך אפוא להחמיר במלאכה שאינה צריכה לגופה יותר מפסיק רישיה (וכך משמע קצת מדברי הרב קאפח, דתלה את הדבר בכך שהרמב"ם פוסק כר' יהודה). אולם על כרחנו צריך לומר להיפך, שהרי ר' שמעון ור' יהודה לא נחלקו בהבנת המשמעות של מלאכה שאינה צריכה לגופה, וברור שהם דיברו על אותה מציאות, אלא שר' שמעון הקל בה ואילו ר' יהודה החמיר בה. ובדעת ר' שמעון מוכח שפסיק רישיה חמור ממלאכה שאינה צריכה לגופה, דבפסיק רישיה הוא מודה שחייב ובמשאצ"ג הוא סבור שפטור. והעובדה שהרמב"ם פוסק כר' יהודה ולא כר' שמעון אינה מורידה ואינה מעלה כלל. וגם קשה, שמהלשון: "אע"פ שאין סוף" וכו' "חייב", משמע שאם אכן היה סוף מגמתו רק הריגת העוף בלבד - היה מקום יותר לחייב מאשר במקרה של פסיק רישיה. אולם על כרחנו המציאות של מלאכה שאינה צריכה לגופה (שהיא

אמורה להיות המציאות שעליה מדובר) היא יותר קלה ממציאיות של פסיק רישיה, וכמבואר לעיל, שר' שמעון פוטר בזו ומחייב בזו.

ההבדל שבין כוונה למגמה

אמנם נראה, שיש חילוק בין כוונה לבין מגמה. כוונה היא מחשבה בפועל שעושה הפעולה חושב אותה כדי לייעד את מעשהו לתכלית מסוימת. אבל מגמה אינה קשורה בהכרח במה שהוא חושב בפועל באותה שעה, אלא במטרה הכללית שאליה הוא מייעד את מעשיו; וכן הוא בלשון הרמב"ם (הל' דעות פ"ה ה"ב): "כללו שלדבר - ישים מגמתו להצליח נכסיו, לא להתנאות מעט לפי שעה או ליהנות מעט ויפסיד הרבה", עכ"ל. וכוונתו שם היא על ניהול כללי של נכסיו ועל מכירתיו וקניותיו. וכן הוא בהל' מעשר (פ"ד ה"א): "המוליך פירותיו ממקום למקום, אף על פי שהוא נכנס בהן לבתים ולחצרות בדרך - לא נקבעו, אלא אוכל מהן עראי עד שיגיע למקום שהוא סוף מגמתו, וכן בחזירתו", עכ"ל. וגם כאן מדובר על הליכה בדרך שיש בה הרבה שלבים וחניות, והמגמה היא המטרה הכוללת את כל השלבים והחניות הללו, וכוונתו בביטוי "סוף מגמתו" היא לסוף אותה דרך כוללת. וכן הוא בהל' מלכים (פ"ד ה"י): "ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מחשבתו ומגמתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק" וכו', עכ"ל. וגם כאן מדובר על מטרה כוללת ולא על מחשבה מסוימת תוך כדי עשיית פרט מסוים.

יישוב דברי הרמב"ם

ולפי זה נראה, שכוונת הרמב"ם לומר שאף על פי שאין הוא חושב בפועל באותה שעה על הריגת העוף, כי אין זו מטרתו האחרונה והסופית, ואין זה לגביו אלא רק שלב מעבר כדי להשיג את מטרתו לצחק את הקטן - בכל זאת הדבר נחשב כאילו הוא חשב על כך בפועל, כיון שהוא חתך את הראש "והדבר ידוע שאי אפשר שיחתך ראש החי אלא והמוות בא בשבילי". ואין כוונת הרמב"ם לומר, שכל עוד מצטרפת כוונה נוספת הרי היא מבטלת את הכוונה הקיימת; דבאמת אין שום כוונה קיימת אחרת, דכבר התבאר לעיל שבפעולות כאלו שבהן משמעות הפעולה מונחת בתוך הפעולה עצמה, אין צורך בכוונה בפועל. וכאשר הוא אומר "בלבד" אין הוא מתכוון לומר שיש כמה כוונות, אלא כוונתו לומר שדרכו של עושה הפעולה אינה מוליכה להריגת העוף בלבד, אלא רצונו להמשיך הלאה ולצחק את הקטן, וכמשמעות הלשון "סוף מגמתו" בהל' מעשר שם. ולכן מובן גם

מדוע הוא הניח כדבר פשוט וכתיאור מקרה שהוא אינו מתכוון, דבאמת הרמב"ם אינו סבור שכוונתו אינה נחשבת למרות שהוא מתכוון, אלא הוא סבור שאכן אין הוא מתכוון, כיון שאין הוא חושב בפועל על הריגת העוף. ומובן אפוא שהרמב"ם גם אינו צריך שום מקור לדבריו, דבאמת זוהי ההבנה הפשוטה. ויוצא שאין שום סתירה בין תחילת דבריו לסוף דבריו, דגם ברישא וגם בסיפא הוא הבין שהוא אינו מתכוון (חושב בפועל) על ההריגה, אבל היא שלב בהשגת מטרותיו¹⁷.

יד. ביאור שיטת הערוך: הכוונה היא דין של רצון

והערוך (ערך פסק) כתב וז"ל: "מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, פירוש: מי שחתך ראשו של חי, הכל יודעין כי בחתיכת ראשו ימות, ואם אמר איני מתכוון למיתתו אלא להוציא ממנו דם לדבר צורך - אין ממש בדבריו, אלא הרי כמתכוון להמיתו ורוצח הוא. והיכא פליג ר' שמעון, כגון גרירא דאפשר דלא עביד חריק, ואפילו עביד אפשר דלא ניחא ליה. וכן (שבת קיז ע"א) דשקיל ליה בברזי, דלא ניחא ליה, [וכן]¹⁸ (שם קלג ע"א) אמר ר' עקיבא ואי איכא אחר ליעבד ולא אבי הבן, וכן (סוכה לג ע"ב) והוא דאית ליה הושענא אחרית. אבל פסיק רישיה ליכא לספוקא דלא ימות ובוודאי דניחא ליה, דאי לא הוה ניחא ליה היכי הוה פסיק רישיה", עכ"ל. ומבואר מדבריו, שהבין שישנן רק שתי אפשרויות: או שהוא מתכוון או שאינו מתכוון, כאשר "ניחא ליה" ו"לא ניחא ליה" הם שמות נרדפים ל"מתכוון" ו"לא מתכוון". ואת המקרה דפסיק רישיה הוא הבין שמדובר במציאות שהוא מתכוון להריגה. ולפיכך הוא גם הבין, שאם באמת לא ניחא ליה, ואנו משוכנעים בכך, וכגון שלאותה פעולה ישנן שתי תועלות והוא מעוניין רק באחת מהן (והיא אינה מלאכה) - במקרה כזה אין הוא מתחייב כלל. וכשברור לנו שהוא אומר דברים בעלמא, והוא אכן מתכוון לתוצאה שיש בה מלאכה, נחשב שניחא ליה וחייב.

17. הטעם שמותר להלך לפי תומו ולדרוס מזיקין, היא משום שאינו מכוון, וכשיטת רש"י שם, וכמו שכתב הרב קאפח בעצמו שם (ותימה, דלכאורה דבריו סותרים את מה שכתב בנידון דידן). והטעם שמותר לצוד מזיקין כשמתכוון אך ורק שלא יזיקו היא משום שאין זו צידה, וכמו שהתבאר לעיל בדעת הרשב"א, דאין בכך "צודה את נפשי לקחתה", ואכמ"ל.

18. כן נראה דצ"ל. ומה שכתב בסמוך: "אמר ר' עקיבא ואי איכא" יש להעיר שגרסה זו אינה מובנת, כי אין זה מדברי ר"ע וגם אין זה בפרק אמר ר' עקיבא (אלא בפרק ר' אליעזר דמילה).

ונראה לומר בדעתו, שהקביעה שהאדם אכן התכוון לכך והדבר היה נוח לו, תלויה בכך שהתוצאה היא עיקרית ביחס לתוצאות האחרות; שכן בנידון דרציחה טוען הערוך שיש להניח בודאות שהוא אכן היה מעוניין לרצוח, ואין לתלות את מעשהו ככוונה סתמית להוציא דם. ולכאורה היה מקום לומר, שגם ברציחה הוא היה מעוניין בהוצאת הדם בלבד, ולא היה איכפת לו אם האדם ימות אם לאו. ובעל כרחנו צריך לומר שההבדל נעוץ בכך, שהתוצאה של מיתת האדם חשובה עשרות מונים מהתוצאה של הוצאת הדם, ולא יתכן אפוא שהוא היה מעוניין בהוצאת הדם בלבד והיה אדיש לכך שהאדם ימות. ולכן ברור שהוא התכוון לכך והיה הדבר נוח לו.

ונראה לומר בביאור דברי הערוך, דלשיטתו כל דין הכוונה הוא רק דין של רצון, ואין צורך כלל שהאדם יכוון במחשבתו שהוא עושה מלאכה, כפי שמכוונים בקריאת שמע. ולכן לשיטתו אין הדבר משנה כלל אם העושה את המלאכה חשב בשעת המלאכה על עשיית המלאכה, כמו קורא קריאת שמע שמכוון דעתו לקריאה. אלא העיקר תלוי בשאלה האם הוא אכן עשה את המעשה מתוך רצון, וכאשר זהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה, אין אנו יכולים לקבוע בודאות שהוא רצה את המלאכה. אבל כאשר זהו פסיק רישיה דניחא ליה, אין אנו מכירים בכך שהוא לא התכוון למלאכה, דכל מה שנדרש הוא רצון לעשות את המלאכה, ורצון זה אכן התממש בפועל, ולא חסר דבר כדי לחייב אותו. ויוצא אפוא, שהניחא ליה והלא ניחא ליה, הם היכי תימצי לדעת ולקבוע אם הוא אכן התכוון או שלא התכוון. ואין מציאות של מישהו שעושה דבר בפסיק רישיה דניחא ליה, ואף על פי כן נאמר עליו שהוא לא התכוון לכך; דכיון שהכוונה הדרושה היא הרצון, ניתן לקבוע בודאות שהוא אכן רצה.

וכיון שלדעת הערוך הכל תלוי ברצונו של האדם לעשות את המלאכה, הרי שבפסיק רישיה דלא ניחא ליה, שבו אנו מניחים שהוא לא רצה, לא התקיים התנאי העיקרי לחיוב. ולדעתו הרצון הוא מרכיב בעצם האיסור, ובלעדיו הדבר מותר לגמרי, ורק במציאות שבה הוא רוצה בדבר ונוח לו במלאכה, מתקיים האיסור במלואו ויש מקום לחיבו.

ביאור שיטת התוספות: הכוונה היא דין של מחשבה

אולם התוספות הבינו, שהכוונה הדרושה היא ככוונה של קריאת שמע, דהיינו דעת ומחשבה בפועל לעשות את המלאכה. ולכן לשיטתם בהחלט יתכן

שיהיה פסיק רישיה דניחא ליה, ואעפ"כ יהיה ניתן לומר עליו שהוא לא התכוון. ומכיון שהגורם הקובע הוא הדעת והמחשבה, הרי שהיה מקום לחייב גם בפסיק רישיה דלא ניחא ליה; שהרי מבחינת הדעת והמחשבה אין הבדל בין ניחא ליה ובין לא ניחא ליה. ובעל כרחנו צריך לומר, שהאפשרות היחידה לפוטרו היא רק מצד שהמלאכה אינה צריכה לגופה. וזו הסיבה שהם הגדירו את פסיק רישיה דלא ניחא ליה כמלאכה, ופטרו רק למ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה.

הערוך והתוספות נחלקים לשיטתם במשמעות של דין פסיק רישיה

ויוצא, שגם את דין פסיק רישיה הבינו הערוך והתוספות באופן שונה. לדעת הערוך, המיוחד בפסיק רישיה הוא העובדה שלא ניתן לייחס את כוונתו במעשה לשם דבר אחר; דכיון שהדבר ברור שזו תהיה התוצאה, לא ניתן לומר שהוא התכוון לדבר אחר. אבל כאשר אין זה פסיק רישיה, ניתן לומר שהוא התכוון לדבר האחר שאמור לצאת מהמעשה. וכן נראה מלשונו, שהביא את העובדה שהדבר אינו מוכרח לקרות בנידון דגרירה, כחלק מהנימוק לכך שניתן לומר לגביו שהוא אינו מתכוון, ולא הביא את העובדה שהוא לא התכוון כדבר נתון. ועל כרחק צריך לומר, שהעובדה שהדבר אינו מוכרח לקרות, מאפשרת לקבוע שהוא אכן לא התכוון לכך. ולאחר שקבענו זאת, העובדה שהוא לא התכוון לכך גורמת שלא יהיה ניתן לחייבו.

וזו גם הסיבה שהערוך אינו מפרש את המקרה של פסיק רישיה כפי שפירשו הרמב"ם, שהוא חותך את הראש כדי לצחק בו את הקטן. הערוך מפרש את המקרה בכגון שהוא חותך את ראשו כדי ליטול את דמו, וגם אין הוא מזכיר עוף. ומלשונו שכתב: "הרי כמתכוון להמיתו ורוצח הוא", נראה להדיא שמדובר על אדם, כיון שהורג עוף אינו נחשב רוצח. והיינו משום שלדעת הערוך, המיוחד במקרה זה הוא העובדה שברור שכוונתו היתה להרוג. וזאת לעומת חיתוך ראש של עוף כדי לצחק בו את הקטן, שבו הרבה פחות מובהק ומוכח שאכן הוא מתכוון להרוג את העוף, ובאמת יתכן שהוא מצטער על כך שהעוף מת. ועכ"פ התועלת מהריגת העוף באמת עשויה להיות פחותה בהרבה מהתועלת של המצחק לקטן.

ואולם לדעת התוספות, המיוחד בפסיק רישיה הוא העובדה שהדבר מאפשר לקבוע שהדבר ידוע לו; דכל היכא שהדבר אינו מוכרח לקרות, לא ניתן לומר

לגביו שהוא ידוע לעושה המעשה, דכיכד יכול עושה המעשה לדעת שזו תהיה התוצאה, אם תוצאה כזו אינה מוכרחת מתוך מעשיו.

אמנם בדעת התוס' לא ברור אם הם פירשו את המקרה של פסיק רישיה במשמעות של הערוך או במשמעות של הרמב"ם. ועכ"פ אם הם פירשו את המקרה כפי שפירש הרמב"ם - יהיה צורך לומר בדעתם שאכן ניחא ליה בהריגת העוף, שהרי בדלא ניחא ליה, הם סוברים שר' שמעון אינו מודה. ועל כרחק המקרה של פסיק רישיה חייב להיות ניחא ליה. אלא שזה לכאורה קשה, שהרי ברור לכאורה שהוא היה מעדיף לצחק את הקטן בראש העוף, ושהעוף ישאר בחיים; אלא שבפועל אי אפשר שהעוף ימשיך לחיות לאחר שהוא חתך את ראשו. ונראה שצריך לומר בדעת התוספות, שכדי לצחק את הקטן הוא צריך שהעוף ימות בדוקא, כיון שהתינוק היה עלול להיבעת אם העוף היה נשאר חי לאחר חיתוך ראשו. ואם כן, הוא מעוניין דוקא בראש של עוף מת ולא בראש של עוף חי, ולכן חשיב דניחא ליה בהריגתו.

הרמב"ם משלב את דין הכוונה של הערוך ושל התוספות

ובדעת הרמב"ם נראה שהבין, שיש צורך בשתי הכוונות שהתבארו לעיל בדעת הערוך והתוספות; שכן בכל המלאכות כולן יש צורך בדין הכוונה שאותו הצריכו התוספות, שהוא הדעת והמחשבה לעשות את המלאכה. ולכן הדגיש הרמב"ם: "שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תיעשה אותה מלאכה", וכן בהמשך: "שהדבר ידוע שאי אפשר שיחתוך ראש החי ויחיה". אולם יש גם צורך שהמעשה יהיה מיועד ועומד לשם המלאכה, וייעוד זה תלוי ברצונו של האדם. אמנם ישנן מלאכות שאין צורך שהאדם עצמו יהיה מעוניין בכך, דהמעשה מיועד ועומד מצד עצמו לשם המלאכה, ויש מלאכות שצריך שהאדם עצמו ייעד את המעשה לשם המלאכה, כיון שהמעשה מצד עצמו אינו מיועד לכך. ועל כל פנים ייעוד זה תלוי בעניין ורצון וניחא ולא בידיעה בעלמא.

ביאור דעת ר' יהודה

ובביאור מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון (הנוגעת לכל התורה כולה) נראה לומר, דלדעת ר' יהודה התורה אוסרת את הפעולה הטכנית הכרוכה בעשיית האיסור. ולמשל בעשיית חריץ, התורה אוסרת את הפעולה הטכנית שנעשית ע"י נטילת הכלי והנחת כובדו בקרקע ומשיכתו על גבי האדמה וכו'. ולכן כדי להתחייב, אין

צורך בשום כוונות כאשר הוא גורר מיטה כיסא וספסל, דעצם העובדה שהוא בסופו של דבר הגיע למצב שהוא עשה את המעשה הטכני של נטילת הכיסא והנחתו על הקרקע ומשיכתו על פני האדמה - זה גופא היה המעשה שהתורה אסרה, ולכן הוא חייב. והחריץ שנעשה אינו אלא תוצאה בעלמא של אותו מעשה איסור שאסרה התורה, ואין הוא גורם החיוב כלל. וכן במלאכת כותב, התורה אוסרת את פעולת הכתיבה הטכנית שנעשית ע"י נטילת כלי הכתיבה והנחתו על הנייר ומשיכתו על גביו וכו', ולכן אין צורך בשום כוונה לכתוב על מנת להתחייב.

ביאור דעת ר' שמעון

ובדעת ר' שמעון נראה לומר, שישנם שני סוגי איסורים בתורה. סוג אחד הוא איסור שבו התורה מקפידה על המעשה של הגברא דוקא, ואז הוא צריך להיות מעשה חשוב מספיק כדי שהתורה תאסור אותו. ופעולה טכנית אינה חשובה מספיק, ולכן הצריך ר' שמעון לצרף כוונה לאותו מעשה; דעל ידי כוונה זו מתעלה המעשה הטכני הזה ממעשה בעלמא, לדרגת מעשה שאותו התורה אוסרת. וזה כמו שמצינו בכמה עניינים שכוונה גורמת להחשבת הדבר ולעילוי (כדוגמת הסברה של "אחשביה", בקדשים ובקיום מצוות ובקניינים ועוד).

ובסוג השני של איסורים, התורה אוסרת את התוצאה שהיא המלאכה, ולא את הפעולה והמעשה הטכני. ואין המעשה אלא היכי תימצי שמביא לידי המלאכה, ועל האדם מוטל לדאוג לכך שלא תיווצר על ידו מלאכה. הדבר הקושר בין מעשה האדם ובין המלאכה שנוצרת כתוצאה מהמעשה שהוא עושה, הוא הדעת והמחשבה שלו; דעל ידי המחשבה והדעת הוא נוטל על עצמו את האחריות על המלאכה שנוצרה כתוצאה ממעשיו. והוי כמו בנזיקין שאין לחייב מיתה או תשלומי קנסות מסוימים בלי שהוא יתכוון לכך, דבלי שהוא התכוון לתוצאות לא ניתן להטיל עליו אחריות עליהן. לכן לא ניתן לחייב את מי שגרר כיסא ועשה חריץ, דאמנם נעשתה מלאכה בגלל המעשה שעשה, אבל לא התקיים הדבר שמקשר בין המעשה שלו ובין המלאכה; דלא ניתן להטיל עליו אחריות על המלאכה מבלי שהוא יתכוון לה.

שתי אפשרויות בביאור דעתו של ר' שמעון

ובראשונים ישנן שתי גישות בהבנת דעת ר' שמעון. שיטת הריטב"א (יומא לד ע"ב עמ' ריח בהנד"מ) היא, שר' שמעון למד את הצורך בכוונה מדין מלאכת מחשבת

בשבת, ולמד מכך בניין אב לכל התורה כולה. ומהתוס' (שבת קי ע"ב ד"ה תלמוד לומר) דפליגי שם על השאלתות (אמור שאילתא קה), נראה שאין הדבר תלוי בעניין מלאכת מחשבת כלל. וכתבו שם: "ואי יש חילוק בין שבת לדעלמא, איצטריך התם שפיר לפסוק כר"ש, אע"ג דכבר אשמעינן דבשבת הלכה כר"ש" וכו'. ומבואר שאין הדבר תלוי בעניין מלאכת מחשבת (כפי שטען שם השאלתות), כי אחרת היה באמת צורך לומר שפוסקים כר' שמעון לא רק בדיני שבת עצמם, שהם המקור למלאכת מחשבת, אלא גם לבניין האב שהוא לומד לכל התורה כולה. אלא ודאי צריך לומר, שסברתו של ר' שמעון היא עקרונית ואינה תלויה בעניין מלאכת מחשבת.

מחלוקת הראשונים בדין כוונה תלויה בשתי האפשרויות הנ"ל

ונראה שהמחלוקת בין הראשונים הנ"ל בביאור דין הכוונה בדעת ר' שמעון, תליא בפלוגתא זו. לדעת הראשונים הסוברים שר' שמעון לומד את דין הכוונה ממלאכת מחשבת, מסתבר לומר שהכוונה הנצרכת היא מחשבה. ולדעת הראשונים הסוברים שר' שמעון מצריך כוונה באופן עקרוני (כדי ליצור אחריות על התוצאה או כדי להחשיב את המעשה), אין הדבר תלוי בהכרח במחשבה אלא יתכן שנדרש רצון.

שתי אפשרויות בהבנת המושג מלאכת מחשבת

אמנם יתכן שנחלקו בביאור המושג מלאכת מחשבת. יש אפשרות להבין את המושג "מחשבת" מלשון תכנון ומחשבה ויש אפשרות להבין מלשון ערך וחשיבות, דהיינו שהמלאכה מעניקה חשיבות לדבר (מעין סברת "אחשביה" שבגמרא) או שהיא חשובה לעושיה. ובאמת, יש בתנ"ך שתי משמעויות למושג "מחשבת" או "מחשבה". יש משמעות של תכנון ומחשבה כגון: "ישוב מחשבתו הרעה" (אסתר ט, כה), "מחשבות לבו לדור ודור" (תהלים לג, יא), "לב חרש מחשבות און" (משלי ו, יח), "רבות מחשבות בלב איש" (שם יט, כא). ויש משמעות של ערך וחשיבות כגון: "הלוא נכריות נחשבנו לו" (בראשית לא, טו), "עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב" (במדבר כג, ט), "רפאים יחשבו אף הם כענקים" (דברים ב, יא). לפי המשמעות הראשונה, הכוונה צריכה להיות בחשיבה והרהור שכלי, וכפי שהתבאר בדעת התוס'. ואילו לפי המשמעות השנייה, הכוונה צריכה להיות ברצון ובהחשבת הדבר בעיניו (כדעת הערוך או כדעת הרמב"ם).

טו. סוגיית חיתוי גחלים בכריתות

והנה, בכריתות (כ' ע"א) איתא: "תנו רבנן: החותה גחלים בשבת חייב חטאת. ר' שמעון בן אלעזר אומר משום ר' אליעזר ברבי צדוק: חייב שתים, מפני שהוא מכבה את העליונות ומבעיר את התחתונות. במאי עסקינן, אי דקא מכוין לכבות ולהבעיר - מאי טעמא דמאן דפטר? אלא דלא קא מכוין להבעיר, מאי טעמא דמאן דמחייב תרתי?", ע"כ. והובאו שם כמה הסברים בגמ' ולבסוף איתא (שם ע"ב): "רב אשי אמר: כגון שנתכוין לכבות והובערו מאליהן. ותנא קמא סבר לה כרבי שמעון, דאמר: דבר שאין מתכוין פטור, ור' אליעזר ברבי צדוק סבר לה כר' יהודה, דאמר: דבר שאין מתכוין חייב. תנו רבנן: החותה גחלים בשבת להתחמם בהם והובערו מאליהן, תני חדא: חייב, ותני אידך: פטור. הדתניא חייב, קסבר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, והא דתנא פטור, קסבר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה", ע"כ. וכבר ציינו בשולי הגיליון שם, שבכל מקום בש"ס נאמר שר' שמעון מתיר בדבר שאינו מתכוון, ור' יהודה אוסר, ולא נזכר שר' שמעון פוטר ור' יהודה מחייב. אולם נראה שעובדה זו כשלעצמה אינה קשה, כיון שהנידון בסוגיה שם הוא על חיוב קרבן, ולא על ההיתר והאיסור לעשות את הדברים לכתחילה.

שיטת התוס' בדעת ר' יהודה שבשבת אין איסור דאורייתא באינו מתכוון

ברם, התוס' (שם ד"ה סבירא וכן יומא לד ע"ב ד"ה הני מילי) טענו שלדעת ר' יהודה אין איסור מדאורייתא בדבר שאינו מתכוון בשבת. ואת הקביעה הזו הם הוכיחו מהסוגיה ביומא שם. נאמר שם (על פי גרסתם): "תניא, אמר ר' יהודה: עשיות של ברזל היו מחמין מערב יוה"כ ומטילין לתוך צונן כדי שתפיג צינתן. והלא מצרף? אמר רב ביבי: שלא הגיע לצירוף. אביי אמר: אפילו תימא שהגיע לצירוף, דבר שאין מתכוין מותר. ומי אמר אביי הכי, והתניא: 'בשר ערלתו' - אפילו במקום שיש שם בהרת יקוץ, דברי ר' יאשיה, והוינן בה: קרא למה לי, ואמר אביי: לר' יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור - הני מילי בכל התורה כולה, אבל הכא צירוף דרבנן הוא, ואין שבות במקדש", ע"כ. והבינו התוס' שהמקשן היה סבור, שכל אינו מתכוון אליבא דר' יהודה מותר מדאורייתא ואסור מדרבנן. ולכן התירו לצרף עבור הכהן הגדול, כיון שאין בכך אלא איסור דרבנן, ולא גזרו משום שבות במקדש. ועל כך הקשתה הגמרא, שמבואר בדין מילה בצרעת שיש צורך בפסוק מיוחד להתיר, ומוכח שמדאורייתא יש איסור בכך. ותירצה הגמ' שדוקא בשבת אין בכך חיוב דאורייתא, כיון שמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכל עוד אין הוא

מתכוון ממש, אין אפשרות לחייבו. אבל בשאר דיני תורה יש לחייב מדאורייתא, אליבא דר' יהודה, ואפילו אינו מתכוון. ועל כל פנים מוכח מכך שבדיני שבת אין איסור דאורייתא באינו מתכוון, אפילו אליבא דר' יהודה.

תוס' לשיטתם הנ"ל בדעת ר' יהודה מעמידים את הסוגיה בכריתות בפסיק רישיה

ולפי זה הקשו התוס', דלא היה לגמרא לומר שאליבא דר' יהודה הוא חייב בדאינו מתכוון; שהרי הנידון של חיתוי בגחלים הוא בשבת דוקא, והרי בשבת אין איסור דאורייתא בדאינו מתכוון, אפילו אליבא דר' יהודה. ומחומר קושיה זו נאלצו התוספות לומר שמדובר בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, ודין זה הוא כדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולכן נאמר שר' שמעון פוטר ור' יהודה מחייב. והעמידו את דברי רב אשי בכגון שהוא אינו מתכוון להתחמם כלל, ולכן התייחסה הגמרא למקרה זה כאל אינו מתכוון. ובכך המקרה חלוק מהברייתות המובאות בהמשך, כיון שבהן מדובר שהוא מתכוון להתחמם, ולכן בהן נאמר: "החותה גחלים להתחמם בהם" וכו'.

קשיים בהסבר התוס'

אולם תירוצם לכאורה קשה, כיון שעדיין לא היה לגמרא לומר בסתמא שר' שמעון סובר שבדבר שאינו מתכוון פטור ור' יהודה מחייב, דאין זה נכון אליבא דאמת. והיה לגמרא לומר להדיא שהתנאים פליגי בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, או שהיתה הגמרא אומרת שר' שמעון סובר שפטור בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, ור' יהודה מחייב כשזהו פסיק רישיה¹⁹.

ומלבד זאת קשה מתחילת הסוגיה. קושיית הגמרא שהובאה לעיל: "אלא דלא קא מכוין להבעיר, מאי טעמא דמאן דמחייב תרת"י - אינה מובנת לפי דבריהם, דניתן לומר שהוא אמנם לא מתכוון ואעפ"כ הוא מתחייב, כיון

19. והיה מקום לומר, שנקטה הגמרא את נקודת המחלוקת בדין אינו מתכוון, כיון שהוא זה שמשפיע על המחלוקת במלאכה שאינה צריכה לגופה. אבל אין זה נכון, כיון שיתכן לסבור שאינו מתכוון מותר, ואעפ"כ לסבור שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, וכמו שנקט הרמב"ם להלכה, וכן להיפך. וכיון שכך, לא ניתן לנמק את דעת האוסר בכך שהוא סובר שאינו מתכוון אסור, כיון שהוא עשוי לסבור שדבר שאינו מתכוון מותר, ואעפ"כ הוא אוסר משום שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה.

שההבערה היא בפסיק רישיה. וגם לא מובן לפי זה מה הטעם של מי שפוטר (ויעוין שם ע"א בשטמ"ק אות יב בשם התוס'). ואם נאמר שהגמרא הבינה בהו"א שההבערה איננה פסיק רישיה, ורב אשי חידש שזהו פסיק רישיה, מדוע לא הוזכר דבר זה בדבריו, וצ"ע.

שיטת רש"י בביאור הסוגיה בכריתות, שאין מדובר על פסיק רישיה

ובאמת רש"י (שם ד"ה רב אשי אמר שנתכוין לכבות) כתב: "ולא להבעיר, שלא היה יודע שסוף תחתונות להבעיר", עכ"ל. ומבואר שהבין שאין מדובר בפסיק רישיה; כי אם היה זה פסיק רישיה, מדוע הוא לא ידע. והיה לרש"י לתלות את החיסרון באי הכוונה ולא באי הידיעה. ולכאורה דוחק גדול הוא לומר שמדובר על אדם שאינו יודע מה שכולם יודעים.

רש"י אזיל בזה לשיטתו בדעת ר' יהודה שיש איסור דאורייתא גם בשבת

ואכן נראה, שרש"י למד דלא כהתוספות ביומא ובכריתות שם. שיטת רש"י ביומא היא, שהגמרא אינה תולה את ההיתר בכך שאין שבות במקדש, ולא גרסינן בסיפא של הסוגיה שהדבר מותר משום שאין שבות במקדש. ולשיטתו, סברה הגמרא בתחילה שכל אינו מתכוון הותר אליבא דר' יהודה, ולכן הקשתה הגמרא דאשכחן במילה בצרעת שיש בכך איסור. ותירוץ הגמרא היה, שרק בדרבנן אמרינן שמותר לכתחילה באינו מתכוון, אבל באיסור דאורייתא לא אמרינן הכי, ומעתה ואילך יש לנו לומר שהאיסור בדאורייתא כדקאי קאי. וזו הסיבה שהוצרכו לפסוק מיוחד להתיר מילה בצרעת; דכיון שזהו איסור דאורייתא, הוא נשאר גם בדאינו מתכוון, ויש צורך להתירו בהיתר מיוחד.

ולפי זה יוצא בדעת ר' יהודה, שגם באיסור שבת נשאר האיסור דאורייתא כפי שהוא קיים כשהוא מתכוון להדיא, ואין הבדל בין מתכוון לאינו מתכוון. לכן מובן היטב מדוע הגמרא אמרה בדעת המאן דאמר שדבר שאינו מתכוון אסור, שהוא יתחייב חטאת ממש; ולכן רש"י לשיטתו לא היה צריך להעמיד את הסוגיה בפסיק רישיה.

רש"י נאלץ להעמיד את שתי הברייתות באוקימתות שונות

אמנם לפי רש"י יוצא דבר אחר, שלכאורה הוא אינו מרווח בגמרא. את

הברייתא הראשונה יש לפרש בכגון שאין זה פסיק רישיה, וכמו שהתבאר. אולם לכאורה את הברייתא השניה יש הכרח להעמיד דוקא בכגון שזהו פסיק רישיה, שהרי אם לא היה זה פסיק רישיה - לא היה מקום לחייב מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה. ובאמת רש"י (ד"ה שאינה צריכה לגופה) כתב וז"ל: "כגון זה שאינו צריך להבעיר אלא להתחמם בחתייתו, ומכל מקום יודע היה שיתבערו ועל מנת כן עשה וה"ל מתכוון. מיהו מלאכה שאינה צריכה לגופה הויה הך הבערה", עכ"ל. ומבואר, שהוא אכן מעמיד את המציאות של הברייתא השניה בכגון שהוא היה יודע שהן יתבערו. ולכאורה בגמ' לא משמע שמדובר על שתי מציאויות שונות, כיון שהגמרא לא רמזה על הבדל זה.

טז. הקשיים בשיטת הרמב"ם

והרמב"ם (הל' שגגות פ"ז ה"ב) כתב וז"ל: "החותה גחלים בשבת, שהוא מכבה את העליונות ומדליק את התחתונות, אם נתכוון לכבות ולהבעיר - חייב שתיים. חתה גחלים להתחמם מהן והובערו מאליהן - חייב שתיים, מפני שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, כמו שביארנו בהלכות שבת", עכ"ל. ולכאורה דבריו קשים מאד. אם הוא הבין שההבערה היא תוצאה הכרחית מהחיתוי, ויש לדונה כדין פסיק רישיה - אם כן לא מובן מדוע ברישא הוא מתנה את החיוב בכך שהוא יתכוון להבעיר; הלא זהו פסיק רישיה רגיל שיש לחייבו אע"פ שהוא אינו מתכוון. ואף אם נאמר כדברי התוספות, שזהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה, סוף סוף יש לדון את הדבר כמלאכה שאינה צריכה לגופה, שלדעתו יש לחייב עליה. ואם נאמר שהוא הבין שההבערה איננה פסיק רישיה, ואין הכרח שמהחיתוי תצא ההבערה - אם כן לא היה לו לחייב בסיפא, שהרי הוא אינו מתכוון להבערה, וההבערה איננה פסיק רישיה. ואע"פ שהרמב"ם סבור שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, סוף סוף אין כאן כוונה למלאכה כלל, והרמב"ם הרי מתנה את החיוב במלאכה שאינה צריכה לגופה בכגון שהוא מתכוון למלאכה, וכמו שכתב להדיא: "והרי נתכוון לכבות".

מלבד זאת צריך להבין, מדוע כוונה להתחמם נחשבת כמלאכה שאינה צריכה לגופה, למרות שאין כוונה להבעיר, ואילו העדר כוונה כלל אינו נחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה. ועוד צריך להבין, מדוע ברישא אין הוא מתחייב על הכיבוי אם אינו מתכוון לכיבוי, ואילו בסיפא הוא מתחייב על הכיבוי אף שאינו מתכוון לכך כלל; שהרי ברמב"ם הוזכר רק שיש צורך להתכוון להתחמם, אבל לא הוזכר

שהוא צריך להתכוון לכבות. ומשמע שאפילו בלא כוונת כיבוי כלל הוא מתחייב על כך.

שיטת הכסף משנה והקשיים שבה

והכסף משנה שם כתב וז"ל: "ותמיהא לי שכתב בסמוך, שאם נתכוון לכבות ולהבעיר חייב שתים, הא אם לא נתכוון - לא, והכא אם נתכוון היינו הך. ועוד, למה איצטריך לומר שחייב משום דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, תיפוק ליה מפני שהוא מתכוין; ואם אינו מתכוין אמאי חייב, וצ"ע. ואפשר לומר, שמאחר שהוא יודע שודאי יתבערו הוי כפסיק רישיה", עכ"ל. ולכאורה קושייתו הראשונה אינה מובנת, דלא רק שהסיפא אינה חוזרת על הרישא, אלא שיש גם הבדל גדול ביניהן לדינא וכנ"ל. וגם קושייתו השניה אינה מובנת, דאמנם הוא מתכוון לעשות מלאכה, אבל עדיין צריך היה לומר שהוא מתחייב מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה; דדין משאצ"ג אינו מקור של חיוב אחר מדין מתכוון, אלא זו סברה לפטור למרות שהוא מתכוון. והרמב"ם צריך להשמיע שאין לפטור אותו מדין משאצ"ג, משום שכל העושה משאצ"ג הוא חייב.

והיה מקום לומר, שכוונת הכס"מ בקושייתו השניה היא שגם בסיפא הוא מתכוון לגופה של המלאכה. וכיון שהוא מתכוון לגופה של המלאכה, לא היה לרמב"ם לנמק את חיובו מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה. אולם לפי זה לא מובן מה המשיך להקשות: "ואם אינו מתכוון אמאי חייב"; הרי גם אם אין הוא מתכוון לגופה של המלאכה, יש מקום לחיובו מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה. ועוד קשה, דלפי זה לא היה מוצדק לומר "למה איצטריך לומר שחייב משום משאצ"ג וכו' תיפוק ליה וכו'", דמשמע מכך שהוא מסכים שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא שלדעתו לא צריך להשתמש בנימוק הזה; והרי לפי אפשרות זו, אין זו מלאכה שאינה צריכה לגופה כלל.

וגם תירוצו של הכס"מ על קושיית עצמו, לכאורה אינו מחוור. מבואר ברמב"ם שכדי להתחייב הוא צריך לפחות להתכוון להתחמם, וכלשונו: "חתה גחלים להתחמם מהן והובערו מאליהן". ומשמע מכך שאם הוא יתכוון אך ורק לכבות, ולא תהיה לו שום כוונה להתחמם, הוא יתחייב אחת בלבד. וכן מבואר להדיא בדברי הגמרא בכריתות שם: "אלא דלא קא מכוין להבעיר, מאי טעמא דמאן דמחייב תרת"י". אולם לפי הכס"מ יוצא שצריך לחייבו אף בכהאי גוונא, דאמנם אין הוא מתכוון להבערה, אולם הבערה זו נוצרת בהכרח, ויש לכך דין של

פסיק רישיה. ואע"פ שגם לא איכפת לו מהבערה זו, יש עכ"פ צורך לחייבו, אליבא דהרמב"ם דאזיל בתר ר' יהודה המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, וצ"ע.

שיטת הלחם משנה

והלחם משנה הבין, שכוונת הכס"מ היא שאפילו מי שסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, מודה שאם הוא מתכוון למלאכה - יתחייב, אע"פ שהמלאכה אינה צריכה לגופה. ולכן הוקשה לו מדוע הוצרך הרמב"ם לומר שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, שהרי גם אם פטור כשעושה מלאכה שאינה צריכה לגופה - סוף סוף יש לחייבו כיון שהוא התכוון למלאכה. אלא שלפי זה ייצא, שדין מלאכה שאינה צריכה לגופה אמור דוקא במציאות שבה הוא אינו מתכוון למלאכה. והלח"מ הוכיח מלשון הרמב"ם שצריך להתכוון למלאכה, מהלשון שכבר הוזכרה לעיל: "והרי נתכוון לכבות". אולם לכאורה לא יתכן להבין כך מסיבה פשוטה: אם מלאכה שאינה צריכה לגופה היא דוקא בכגון שהוא אינו מתכוון למלאכה כלל - אם כן קשה ממה נפשך: אם זהו פסיק רישיה - יש לחייבו אע"פ שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, ככל אינו מתכוון בפסיק רישיה. ואם אין זה פסיק רישיה - מדוע אליבא דאמת הוא מתחייב, והרי זהו הדין הבסיסי של אינו מתכוון שפטור (כיון שאין זה פסיק רישיה). וגם מהמקרים הרבים המופיעים בגמרא כדוגמאות למלאכה שאינה צריכה לגופה, כגון מוציא מת ומכבה וחופר גומה וכו', מוכח שהוא מתכוון למלאכה עצמה.

ואת הקושיה הראשונה תירץ הלח"מ וז"ל: "ואשמענין טפי בהך חלוקה מבקמייתא, דאי בקמייתא, הוה אמינא מאי נתכוון לכבות ולהבעיר - שצריך לשניהן, כלומר שהוא נפח שצריך פחם וכגון צריך גחלים בוערות לדבר אחר, אבל אם אינו צריך - פטור. להכי כתב הא דלהתחמם, דאע"ג דאינו צריך להבערה, מאחר שנתכוון - חייב, דמלאכה שאינה צריכה לגופה היא ונתכוון לה חייב עליה", עכ"ל. ורצונו לומר, שברישא הרמב"ם השמיע שמתחייבים רק אם מתכוונים. אבל היה מקום להבין, שאם הוא אינו מתכוון - יהיה פטור אפילו במקרה שאינו מתכוון להבערה אלא לחימום. לכן הרמב"ם חידש בבבא השניה שגם במקרה כזה הוא מתחייב, ואין לו אפשרות לפטור עצמו אלא רק במקרה שאינו מתכוון להבעיר כלל, ואפילו לא לצורך חימום.

קשיים בשיטת הלחם משנה

אולם קשה על דבריו ממה נפשך: אם הוא יכול להתחמם מהגחלים גם בלי ההבערה - אם כן אין הוא מתכוון להבערה כלל. ולפי הלח"מ אין לחייב אותו מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, כל עוד אין הוא מתכוון להבערה. ואם אין הוא יכול להתחמם מהגחלים בלי ההבערה - אם כן הוא צריך את ההבערה, והוי מלאכה הצריכה לגופה, דלא אשכחן בשום מקום שהבערה לצורך חימום חשובה מלאכה שאינה צריכה לגופה. ובכמה מקומות בש"ס הוזכרה מלאכת הבערה לצורך חימום (כגון הבערת מדורה בבית המוקד והבערת מדורה לצורך חולה או חיה), ולא נזכר שהדבר תלוי בפלוגתא, והוי דוקא למ"ד דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה. וגם לא מובן בסברה מדוע שההבערה לצורך החימום תיחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה, וצ"ע.

ועוד קשה על דבריו: לפי הסברו יוצא, שברישא מדובר על מקרה שבו הוא מתכוון לגופה של המלאכה, ואילו בסיפא אין הוא מתכוון לגופה של המלאכה. ולפי זה, היה הרמב"ם צריך לומר ברישא כך: אם הוא צריך לגוף הכיבוי ולגוף ההבערה חייב שתיים. וזאת, שהרי גם בסיפא הוא מתכוון לכיבוי ולהבערה, ומבחינה זו אין הבדל בין הרישא לסיפא. ועצם העובדה שהוא מתכוון לכיבוי או להבערה, אינה מלמדת שהוא צריך דוקא לגופו של הכיבוי ולגופה של ההבערה, וכמו שמצינו בדוגמה שהרמב"ם מביא לדין משאצ"ג שהוא מתכוון לכיבוי אלא שאינו מתכוון לעשות פחמים בדוקא. וגם הלשון: "מתכוון" אינה שייכת לדין משאצ"ג, כי כדי שהדבר יחשב כמלאכה הצריכה לגופה, אין צורך שהוא יתכוון בדוקא, אלא מספיק שהוא צריך לדבר, ואף שלא התכוון לכך באותה שעה.

והיה מקום לומר, שהמלאכה היא החיתוי עצמו, וההבערה היא רק תוצאה מסוימת שהיא גופה של המלאכה, והוא אינו מתכוון להבערה אלא לחיתוי. אלא שלפי זה לא מובן, מדוע טרח הלח"מ להוכיח שמדובר ב"מתכוון"; הלא לפי זה, הוא היה יכול לומר שמדובר באינו מתכוון. והסיבה שהוא בכל זאת מתחייב היא שאמנם אין הוא מתכוון לגופה של המלאכה, אבל הוא מתכוון מעליא למלאכה עצמה, שהרי לחיתוי עצמו הוא מתכוון. וגם לא מובן לפי זה מה הוא בא לחלוק על הכס"מ; הרי הטענה העיקרית שלו כנגד הכס"מ היא, שאין להעמיד את דברי הרמב"ם באינו מתכוון (כפי שהעמיד הכס"מ), אלא יש להעמיד את דבריו במתכוון. אולם לפי זה יוצא, שה"מתכוון" הזה אינו אלא ה"לא מתכוון" של הכס"מ, שהרי גם לפי הכס"מ מדובר על אינו מתכוון להבעיר אלא להתחמם. וגם לא מובן לפי זה, מדוע אליבא דאמת הוא אמור להיות פטור אם אינו מתכוון

להתחמם; הרי הוא על כל פנים מתכוון לעשות את המלאכה (ולא יועילו בכך דברי הלח"מ שאין לחייב במשאצ"ג אם אין הוא מתכוון, שהרי לפי זה הוא מתכוון למלאכה).

שיטת מרכבת המשנה

ובמרכבת המשנה רצה לבאר את ההבדל בין הרישא לסיפא, על פי דרכו שהתבארה לעיל. כאשר הוא מתכוון לחתות כדי להתחמם, אין הוא יכול להשיג תוצאה זו מבלי לעבור על איסור. אולם בנידון דרישא שהוא מתכוון לכבות בלבד, הרי הוא יכול להשיג תוצאה זו מבלי לעבור על איסור, שהרי הוא יכול לכבות בלי חיתוי, ולכן אין לכך דין של פסיק רישיה, ופטור. והוסיף שם עוד, שהרמב"ם נימק את החיוב בסיפא משום משאצ"ג כדי להשמיע רבותא, דסתם חיוב מדין פסיק רישיה אין בו חידוש, דגם ר' שמעון מודה בכך.

קשיים בשיטת מרכבת המשנה

ודבריו לכאורה מאד לא מובנים. ראשית, ההבדל בין הרישא לסיפא אינו מובן. כאשר הוא מתאר את הפעולה הנעשית ברישא, הוא מתייחס לכיבוי עצמו, ועל כך הוא אומר שכיבוי יכול להיעשות גם בלי לעבור על איסור. ואילו כאשר הוא מתאר את הפעולה הנעשית בסיפא, הוא מתייחס לחיתוי הנעשה כדי להתחמם, ועל כך הוא אומר שדבר זה חייב להיעשות על ידי חיתוי והבערה. אולם, אם היה מתייחס גם ברישא לחיתוי הנעשה כדי לכבות - היה מקום לומר שגם דבר כזה אינו יכול להיעשות בלי להבעיר; ואם היה מתייחס גם בסיפא לכל דבר שנעשה כדי להתחמם - הרי שגם זה יכול להיעשות בלי להבעיר בדוקא.

שנית, כבר התבאר לעיל, שמלאכה שאינה צריכה לגופה היא סברה לפטור ולא לחיוב. לכן לא שייך לומר שהזכירו לרבותא את דין מלאכה שאינה צריכה לגופה, ומשום שחיוב זה קיים רק אליבא דחד מאן דאמר; דאין אנו באים להשוות בין שני חיובים שונים, כדי למצוא מה יותר מחודש מביניהם, והאמת היא להיפך, שהחיוב קיים למרות שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה. והחידוש הוא, שלמרות זאת הוא מתחייב, דכל העושה מלאכה שאינה צריכה לגופה מתחייב עליה.

יז. הקדמה ליישוב הסתירה בדין מבעיר: גילוי גחלים הוא אחת מצורות ההבערה ונראה לבאר את דעת הרמב"ם, על פי מה שכבר התבאר לעיל בשיטתו בדין פסיק רישיה ומשאצ"ג. וראשית דבר יש להקדים, שגילוי גחלים הוא אחת מהצורות של מלאכת הבערה; דמלאכת הבערה נעשית על ידי הדלקת גחלים (או נר וכדומה), או על ידי הפחת רוח בגחלים, או על ידי הכנסת חומר בעירה לתוך אש, או על ידי גילוי גחלים וחשיפתן לרוח ולאוויר. וכל האופנים הללו הם צורות שונות של עשיית מלאכת הבערה. (ומסתבר שאין צורך לומר שאופנים אלו הם תולדות של מלאכת הבערה, אלא הם צורות שונות של האב עצמו, כמו החורש והחופר והעושה חריץ, שכולם אבות, וכמבואר ברמב"ם (פ"ז ה"ב), אבל אכמ"ל, וגם אין לכך נפ"מ).

לגילוי הגחלים שתי תוצאות: הבערה (שהיא גוף המלאכה) וחימום

ועוד יש להקדים, שלגילוי הגחלים התחתונות יש שתי תוצאות. התוצאה המיידית והישירה היא תוספת חימום; דכיון שגחלים אלו קרובות ביותר לאש, הן עשויות לחמם יותר מן העליונות, אלא שהעליונות מסתירות את חומן ומונעות ממנו להתפשט ולחמם כדבעי. ועל ידי הסרת הגחלים העליונות וגילוי הגחלים התחתונות, יכול החום להתפשט כדבעי. אולם לגילוי הגחלים יש תוצאה נוספת, שכן על ידי גילויין הן נחשפות לרוח ולאוויר, ועל ידי כך הן מתלהטות יותר, והאש גדלה יותר, והגדלת האש עשויה להוסיף אור רב יותר וכן חום רב יותר.

ונראה שאת המקרה דידן יש לחלק לשלושה חלקים: המעשה, המלאכה וגופה של המלאכה. המעשה שנעשה הוא העברת הגחלים העליונות ממקומן. המלאכה היא גילוי הגחלים וחשיפתן לרוח ולאוויר, וגופה של המלאכה הוא שריפת הגחלים (לצורך התיקון של הגדלת האש). כאשר הוא עושה את המעשה במקרה של הסיפא, הוא מתכוון לגילוי הגחלים וחשיפתן. וכיון שכך, אין אנו נכנסים כלל לגדרי דבר שאינו מתכוון (ולגדרי פסיק רישיה), דיש לנו כוונה מעליא לעשיית המלאכה. אולם מלאכה זו צריכה להיחשב כמשאצ"ג; דגופה של המלאכה הוא שריפת הגחלים, ואילו הוא אינו מעוניין בתוצאה זו אלא בתוצאה הישירה והמיידית יותר של גילוי הגחלים, שהיא תוספת החימום מעצם הסרת הגחלים העליונות המונעות מחומן של הגחלים התחתונות להתפשט. לכן יוצא

שהוא מעוניין במלאכה, אבל אין הוא מעוניין בגופה של המלאכה, ולכן הוצרך הרמב"ם לנמק את החיוב מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה. ובאמת לפי ר' שמעון היה צריך לפטור במקרה כזה.

ולכאורה היה מקום להקשות, כיון שהוא מעוניין להתחמם, ושריפת הגחלים עשויה לסייע לו להתחמם, אם כן יש לראותו כצריך לגופה של מלאכת הבערה. דאמנם הוא מעוניין בגילוי הגחלים לצורך החימום הישיר שנוצר מסילוק הגחלים העליונות המונעות מהחום להתפשט, אבל אליבא דאמת יש לו עניין גם בשריפת הגחלים שנוצרת כתוצאה מחשיפת הגחלים התחתונות לרוח; שהרי שריפת הגחלים גורמת להגדלת האש וזו גורמת לתוספת חימום, וזו הרי עיקר מטרתו במעשיו. ואם כן קשה, כיצד ניתן לומר עליו שהוא אינו צריך לגופה של המלאכה.

אמנם נראה שאין הכרח לראותו כצריך לגופה של המלאכה. ניתן לומר שהוא מעוניין בדוקא להתחמם באופן ישיר על ידי גילוי הגחלים, ואין הוא מעוניין להתחמם על ידי כך שהגחלים יאבדו ויתכלו מהר יותר (ובכך תגדל האש). וכאשר הוא מסלק את הגחלים העליונות המונעות מחומן של הגחלים התחתונות להתפשט, אין הוא נזקק לשום תוספת הבערה. וברור הדבר, שאם הוא היה יכול להשיג את מטרתו מבלי שגחליו יאבדו ויתכלו במהירות, הוא בודאי היה מעוניין בכך, ורק משום שלא ניתן להפריד בין התוצאות, הוא נאלץ לשאת בתוצאה של כילוי הגחלים. וכיון שהוא אינו מעוניין בכילוי הגחלים, יש להחשיב הבערה זו כאינה צריכה לגופה.

יישוב דברי הרמב"ם: אף שזהו פס"ר, יש צורך בכוונה כדי להחשיבו מבעיר

והנה, כל הדברים הנ"ל אמורים במי שמעוניין להתחמם או להבעיר. אבל מי שאינו מתכוון להבעיר ולהתחמם כלל, וכל כוונתו בסילוק הגחלים העליונות היא רק כדי לכבותן (מתחת לגחלים התחתונות), או שהוא רוצה ליטול את הגחלים העליונות כדי להביאן למקום אחר, או כדי להקטירן על גבי המזבח וכו' - הרי שלא ניתן לומר על המעשה שהוא מעשה של גילוי וחשיפת הגחלים התחתונות; דאין זה אלא מעשה שמיועד ועומד לסילוק הגחלים העליונות בלבד. וכל עוד אין הוא מכוון לשם גילוי הגחלים, חסר בעצם הגדרת המלאכה. ולכן חוזר להיות דינו

כדין מזרד זרדים בארעא דחבריה, שאין בכך איסור דאורייתא כלל²⁰. ובמקרה שבו הוא מתכוון לכבותן יש עכ"פ מלאכת מכבה, ובמקרים האחרים שהוזכרו אין בכך אפילו מלאכת מכבה. ולכן הצריך הרמב"ם שהוא יתכוון להדיא לשם הבערה, כדי שיתחייב משום מבעיר.

ולפי זה יוצא, שבאמת ההבערה היא פסיק רישיה מגילוי הגחלים וחשיפתם לרוח ולאור. ואולם במקרה של הרישא, אם אין הוא מתכוון לשם הבערה - לא ניתן לומר על כך שהוא "עשה מעשה ונעשת בגללו מלאכה", כי בפועל לא היתה כאן מלאכה; שכן אין על חיתוי הגחלים שם של מלאכת גילוי גחלים, כי חיתוי זה עשוי להיות מיועד ועומד לשם העברה בעלמא או לשם כיבוי. ולכן יש צורך שהוא יתכוון ממש לשם הבערה. ואולם בסיפא, שהוא מתכוון לשם גילוי הגחלים אלא שאינו מתכוון להבערה, בזה שפיר ניתן לומר שיש כאן מלאכה, אלא שאין זו מלאכה הצריכה לגופה.

הקדמה ליישוב הסתירה בדין מכבה: ההבדל שבין שני המקרים בגדר החיתוי

והנה, אם נדייק בלשון הרמב"ם, נראה שיש הבדל בין הרישא והסיפא בדבריו גם מבחינת תיאור המקרה עצמו. הרמב"ם אומר בסיפא: "חתה גחלים להתחמם מהן והובערו מאליהן" וכו'. ולכאורה לפי כל הפירושים השונים שנאמרו בדעתו, היה מספיק לומר: "ואם נתכוון להתחמם" וכו'. וקשה, מדוע הרמב"ם

20. יש צורך להבהיר, מדוע אין לראות את פעולת הכיבוי ואת פעולת הבערה כשני מעשים שנזדמנו לפונדק אחד. למעשה יש שתי אפשרויות לביצוע החיתוי: או שהוא נוטל את העליונות ומניח בצד, ואז מעלה עליהן את התחתונות, או שהוא נוטל את העליונות ותוחב אותן ישירות אל מתחת לתחתונות (יתכן גם שאותן שתי אפשרויות יתחילו עם התחתונות, דהיינו שהוא ימשוך את התחתונות ויתן לעליונות לרדת, ואז יניח עליהן את התחתונות, או שיטול את התחתונות ומייד יעבירן אל מעל העליונות. הניתוח דלהלן יתאים גם לשתי אפשרויות אלה, אלא שנקטנו את ההווה). במציאות של האפשרות הראשונה יש להתייחס לכל פעולה בפני עצמה (אין כאן שני מעשים שנזדמנו יחד אלא סתם שתי פעולות שבאות בזו אחר זו), כאשר לכל פעולה יש שתי תוצאות: לפעולה הראשונה יש שתיים - האחת, העברת הגחלים למקומן החדש, והשניה, חישוף התחתונות; ולפעולה השניה גם כן יש שתיים - האחת, העברת התחתונות ממקומן, והשניה, כיסוי העליונות. לכן צריך כוונה בכל פעולה, ואין קשר בין הבערה בפעולה הראשונה ובין הכיבוי שבפעולה השניה. במציאות של האפשרות השניה יש באמת שתי פעולות שמזדמנות לפונדק אחד, אלא שגם כאן כשבאים לנתח כל פעולה ופעולה מהן, מתקבלות שתי התוצאות הנ"ל בכל פעולה, ושוב צריך כוונה כדי לייחד את המעשה לשם כיבוי או הבערה.

חוזר שוב על העובדה שהוא חותה גחלים, וגם מדוע הוא מדגיש שהן הובערו מאליהן.

אמנם נראה, שבאמת יש הכרח להבין את המקרים כשונים זה מזה. וראשית יש להקדים, שיש שתי משמעויות שונות לפועל "חתה": משמעות אחת היא היפוך ושינוי מיקומן של הגחלים במדורת האש, וכמו שמצינו בסוגיות בשבת ובעירובין (שבת יח ע"ב, לד ע"ב ועירובין קג ע"א) שהוזכר החשש שמא יחתה בגחלים, והכוונה להיפוך בהן, שבכך הוא מגביר את בעירתן וממהר את בישול הדבר שנמצא מעל האש. המשמעות השניה היא סילוק גחלים מעל גבי האש והעברתן למקום אחר. זוהי המשמעות בשבת (פב ע"א): "לחתות בו את האור" וביומא (מג ע"ב): "וחותה מן המעוכלות הפנימיות", "חותה בשל ארבעת קבין" וכו' ובעוד מקומות. ועל שם זה נקראת המחטה, שבה מוציאים את הגחלים מן המזבח ומעבירים אותן למקום אחר.

ונראה, שברישא מדובר על המשמעות הראשונה ואילו בסיפא מדובר על המשמעות השניה. ברישא נאמר: "החותה גחלים בשבת, שהוא מכבה את העליונות ומדליק את התחתונות". ועל כרחנו תיבת "גחלים" מוסבת בין על העליונות ובין על התחתונות, דהיינו שהוא מהפך בכל המדורה, מעלה את התחתונות למעלה ומוריד את העליונות למטה (יתכן שהוא עושה זאת בו זמנית על ידי שהוא מעביר את העליונות מתחת לתחתונות, וממילא התחתונות נהיות עליונות. אבל עכ"פ מדובר על שינוי מיקומן במדורה ולא על נטילת העליונות למקום אחר). ובהכרח לומר כך, כי אם הכוונה היתה שהוא נוטל את הגחלים ממקום האש ומעבירן למקום אחר - לא היה נכון לומר שהוא מכבה את העליונות ומדליק את התחתונות; שהרי אם הוא נוטל את התחתונות - נשארות העליונות כמות שהן, ואם הוא נוטל את העליונות - הוא גם לא מכבה אותן, כיון שהן ממשיכות להיות חשופות לאויר ולרוח באותה מידה.

אולם במקרה השני, יש הכרח להבין שכאשר הוא חותה את הגחלים להתחמם מהן, הוא נוטל גחלים ממקום האש, מעבירן למקום אחר ומניחן לפניו כדי להתחמם מהן. ובגלל חשיפתן לאויר ולרוח הן מתבערות במקומן החדש. ועל כרחנו אין מדובר על שינוי מיקומן של הגחלים במדורה, כמו במקרה הראשון, שהרי הרמב"ם אינו מזכיר כלל את ההבדל שבין העליונות והתחתונות, ומלשונו נראה שאותן גחלים שהוא חותה הן הן הגחלים שמהן הוא מתחמם. ובמיוחד תיבת "להתחמם מהן" מלמדת שהוא מתחמם מכל מה שחתה. ואם היה חותה

בכלל המדורה, הוא היה אמור להתחמם רק מאותן גחלים שנחשפו לאויר, אבל אותן גחלים שהיו עליונות הן דוקא נסתרות לאחר פעולת השינוי²¹.

מיעוט גוף האש נחשב כיבוי גם אם אינו משפיע על הבעירה באותה שעה

ועוד יש להקדים, שהרמב"ם הביא את הדין המוזכר בביצה (כב ע"א) שהמסתפק מהשמן שבנר חייב. ונחלקו הראשונים בטעם הדבר: התוס' וסיעתם הסבירו, שהוא מעמעם את הלהבה תוך כדי נטילת השמן. אולם לכאורה לפי הסבר זה, צריך להעמיד את הדין באוקימתא מסוימת, שהנר הוא קטן וכל נטילת שמן משפיעה על זרימת השמן בפתיחה; אבל בנרות רחבים שבהם אין נטילת השמן משפיעה על זרימתו, וכן במקרה שייטול מעט מאד שמן באופן שאינו משפיע על בעירת הנר, לא יהיה מקום לחייב. המאירי וסיעתו פירשו, שהאיסור הוא משום שגרים כיבוי אסור. ואולם הרמב"ם פסק כדעת חכמים שגרים כיבוי מותר. ובאמת בפיהמ"ש (פ"ב מ"ב) כתב הרמב"ם במהדורא קמא שהאיסור הוא משום שגרים כיבוי אסור, אולם במהדורא בתרא מחק וכתב: "מפני שמקרב זמן כיבוי", וכן בפ"ג (מ"ה) כתב במהדור"ק שהאיסור הוא משום שגרים כיבוי אסור, ובמהדור"ב מחק וכתב: "וזה גרם כאילו הוא כיבוי ביד". ונראה שרצונו לומר, שכאשר הוא גורם לכיבוי על ידי הנחת כדאי מים שיכבו את הבעירה כשתגיע אליהם, אין זה אלא גרמא בעלמא, והתירוהו חכמים. אבל כאשר הוא ממעט את גוף האש על ידי ההסתפקות מהשמן שבנר, הוא נחשב כמכבה גמור, כי כל מיעוט של גוף האש עצמו הוא קירוב של זמן כיבוי, וזה עצמו נחשב כבר כעת ככיבוי גמור²².

ולפי זה נראה פשוט, שכל נטילת גחלים ממדורת האש היא כיבוי, שהרי גם במקרה זה הוא מקרב את זמן הכיבוי. ואע"פ שנטילת הגחלים אינה עשויה

21. ומלבד זאת גם משמע שהחימום הוא דבר שעדיין לא היה, וזה יכול להתאים רק אם נפרש שהוא נוטל את הגחלים ומעבירן למקום אחר. אבל אם הוא בין כך ובין כך עומד ליד המדורה - הוא הרי כבר מתחמם, ופעולה זו רק מסייעת להגברת החום. ויש להעיר, שהמשמעות הפשוטה של "חותה גחלים", היא שהוא נוטל את הגחלים, בניגוד ל"חותה בגחלים", שמשמעותו היא ההיפוך של הגחלים במקומן. וברישא ניתן להבין שמדובר על משמעות זו, אך ורק משום שהרמב"ם מסביר שהוא מכבה את העליונות ומדליק את התחתונות.

22. וכן מבואר להדיא במהר"ל (הל' יו"ט סי' ה'). ויש להעיר, שאין זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא דוקא הרצון ליטול את השמן למטרה אחרת, הוא גופה של המלאכה.

להשפיע על גודל הבעירה באותו רגע ממש, מכל מקום עצם המיעוט של גוף האש נחשב כמעשה בידיים של כיבוי, ואין הוא מוגדר כגריס כיבוי²³.

יישוב דברי הרמב"ם: יש שוני מהותי במעמד הכיבוי בין הרישא והסיפא

השתא דאתינן להכי, נראה שישנו הבדל מהותי בין הכיבוי שברישא לכיבוי שבסיפא. ברישא אין יתרון לכוונת הכיבוי על כוונת ההבערה, שהרי ניתן לייעד את המעשה לשם הבערת התחתונות, וניתן לייעד אותו לשם כיבוי העליונות, או לשם שניהם, או לשם מטרה אחרת לגמרי. ולכן בלי כוונה לכבות ולהבעיר, המעשה לא יוגדר כמלאכת מכבה ומבעיר והוא לא יתחייב עליהן; והרי זה דומה לאוסף זרדים, שמעשיו יכולים להתפרש כייפוי הקרקע או כעימור באותה מידה, ויש צורך בכוונה כדי לייעד את המעשה לשם אחת מהן (או לשם שתיהן). ומה שאין כן בסיפא, ששם נטילת הגחלים ממקום האש דומה לקצירת הזרדים, שהקצירה היא המשמעות העיקרית של המעשה וייפוי הקרקע במעשה זה הוא משמעות פחות עיקרית המצריכה ייעוד מיוחד לשמה. וגם בנידון דידן, נטילת הגחלים ממקום האש משמעותה העיקרית היא עצם חיסור גוף האש שהיא מלאכת הכיבוי, ואילו חשיפת הגחלים שנוצרת אגב כך, היא משמעות פחות עיקרית המצריכה ייעוד מיוחד לשמה²⁴. לכן בסיפא הרמב"ם אינו מצריך כוונה מיוחדת לשם הכיבוי, כפי שהצריך ברישא וכפי שהוא מצריך במלאכת ההבערה בסיפא.

יח. הסתירה בדברי הרמב"ם בהלכות כלאים

והנה, בהל' כלאים (פ"י הט"ז) כתב הרמב"ם: "תופרי כסות תופרין כדרך, ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. והצנועין תופרים

23. ואם הוא נוטל את הגחלים למטרה כלשהי, הרי זו מלאכת כיבוי הצריכה לגופה, וכנ"ל בהערה הקודמת.

24. אפשר לומר שבנטילת הגחלים ממקום האש, ישנה זהות גמורה בין המעשה למלאכה, כי זו ממש צורה של מלאכת כיבוי; וכמו שבחרישה או כתיבה אין פיצול בין המעשה למלאכה, דהמעשה והמלאכה חד הם. לעומת זאת, בשינוי מיקום הגחלים בתוך האש, אי אפשר לומר שנטילת הגחלים העליונות והנחתן למטה היא מלאכת הכיבוי, וכל שאפשר לומר הוא רק שמעשה זה יוצר תוצאה של כיבוי.

בארץ. וכן מוכרי כסות מוכרין כדרכן, ובלבד שלא יתכוונו בחמה שיציל להם הכלאים שעל כתפן מן החמה ולא יתכוונו בגשמים להתחמם בו. והצנועין מפשילין במקל", עכ"ל (ומקורו במס' כלאים פ"ט מ"ו). ומבואר מדבריו אלו, שאין איסור כלאים אם אין הם מתכוונים להנות מחימום הבגד או מצלו.

ואולם בה"ח שם כתב הרמב"ם: "לא ילבש אדם כלאים עראי, ואפילו על גבי עשרה בגדים שאינו מהנהו כלום, ואפילו לגנוב את המכס. ואם לבש כן לוקה", עכ"ל (ומקורו שם משנה ב'). ומבואר מדבריו שאיסור כלאים קיים אע"פ שהוא אינו נהנה כלל, וק"ו שהוא חל כשנהנה אלא שהוא אינו מתכוון לכך. ודברים אלו סותרים לכאורה את מה שכתב הרמב"ם לעיל מיניה בהל' ט"ז; דשם מבואר שכל עוד אין הוא מתכוון להנות, אין בכך איסור כלאים, וק"ו במקרה שהוא באמת אינו נהנה בפועל.

ראשונים רבים תירצו שהמשניות חלוקות

ואכן הר"ש (במשנה שם) והרא"ש (הל' כלאי בגדים סי' ט) כתבו, שהמשנה דמוכרי כסות (מ"ו) אזלא כמ"ד דבר שאין מתכוון מותר, והמשנה דמבריח מן המכס (מ"ב) אזלא כמ"ד דבר שאין מתכוון אסור. ושתי משניות אלו חלוקות, והלכה כמ"ד דבר שאין מתכוון מותר (וכדעתם כתבו גם הטור סי' שא והאר"ז ח"א סי' רצז, והסמ"ג ל"ת רפג, והסמ"ק סי' לב, והיראים סי' שלג ס"א והרמ"א בהגהת השר"ע דלקמן). אולם הרמב"ם שפסק את שתי המשניות הללו, הבין בהכרח שאין סתירה ביניהן, וצ"ע מדוע.

תירוץ הכסף משנה

וכבר עמד על כך הכסף משנה (ה"ח) וז"ל: "משנה שם. וכתבו הר"ש והרא"ש הל' כלאי בגדים, דסבר האי תנא דדבר שאין מתכוין אסור, ופליג אמתניתין דמוכרי כסות מוכרים כדרכם. ורבינו פסקה לזו ולזו. ונראה שטעמו משום דסבירא ליה דאפילו ר' שמעון מודה בהא, דכיון שהוא לובש ממש, הרי עבר על לא תלבש שעטנז. אבל מוכרי כסות ותופרי כסות, שאינם לובשים ממש אלא מעלים עליהם, מותר אם אינו מתכוין. וע"פ זה יתיישב מה שפסק (הכ"א) לאסור לכרוך על ידו חבלים של כלאים שהם קשורים יחד, דכריכה על ידו הוי כמלבוש", עכ"ל. ומסתבר שבגלל תירוץ זה, פסק הכסף משנה בשו"ע כדעת הרמב"ם בשלושת המקרים (י"ד סי' שא סע' ו' בדין מוכרי כסות כדעת הרמב"ם בהל' ט"ז, וסע' ה' בדין מבריח מן

המכס כדעת הרמב"ם בהל' י"ח, וסי' ש' סע' ו' בדין מנהיג בהמות בחבלים כדעת הרמב"ם בהל' כ"א), דכפי שהוא הסביר, אין סתירה בין ההלכות הללו.

ונראה, שלשיטת הכס"מ יש ליישב את דין כריכת החבלים בדרך נוספת. ניתן לומר שהכריכה חשובה כהעלאה ולא כלבוש, אלא שחכמים גזרו על כל העלאה כזו שנוגעת בבשר; וכמו שמבואר במשנה (פ"ט מ"ב) בדין כרים וכסתות שאין בהם משום כלאים, ובכל זאת אסור שבשרו יגע בהם. וכן כתב הרמב"ם (שם ה"ג). וברמב"ם שם מבואר, שיש איסור אף בישיבה על גביהם, ואם כן קל וחומר שיהיה איסור כשהוא כורך אותם עליו. ובכך שונה מנהיג בהמות בחבלים ממוכרי ותופרי כסות, דמנהיג בהמות בחבלים כורך את החבלים על בשרו, אבל מוכרי ותופרי כסות בסתמא דמילתא מניחים את הכסות על בגדיהם, ואין בשרם נוגע בה בהכרח.

קושיה על הכסף משנה מדין מרדעת

ולכאורה עדיין קשה על תירוץ הכס"מ מדין מרדעת. בהכ"ה כתב הרמב"ם: "מותר לעשות מן הכלאים תכריכין למת, שאין על המתים מצוה. ולעשות מהן מרדעת לחמור ויושב עליה, והוא שלא יהיה בשרו נוגע בה. ולא יניח מרדעת זו על כתפו אפילו להוציא עליה את הזבל", עכ"ל. ומקורו בכלאים (שם מ"ד), וכן פסק השו"ע (יר"ד סי' שא סע' ח'). ולכאורה גם כאן אין הוא לובש את המרדעת ממש, ואתינן עליה רק מחמת דין העלאה, ובכל זאת מבואר שאסור אפילו כשהוא לכאורה להדיא לא מתכוון להנות, וצ"ע.

תירוץ הקושיה

ונראה, שההנאה מהגנת המרדעת שלא ידבק בו ריח רע או לכלוך, גם היא חשובה בכלל ההנאות שניתן להנות מבגד; וכמו שמצינו בשבת (סד ע"ב) שמוך שהתקינה לה לנידתה נחשב כמלבוש ויוצאת בו לרשות הרבים, וכפירוש רש"י שם. לכן נחשב הדבר כהנאה מבגדים בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ולכן הדבר אסור בסתמא, ואין צורך שהוא יתכוון להדיא להנות. ויש לפרש את תחילת דברי הרמב"ם שאמר: "ולא יניח מרדעת זו על כתפו", שהוא מניח את המרדעת בסתמא דמילתא לשם חימום. ולכן אמר מיד לאחר מכן: "אפילו להוציא עליה את הזבל", דהיינו שאע"פ שזו הנאה פחות חשובה מזו של הרישא, בכל זאת הדבר אסור. ומעין סברה זו כתב גם הש"ך (שם בסוס"ק ח').

הקושי העיקרי בתירוץ הכסף משנה

ואולם על עיקר תירוצו של הכס"מ כבר הקשו האחרונים, שלכאורה אין מקום לחלק בין הלבישה ובין ההעלאה. וכמו שכתב מרכה"מ: "דודאי דין העלאה כדין לבישה, דכי היכי דכתיב לא תלבש שעטנז, כתיב נמי בגד כלאים לא יעלה עליך. והרי העלאה זו דרך לבישה, ולא קממעטינן אלא אהל של שעטנז, כמ"ש רבינו שם (ה"ב), עכ"ל.

תירוץ הב"ח

והב"ח (י"ד סי' שא ד"ה הלובש) כתב, שהלובש בגד כלאים כדי להבריח מן המכס, מותר משום דהוי דבר שאין מתכוון. "ואע"ג דהו"ל פסיק רישיה, דא"א שלא נהנה גופן מכלאים בשעה שהוא לובש, אפ"ה כיון דלא ניחא ליה שהרי צריך הוא ללבשן להציל ממונו מגזילה, הילכך שרי". והקשה מדין חבלים שאסורים כשהם קשורין וכרוכין בידו, ותירץ: "דהתם הוי פסיק רישיה דניחא ליה, דאי לא ניחא ליה - לא הו"ל לקושרן זע"ז בשני קשרים ולכרוך אותם בידו". ואת דין מוכרי כסות שהותר להם ללבוש כאשר הם אינם מתכוונים לכך להדיא, תירץ הב"ח (ד"ה ומ"ש וכן מוכרי בגדים): "ולא נקרא כאן פסיק רישיה כשאינו לובשן אלא כדי להראות מדתן, דאפשר דלא נהנה גופו כלל באותה לבישה במקצת. וה"ה במעלה עליו למכרם, דאפשר גם כן דלא נהנה גופו בהעלאה זו", עכ"ל. ובאותו אופן תירץ גם את דין תופרי כסות, שאין הנאתם הכרחית, ולא הוי פסיק רישיה. ולבסוף סיים ואמר: "מיהו הרמב"ם פסק כמשנתנו דלובש להעביר המכס אסור משום דהו"ל פסיק רישיה ולוקה ד"ת, ובהך דמוכרי כסות פסק להתיר מטעמא דפרישית", עכ"ל.

קשיים בתירוץ הב"ח

אולם לכאורה דבריו אינם מובנים. לפי דבריו, הטעם שבמוכרי כסות אין זה נחשב פסיק רישיה, הוא משום "דאפשר דלא נהנה גופו כלל באותה לבישה במקצת". ובטעם הדבר ניתן לומר שלוש אפשרויות: האחת, שלבישה זו נמשכת מעט זמן, ואין גופו מספיק להתחמם מהבגד. השניה, שמכיון שכל כוונתו היא רק להראות את מידת הבגד, אין דעתו פנויה לחשוב ולהרגיש בהנאה שבדבר. השלישית, שהשימוש שעושים מוכרי הכסות בכסות המונחת על כתפיהם, היא הנאה פחותה ביחס ללבישת אותה כסות. אולם נראה ששתי הסברות הראשונות

שייכות באותה מידה גם במבריא מן המכס. לפי האפשרות הראשונה קשה, שהרי לבישה זו עשויה גם היא להתמשך זמן מועט בלבד, דכאשר הוא מתקרב למוכס הוא לובש את הבגד, ולאחר מכן יכול הוא לפשוט את הבגד מעליו. ולאידך גיסא, מי לא עסקינן במוכר שצריך להראות לכמה אנשים את מידת הבגד, ולבישת הבגד נמשכת לו זמן רב. ומלבד זאת נראה שלא זו דרכם של מוכרי הכסות, שהרי מבואר שהצנועין מפשילין במקל. ובפשטות נראה, שמדובר במוכרים שאין להם חנות מסוימת למכירת סחורתם, והם סובבים כרוכלים להציע את מרכולתם לציבור, וממילא ודאי שהעלאה זו עשויה להימשך זמן רב. וכן קשה מתופרי כסות, שהרי הבגד עשוי להיות מונח על ברכיהם זמן ממושך.

ואם כוונתו כפי האפשרות השניה, קשה גם כן: מי לא עסקינן שהמבריא מן המכס דעתו טרודה ועסוקה בהצלחתו לגנוב את דעת המוכס. ובמה הוא שונה מהמוכר את הכסות, שעשוי ללכת עם הבגד על כתפו בחוסר מעשה ולקוחות, ודעתו פנויה בהרחבת הדעת להנות מחימום הבגד. ומלבד זאת קשה, שהרי כל מי שעושה איסור בפסיק רישיה עשוי מחמת טרדתו שלא לחשוב בפועל על המלאכה אותה הוא עושה, ואעפ"כ התחדש בגמ' שאין צורך שהוא יחשוב על כך בפועל, אלא מספיק שהוא מתכוון למעשה עצמו, וכנ"ל. ואם כן, היה צריך לחייבו אף אם אמת היה הדבר שהוא לא חשב כלל על היותו נהנה מבגד של כלאים.

ואם כוונתו כפי האפשרות השלישית, קשה גם כן: מידת ההנאה מהכסות אינה תלויה ביחס של ההנאה העכשווית להנאה שיכולה היתה להיות, אלא במציאות בפועל. ולמשל, אם יש גשמים מרובים, הוא נהנה מהבגד שאותו הוא מעלה על כתפיו, הרבה יותר מאשר במקרה שהוא לובש את הבגד אבל אין גשמים ואין חמה. ומוכח מזה שמידת ההנאה אינה תלויה בשאלה אם הוא מעלה על כתפיו או לובש אלא בשאלה המציאותית אם יש הנאה מההתכסות או לא. ובר מן דין קשה, שהרי הכסות משמשת בדרך כלל לכיסוי, ואם כן כשהמוכרים מניחים את הכסות על כתפיהם, הם משתמשים בכסות ממש כדרך השימוש הרגילה שלה.

אבל בעיקר קשה על תירוץ הב"ח. בהלכה של מבריא המכס, הרמב"ם אוסר ללבוש בגד כלאים אפילו כשאין הוא נהנה כלל, וכלשונו שם בתחילת ההלכה: "לא ילבש אדם כלאים עראי, ואפילו על גבי עשרה בגדים שאינו מהנהו כלום". ומבואר להדיא שהאיסור קיים אפילו כשאין בכך הנאה כלל. ולפי הב"ח יוצא, שהאיסור הוא דוקא משום שיש בכך הנאה.

הבנת הט"ז והש"ך

והט"ז (שם סק"ז) תירץ באופן אחר: "דבמכס יש לו הנאה מן הלבישה, דבלא הלבישה היה חייב ליתן המכס, נמצא דהלבישה היא לו הכרח. והוה הנאה זאת כמו הנאת שאר לובש מלבוש כלאים שאסרה תורה. ודומה למ"ש בסעי"ב, בביצה חמה דחשיב הנאה מה שניצול מן חמימות הביצה. משא"כ במוכרי כסות, שאין המכירה תלויה בזה, אלא שהוא עושה כן להקל במשאו כשהוא עליו, או להראות מדתו, והיה אפשר לעשות בדרך אחר. ע"כ אין הלבישה הכרחית לו, וכיון שאין מתכוין להנאתו מותר", עכ"ל. וכוונתו לומר, שהלבישה היא הנאה מהותית במבריח מן המכס, כי בלי הלבישה הוא לא יוכל להבריח, ומשא"כ במוכרי כסות שהנאת הלבישה אינה מהותית. ולדעתו כל היכא שהנאה היא מהותית, לא שייך לומר על כך שהוא אינו מתכוון, אלא הנאתו היא פסיק רישיה; ומשא"כ הנאות שאינן מהותיות, שניתן לא להתכוון אליהן, ואין ההנאה בגדר של פסיק רישיה. ומעין תירוץ זה, תירץ גם הש"ך (סק"ח). ויש הבדל דק ביניהם: לדעת הט"ז נקודת ההבדל היא באפשרות להגיע לאותה תוצאה בדרך אחרת, ולדעת הש"ך - אף אם לא היה ניתן להגיע לתוצאה בדרך אחרת, מכל מקום הלבישה היא היכי תימצי בעלמא להעלות את הבגד על גופו.

קושיית המרכה"מ ויישובה בדברי הט"ז

ובמרכבת המשנה הקשה עליהם: "דאטו כלאים אסור בהנאה, ולא אסרה תורה אלא הנאת חימום". אמנם הט"ז ניסה ליישב בהבלעה קושיה זו, בכך שאמר: "והוה הנאה זאת כמו הנאת שאר לובש מלבוש כלאים שאסרה תורה". דהיינו, שבאמת לא כל הנאה מלבישת כלאים נאסרה בכלאים, אלא רק הנאה שהאדם מוכרח להנות ממנה. ובכך דומה ההנאה הזו להנאת לבישה שנאסרה, שגם היא מוכרחים להנות ממנה.

קשיים אחרים בהבנת הט"ז והש"ך

ולכאורה קשה על הט"ז והש"ך, מדוע בביצה חמה הוא צריך בדוקא ליטול אותה בבגד של כלאים, ומדוע הנאה זו היא הנאה מהותית לאחיזתו את הביצה. וכי אין דברים נוספים שניתן לאחוז בהם את הביצה? וגם מהמקרה של מרדעת נראה שקשה על דבריהם, שהרי גם שם אין המרדעת הכרחית ומהותית לנשיאת

זבל, וניתן בודאי לשאת זבל גם בלי להניח מרדעת של כלאים על כתפו (ומיהו את דין מרדעת תירץ הש"ך שם שהוא מתכוון ממש, וכדלקמן).

ואין ליישב ולומר, שבאמת הוא איננו מוכרח ליטול את הביצה או את הזבל או את הבהמות בכלאים, אולם לאחר שכבר החליט ליטול אותם בבגד זה, הרי שהנאתו מן הבגד היא הכרחית ומהותית. שהרי לפי זה, היה צריך לאסור גם במוכרי כסות; שהרי גם שם אין הוא מוכרח לשאת את הכסות על כתפו, אולם לאחר שכבר החליט לשאתה על כתפו, הוא נהנה ממנה בגשמים מפני הגשמים ובחמה מפני החמה. ואין לומר שעכ"פ לא זו עיקר הנאתו, כי עיקר כוונתו והנאתו היא לצורך המכירה ולא לצורך ההנאה מן החום; כיון שלפי זה, לא היה מקום לאסור במכירה מן המכס, שהרי גם שם הנאתו העיקרית איננה מן החום, אלא מעצם העובדה שהוא מבריא את הבגד מן המכס.

וצריך לומר לדעת הט"ז והש"ך, שכדי לאסור יש צורך באחד משני התנאים: או שהלבישה תהיה הכרחית או שהכוונה להנות תהיה העיקרית. במכירה מתקיים התנאי הראשון, ובנטילת ביצה ובנשיאת זבל על גבי מרדעת מתקיים התנאי השני, ולכן במקרים אלו הדבר אסור. אולם במוכרי כסות לא מתקיים אף תנאי, ולכן הדבר מותר. ולכאורה יש בכך דוחק, כיון שבפשטות נראה שאין קשר בין התנאים הללו, והם אינם ממלאים אותו חיסרון. ואם יש צורך באחד מהתנאים, אין מקום לוותר עליו כאשר מתקיים התנאי השני. ובעיקר קשה על הצורך בתנאי הראשון, כיון שלא מצינו צורך כזה בשום מקום בהלכות כלאים, וגם לא מובן כיצד הוא יכול להוות תחליף לצורך שהכוונה להנות תהיה העיקרית.

אולם נראה שעיקר הקושי לקבל את דברי הט"ז והש"ך, הוא אותו קושי שקיים גם לפי שיטת הב"ת. לפי דבריהם יוצא, שהאיסור תלוי בכך שהוא נהנה מהדבר, והנאתו היא הכרחית ומהותית ללבישתו. ואולם מדברי הרמב"ם מוכח שהאיסור אינו תלוי בכך שהוא נהנה. הרמב"ם מדגיש שהוא מתחייב אפילו "שאינו מהנהו כלום", ובודאי שאין צורך שההנאה תהיה מהותית ללבישה. ואמנם לפי שיטת הט"ז ניתן לומר, שדברי הרמב"ם מוסבים על הנאת הגוף, ועל כך אומר הרמב"ם שהוא "אינו מהנהו כלום", אבל באמת יש עכ"פ צורך שהוא יינה מהברחת המכס. וקצת מסייעת לכך העובדה שהוא מדבר על מקרה שבו הוא לובש עשרה בגדים זה על זה, ובמקרה זה ברור שאי ההנאה מתייחסת להנאת הגוף. ואולם נראה שקשה מאד לומר כן בדעת הרמב"ם. בתחילת דבריו הרמב"ם לא מתייחס עדיין להברחה ממכס, והדבר היחיד שהוא אומר הוא, שאסור ללבוש את בגד הכלאים אע"פ שאין הוא נהנה ממנו כלום. וכיון שלא נזכר שיש צורך

בהנאה אחרת, וודאי שלא נזכר שהנאה זו צריכה להיות הנאה הכרחית וכו', על כרחנו אין הנאה זו מהווה שום תנאי באיסור התורה.

תירוץ מרכה"מ

ומרכה"מ תירץ לפי דרכו, שכאשר הוא לובש כלאים להבריח מן המכס הוא נחשב כמתכוון להתחמם, כיון שאי אפשר ללבוש בגד מבלי להתחמם בו. וכן כאשר הוא כורך חבלים על ידו, הוא נחשב כאילו שהתכוון להתחמם, כיון שאי אפשר לכרוך חבלים מבלי להתחמם. וכן כאשר הוא מניח מרדעת על כתפו לישא בה את הזבל, הוא מתכוון שהיא תהיה על כתפו, ואי אפשר לשאת את הזבל באופן אחר אלא דוקא על ידי נשיאה בכתף, ולכן נחשב שהוא מתכוון להתחמם. והיינו משום שכל מצב שבו לא ניתן להגיע לתוצאה מבלי לעבור על האיסור, שהוא הנאת החימום, הרי זה נחשב פסיק רישיה ואסור. אולם מוכרי כסות אינם מתכוונים ללבוש אלא רק להוליך, והרי אפשר להוליך בידו. ולכן גם כאשר הוא מניח על כתפו, יש לכך דין של אינו מתכוון, ואין זה חשוב פסיק רישיה, דכל היכא שניתן להשיג את התוצאה מבלי לעבור על האיסור, אין דין של פסיק רישיה, גם כאשר הוא בוחר להשיג אותה בדרך של איסור. וכן כאשר הוא נושא מת או בהמה הלוושים בכלאים, מותר לו לשאתם על כתפו, כיון שהוא יכול לשאתם בדרך אחרת, או שהוא יכול להפשיט מעליהם בגדים אלו, וממילא אין הלבשה והנאת החימום הכרחית לצורך השגת המטרה שאותה הוא רוצה.

קשיים בשיטת מרכה"מ

אולם נראה שתירוצו קשה מאד. הרי על כרחנו אין איסור עצמי על החימום, שהרי אם הוא יחמם את עצמו בימות החמה בבגד נוסף על תשעת הבגדים שהוא כבר לובש, אין הוא נהנה מכך כלום, וכמו שכתב הרמב"ם שם. ואם כן, בעל כרחנו לא ניתן לומר שכאשר הוא רוצה להשיג את מטרתו הוא מוכרח לעשות זאת באופן שיהנה. וכיון שכך, כבר לא צריך לשנות אם הוא יכול להשיג את מטרתו בדרך אחרת אם לאו; שהרי אף אם אינו יכול להשיג את מטרתו בדרך אחרת - לא היה מקום לחייב, אם בפועל הוא אינו מוכרח להנות מכך. ומלבד קושי זה, יש להקשות על מרכה"מ את רוב הקושיות דלעיל (שגם קשות על הט"ז והש"ך). ובר מן דין, הסברו בדין כלאים תלוי בהסברו בדין הכללי של פסיק רישיה, וכבר התבאר לעיל שהדבר קשה מכמה סיבות. (ויעו"ש שחילק בין מוכרי

כסות ונושא מת ובהמה ובין נתפזרו מעותיו, שבמוכרי כסות ונושאי המת או הבהמה, לא שייך החשש של מראית העין, כיון שהרואה אינו חושדן, משום שהוא יודע שמוכרי הכסות בעבדתייהו טרידי ונושא המת או הבהמה כוונתו לשאת אותם ולא להתחמם. אבל בנתפזרו מעותיו שייך החשש של מראית העין, כיון שהרואה מרחוק אינו יודע שנתפזרו מעותיו, וחושדו שמשתחוהו לעבודה זרה. אולם נראה שקשה לקבל חילוק זה, דמי לא עסקינן שהרואה אינו יודע שהמוכר הוא אכן מוכר, ומי לא עסקינן שהוא אינו יודע שהמוכר והנושא אינו מכון להנאה, ומי לא עסקינן בנתפזרו מעותיו שהרואה יודע שהתפזרו מעותיו והוא מלקטם. ומלבד זאת קשה, מה יענה על זירוד זרדים בארעא דחבריה ועל תיקון ההדס וכו', שהרי גם שם יש לחשוש למראית העין; אבל באמת נראה שהקושיה מעיקרא ליתא, כיון שאין אנו מדמים מילתא למילתא בגזרות חז"ל, ויתכן שגזרו בעבודה זרה משום חומרא דעבודה זרה, או משום שהיה הדור פרוץ או מסיבות אחרות).

יישוב דברי הרמב"ם לאור שיטתו היסודית ביחס שבין פעולה למשמעותה

אמנם שיטתו של הרמב"ם מתבארת היטב ובפשטות, לפי מה שהתבאר לעיל בדעתו בדין אינו מתכוון. דהנה, ביבמות (ד' ע"ב) איתא: "דאי כתב רחמנא 'לא יעלה עליך' - הוה אמינא כל דרך העלאה אסר רחמנא, ואפילו מוכרי כסות, כתב רחמנא 'לא תלבש שעטנז', דומיא דלבישה, דאית ביה הנאה. ואי כתב רחמנא 'לא תלבש' - ה"א דוקא לבישה דנפיש הנייתה, אבל העלאה לא, כתב רחמנא 'לא יעלה עליך'", ע"כ. ולכאורה צריך ביאור, מדוע היה ברור לגמרא שלבישה אית בה הנאה, ואילו העלאה לית בה הנאה. האם לא יתכן שהוא יעלה על כתפיו בגד של כלאים ויתחמם, והאם לא יתכן שהוא ילבש בגד כלאים על גבי עשרה בגדים, ולא תהיה לו שום הנאה?

ועל כרחנו צריך לומר, שהחילוק בין לבישה ובין העלאה הוא כמו החילוק שבין כתיבה וניכוש וחיתוך ראש העוף, לבין זירוד זרדים והנחת ביצה בצד מיחם. כבר התבאר לעיל, שהמשמעות של פעולת הכתיבה מונחת בתוך עצמה, וכאשר הוא נוטל קולמוסו על גבי נייר ומצייר צורת אות הוא עושה את מלאכת כותב. וכתיבה זו אינה מותנית בכוונה כלשהי, אף שבמלאכות שבת יש צורך שהוא יתכוון, דפעולות אלו מיועדות מצד עצמן לכתיבה. והוא הדין גם ביחס ללבישה: אע"פ שאין הוא מתכוון להנאה כלל, הרי שפעולת הלבישה בעצם מהותה היא פעולה של הנאה, והרי היא מיועדת להנאה; וכמו שאכילה ושתיה וסיכה ורחיצה

ותשמיש המיטה הן פעולות שיש במהותן הנאה, והן מיועדות להנאה (וזו גם הסיבה שפעולות אלו נאסרו ביום הכיפורים). ואע"פ שתיתכן אכילה שאין בה הנאה, ושתייה שאין בה הנאה (ואפילו מבלי שתהיה זו אכילה גסה, דאז אין לכך שם אכילה כלל, ואכמ"ל) - בכל זאת יש להחשיב את האכילה והשתיה ושאר הפעולות הנ"ל כפעולות שההנאה קיימת בעצם משמעותן והן מיועדות לה, כי המקרים שבהם אין הנאה הם רק היוצאים מן הכלל המלמדים על הכלל. והוא הדין ביחס לפעולות הלבישה: פעולה זו במהותה היא פעולה של הנאה, כיון שצרכי הגוף הבסיסיים הם "לחם לאכול ובגד ללבוש". ואע"פ שתיתכן לבישה שאין בה הנאה, הרי היא כאכילה, שיתכן שלא תהיה בה הנאה, ולמרות זאת אין הדבר משנה את העובדה שהפעולה במהותה היא פעולה שיש בה הנאה, והרי היא מיועדת ועומדת לשם הנאה.

אולם פעולת ההעלאה אינה כוללת במהותה את ההנאה, ואין היא מיועדת לשם הנאה דוקא. ולכן הוצרכה הגמרא ללמוד את הגדר של העלאה מלבישה, כי היה מקום לומר שפעולת ההעלאה כשלעצמה אסורה, וקמ"ל ההיקש בפסוק שיש לאסור רק כאשר יש בפעולה הנאה, דומיא דלבישה שיש בה הנאה בעצם מהותה.

וכשם שמצינו במלאכות שבת שאין צורך שהוא יתכוון לייעד את חיתוך ראשו של העוף לשם נטילת נשמתו, כיון שמעשהו מיועד ועומד לשם כך, הוא הדין ביחס ללבישה, שאין הוא צריך לייעד את מעשהו לשם ההנאה. לכן הרמב"ם אסר בכל המקרים שבהם הוא לובש ממש את הבגד; דאע"פ שאין הוא מתכוון לשם הנאה, ואע"פ שבפועל גם אינו נהנה, בכל זאת הוא עושה מעשה שמצד עצמו מיועד ועומד לשם הנאה. והתורה אסרה את הפעולה הזו, כיון שהיא מיועדת מצד עצמה לשם הנאה.

וכשם שמצינו במלאכות שבת שיש צורך שהוא ייעד את זירוד הזרדים לשם ייפוי קרקע, ובלי ייעוד זה אין על המעשה שם של מלאכת חורש - כך גם יש צורך שהוא ייעד את ההעלאה לצורך ההנאה, וכל עוד אין הוא מייעד את המעשה לשם כך, הרי זה מעשה העלאה בעלמא, שלא אסרה אותו התורה. לכן התיר הרמב"ם למוכרי כסות ולתופרי כסות להניח על כתפיהם או ברכיהם את בגד הכלאים, כל עוד אין הם מכוונים להדיא לשם הנאה. ואע"פ שבשבת מבואר שאין צורך שהוא יתכוון ממש, ומספיק שתהיה לו הנאה, וכבר נחשב שהוא עושה את הדבר למטרת ההנאה, היינו משום שבשבת ההנאה היא פסיק רישיה. אבל בנידון של מוכרי כסות אין ההנאה פסיק רישיה, וכמו שכתבו התוס' בשבת (כט ע"ב ד"ה

ובלבד). וכיון שזו הנאה הבאה לו בעל כרחו, יש צורך בכוונה ממש, וכמבואר בפסחים (כה ע"ב).

ולפי זה אין צורך לומר, שכאשר הוא לובש את בגד הכלאים יש צורך שהוא ישתמש בו זמן רב, או שתהיה דעתו נתונה לכך שהוא אכן נהנה מהבגד, או שיהיה לו הכרח להנות מהכלאים, או שהנאתו מן הבגד תהיה מהותית ללבישה. אלא בכל מקרה שבו הוא לובש בגד כלאים הוא לוקה, דעצם הלבישה מיועדת ועומדת לשם הנאה, וזו משמעותה של הלבישה, ואע"פ שאין הוא מתכוון להנות ממנה, ואע"פ שאין הוא נהנה ממנה בפועל, וכנ"ל.

הראשונים נחלקו בסוגיית כלאים לשיטתם בסוגיית שבת

ונראה שהראשונים הלכו בזה לשיטתייהו. הרמב"ם, שנקט בדין כוונה את החילוק שהתבאר לעיל, בין מעשה שמשמעותו מונחת בתוך עצמו, שלגביו אין צורך בכוונה, ובין מעשה שאין משמעותו מונחת בתוך עצמו, ושבו יש צורך בכוונה כדי לחייב עליו - היה יכול לחלק בין המקרה של מוכרי כסות ובין מבריח מן המכס. אולם הרא"ש והראשונים שהלכו בשיטתו, לא חילקו חילוק כזה בדין כוונה. לכן לשיטתם קיימת סתירה בין שני המקרים, ולכן לשיטתם היה צריך להעמיד את המשנה של מבריחי המכס כמ"ד דבר שאין מתכוון אסור, ואת המשנה של מוכרי כסות כמ"ד דבר שאין מתכוון מותר.

יט. קושיית הכס"מ על הרמב"ם מהסוגיה בב"ק ותירוצו

והנה, הכס"מ (ה"ח שם) הקשה קושיה נוספת על הרמב"ם, מהסוגיה בב"ק (ק"ג ע"א). איתא שם: "איכא דמתני לה אהא: לא ילבש אדם כלאים אפילו על גבי עשרה בגדים, כדי להבריח בו את המכס. מתניתין דלא כר' עקיבא, דתניא: אסור להבריח את המכס. ר' שמעון אומר משום ר' עקיבא: מותר להבריח את המכס. בשלמא לעניין כלאים, בהא קמיפלגי, דמר סבר דבר שאין מתכוון מותר, ומר סבר דבר שאין מתכוון אסור. אלא להבריח בו את המכס מי שרי? והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא וכו', ע"כ. ומבואר להדיא מדברי הגמרא, שהאיסור ללבוש בגדי כלאים כדי להבריח את המכס הוא דוקא למ"ד דבר שאינו מתכוון אסור. והרמב"ם הרי פסק שדבר שאינו מתכוון מותר, וכדעת ר' שמעון, ואם כן קשה כיצד הוא פסק לאסור בדין מבריח מן המכס. ותירץ הכס"מ: "יש לדחות ולומר דסבר רבינו, דלא בעא תלמודא לנחותי לחלק כמו שחילקתי, בין דרך לבישה

לשלא דרך לבישה, ונקט דרך קצרה לומר דבשאינו מתכוין פליגי. ואע"ג דלקושטא דמילתא לאו בהכי פליגי, לא חש, מאחר דלא אתא אלא לאקשוויי דלהבריח את המכס מי שרי. ושפיר דמי לידחק בכך, שלא להוציא סתם מתניתין מהלכה, עכ"ל.

קשיים בתירוצו של הכס"מ

ולכאורה הדברים דחוקים עד מאד. העמדת דין המשנה כתלויה במחלוקת בין מ"ד דבר שאינו מתכוון אסור ובין המ"ד דשא"מ מותר, אינה דרך קצרה כלל ביחס לחילוק שהציע הכס"מ. ומלבד זאת קשה, כיון שלפי הכס"מ מתחדש חידוש גדול בדין כלאים, והיה לה לגמרא להשמיע חידוש זה, ולא היה לה להתכחש לכך רק כדי לנקוט דרך קצרה. וגם לא מסתבר שהגמרא תתרץ תירוץ שאינו נכון רק כדי לנקוט דרך קצרה. וביותר קשה, שלפי תירוץ הגמרא יש צורך להעמיד את המשנה דלא אליבא דהלכתא, וצ"ע.

הקושיה מב"ק קשה גם על התירוצים האחרים

והט"ז שם הביא את דעת הב"ח, וכתב עליו: "ואישתמיטתיה סוגיא דהגוזל בתרא שזכרנו, דאמרינן בהדיא דלרבי שמעון מותר במכס, דהכי שמעינן ליה בברייתא", עכ"ל. אולם לכאורה קושי זה אינו קשה בדוקא על ביאור הב"ח, אלא גם על תירוץ הט"ז עצמו, ויש לתמוה שהוא עורר קושי זה בדוקא על הב"ח, ולא הקשה אותו גם על דברי עצמו. וכבר עמדו על כך החוות יאיר (סי' קפח) ומרכה"מ (ויש גם להעיר על לשונו, שלא היה לו לומר על הב"ח ש"אישתמיטתיה" הסוגיא "שזכרנו", שהרי הב"ח עוסק בה באריכות בתוך דבריו. והיה לט"ז רק לומר שקשה על דבריו מהסוגיא שם). ולמעשה קושיה זו היא מעין קושייתו של הכס"מ הנ"ל, ואיננה תלויה במהותו של החילוק שמחלקים בין מוכרי כסות למבריח מן המכס. וזאת כיון שעל כל פנים מבואר להדיא בגמרא, שהאיסור קיים דוקא למ"ד דבר שאינו מתכוון אסור.

נסיון תירוצו של מרכה"מ

אמנם במרכה"מ כתב שקושיה זו אינה קשה, דניתן לומר שהגמרא רצתה לטעון שר' עקיבא סובר שכל דבר שאינו מתכוון מותר, אף אם זהו פסיק רישיה; וכמו שמצינו בדעת אב"י (שבת קלג ע"א) שסבר בתחילה שר' שמעון מתיר אפילו

בפסיק רישיה. ור' שמעון בב"ק אמר את הדברים בשם ר' עקיבא רבו, אבל לא סבירא ליה כוותיה.

הקושי בתירוץ מרכה"מ

אולם נראה שקשה לקבל את תירוצו של מרכה"מ. אם הגמרא היתה סבורה שגם הסוברים דבר שאינו מתכוון מותר, עשויים לאסור להבריח את המכס בבגד כלאים - לא היה לה לתלות את המחלוקת בשאלה אם דבר שאינו מתכוון מותר או אסור. היה לגמרא לתלות את המחלוקת בשאלה אם פסיק רישיה בדאינו מתכוון מותר או אסור, ובדרך זו היה ניתן להבין, שאפילו הסוברים שבעלמא דבר שאינו מתכוון מותר, בכל זאת עשויים לאסור במקרה זה. ומכך שהגמרא תלתה את המחלוקת בשאלה אם דבר שאינו מתכוון מותר, משמע שלדעת המתירים אין מקום לאסור כלל במבריח מן המכס, והדרא קושיית הט"ז לדוכתא.

אפשרות ליישב את הרמב"ם לפי גרסת הר"ף

ונראה שקושיות הכס"מ והט"ז מיושבות בפשיטות לפי גרסת הר"ף שם (מ' ע"א בדפיו, רמז רד-רה), ולפי מה שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם. ז"ל הגמרא לפי גרסתו: "תניא, אסור להבריח בהם מן המכס. ר' שמעון אומר משום ר' עקיבא: מותר להבריח בהם מן המכס. בשלמא לענין כלאים בהא קמיפלגי, מר סבר דבר שאינו מתכוון מותר ומר סבר דבר שאין מתכוון אסור. אלא להבריח מן המכס מי שרי" וכו', ע"כ. ולפי גרסה זו לא הביאה הגמרא את המשנה דלא ילבש אדם כלאים, ולא אמרה הגמרא שהמשנה אזלא דלא כר' עקיבא, וכל הנידון של הברייתא אין לו שום שייכות למשנה אלא זהו נידון העומד בפני עצמו. ואין המדובר על אותו בגד עשירי שהוא לובש על תשעת הבגדים שמתחתיו, כמו שיוצא לפי גרסת הספרים שלפנינו. ולכן מדובר בברייתא בלשון רבים: "להבריח בהם", ולא בלשון יחיד: "להבריח בו", כבספרים שלפנינו (ויעוין במהר"ב מרנשבורג בב"ק שם, שעמד על שינויי הנוסחאות, אולם הוא ציטט בשם הר"ף: "דתניא אסור להבריח" וכו', ובכך הוא תלה בגרסת הר"ף את כל השקלא וטריא של הגמרא. וזו טעות, דבר"ף לא נאמר דתניא אלא תניא. ולא מוזכר שום שקלא וטריא קודם לכן, וכנ"ל).

ולפי גרסה זו, ניתן לומר שהברייתא בב"ק מדברת על העלאה ולא על לבישה; וניתן אפילו לומר, שמדובר על הסתרת דברים אחרים מפני המכס על ידי

בגד הכלאים. ובהעלאה באמת יש צורך בכוונה כדי להתחייב, למ"ד דבר שאין מתכוון מותר, ולכן הגמרא אמרה שהאיסור קיים רק אליבא דמ"ד דבר שאין מתכוון אסור. ורגלים לדבר שזו היתה הגרסה המקורית. וכיון שהברייתא לא פירשה להדיא שהיא עוסקת בבגד כלאים, וכיון שהמשנה בכלאים נראית כעוסקת לכאורה בנידון הברייתא, הביאו אותה לפני הברייתא, וציינו שהיא חולקת על דעת ר' עקיבא בברייתא, ושינו את הגרסה בברייתא.

והרמב"ם לא הביא ברייתא זו, משום שאת דין העלאה הוא הרי מביא בדין של מוכרי כסות, והוא גם מביא את דין הלובש כדי להבריח את המכס. ואם היה מביא ברייתא זו - היה עליו להוסיף בה אוקימתא שאינה מפורשת בה (שמדובר בהעלאה בלבד). ואין דרכו של הרמב"ם להוסיף אוקימתות משלו על מקרים המופיעים בסתמא בגמרא, ולפיכך הוא השמיט אותה לגמרי.

קושי על הסבר זה לפי גרסת ר' אברהם בן הרמב"ם

ואולם בשו"ת ברכת אברהם (סי' יט) ציטט את הסוגיה הנ"ל בב"ק, וגרס באופן עקרוני כפי גרסת הספרים שלנו. ולכאורה נראה שקשה להניח שהרמב"ם גרס אחרת, כיון שבנו היה צריך לציין זאת ולהתייחס לכך; ובפרט שהנידון בתשובה שם הוא בירור דין דבר שאינו מתכוון ובירור שיטת הרמב"ם בכך. והראב"ן ציטט את המשנה של לא ילבש אדם כלאים והביא על כך את פירוש הר"ח: "כדי שיראה כי מבגדי מלבושו הוא ולא מבגדי סחורה", עכ"ל, ומשמע קצת שהיתה לפניו גרסת הר"ח שבה הופיעה משנה זו בסוגיה. וגם זה מסייע לכך שהרמב"ם גרס את המשנה הזו בסוגיה.

יישוב דברי הרמב"ם

ולכן נראה שיש לבאר את דעת הרמב"ם באופן אחר. בנידה (סא ע"ב) איתא: "בגד שאבד בו כלאים וכו', אבל עושה ממנו תכריכין למת. אמר רב יוסף: זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא. אמר ליה אביי ואי תימא רב דימי: והא א"ר מני א"ר ינאי לא שנו אלא לספדו, אבל לקוברו אסור? א"ל: לאו איתמר עלה, אמר ר' יוחנן אפילו לקוברו? ור' יוחנן לטעמיה, דאמר ר' יוחנן: מאי דכתיב 'במתים חפשי' - כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות", ע"כ. ומבואר מכאן שלדעת ר' יוחנן היה מקום לאסור תכריכין שיש בהם כלאים, אלמלא הפטור הכללי של "במתים חפשי"; דאם ר' יוחנן היה סבור שלא שייך איסור כלאים

בתכריכין - לא היתה הגמרא יכולה לומר שר' יוחנן אזיל בזה לטעמיה, כיון שהדין שמותר לקוברו אינו נובע בהכרח מדבריו בעניין פטור מתים ממצוות, אלא מעצם העובדה שלא שייך בכך איסור כלאים.

ואולם לבישת תכריכין היא לבישה שאין בה הנאה כלל, שהרי המת אינו מרגיש (ואמנם מבואר בשבת יג ע"ב) שהמת מרגיש וקשה רימה למת כמחט בבשר החי, אולם זה דוקא לשיטת האמוראים (קנב ע"ב) הסבורים שהמת מרגיש עד שיתעכל הבשר. אבל רב נחמן ור' אבהו ועוד אמוראים סבורים שכאשר נסתם הגולל אין הוא מרגיש מאומה, וגם אין הוא חש לבזיונו, והרמב"ם נקט תמיד כדעה זו, ואכמ"ל). ומוכח מכך שהיה מקום לאיסור לבישה שאין בה הנאה כלל. והירושלמי מסביר בפשיטות את ההיתר של תכריכין, שהוא משום שאין על המתים מצוה, ומוכח שגישתו העקרונית היתה שהיה מקום לאיסור את הדבר משום כלאים. וגם הרמב"ם בהל' כלאים (שם הכ"ה) נימק את הדין בכך ש"אין על המתים מצוה", ומוכח שהבין שאלמלא זה היה מקום לאיסור בתכריכין. ומי שמתיר בנידה שם, ע"כ סבור שאין איסור בלבישה כזו שאין בה הנאה²⁵. ואם כן

25. על דברי הברייתא שעושיין תכריכין למת מכלאים, אמר רב יוסף: "זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא". והקשה אביי מדברי ר' ינאי דלא שנו שמותר אלא רק להספידו בהם, אבל לקוברו בהם אסור, ודחה רב יוסף שר' יוחנן התיר אפילו לקוברו, ור' יוחנן לטעמיה שכיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות. והנה, לכאורה קשה טובא בדברי הגמרא. לכאורה רב יוסף הסיק שהמצוות בטלות לעתיד לבוא, כיון שאף אם אין איסור למת ללבוש כלאים - סוף סוף אחר שהוא יקום לתחיה, הוא יקום בבגדי כלאים, וכמו שכתבו שם התוס' (ד"ה אמר רב יוסף). אלא על כרחך שלעתיד לבוא לא יהיו איסורים כלל. ולכאורה על כך חולק ר' ינאי וסובר שאסור לקבור אותו בבגדי כלאים, כי כאשר הוא יקום לתחיה הוא עלול לעבור על איסור. אלא שלפי זה לא מובן כיצד ר' יוחנן מתיר לקבור את המת מהנימוק שמת פטור מן המצוות; הלא עיקר הבעיה היא בשעה שהוא יקום לתחיה, ואם כן מאי איכפת לן שכשהוא מת הוא פטור מן המצוות. אלא על כרחך צריך לומר בדעת ר' יוחנן שכיון שהוא מת הוא נפטר מן המצוות, ומאז כבר לא חוזר אליו החיוב. והשתא דאתינן להכי, קשה על רב יוסף מנין לו שלעתיד לבוא המצוות בטלות, אולי הסיבה שמותר להלביש את המת בכלאים היא משום שהמת נפטר מן המצוות לצמיתות. אלא על כרחנו רב יוסף לא קיבל את העיקרון שכיון שמת אדם נעשה חופשי מן המצוות, והוא הביא את ר' יוחנן רק כמסייע לכך שהדין הוא שלקוברו מותר. והסיבה היחידה לכך שכשהמת יקום לתחיה לא ייאסר בכלאים היא משום שמצוות בטלות לעתיד לבוא. אלא שלפי זה יקשה עדיין מדוע בהיותו מת מותר לו ללבוש כלאים; הלא לפי זה אין אומרים שמיתת האדם מתירתו מן המצוות. ומזה מוכח שרב יוסף סובר שאין איסור כלאים במת משום שאין הוא נהנה מהלבישה, ועל כרחך שלרב יוסף האיסור תלוי בהנאה, ואין איסור בלבישה שאין בה הנאה.

ניתן לומר שהסוגיה בב"ק אזלא כפי אותה שיטה, אבל הרמב"ם הכריע בזה כדעת ר' יוחנן וכהבנת הירושלמי.

הרמב"ם והתוס' חולקים לשיטתם במציאות של מוכרי כסות

ומרכה"מ כתב בפשיטות שהרמב"ם נקט כשיטת התוספות (ב"ק קיג ע"א ד"ה ומר סבר), שמוכרי כסות רשאים למכור כדרכם אפילו בדרך של לבישה (לפי המ"ד שדבר שאין מתכוון מותר), והיינו משום שדברי התוספות שם מוכרחים מצד עצמם. ואמנם לשיטת מרכה"מ שהאיסור תלוי בכך שיהיה אפשר להגיע לאותה תוצאה גם בדרכים של היתר, היה מקום לומר שמוכרי כסות שעשויים למכור גם כצנועין, מותרים אפילו ללבוש את הבגד, ולא רק להעלותו על כתפיהם (אמנם לפי מה שכתב במבריא מן המכס ובכורך חבלים על ידו, יש לאסור בכהאי גוונא, כיון שעל כל פנים ההנאה היא הכרחית, דלא ניתן שלא להתחמם כאשר הוא לובש ממש את הבגד. אולם דבריו בזה צריכים עיון, וכמו שהתבאר לעיל).

אולם נראה מלשון הרמב"ם, שלא קיבל את הבנת התוס' שם. לשונו היא: "וכן מוכרי כסות מוכרים כדרכם ובלבד שלא יתכוונו בחמה שיציל להם הכלאים שעל כתפם מן החמה, ולא יתכוונו בגשמים להתחמם בו", עכ"ל. ומשמע מדבריו, שהכלאים מונחים להם על כתפם, אבל אין הם לבושים בהם ממש. ולפי מה שהתבאר, אכן יש הכרח לומר דדברי הרמב"ם הם בדוקא, דאם היו ממש לובשים את הכלאים - היה בכך איסור דומיא דמבריא מן המכס. ותוס' שלא חילקו את החילוק שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם, הוכרחו לשיטתם לומר שהמשנה דמוכרי כסות איירי גם בלובשים את הבגד; דכיון שהגמרא תולה את איסור מבריא מן המכס בשיטה הסבורה דדבר שאין מתכוון אסור, הרי שלמ"ד דבר שאינו מתכוון מותר - יש להתיר אפילו כשהוא לובש ממש את הבגד. וכיון שהגמרא בשבת (כט ע"ב) העמידה את המשנה דמוכרי כסות כר' שמעון, על כרחנו גם שם מדובר אפילו בלובש ממש. אולם לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם, יוצא שאין הכרח כזה. ואדרבה, יש הכרח לומר שאם זו לבישה ממש - אין היתר ללבוש בגד זה, ואף שהוא אינו מתכוון.

כ. קושיה על הרמב"ם מדין מפיס מורסא

והנה, בשלהי האורג (קז ע"א) איתא שמפיס מורסא פטור ומותר. ורש"י (שם ד"ה פטור) ותוס' (שם ד"ה וממאי) הבינו שהוא משום צערא דגופא, ואי לאו הכי היה

אסור, אע"פ שאינו נהנה כלל ואינו קמכוון לבניין הפתח אלא לנקיבה בעלמא. ומכך הוכיחו התוס' בפרק הבונה (קג שם ד"ה לא צריכא) שבאינו מתכוון ולא ניחא ליה אסור, והקשו מכך על הערוך שמתיר לכתחילה. אבל לכאורה הדבר קשה לאידך גיסא גם על שיטת הרמב"ם וסיעתו; דלפי מה שהתבאר בדעתו, אם זהו פסיק רישיה - הרי אף שאינו מתכוון ולא ניחא ליה צריך להיות חייב, ולא היה מקום להתיר מחמת צער, וצ"ע.

קשיים בשיטת התוס' בהשוואת הגמרא בין מפיס מורסא לבועל בתולה

ובכתובות (ו' ע"ב) הקשתה הגמרא על מאן דאסר לבעול בתולה לכתחילה בשבת, מהא דמפיס מורסא בשבת, שאם מתכוון להוציא ממנה ליחה פטור, וקיי"ל בהא דהוא פטור ומותר. וס"ל לגמרא דגם בבעול את הבתולה כוונתו להוציא ממנה דם. ותירצה הגמ' דבמפיס מורסא פקיד ועקיר, ואילו בבתולה הדם פקיד ולא עקיר, ולפיכך חשיב יותר כמפרק. ותוס' שם (ד"ה ואם), התקשו בכל זה לשיטתם, שההיתר במפיס מורסא הוא משום מלאכה שאינה צריכה לגופה, דכל אינו מתכוון בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, חשוב לדידם כמלאכה שאינה צריכה לגופה. וז"ל: "בפרק שמונה שרצים מוקמינן לה (-את המשנה דמפיס מורסא) כר' שמעון, וסלקא דעתיה דר' אמי דמותיב דדם מיפקד פקיד ולדם הוא צריך ולא לפתח, ואפ"ה אסר שמואל כר' שמעון דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולהכי פריך ממפיס מורסא, דכי היכי דלהוציא ממנה ליחה פטור, וקיימא לן דפטור ומותר כיון דאינו צריך לפתח, אע"ג דשאר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור אבל אסור, במורסא שרי משום צער, הכא נמי משום מצוה הוי לן למישרי. ועוד, אפילו שרינן משום צערא טפי ממשום מצוה, כדפירש ר"ת לעיל, פריך שפיר דהכא ודאי דהוי פסיק רישיה לענין פתח אי לאו משום צערא היה אסור. אבל גבי בעילה אית לן למשרי אע"ג דליכא צערא, כיון דלא הוי פסיק רישיה לענין פתח, כיון דאפשר להוצאת דם בלא עשיית פתח, כדמוכח לעיל", עכ"ל. ולכאורה הסברם בגמרא אינו מחוור: מנין לגמרא שיש להשוות בין פסיק רישיה ומקום צער ללאו פסיק רישיה ולא מקום צער? הרי בשום מקום לא ראינו שהדברים שקולים זה לזה. ואדרבה, הסברה נותנת שאין הדברים שקולים כלל, דבמילי דאורייתא (ולשיטת המחייבים במלאכה שאינה צריכה לגופה, הרי הנידון עצמו כרוך באיסור דאורייתא) מחייבים בפסיק רישיה אפילו במקום צער ומתירים בדלא פסיק רישיה אפילו כשאין צער, וצ"ע.

והמשיכו שם התוס': "ומשני, הכא פקיד ולא עקיר, דקסבר דם חבורי מיחבר. והוא הדין דהוי מצי לשנויי דלפתח הוא צריך, אלא לפי מאי דקים ליה דלדם הוא צריך משני ליה. ותימה, דהא שמואל במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כר' יהודה, כדאמרין בפ' כירה ובפ' כל התדיר. ועוד, דמדבר שאין מתכוין דשרי ר' שמעון ה"ל לאקשוויי, ולא ממלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון דרוב בקיאיין ולא הוי פסיק רישיה", עכ"ל. ובאמת קושיה זו שהקשו על עצמם קשה היא לכאורה מאד, וצ"ע.

הרמב"ם הבין שאין דין בונה במפיס מורסא

אמנם נראה, שהרמב"ם הבין באופן שונה את ההיתר של מפיס מורסא. הוא הבין שמצד בניין לא אתינן עליה כלל, כיון שאין זה פתח שעשוי להכניס ולהוציא, וכמש"כ בשבת (קמו ע"א). ותוס' באמת התקשו בכך (שבת ג' ע"א ד"ה ומפיס וכתובות ו' ע"ב ד"ה אם) ותירצו שהפתח עשוי להוציא ליחה ולהכניס אויר. אבל לכאורה קשה על כך ממה נפשך: אם פתח זה ראוי גם להכניס וגם להוציא - מה בכך שהוא מעוניין רק להוציא בו; וכי אדם צריך לרצות להשתמש בכל התשמישים המתאפשרים מהמלאכה שעשה? הרי לא מצינו בשום מלאכה שיידרש תנאי כזה, וברור שמספיק שישתמש רק בחלק מתשמישים אלו. ואם הפתח אינו ראוי להכניס ולהוציא - פשיטא שהוא פטור, ולשם מה יש צורך בנימוק שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה. ועוד קשה, דאם נאמר שברישא התכוונו שהפתח מיועד להוציא הליחה ולהכניס אויר, וזו הכוונה של המילים "לעשות לה פה" - מדוע לא אמרו בסיפא: "ואם רק להוציא את הליחה - פטור"; שהרי גם ברישא דובר על הוצאת הליחה, וההבדל בין הרישא ובין הסיפא הוא רק בכך, שברישא הוא מתכוון גם להכניס אויר ובסיפא הוא מעוניין רק בהוצאת הליחה. ומשמע לכאורה מהלשון, שברישא כלל לא דובר על הוצאת הליחה אלא על מטרה אחרת לגמרי, ובין ברישא ובין בסיפא לא דובר על הכנסת אויר (והיום גם סבורים שעדיף שהפצע לא יהיה פתוח מחשש לזיהום, ויתכן שכך חשבו גם בזמנם).

ובאמת רש"י שם (ד"ה אם לעשות לה פה) כתב: "שמתכוין ליפותה ולהיות לה פתח זה ליום מחר", עכ"ל. וכוונתו שהפתח נצרך כשלעצמו לצורך הריפוי (ואולי אפילו לצורך ייפוי כפשוטו), ואין הוא נוצר רק כתוצאה הכרחית מהוצאת הליחה. ויתכן גם לומר, שהצורך שישאר ליום המחר הוא כדי להחשיבו כדבר המתקיים. ועכ"פ ברור שהוא לא הבין כדעת התוספות שהפתח נצרך להוצאת האויר,

דהוצאת האויר שייכת גם באותה שעה, ומלשונו משמע שעיקר השימוש בפתח יהיה רק מחר. (ומיהו הריטב"א ציטט את רש"י בשינויים גדולים מהגרסה שלפנינו, ולפי גרסתו אין הכרח שהוא חולק על התוספות).

הרמב"ם הבין שגם אין חיוב חובל במפיס מורסא

ואף משום חובל הרמב"ם הבין דליכא לחיוביה. אמנם בשבת (קז ע"ב) איתא: "הצדן לצורך - חייב, שלא לצורך - פטור. מאן תנא? אמר רב יהודה אמר רב: ר' שמעון היא, דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. איכא דמתני לה אהא: המפיס מורסא בשבת, אם לעשות לה פה - חייב, אם להוציא ממנה ליחה - פטור. מאן תנא? אמר רב יהודה וכו'. ואיכא דמתני לה אהא: הצד נחש בשבת, אם מתעסק בו שלא ישכנו - פטור, אם לרפואה - חייב. מאן תנא? אמר רב יהודה וכו', ע"כ. ולפי הלישנא השניה מבואר, שהסיבה שהוא פטור במפיס מורסא היא שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכו"ש שפוטר במשאצ"ג. אולם הרמב"ם הבין שלישינא זו אינה אליבא דהלכתא, וכמו שכתב הר"ח להדיא בסוגיה בשבת שם: "אע"ג דאוקמינהו רב לר"ש דאמר וכו', קי"ל כשמואל דאמר בהו דאינון פטור ומותר", וכמו שהוכיח המגיד משנה, דכיון ששמואל פוסק במשאצ"ג כר' יהודה, היה לו לחייב בכה"ג. ואין לומר שהוא מקלקל וסבירא ליה דמקלקל בחבורה פטור, דהא יש בכך תיקון גדול במה שמוציא הליחה. ואע"פ שאת הליחה עצמה אינו צריך, ורק רוצה שהליחה לא תהיה שם, חשיב לכל הפחות משאצ"ג, שחייב עליה לדעת שמואל. וברור שלא ניתן להתיר איסורי דאורייתא בגלל שיקולים של צער וכדומה. ועל כרחק צ"ל שהפטור אינו משום משאצ"ג, אלא משום שכלל לא שייכת בכך מלאכה, ומשום שלא שייך בכך חובל. ובהו"א בגמ' בכתובות, הבינו שלא שייך חובל בין בפקיד ועקיר (כמו מפיס מורסא) ובין בפקיד ולא עקיר (כמו בועל בתולה), ורצו להוכיח דהו"ה בבוועל בתולה, שלא יהיה שייך בו חובל. והיה ברור לגמרא שלא שייך במפיס מורסא חיוב של חובל, כיון שאם התיירו לו לעשות את הנקב כדי להוציא ממנו ליחה - ברור שהתיירו לו גם להוציא בפועל את הליחה; וכמו שבשבת (קז ע"א) הוכיחו שמואל לכתחילה ליטול את הקוץ ע"י המחט, מכך שהתיירו לטלטל את המחט, דאם היה אסור להוציא את הקוץ - לא היו מתירים לטלטל את המחט כדי לעשות את הנקב. ואע"פ שבמפיס מורסא הוא פסיק רישיה, ואף יותר מכך דהוא ממש מתכוון להוציא (ולא שייך לומר בו שרוצה דבר אחר), מ"מ הדבר מותר לגמרי, והיינו משום שהוא מיפקד פקיד ולליחה הוא צריך, ולכן שרי לכתחילה. וסברו בהוה אמינא שבק"ו איכא למילף על בתולה, דאף

אם תמצי לומר שזה לא בקי בהטיה ובודאי יוציא הדם, רואים שלא שייכת בו חבורה. ובמסקנה תירצו שיש הבדל בין עקיר ובין לא עקיר, ובפקיד ולא עקיר יש מלאכת חובל (ולא מועילה ולא שייכת בכך סברה של צער).

החייב הוא משום מכה בפטיש ואין הוא שייך במתכוון להוציא ליחה

ואכן כאמור לעיל, הרמב"ם הבין שאין מקום לחייבו לא משום בונה ולא משום חובל. והחייב בעניין זה הוא משום מכה בפטיש, שהוא גמר מלאכת הרופאים כשרוצים לרפא את הפצע; וכמש"כ (הל' שבת פ"י ה"ז): "המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה, כדרך שהרופאים עושין שהן מתכוונים ברפואה להרחיב פי המכה - הרי זה חייב משום מכה בפטיש, שזו היא מלאכת הרופא. ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה - הרי זה מותר", עכ"ל. ולפיכך בכל מקום שאין זה גמר מלאכה, וכגון שאין לו כוונה כדרך הרופאים לרפא את הפצע, אלא כוונתו סתם להוציא את הליחה, אין בכך אפילו סרך איסור, שהוא עושה פעולה שאין בה שום שייכות לגמר מלאכה, וכמש"כ המגיד משנה בטעמו (ובכך אין אפילו צורך לומר שחסרה הכוונה למלאכה, דגם המציאות היא כזו שאין בדבר משום גמר מלאכה). ולכן יש להתיר את הדבר אע"פ שפסיק רישיה דלא ניחא ליה חייב, דאפילו בכוונה גמורה אין לאסור, משום שאין במה שעשה משום מכה בפטיש כלל.

יישוב הקושיות

ואמנם לעניין בעילת בתולה בשבת, רצתה הגמרא לחייבו מצד מלאכת בונה או מכה בפטיש או חובל. אולם אין לדמות את הנידון דבעילת בתולה למפיס מורסא; דהפתח שעושה בבתולה הוא עשוי להכניס ולהוציא (מצד הבעילות הרי הפתח עשוי להכניס ולהוציא, וכמו כן הפתח מועיל להוציא בו את הולד שיוולד), ומשא"כ בפתח הנעשה תוך כדי הוצאת המורסא, שאינו מיועד להכניס ולהוציא וכנ"ל. ומצד חובל חילקה הגמרא (ז' ע"א שם) בין הליחה שהיא חשובה פקיד ועקיר וליכא בה משום חובל, ובין דם בתולים שהוא פקיד ולא עקיר ושייך בו חובל.

ובכך מיושבות אף הקושיות האחרות, שמקשים התוספות מדוע שמואל מתיר, הא במשאצ"ג סובר כר' יהודה; דיש לומר כנ"ל, שאין זה אליבא דהלכתא, והטעם שמותר הוא דליכא בכך מלאכה כלל. וכן מובן שבאמת לא הקשו ממלאכה שאינה צריכה לגופה, וגם לא מדבר שאינו מתכוון, דכל זה לא שייך כאן.

ביאור מחלוקת רב ושמואל בגדר מלאכת מכה בפטיש

וסברת רב (שבת קז ע"ב), שהדבר תלוי בפלוגתא במלאכה שאינה צריכה לגופה ודוקא אליבא דר' שמעון פטור - על כרחך שהוא משום שסובר, שהכוונה במלאכת מכה בפטיש איננה חלק מהמלאכה וממילא אין זה משנה כלל מה התכלית שהוא מתכוון במלאכה, ותמיד היא קיימת (ודלא כמש"כ לעיל בנידון דחורש וכן במוחק ע"מ לכתוב). ודעת שמואל היא שהכוונה היא כן חלק מהמלאכה וכמלאכות הנ"ל, ובלעדיה ליכא חיוב בכך כלל. ולפיכך לרב חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה ולפי שמואל אין הדבר נכנס בגדר זה. ותוס' לשיטתם הבינו, שמלאכה שאינה צריכה לגופה הוי כמו דבר שאינו מתכוון בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, ולא חילקו ביניהם, וכמש"כ להדיא (קג ע"א ד"ה בארעא דחבריה) דהויא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ורואים שמותר רק משום צערא. אבל לכאורה אין זה מוכרח לשני הצדדים; דיתכן לומר שמה שהותר הוא מעיקרא דדינא, דלא מפורש שהוא מותר משום צערא. ומכך שהדין נאמר בלשון פטור ולא מותר גם כן אין להוכיח, שהרי אף צידת צבי שכתוב שפטור והתפרש לפי שמואל שהיא מותרת לכתחילה, אין בה צער כלל, ורק לגבי נחש קיימת סברה של צער. וע"כ שהוא משום הרישא, דהואיל וקתני ברישא חייב, קתני בסיפא פטור, ואיה"נ שמותר לכתחילה. וגם לאידך גיסא לא מוכח דדבר שאינו מתכוון לא דמי למלאכה שאינה צריכה לגופה, אף אם זהו פסיק רישיה, ומטעם שיבואר לקמן.

קושיה על הרמב"ם מדין נטילת קוץ

עוד הוכיחו התוספות (דף קג שם) מהסוגיה דסנהדרין (פד ע"ב). בגמרא שם העמידו את המשנה דמחט של יד ליטול בה את הקוץ (שבת קכב ע"ב) כר' שמעון, דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, ופירשו התוס' דמשום צערא שרי; והרי שם הוא אינו מתכוון, שהרי אין הוא נהנה מהחבורה, ואעפ"כ היה אסור, אי לאו משום צערא דגופא. ומוכח מכך דלא כהערוך. ולכאורה מוכח מכך גם דלא כרמב"ם, דמבואר שבאינו מתכוון ובדלא ניחא ליה אין איסור דאורייתא, אע"פ שזהו פסיק רישיה, וצ"ע.

הבנת התוס' בסוגיה

אמנם בסנהדרין שם איתא כך: "מר בריה דרבנא לא שביק לבריה למיפתח ליה כוותא, דילמא חביל והוה ליה שגגת איסור. אי הכי, אחר נמי? אחר שיגגת

לאו, בנו שגגת חנק. והדתנן, מחט של יד ליטול בה את הקוץ, ליחוש דילמא חביל והוה ליה שגגת סקילה! התם מקלקל הוא. הניחא למאן דאמר מקלקל פטור, אלא למ"ד חייב מאי איכא למימר? מאן שמעת ליה דאמר מקלקל בחבורה חייב - ר' שמעון היא, ור' שמעון האמר כל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה", ע"כ. ותוס' הבינו מהמלים "פטור עליה", שעכ"פ יש בכך איסור, דהא לא נאמר בזה שהוא מותר, ומוכח שרק משום צערא התירו.

ביאור הסוגיה לפי הרמב"ם ודחיית ראיית התוס'

אולם ראייתם לכאורה אינה מחוורת, שהרי כל הנידון בסוגיה שם הוא רק על הוצאת הליחה או הקוץ, שמצד עצמן אין בהן חבלה כלל. והגמרא דנה בצורך לאסור את הוצאת הליחה והקוץ, רק משום החשש שאולי הוא יבוא לידי חבלה. וכאשר הגמרא מנמקת את דעת רב שלא הניח לבנו להוציא את הליחה מכווייתו, היא אומרת: "דילמא חביל והוה ליה שגגת איסור"; דהיינו, שהחבלה מצד עצמה אינה הכרחית כלל, אלא שהחשש שמא תארע חבלה הוא זה שגרם לאסור כבר מלכתחילה את ההתעסקות בהוצאת הליחה. וכן בקושיית הגמרא ממחט ליטול בה את הקוץ, נאמר: "ליחוש דילמא חביל", דבסתמא דמילתא לא צריכה להיות מכך שום חבורה. והגמרא קבעה שם שאין לאסור את הוצאת הקוץ כשיש חשש של שגגת לאו, ויש לאסור רק כשיש חשש של שגגת חנק, ולפיכך הגמרא דנה אם זו שגגת סקילה או שגגת לאו או שגגת איסור דרבנן. ועל כך קאמרה הגמרא דאין בכך שגגת איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן; דהיינו, שגם אם הוא היה מתכוון - לא היה בכך איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן. ובכך ודאי מודה גם הערוך, דכיון שהוא מתכוון לכך, אין זה שייך לגדרי אינו מתכוון, והרי הוא חמור טובא אפילו מפסיק רישיה, דהא הוא על כל פנים מתכוון. ולפי זה ברור שגם אין מקום לקושיה על הרמב"ם, דהא כאן איירינן כשהוא כן מתכוון, וכנ"ל. והחסרון כאן בשם המלאכה איננו משום שאינו מתכוון, אלא משום שאינו צריך לגופה, וכדלקמן.

כא. הגמרא מנמקת את איסור הסריקה בנזיר בכך שמתכוון לתלישה

ובנזיר (מב ע"א) איתא: "נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק. חופף ומפספס מני? ר' שמעון היא, דאמר דבר שאינו מתכוון מותר. 'אבל לא סורק' אתאן לרבנן, רישא ר' שמעון וסיפא רבנן? אמר רבה: כולה ר' שמעון היא, כל הסורק להסיר

נימין מדולדלין מתכוון". ובמשנה הבאה: "ר' ישמעאל אומר: לא יחוף באדמה מפני שמִשְׁרֵת את השיער", ע"כ. ומבואר לכאורה בפשטות מהגמרא, שהאיסור לסרוק הוא משום שהוא מתכוון במיוחד להסיר נימין מדולדלין. ולכאורה אין לכך שייכות לפסיק רישיה, דאין הגמרא אומרת שכשהוא סורק הוא בודאי ישיר את הנימין, אלא שלכך הוא מתכוון. ומינה יש לדייק לכאורה, שאם הוא לא יתכוון לכך - יהיה מותר, דהא אסרינן רק משום שמתכוון להשיר את הנימין.

רש"י מנמק את האיסור בדין פסיק רישיה ולא משום שמתכוון לתלישה

ומכך הקשה הריב"ש (סי' שצד) על פי' רש"י בשבת. איתא בגמרא (פא ע"ב): "רבא מתני לה (לדברי ר' יוחנן שאסר לקנח בחרס בשבת) משום השרת נימין, וקשיא ליה דר' יוחנן אדר' יוחנן: מי אמר ר' יוחנן אסור לקנח בחרס בשבת, אלמא דבר שאין מתכוון אסור, והאמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה, ותנן נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק". ופרש"י (ד"ה אבל לא סורק): "במסרק, דודאי משיר השיער, ומודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. אבל חופף ומפספס פעמים שאינו משיר, וכשמשיר דבר שאין מתכוון מותר", עכ"ל (וכן פירש גם בדף נ' ע"ב). ומבואר מדבריו, שהטעם שאסור במסרק הוא משום דהוי פסיק רישיה ולא משום שמתכוון לכך. ולפי זה גם יוצא, שאע"פ שאינו מתכוון להשיר הנימין - אסור, כיון שזהו פסיק רישיה, וזה סותר לכאורה את דברי הגמרא הנ"ל²⁶.

תירוץ הריב"ש

וכתב הריב"ש שם וז"ל: "אבל רש"י ז"ל כתב בפרק במה טומנין טעם איסור הסריקה בנזיר משום דהוי פסיק רישיה. והוא מן התימה, איך נעלמה הלכה מפורשת במקומה מעיני מאור הגולה, דבנזיר משמע טעמא משום דהוי מתכוון, כמש"כ למעלה. ואפשר לומר שנראה לו לרב ז"ל, שאם היה איסור הסריקה מפני שהוא מתכוין - לא היה לו לתנא להכניס איסור הסריקה בין החפיפה בנתר ובחול והפספוס, ובין החפיפה באדמה שאסר ר' ישמעאל מפני שמשרת השיער. והיה לו

26. היה מקום לומר שבנזיר סבר רבה, כמו שסבר אב"י בשבת (קלג ע"א) לפני ששמע מרבא, שר' שמעון פוטר אפילו בפסיק רישיה, ולכן הוצרך להעמיד במתכוון; ואילו בשבת (פא ע"ב) זו מימרא של רבא, שודאי סבר שמודה ר' שמעון בפסיק רישיה שהוא חייב. אבל אין לומר כן, דמוכח מכתובות (ו' ע"ב) שרבה מודה לכך שר' שמעון מחייב בפסיק רישיה.

לתנא לשנות משנה בפני עצמה: 'נזיר אסור לסרוק'. על כן הבין הרב ז"ל, שהכל הוא משום פסיק רישיה, והוסיף ר' ישמעאל איסור האדמה משום פסיק רישיה. ומה שאמרו בגמרא: 'כל הסורק - להשיר נימין המדולדלין הוא סורק', יש ליישבו לדבריו, לפי שהמקשה היה סבור שיש סריקה דלא הויא פסיק רישיה אם יסרוק אדם ראשו וקווצותיו סדורות לו תלתלים, ואין בראשו נימין המדולדלין, אז אפשר שלא ישיר שיער כלל. ולזה השיב רבא דפסיק רישיה הוא, שאין אדם סורק אלא כשיש נימין מדולדלין בראשו כדי להשירן, שאין הסריקה דבר אחר, רק להפסיק הנימין המדולדלין והנקשרין זו בזו. ולא בשופטני עסקינן שיסרוק לבטלה, ואין נימין מדולדלין ונקשרים בראשם. ואפשר שבכלל דברי רבא שגם כן מכוין להסיר, כיון שאין אדם סורק אלא כשיש נימין מדולדלין וא"א להפרידן מפני קשורן רק בהשרה. א"כ על כרחך מכוין הוא להשירן, שהרי אין הסריקה רק להפריד השערות בהשרה שזהו שיחתכו קצתם מן הקשירה ולמטה או שיתלשו מעיקרם", עכ"ל. ומבואר מדבריו, שהגמרא קובעת שכל אדם מתכוון למטרה זו של השרת נימין ואין הוא יכול לומר שהוא מתכוון למטרה אחרת (כמו שהשואל שם רצה לטעון). ומה שאמר רש"י שהדבר אסור משום פסיק רישיה, הוא רק כדי לשלול את ההוה אמינא שהפעולה איננה פסיק רישיה, כי יש העושים אותה כשקווצותיהם סדורות להם תלתלים, ואין בראשם נימין מדולדלין, ואם כן המקרה הסתמי איננו מביא להשרת נימין בהכרח. ורבא שלל הבנה זו ואמר שאדם לא עושה מעשה כזה כשנימיו אינם מדולדלין, וממילא זהו פסיק רישיה. ובאמת מקרה זה הוא הרבה יותר מפסיק רישיה, דהוא ממש מתכוון לשם כך, אלא שכנגד הסברה בה"א שאין זה פסיק רישיה, קמ"ל רבא שזהו אכן פסיק רישיה. ובכך המשיך הריב"ש להחזיק בטענתו שהכוונה היא בהכרח לשם השרת נימין.

הקושי בתירוץ הריב"ש

אמנם לכאורה תירוץ אינו מחוור, שהרי בגמרא נאמר להדיא שהוא מתכוון לשם כך ולא הוזכר עניין הפסיק רישיה. ובאמת פסיק רישיה כבר אינו מעלה ואינו מוריד, כיון שהוא ממש מתכוון. ואם כן לא מובן מדוע רש"י בשבת מכניס את עניין הפסיק רישיה, רק כדי לאפוקי מאיזו שהיא ה"א בסוגיה בנזיר. ובשלמא אם רש"י היה אומר שהוא מתכוון לכך, והגמרא היתה אומרת שזהו פסיק רישיה - היה מקום לומר שרש"י אומר את האמת, והגמרא באה לאפוקי מסברת ה"א.

אבל השתא שהגמרא כבר מסיקה שהוא מתכוון, היה גם רש"י צריך לומר את האמת כפי המסקנה, וצ"ע.

תירוץ המגן אברהם

והמג"א (סי' שג סק"ב) תירץ את הקושיה וז"ל: "ואפשר דרש"י בא לאשמועינן, דאפילו אינו מתכוון להשיר נימין אסור, ובגמרא התם מיירי במסרק רך", עכ"ל. וכוונתו לומר, דכיון שבגמרא מדובר על מסרק רך, לכן אין זה פסיק רישיה, ולכן יש צורך בכוונה גמורה מצדו כדי לאסור. אבל רש"י התייחס למסרק קשה, והוי פסיק רישיה וחייב אף אם אינו מתכוון.

קשיים בתירוץ המגן אברהם

אולם נראה לכאורה דאף תירוצו קשה. ראשית, הלא רש"י מפרש את המשנה עצמה של נזיר, וכיצד ניתן לחלק ולומר שהוא מדבר על נידון אחר. וממה נפשך: אם בנזיר מדובר במסרק רך וצריך שיתכוון כדי לאסור - היה על רש"י לפרש גם כאן שזהו מסרק רך, ואסיר משום דמתכוון. ואם שם מדובר על מסרק רגיל - א"כ הדרא קושיא לדוכתא מדוע הצריכו כוונה. ושנית, מנא ליה לרש"י דבר זה דהגמרא שם אוסרת במסרק רך ולפיכך מצריכה כוונה, ושבמסרק רגיל אין צורך בכוונה, וצ"ע.

יישוב דברי רש"י לשיטתו

אמנם נראה שרש"י הולך בזה לשיטתו. בסוכה (לג ע"ב ד"ה והא מודי ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות) כתב רש"י: "באומר אחתוך ראש בהמה זו בשבת ואיני רוצה שתמות, דכיון דאי אפשר שלא תמות כמתכוין חשיב ליה". ומבואר מדבריו שפסיק רישיה נחשב כמתכוון, ולא שאנו מגדירים אותו כלא מתכוון, אלא שמתוסף לו חיוב בגלל ההכרחיות של הדבר. ולפי זה יוצא, שכאשר רש"י אומר בשבת שהדבר אסור משום שהוא פסיק רישיה, הוא בעצם אומר בכך שהוא מתכוון לאיסור. והגמרא בנזיר רק מסבירה כיצד קורה במציאות שהוא מתכוון, דלכאורה הוא מתכוון לסירוק ולא להשרת השיער, ועל כך היא עונה שהוא מתכוון להשיר את הנימין המדולדלין. אבל בעצם אין הבדל בין רש"י לגמרא, והא בהא תליא.

ויתרה מזו נראה, שרש"י אזיל בזה לשיטתו בעניין נוסף. כבר התבאר בדעתו, שאם המלאכה שנוצרת היא מנוגדת לרצונו, אין לחייב לפי ר' שמעון אפילו בפסיק רישיה. ובסתמא דמילתא ההנחה הפשוטה היא, שאם סתם אדם סורק את שערותיו, הוא ודאי מעוניין בשערותיו, ואין לו שום עניין לתלוש אותן, וכ"ש נזיר שאינו מעוניין להפסיד את נזירותו בשל כך. ואם כן, אף אם השרת השערות היא פסיק רישיה, עדיין היה צריך להתיר לפי ר' שמעון. ולכן השמיע רבה בנזיר שכל הסורק מתכוון להשיר את הנימין המדולדלין שבראשו, דאע"פ שהוא מעוניין בקיום שערותיו עליו, בכל זאת אין הוא מעוניין בקיום השערות המדולדלות שבראשו, ולכן שפיר יש לאסור אף לר' שמעון.

ביאור המפרשים בדעת הרמב"ם והקושי שבו

והרמב"ם (הל' נזירות פ"ה ה"ד) כתב: "נזיר חופף על שערו בידו וחוכך בצפרניו, ואם נפל שיער - אינו חושש, שהרי אין כוונתו להשיר ואפשר שלא ישיר. אבל לא יסרוק במסרק ולא יחוף באדמה, מפני שמשרת את השיער ודאי. ואם עשה כן אינו לוקה", עכ"ל. והכס"מ והרדב"ז הסבירו בדעתו, שהטעם שאסור במסרק אינו שהוא מתכוון לכך, אלא הטעם הוא שהסירוק משיר בודאי; והיינו כמו רש"י, שזהו פסיק רישיה ולפיכך אסור. אלא שלפי זה קשה על הרמב"ם, דבגמרא מבואר שאסור משום שהוא מתכוון להשרת הנימין, ומשמע שאם אינו מתכוון מותר. ובדעת הרמב"ם אין אפשרות ליישב כמו שאמרנו בדעת רש"י, שמשום שהדבר בניגוד לרצונו אין לאסור משום פסיק רישיה; שהרי התבאר בדעת הרמב"ם, שאם היה סבור שיש חילוק כזה - היה עליו לומר זאת במפורש בהלכות שבת. ועל כרחק הטעם לפטור כשהדבר בניגוד לרצונו, הוא רק משום מקלקל, וכמו שהתבאר לעיל. אולם פטור של מקלקל לא שייך אלא בשבת, שנאמר בה מלאכת מחשבת, אבל לא בשאר הלכות התורה; וכדמוכח מחגיגה (י' ע"ב), שהסבירו את המיוחד בהל' שבת שהן הררין התלויין בשערה בפטור מקלקל, ומשמע שדין זה הוא דוקא בשבת. וכן מוכח מסנהדרין (פד ע"ב), שרב אסר על בנו ליטול ממנו את הקוץ שמא יחבול בו וישגוג בשגגת חנק, ולא התחשב בכך שהוא מקלקל, כמו שהתחשבו בכך לעניין שבת והתירו ליטול את הקוץ, אע"פ שיכול לשגוג בסקילה, ומשום שהחבלה תיחשב קלקול. ומוכח שדין מקלקל שייך רק בשבת ולא בשאר הלכות התורה. וממילא אי אפשר היה להתחשב בסברה זו לעניין נזיר, וצ"ע.

ביאור דברי הרמב"ם

אמנם נראה שהרמב"ם לא התכוון לאסור במסרק משום פסיק רישיה אלא רק משום שהוא מתכוון, וכדברי הגמרא. ומה שכתב "מפני שמשרת את השיער ודאי", עולה רק על חפיפה באדמה אבל לא על הסירוק במסרק. ובאמת בנידון של חפיפה באדמה, אכן מבואר בגמרא שזהו היסוד לאיסור. ולכן כתב הרמב"ם לשון: "מפני שמשרת את השיער", ומוכח שהדבר נסוב רק על האדמה; כי אם היה סבור שהיסוד לאיסור במסרק גם הוא משום שמשיר בודאי את השיער - היה צריך לומר "מפני שמשירים את השיער ודאי", כיון שהיה אמור להתייחס גם למסרק וגם לאדמה. אלא על כרחך צריך לומר כנ"ל.

כב. הרמב"ם השמיט לכאורה את דין מסוכרייא דנזייתא

ויש לעיין, מדוע הרמב"ם לא הביא את הדין של מסוכרייא דנזייתא, שהגמרא אומרת בכמה מקומות שהוא פסיק רישיה (כתובות ו' ע"א, שבת קיא ע"א ובכורות כה ע"א). ולכאורה היה אפשר ליישב, שהרמב"ם סמך על מה שכתב: "וכן כל כיוצא בזה", לאחר שהביא את הדוגמה של חיתוך ראש העוף, ולכן לא הביא את שאר המקרים. אבל לא נראה לומר כך, כיון שהרמב"ם מביא דוגמאות רבות אחרות: ולמשל הוא מביא (הל' שבת פ"ה ה"ז) את הדין המובא בגמרא (שבת קכ ע"ב) שאסור לפתוח את הדלת כדרכו מול נר שאחורי הדלת, כיון שזהו פסיק רישיה שהנר יכבה. וכן הוא מביא (שם פכ"ב ה"טו) את דין ספוג שאין לו בית אחיזה, שמבואר (קמג ע"א) שאסור להשתמש בו משום פסיק רישיה של סחיטה בשבת. וכן בעניין מיעוט ענבים של הדס ביום טוב ובסירוק במסרק בנזיר, והו"ה בכל העניינים של מלאכה שאינה צריכה לגופה ומתעסק וכו', שישנם מקרים רבים מאד שמובאים בפירוש בהלכות, אע"פ שהם שייכים לעקרונות הנ"ל. ועל כרחך צריך לומר שהרמב"ם רק קובע את העקרונות הכלליים, ואח"כ נכנס לפירוט, וכוונתו במה שאומר: "וכן כל כיוצא בזה", היא שמקרים אחרים שעלולים להתעורר ואינם מופיעים בגמרא, כלולים גם הם בעקרונות שהוא קובע בפרק הראשון. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, מדוע הרמב"ם משמיט דין זה של מסוכרייא דנזייתא, ואינו מביאו כמו כל שאר המקרים הרבים שהביא; ובפרט שיש בדבר מחלוקות גדולות, יעוין בתוספות בכתובות (שם), והיה לו לרמב"ם להשמיע דעתו בהם. ויתרה מזו, דאותו מקרה כמעט מובא בדף קמ"א (ע"א), ושם נאמר שאסור לעשות כן שמא יסחוט, אבל לא שבודאי יסחוט. ותוס' התקשו (שבת קיא ע"ב ד"ה מודה) מאי שנא

דכאן נקטו שמא ולא ודאי, וכאן אמרו שהוא פסיק רישיה. ותירצו: "והא דאמר גבי לא ליהדוק אינש אודרא אפומא דשישא דילמא אתי לידי סחיטה ולא הוי פסיק רישיה, יש לחלק, דהתם מיירי בכיסוי שאינו בולע כל כך, וגם אינו סותמו כל כך בחוזק, שאינו חושש רק שיהא מכוסה. אבל הכא (במסוכרייא דנזייתא) שהוא בצד הגיגית, בולע הרבה, וגם מהדקו בחוזק כדי שלא יצא היין, והוי פסיק רישיה", עכ"ל. ואם הרמב"ם היה סבור כמו התוס', היה לו לחלק באותה הלכה שבה הוא מביא את דין דחיקת מטלית בפי האשישה (פכ"ב הט"ו), שאם המטלית על האשישה - יש בכך איסור בלבד, ואם בצדה של האשישה - יש חיוב מדאורייתא, דהוי פסיק רישיה. ולא מסתבר שהרמב"ם יסתום כשיש חילוק דין בין שתי ההלכות ולא יאמר את החילוק. ויעוין לעיל שהתבאר בדעת הרמב"ם, שהוא אכן חלק על התוס' וראה את שני המקרים כזהים, ולדעתו גם במסוכרייא האיסור הוא שמא יסחוט. ואולם עתה ננסה לבאר את דבריו בדרך אחרת, וכדלקמן.

המחלוקת בביאור האיסור שבמסוכרייא דנזייתא

והנה, רוב הראשונים הבינו שבמסוכרייא דנזייתא אתינן עליה מחמת שהוא סוחט או מפרק, ובכך דנו שם, יעו"ש בתוס' ובשבת שם. ועל הפירוש השני בערוך הקשו התוס' (כתובות ו ע"א סוד"ה האי) וז"ל: "ובערוך פירש לשון אחר: מסוכרייא דנזייתא - סתימת גיגית של שכר, אסור להדוקה דשמא תבטל הסתימה אצל הגיגית ויעשה כלי בשבת. ואין נראה לר", דהיכי דמי: דאם בדעתו לבטל שם בשעת הנחה - מאי פסיק רישיה שייך כאן, מיד הוא עושה כלי דמתכוין לעשותו. ואם אין בדעתו לבטלה שם - א"כ לא הוי פסיק רישיה שיעשנה כלי. וי"ל בדוחק שהוא מתכוין לבטלה ואינו מתכוין לעשות כלי, ושייך ביה פסיק רישיה הואיל ואינו מתכוין לגמרי לעשות כלי", עכ"ל. ולפי מה שהבינו בערוך הוא באמת תימה, דאם הוא מתכוון לבטל הסתימה הרי ע"כ מתכוון לעשות כלי. אמנם בערוך עצמו (ערך סבר, ומקורו בר"ח שבת קיא ע"ב) לכאורה לא כתוב כמו שהבינו בו. זה לשונו: "נזייתא - כד של יין או של שכר, ומסוכרייא הוא הנקב שעשוי להוציא בו יין. בזמן שהיין יוצא משם, אם בא לסתמו ולהדקו ואמר למנוע שפיקות יין אני מתכוין ובא לסתום הפתח - קאמר רב דבהא מודה ר' שמעון", עכ"ל. וכן הוא מלה במלה בר"ח שם, וכן כתב הערוך שם שהגאון פירש כן. ואם כן בדברי הערוך לא מוזכר שהוא מתכוון לבטל הסתימה אצל הכלי, וגם לא הוזכר ואף לא נרמז בדבריו שהחיוב הוא משום שעושה כלי, אלא שסותם הפתח.

מחלוקת הראשונים אם בסתימת חבית עובר על בונה או על מכה בפטיש

ובאמת בסתימת החבית נראה דפליגי הראשונים אם עובר על בונה או על מכה בפטיש, דבפרק הבונה (קב ע"ב) נחלקו רב ושמואל: "העושה נקב בלול של תרנגולים - רב אמר משום בונה ושמואל אמר משום מכה בפטיש". ומוסכם על הראשונים דכיון שזו מחלוקת באיסורי, קיי"ל כרב ועובר משום בונה, וכך גם פסק הרמב"ם (פ"י ה"ד). אמנם בפרק חבית (קמו ע"א) ישנה סוגיה בעניין נקיבת חבית, ושם איתא: "תנו רבנן: אין נוקבין נקב חדש בשבת, ואם בא להוסיף - מוסיף. ויש אומרים: אין מוסיפים. ושון שנוקבין נקב ישן לכתחילה. ותנא קמא, מאי שנא מנקב חדש דלא, דקא מתקן פיתחא? אוסופי נמי קא מתקן פיתחא! אמר רבה: דבר תורה, כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח, ורבנן הוא דגזור משום לול של תרנגולין, דעביד לעיולי אוירא ולאפוקי הבלא. ואם בא להוסיף מוסיף, אוסופי ודאי בלול של תרנגולים לא אתי לאוסופי, משום ריחשא" וכו', ע"כ. ובפשטות כל הסוגיא איירי בגדרי בונה, לפי הגמ' שם דתליא לה בפלוגתא דרב ושמואל, וכאמור לעיל ההלכה היא כרב. אבל הרמב"ם כתב את כל דיני הסוגיה לפרטיה כאשר הכל משום מכה בפטיש ולא משום בונה, ולקמן יתבאר בס"ד טעמו ויעוי"ש בלח"מ, ולשיטתו עצם עשיית הנקב היא מכה בפטיש. וכשם שאסרו לפתוח נקב, כך אסרו לסותמו והכל משום מכה בפטיש, וכמו שכתב להדיא כמה פעמים (פ"י ה"ד והט"ז, ופכ"ג ה"א-ה"ג וכן בהמשך שם).

הנפקא מינה אם החיוב הוא משום בונה או משום מכה בפטיש

ונראה שיש נפ"מ אם מחייבים משום בונה או משום מכה בפטיש; דהא אם מחייבין ליה משום בונה, אין זה על בניית הנקב עצמו אלא משום שבכך הוא בונה את הכלי. ולמשל בלול של תרנגולין, כיון שלול זה צריך נקב לצורך בניינו, הרי שבעשיית הנקב הוא משלים את בניין הלול. אבל אם אתינן עליה מחמת מכה בפטיש, וכמו שאומר הרמב"ם שם - אין זה בדוקא בכלי, אלא הו"ה אם עושה את הנקב בעץ או מתכת סתם, דפעולה זו של עשיית נקב אסורה מצד עצמה אע"פ שאיננה משלימה את הכלי כלל, כיון שזו פעולה שנעשית בד"כ כגמר מלאכה. וגמר המלאכה מצד עצמו אסור, ואף אם בפועל אין הוא גומר בכך את המלאכה, וכלשון הרמב"ם (פ"י ה"ז): "והעושה נקב כל שהוא, בין בעץ, בין בבניין, בין במתכת, בין בכלים - הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב", ודלא כמש"כ בבונה שהוא דוקא בלול של תרנגולים, ומהטעם הנ"ל.

שיטת הרמב"ם שמתחייב משום מכה בפטיש ולכן מתחייב גם אם אינו מבטל את הסתימה לכלי

ואם כן, אותה נפ"מ קיימת גם בסותם נקב; דאם אתינן עליה מחמת בונה - לא מחייבין ליה אלא אם כן עשה כלי בסתימתו. וזה כמו שמצאנו בטהרות, שכלי שיש בו נקב מפסיק להיחשב ככלי לעניין קבלת טומאה כשהנקב גדול דיו, וכדי להפוך שבר כלי זה בחזרה לכלי, יש צורך לסתמו ולבטל את הסתימה. ואם לא ביטל את הסתימה אין זה נחשב שעשה כלי, דהסתימה לא בטלה אליו ואינה חשובה כחלק ממנו. והר"ה בשבת שמתחייב משום בונה רק בכה"ג שסותם את הכלי באופן שמבטל את הסתימה והופך אותה להיות חלק מהכלי, וכבר אין אנו מחשיבים זאת כנקב אלא רואים את הסתימה כהמשך של גוף הכלי. אבל אם אתינן עליה מחמת מכה בפטיש - אין לדמותו לטהרות כלל, דעצם סתימה של פתח היא עצמה אסורה משום מכה בפטיש (אלא שהתחדש בגמ' שיש צורך שהפתח יהיה עשוי להכניס ולהוציא, וכאן הוא רק עשוי להוציא והכל הוא דרבנן ולא דאורייתא), ואין צורך בביטול מיוחד שיבטל את הסתימה לכלי.

כשמתכוון למניעת יציאת היין ולא לעצם הסתימה חשיב אינו מתכוון בפס"ד

ונראה שהרמב"ם אזיל לשיטתו בהבנת דין פסיק רישיה. ולשיטתו מי שאינו חושב על התוצאה אלא רק יודע אותה נחשב כמי שאינו מתכוון, ומתחדש שהידיעה מספיקה כדי להיחשב ככוונה אע"פ שאין הוא מתכוון ממש. ולפיכך אם הוא רוצה שהיין לא יצא, ואינו חושב על כך שהוא סותם במעשיו את הפתח, ומחשבתו נתונה רק ליין שלא ייצא - חשיב פסיק רישיה, אע"פ שהוא יודע שכדי למנוע את יציאת היין יש צורך בסתימת הפתח. ובשלמא אם היה ממש חושב לבטל את הסתימה לכלי - הרי ע"כ הוא חושב על כך, ולא שייך לומר שאינו מתכוון. אבל כאמור אין צורך במחשבה כזו, ומספיק לו רק לחשוב שהיין לא ייצא ותו לא.

הגזירה דרבנן אמורה לחול במקרה של מסוכרייא דנזייתא

והרמב"ם (פכ"ג ה"ג) כתב: "וכשם שאסור לפתוח כל נקב, כך אסור לסתום כל נקב. לפיכך אסור לסתום נקב החבית ואפילו בדבר שאינו מתמרח ואינו בא לידי סחיטה, כגון שיסתום בקיסם או בצרור קטן. אבל אם הניח שם אוכל כדי להצניעו ונמצא הנקב נסתם - מותר. ומותר להערים בדבר זה", עכ"ל. ורואים

מהרמב"ם שישנן רק שתי אפשרויות: או שמניח את האוכל כדי להצניע, והנקב נסתם מאליו, או כל שאר המקרים שבהם תמיד אסור. והמקרה שלנו, שהוא סותם כדי למנוע את יציאת היין, הוא ודאי חמור טובא ממניח אוכלים ע"מ להצניע, דהא כאן הוא מתכוון ממש לפעולת הסתימה, אלא שאין הוא חושב על עצם הסתימה אלא על אי הוצאת היין. ופשיטא הוא שהדבר אסור, דרק כשמניח לצורך הצנעה, כשאינן קשר בין ההצנעה ובין הסתימה והוא רק סותם במקרה - הדבר מותר, ותו לא²⁷. ואם כן יוצא, שהרמב"ם לא הוצרך להזכיר זאת, דהוא בכלל דבריו שאסור²⁸.

הקושי שלא נאמר הדבר במפורש ולא הוזכר בהל' יום טוב

אבל עדיין קשה, שהרי דין זה נאמר לגבי יום טוב, ושם הרמב"ם היה צריך להזכיר את הדין, והוא אינו מביאו כלל. וגם קשה, דכיון שהדין הוזכר בהקשר יותר פרטי, שרצונו הוא שלא ייצא היין ולא לסתום החבית, היה לו לרמב"ם לומר זאת יותר במפורש, אם הוא באמת התכוון בהלכה זו להביא את דינו של רב בעניין מסוכרייא דנזייתא, וצ"ע.

הקושי בהסבר שלפיו למסקנה דין מסוכרייא דנזייתא אינו נחשב כפסיק רישיה

ולעיל התבאר, שדין מסוכרייא דנזייתא הובא בכל המקומות הנ"ל כשהגמרא סברה בה"א שרב סובר כר' שמעון, ומכך הקשתה על מקרה זה שבו רואים שיש איסור אע"פ שאינו מתכוון. ועל כך תירצה בתחילה שבכך אף ר' שמעון מודה שאסור ומשום שזהו פסיק רישיה, ובמסקנה היא הוצרכה לומר שרב סובר כרבי יהודה וכמו שאמר במפורש. והתבאר לעיל, שבמסקנה התבטל הצורך לומר שזהו פסיק רישיה. ואף אם זהו מקרה רגיל שבו ר' שמעון אינו מודה, מ"מ רב אסר כר' יהודה, ולפיכך הרמב"ם השמיט את הדין כיון שאיננו אליבא דהלכתא. ונפ"מ

27. ומבואר מדבריו ברישא שהמקרה הסתמי הוא לאיסור, ומשמע בין כשמתכוון לסתום ובין כשאינו מתכוון לסתום, והמציאות של ההיתר בסיפא היא המחודשת, ובה נדרשת כוונה להצניע בדוקא.

28. ועל כרחך הנידון הוא שיש יין בתוך החבית, שהרי הרמב"ם אומר שאין לחוש לסחיטה משום שמדובר בצרור קטן או בקיסם; ומשמע שאם לא היה זה קיסם אלא מטלית - היה מקום לחוש לסחיטה, ועל כרחך דהוא משום שיש יין בתוך החבית.

למעשה, דאנן קי"ל כר' שמעון, ומותר לעשות כן כשאין הוא מתכוון לשם סתימת הנקב.

אולם יש בדבר דוחק מסוים. הגמרא אמרה בהוה אמינא שמקרה זה הוא פסיק רישיה, ולא שינתה קביעה זו במפורש, ורק אמרה: בהא ר' שמעון מודה, דרבא ואבבי דאמרו תרוייהו וכו'. ומכך משמע לכאורה, שהעובדה שזהו פסיק רישיה לא נקבעה תוך כדי מהלך הגמרא, אלא היא דבר שאיננו תלוי בו, והיא פשוטה ומובנת מאליה. ולרמב"ם היה אם כן צורך במקור ברור שקביעה זו השתנתה, והדבר חזר להיות תלוי במחלוקת ר' שמעון ור' יהודה.

יישוב הרמב"ם: האיסור תלוי במחלוקת של מכשירי אוכל נפש ביום טוב

אלא שלכאורה יש לעיין בעיקר הדין, שהרי דין זה נאמר ביום טוב, והרי לצורך אוכל נפש הותר לעשות אף מלאכות דאורייתא. ואם הוא ייאסר בסתימת הנקב, הוא לא יוכל להוציא יין מהחבית, שכן על ידי כך ייצא כל היין. ואם כן לכאורה קשה, מדוע אסרו לעשות כן אפילו לכתחילה ואפילו לר' יהודה, וצ"ע.

ונראה שדין זה תלוי במחלוקת ר' יהודה ותנא קמא, בעניין מכשירי אוכל נפש שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב. לגבי כמה דינים מצינו שלדעת ת"ק אסור לעשות מלאכה ביום טוב, אף אם היא לצורך אוכל נפש, כל עוד המלאכה אינה מועילה באופן ישיר לאוכל אלא רק באופן עקיף, כגון שמתקן כלי שבו מבשל אחר כך את האוכל. ות"ק אוסר בכה"ג ור' יהודה מתיר, כדאשכחן בביצה (כח ע"ב). ומבואר שם ובדף ל"ו (ע"ב), שהרבה אמוראים פסקו כר' יהודה והתירו, ואף עשו מעשים שהורו בהם שכל המכשירים מותרים ובלבד שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב. ובמקום אחר התבאר בע"ה שאף הרמב"ם פסק כן (הל' יום טוב פ"א ה"ח)²⁹.

ונראה שגם כאן תיקון החבית הוא מכשיר אוכל נפש, שהרי בעצם העובדה שהוא סותם את החבית עדיין אין הדבר מועיל לאכילה, אלא שע"י שעושה כן היין לא יוצא, כך שאח"כ יוכל לבוא וליטול את היין. והרי זה כמו שמותר להשחזיז סכין שאח"כ יוכל לעשות בו מלאכה הנצרכת, או לגרוף תנור שאח"כ יוכל לבשל בו. ויוצא אפוא, שדעת רב שאוסר לעשות כן ביום טוב הוא כדעת

29. ישנה מחלוקת גדולה בביאור דעתו, אולם כך התבאר בדעתו בראיות רבות.

ת"ק שאוסר מכשירי אוכל נפש, וכסתמא דמשנה במגילה (ז' ע"ב). אולם כאמור מוכח בגמרא מהרבה אמוראי בתראי שפסקו כר' יהודה, וכך פסק גם הרמב"ם. ולפיכך נראה דס"ל שמותר לעשות כן, ולא חיישינן לומר שבפסיק רישיה הוא סותם את הפתח.

ולפי זה מיושב הרמב"ם שהשמיט דין זה, כיון שהוא איננו אליבא דהלכתא. ואת העובדה שהדין נכון בשבת, הרמב"ם רמז במקום הנ"ל, בפרק כג; אולם הדין עצמו לא הובא בו, משום שלדעתו מותר לעשות כן ביום טוב.

כג. קושיית האחרונים בדברי הרא"ש שמחלק בין שבת לשאר איסורים

והרא"ש (שבת פ"ד סי' ט') כתב: "ולא שייכי כאן דברי בעל הערוך, דאמר לא אסר רבי שמעון פסיק רישיה אלא היכא דניחא ליה. דהיינו דוקא לענין שבת דבעינן מלאכת מחשבת, אבל בשאר איסורים לא בעינן דניחא ליה, מדפריך הש"ס בפרק כל התדיר (זבחים צא ע"ב) גבי המתנדב יין מזלפו על גבי האישים 'והא קמכבה', אע"ג דלא ניחא ליה כבוי", עכ"ל. וע"ז תמהו מהר"ל מפראג ועוד הרבה אחרונים, שהרי המשך הגמרא שם הוא ששמואל ס"ל כר' שמעון ולפיכך לא איכפת ליה בכיבוי זה. ואם כן אדרבה מוכח מכאן, שלפי ר' שמעון, אם הוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה - מותר אפילו בשאר איסורים, ומדוע הוכיח מהקושיה ולא מהתירוץ. והרא"ש עצמו (פ"ב סי' א') הביא את ראיית הערוך מהגמרא הנ"ל שבדלא ניחא ליה מותר, וסתר דבריו דאין זה פסיק רישיה, משום שיתכן שלא יכבה את האש אלא יזלף ע"ג האישים; וכן תירצו התוס' בהבונה שם. ואם כן רואים שקיבל את הראיה מהתירוץ, ורק משום שסבר דאין זה פסיק רישיה לא קיבל דבריו. ובברכת הזבח תירץ שני תירוצים מוקשים, יעו"ש, ויעוין במה שהקשה עליו הקרבן נתנאל (פ"ד). ובמג"א (סי' שכ סק"כ) תירץ, דכיון דקי"ל דלית הלכתא כוותיה דשמואל, כמש"כ הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פט"ז הל"ד), וכדמוכח מהמשנה במנחות (עד ע"ב) שהוכיחה שם הגמרא דלא כשמואל - נשאר קשה מדוע באמת אין הלכה כמותו. וע"כ שהוא משום קושיית הגמרא "והא קמכבה", דאע"ג דהוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה, מ"מ זו סברה להקל דוקא בענייני שבת; אבל בשאר איסורים הדבר אסור, דדוקא בשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה. ולכן הרא"ש מביא ראיה מהמקשה. אבל לכאורה גם הסבר המג"א קשה, כיון שהרא"ש אינו מזכיר בדבריו את העובדה שאין פוסקים כשמואל, ולדברי המג"א זו עיקר הראיה,

והיא חסרה מן הספר³⁰. ויעו"ש בדברי הקרבן נתנאל שפלפל פלפול ארוך, ולכאורה קשה מאד לקבלו כיון שכולו חסר בדברי הרא"ש³¹.

ביאור הסוגיה בזבחים

אמנם נראה שיש ליישב בפשיטות את דברי הרא"ש. הגמרא בזבחים שם הקשתה: "והא קמכבה", ותירצה בהמשך דבריה ש"כיבוי דמצוה שאני". ועל כך הקשתה מדברי תנאים שאומרים שאין אפשרות לכבות אפילו לצורך מצוה, ותירצה: "לא קשיא, הא ר' יהודה הא ר' שמעון". וכבר הסביר שם רש"י, שלדעת ר' יהודה אין אפשרות לעקור את משמעות הפסוק "לא תכבה", מפני הפסוק: "ויין תקריב וכו' אשה ריח ניחוח לה", ולדעת ר' שמעון אין זו ממש עקירה, כיון שאינו מתכוון לכבות. ולכאורה צריך להבין את פשט דברי הגמרא בתירוץ "כיבוי דמצוה שאני", דממה נפשך: אם זהו ציווי מפורש בתורה, שכן צריך להקריב את היין - לא היה מקום מלכתחילה לקושיית הגמרא "והא קא מכבה", שהרי דבר זה גופו מתחדש בתורה, שצריך להקריב את היין בצורה כזו. וגם בתירוץ היה צריך לומר להדיא שכן אמרה התורה, וכמו שלא שייך להקשות כיצד מותר להקריב מוסף בשבת. ואם אין ציווי מפורש כזה בתורה - מדוע שכיבוי דמצוה יועיל לבטל את האיסור לכבות³²? אלא בעל כרחנו צריך לומר, שאע"פ שבסתמא דמילתא היה צריך לאסור את הכיבוי, ואף שזהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה, אבל כשהוא עושה לשם מצוה, יש להתיר. והרי זה דומה קצת לסברה שהתבארה לעיל בדעת רש"י,

30. ועוד, דאף שהגמרא במנחות דייקה דלא כמותו מהמשנה, כבר כתבו התוס' במנחות שם (ד"ה לאפוקי מדשמואל), שאין זה אלא מייטור המשנה ואינו מוכח כולי האי. ואף אם הדבר מוכח - סוף סוף אפשר להעמיד את אותה משנה אליבא דר' יהודה, ושמואל דאמר כר' שמעון.

31. ובדבריו שם הקשה על המג"א, מדוע כאשר הרא"ש בפ' הבונה בא לסתור את ראיות הערוך, הוא לא סתר את ראייתו מהגמ' בזבחים הנ"ל בטענה שאין הלכה כשמואל; וש"מ דפסיק רישיה דלא ניחא ליה - מיקרי פסיק רישיה. אבל נראה שיש ליישב בפשיטות: כל מה שניתן להוכיח מכך שאין פוסקים כשמואל, הוא שבעניינים אחרים לא מתירים פס"ר דלנ"ל. אבל עדיין היה מקום לומר שלעניין שבת דברי הערוך צודקים, מכיון שמצאנו שמי שסובר כר' שמעון (שמואל), מתיר בפסיק רישיה דלא ניחא ליה. ואע"פ שלא נפסק כך, ומשום שהוא אומר כך בעניינים אחרים ולא רק בשבת, מ"מ רואים שבעיקרון יש להבין כך בדעת ר' שמעון לפחות לעניין שבת.

32. ומלשון הגמרא לא נראה שזה מצד עשה דוחה לא תעשה, ונראה דהיינו משום שאין כאן ממש עשה.

שכאשר הדבר בניגוד לרצונו, אע"פ שזהו פסיק רישיה, מתיר ר' שמעון. ועל דרך זו אמרה הגמרא, שכאשר הוא מתכוון לשם מצוה, הרי זה מנוגד לגמרי לרצונו שיהיה בכך איסור של כיבוי, ובכך חוזר ר' שמעון לסבור שמותר, אף שזהו פסיק רישיה. ויוצא אפוא שאין כאן פסוק מפורש שאומר שכך צריך לעשות, אלא שלפי שאין כאן סתירה ברורה לאיסור הכיבוי של התורה, לכן מפרשים את הפסוק: "ויין תקריב" וכו' כפשוטו. וזהו גם תירוץ הגמרא "הא ר' יהודה הא ר' שמעון"; דלדעת ר' יהודה אין מקום להתיר אפילו כשזהו כיבוי דמצוה, כיון שלשיטתו כל אינו מתכוון צריך להיות אסור מהתורה, ולכן זו סתירה ברורה לאיסור הכיבוי. ולדעת ר' שמעון אין זו סתירה, וכנ"ל, ולכן אפשר להעמיד את הפסוק כפשוטו. עד כאן הסבר פשוטה של הגמרא.

יישוב דברי הרא"ש

ולפי זה פשוט וברור מדוע הרא"ש לא התחשב בכל המשך הסוגיה. כל ההמשך אינו נוגע לענייננו כלל, כיון שהוא נוגע אך ורק לכיבוי של מצוה. ולדעת הרא"ש הגמרא לא נקטה בפשיטות לכל אורך הסוגיה כדעת ר' יהודה. וזה לשיטתו קודם לכן בסמוך, שכתב שבכל התורה קי"ל כר' שמעון, וזו ההנחה הפשוטה של הגמרא בכל מקום. ולכן היה ניתן להוכיח מכך שהגמרא שואלת: "והא קא מכבה", שאע"פ שזהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה, בכל זאת צריך לאסור; כי עצם העובדה שהגמרא שואלת שאלה זו בסתמא דמילתא, ולא תולה את השאלה דוקא בדעת ר' יהודה, יכולה לאפשר לנו להניח שגם ר' שמעון מודה לכך שיש לאסור. ועל כרחק שהיתר פס"ר דלא ניחא ליה שייך דוקא בשבת, ולא בשאר ענייני התורה. וכשהגמרא אומרת בסיום הסוגיה: "הא ר' יהודה הא ר' שמעון", עיקר חידושה הוא בכך שדברי התנאים אזלו כר' יהודה, ולא ששמואל אזיל כר' שמעון³³.

חילוקו של הרא"ש אינו בדעת הערוך אלא בדעת עצמו ובעיקרון הוא הסכים עמו
והמג"א כתב שם בשם הרא"ש, שהערוך שסובר שפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר, מודה בשאר איסורים שאסור, וכן כתב גם בסוף דבריו שם. ובזה דבריו

33. ורק משום שבשלב זה הגמ' נקטה להדיא ששמואל אזיל כר' שמעון, היא שאלה: "למימרא דשמואל כר' שמעון סבירא ליה" וכו'.

לכאורה תמוהים מאד, שהרי הערוך מביא מקרה זה כראיה לדבריו בעניין שבת, ומשמע שהוא למד מכך וקיבל זאת גם בעניינים אחרים. והערוך מביא דין זה במפורש אף לעניין מילה בצרעת (מהגמ' שבת קלג ע"א), ולשיטתו כל המושג של פסיק רישיה במקורו מתייחס לנידון של רוצח, ואין זה קשור לשבת. ואף ברא"ש לא נאמר דבר כזה, ורק אמר שם הרא"ש, שאף אם מתחשבים בדעת הערוך - אין זה אלא לגבי שבת אבל לא לגבי שאר דברים, והיינו משום שאין זה להלכתא וכנ"ל. אבל לעולם הערוך עצמו ודאי סובר שלכל מילי אמרינן שמותר בדלא ניחא ליה, והכל כפי שהתבאר לעיל, שהמושג ניחא ליה והמושג מתכוון זהים אצל הערוך.

ובאמת נראה שבאופן עקרוני דעת הרא"ש היא כדעת הערוך, ונחלק עמו רק ביחס לשאלה אם מדרבנן אסרו בדלא ניחא ליה, אבל לא נחלק עמו בכך שלא ניחא ליה מבטל את האיסור דאורייתא. ובכל דבריו בפרק הבונה רק שקיל וטרי אם יש איסור דרבנן אם לאו, אבל לא נראה שהיה רוצה לחייב מדין מלאכה גמורה, ובא לפטור רק מצד שזוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולכן נראה שנזקק להיכנס לשאלה אם מקבלים את הערוך גם בשאר ענייני התורה או רק בשבת, כיון שבאופן עקרוני הוא הסכים עמו³⁴.

דעת הראב"ה והרא"ש: אפשרות להשגת תוצאה בלי איסור מחשיבה כלא איכפת לו

עוד כתב הרא"ש (פסחים פ"ב סי' ב'): "איתמר, הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו וכו'. לא אפשר ולא קמכוין - כ"ע לא פליגי דשרי, ומיירי בדלא הוי פסיק רישיה כגון שיכול לסתום נחיריו שלא יהנה מן הריח, דפסיק רישיה הוי כמתכוין בכל איסורי דאורייתא", עכ"ל. ולכאורה נראה מדבריו, שכדי שהדבר יצא מגדר של פסיק רישיה, די בכך שתהיה אפשרות באופן עקרוני לעשות את המעשה בלי להנות, ואז מותר אפילו כשעושה את המעשה ונהנה³⁵. ומקורו של הרא"ש בדברי

34. אמנם אם היה זה דיון בדעת הערוך - לא היה מקום להוכיח מכך שהוא מסכים עמו, דיתכן שאמר את הדברים רק כבירור דעת הערוך.

35. אם כי אין זה מוכרח לגמרי בדעתו, דיתכן שהאדם אכן צריך לסתום את נחיריו בפועל, והדיון הוא אם עכ"פ הוא יכול להלך שם, כיון שיש סיכויים גדולים שלא יוכל להקפיד על כך, ויצא

הראב"ה (שהיה רבו של האור זרוע, שהיה רבו של מהר"ם מרוטנבורג, שהיה רבו של הרא"ש) בהל' שבת (ח"א סי' קצד ד"ה אלא), שכתב שהאפשרות שיכול להשיג את התוצאה בדרך אחרת, גורמת לכך שייחשב כלא איכפת לו. ויסוד הסברה הזו היא סברת הערוך, וכמו שהתבאר לעיל, הרא"ש הסכים עמו באופן עקרוני. וסברה זו שונה מהותית מסברת מרכה"מ שהתבארה לעיל, דאין כאן פטור מצד שהאיסור לא כרוך בהכרח עם ההיתר, אלא מצד שיש להחשיבו כלא מתכוון לדבר, משום שבאמת לא איכפת לו מהאיסור. וצריך לומר לשיטתם, שבכל מקום שנאמר שיש לחייב משום פסיק רישיה, היה קים לה לגמרא שאין הוא יכול בשום אופן אחר, ולכאורה זהו דוחק גדול.

כד. ר' חיים מחדש שהרמב"ם פוסק כערוך ומיישב בכך קושיות

ור' חיים הלוי בחידושו על הרמב"ם (הל' שבת פ"י ה"ז) הביא את קושיית המגיד משנה על הרמב"ם, דבמפיס מורסא ובצד נחש הוא פסק שמותר, אולם רב קבע (קז ע"ב) שאותן מימרות האומרות שמפיס מורסא וצד נחש הוא פטור הן כר' שמעון האומר שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. וכיון שהרמב"ם פסק שמשאצל"ג חייב עליה, היה לו לחייב במקרים הללו. והביא גם את קושיית התוס' (ג' ע"א ד"ה הצד), שהקשו על שמואל שאמר שבמקרים הנ"ל פטור ומותר, והלא שמואל סובר שמשאצל"ג חייב עליה, והיה לו לחייב במקרים אלו. ומכוח שתי קושיות אלו טען ר' חיים שהרמב"ם פסק כערוך, שפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר לכתחילה, ולכן הוא התיר לכתחילה במקרים הנ"ל.

הקשיים שמעורר ר' חיים לפי שיטתו

אלא שלפי זה הוקשה לו, מדוע רב תלה את הדבר בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור אבל אסור, דלכאורה היה צריך להתיר את הדבר לכתחילה, כיון שזהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה. ועוד הקשה ר' חיים על הרמב"ם, את הקושיה שכבר הקשו התוס' בכריתות שם על הגמרא; דמדברי הרמב"ם מוכח שהבין שהחיוב אליבא דר' יהודה אינו נובע משיטתו בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא

שהכניס עצמו לאיסור. והסיבה שהרא"ש נקט ש"יכול" לסתום נחיריו, היא שהדין הוא על השעה שבה הוא מתעתד להיכנס לדרך זו, ולא על מציאותו שם בפועל.

משיטתו בדין אינו מתכוון. וכיון שהוכיחו התוס' ביומא שר' יהודה פוטר בשבת מדין אינו מתכוון, לא היה מקום לחייב.

תירוץ ר' חיים

ועל שתי שאלות אלו תירץ ר' חיים, שדין כוונה המיוחד בשבת הוא דין של מלאכת מחשבת. וכשם שר' שמעון, המצריך כוונה בכל התורה, מחייב בפסיק רישיה גם כאשר אין כוונה, הוא הדין גם ר' יהודה מחייב בפסיק רישיה. אלא שבדין כוונה של כל התורה, יש אפשרות לחייב רק בפסיק רישיה דניחא ליה; דכל מהותה של כוונה זו היא ברצון והניחא שיש לאדם העושה את הפעולה. לכן יש צורך שהפסיק רישיה יהיה ניחא ליה, ובדלא ניחא ליה מתיר הערוך לגמרי. אבל בדין כוונה המיוחד לשבת, שאותו הצריך אפילו ר' יהודה, ניתן להסתפק אפילו בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, דבדין מלאכת מחשבת אין צורך בניחא וברצון, אלא די בדיעה שהדבר אכן יקרה.

ולכן ר' יהודה חייב בההיא דכריתות, דמדובר שם בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, וזה כבר מספיק כדי לחייב מדין מלאכת מחשבת. אבל ר' שמעון פוטר, כיון שעל כל פנים לא התקיים הדין השני של כוונה הקיים בכל התורה כולה, דאת הכוונה הזו לא יכול להשלים פסיק רישיה דלא ניחא ליה. ולכן שמואל הסובר שדבר שאינו מתכוון מותר, התיר מפיס מורסא וצידת נחש לכתחילה, כיון שזהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה, ולא מתקיים אפוא דין הכוונה הקיים בכל התורה. אולם רב שסבר שדבר שאינו מתכוון אסור, לא הצריך אלא את דין הכוונה המיוחד לשבת, ובכך הרי מספיק פסיק רישיה דלא ניחא ליה כדי לחייב. ולכן הוא תלה את הפטור בדעת ר' שמעון, הסבור שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה.

קושיות על שיטת ר' חיים

אולם נראה שדבריו מוקשים מאד. ראשית, הוא הניח שמפיס מורסא וצד נחש הוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה. וכיון שלדעת הערוך יש להתיר בכהאי גוונא, היה צריך להתיר גם במקרים הללו, ורק הוקשה לו מדוע רב קבע שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה. אולם בעל כרחנו קושי זה קיים בדעת הערוך בכל מלאכה שאינה צריכה לגופה, דכל פסיק רישיה דלא ניחא ליה הוא לכאורה גם מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכיון שהערוך מתיר לכתחילה בפסיק רישיה דלא ניחא ליה,

לא מובן באיזה מקרה ר' שמעון פוטר אבל אוסר מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה. ועל כרחנו אותו חילוק שצריך לומר בין שני המושגים הללו, הוא זה שצריך להיות גם התירוץ לקושיית ר' חיים.

וקושי זה קיים גם ביחס לתירוץ בנידון דחיתוי גחלים, דגם שם יוצא שר' יהודה ור' שמעון מדברים על פסיק רישיה דלא ניחא ליה. ודינו, אליבא דר' יהודה שהוא חייב, אינו מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה אלא מדין אינו מתכוון. ולכן הרמב"ם פטר בזה, אע"פ שהוא מחייב בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה. וגם בכך יש להקשות מדוע הדבר אינו נחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה.

שנית, לפי ר' חיים יוצא שדברי רב אמורים דוקא לשיטתו שדבר שאין מתכוון אסור. אולם הרי ר' שמעון עצמו סבור שדבר שאינו מתכוון מותר; ואם כן ר' שמעון היה צריך לראות את המקרה של מפיס מורסא וצידת נחש כפסיק רישיה דלא ניחא ליה, ולא כמלאכה שאינה צריכה לגופה. ואם כן כיצד רב אומר שר' שמעון הוא התנא של המשנה הפוטרת (ולא מתירה) במפיס מורסא וצידת נחש?

שלישית, מלשון הרמב"ם נראה בבירור שהוא לא קיבל את דעת הערוך. הרי אין רמז בדבריו לכך שפסיק רישיה מחייב רק בדניחא ליה. ולכל היותר היה ניתן לומר, כפי שהועלתה הסברה לעיל, שכאשר לא ניחא ליה, הדבר משתייך לדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכשיטת התוספות; ועכ"פ גם לפי הבנה זו, כולל הפסיק רישיה גם את המציאות שלא ניחא ליה. אולם לפי הערוך יוצא שדין פסיק רישיה אינו כולל כלל מציאות של לא ניחא ליה, ודבר זה אינו רמוז בשום מקום בדברי הרמב"ם.

ויש להעיר בזה עוד שתי הערות. לפי הבנת התוספות וכן לפי הבנת ר' חיים בדעת הרמב"ם, יש הכרח להעמיד את הסוגיה ביומא דוקא שלא בפסיק רישיה, שהרי מבואר בה אליבא דר' יהודה שאין בכך איסור דאורייתא. ועל כרחך דהוא משום שאין זה פסיק רישיה, דאם היה זה פסיק רישיה - היה צריך להיות חייב, אע"פ שאין זה ניחא ליה, כפי שביאר ר' חיים. אולם הגמרא מקשה על אב"י ממילה בצרעת שהיא פסיק רישיה. ולכאורה לא היה מקום לקושיה, שהרי ניתן לומר שאב"י אמר בדעת ר' יהודה, שאינו מתכוון אסור מדאורייתא רק בכגון מילה בצרעת שזהו פסיק רישיה, אבל בנידון דצירוף עשיות שאינו פסיק רישיה, ר' יהודה אכן פוטר מדאורייתא. ובאמת כבר הקשו התוס' קושיה זו אליבא דשיטתם, ותירצו שמלשון אב"י מוכח שלא חילק בדעת ר' יהודה בין פסיק רישיה ובין לא

פסיק רישיה. אולם לכאורה תירוץ זה הוא קשה מאד, דלכאורה אינו מסתבר שעיקר הקושיה תהיה מדיוק בלשון אביי, כשעיקר הדיוק אינו רמוז בגמרא. ויתרה מזו קשה, דכאשר אביי אמר בתחילת הסוגיה שהוא אינו מתכוון, היה פשוט שמדובר דוקא בדלא פסיק רישיה, כמבואר להדיא בתירוץ התוספות (ור' חיים). ואם כן, מדוע שלא נאמר כך גם בדבריו בדין מילה בצרעת שהוא מתכוון בדוקא לפסיק רישיה, שהרי זהו הנידון של מילה בצרעת.

ועוד יש להעיר, דלא ברור די הצורך מנין שיש דין פסיק רישיה בדין הכוונה השייך בדוקא להלכות שבת. הרי החידוש שמצינו בדעת ר' שמעון מתייחס לדין הכוונה הכללי של כל התורה כולה, ולפי ר' חיים, דין זה מתייחס בדוקא לרצון ולא לדעת ולמחשבה. ומסתבר לומר שדוקא בעניין הרצון, יש אפשרות לעקוף את העובדה שהוא לא חשב על כך בפועל באותה שעה, דעל כל פנים הוא רוצה בכך; אולם מנין לנו לחדש שפסיק רישיה יועיל גם כאשר יש צורך במחשבה בפועל, והוא באמת לא חשב על כך.

הרמב"ם לא קיבל את דעת הערוך

ובאמת, כבר התבאר לעיל בדעת הרמב"ם, שאכן הוא לא קיבל את סברת הערוך, ולשיטתו דין פסיק רישיה כולל גם את המציאות שלא ניחא ליה בכך. ואת קושיית התוספות בכריתות וביומא יישב הרמב"ם כמו שהתבאר לעיל בדעתו. ולשיטתו אין הכרח לומר בדעת ר' יהודה שאינו מתכוון בשבת אינו מתחייב מדאורייתא. אמנם אכתי צריך ביאור, מדוע רב אומר שמפיס מורסא וכן הצד נחש הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה; הרי כבר התבאר לעיל שלפי הרמב"ם כל היכא שחסר במשמעות של הדבר, אין זו מלאכה כלל, ואם כן היה לו להתיר לגמרי, או על כל פנים לאסור מדרבנן בלבד.

יישוב שיטת הערוך

והנה, לפי מה שהתבאר לעיל ההבחנה שבין מעשה ובין מלאכה, ניתן להבין בפשיטות את דעת הערוך שמחלק בהכרח בין מלאכה שאינה צריכה לגופה ובין פסיק רישיה דלא ניחא ליה. דבמלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מתכוון לעשות מלאכה, או שהוא על כל פנים מתכוון לעשות מעשה שמביא בהכרח לידי מלאכה. והחסרון הוא רק בכך, שהמלאכה אינה מיועדת לתכלית המיוחדת לה, והיינו כגון מי שמתכוון לכבות, אלא שאין הוא מייעד את המלאכה לשם עשיית הפחמין אלא

לשם שמירה על השמן (ולקמן יתבאר בע"ה גדר זה של תכלית המלאכה באופן מדויק). ועל כל פנים עסקינן במי שמתכוון להדיא לשם המלאכה. אבל בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, הוא אינו מתכוון למלאכה כלל, ואין הוא מתכוון אלא לעשיית המעשה; והיינו כמי שמתכוון להעברת ספסל ממקום אחד למשנהו, ואין לו שום כוונה לחרישה. וגרירת הספסל היא מעשה שמצד עצמו אין לו קשר לחרישה, ואין כאן אלא זימון של שני מעשים שונים לפונדק אחד, וכבר התבאר דבר זה לעיל. ולכן פשוט וברור שבמקרה של מפיס מורסא או צד נחש שהוא מתכוון למלאכה (דהערוך לא קיבל את כל עניין המשמעות והייעוד של המלאכה, שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם), אלא שאין הוא מתכוון לתכליתה, יש לו דין של עושה מלאכה שאינה צריכה לגופה. ואין לכך שייכות לדין פסיק רישיה דלא ניחא ליה, שאינו מתכוון למלאכה כלל.

יישוב שיטת הרמב"ם

ובדעת הרמב"ם כפי שהתבארה לעיל, מיושבת היטב קושיית המגיד משנה ממפיס מורסא ומצד נחש. כבר התבאר לעיל בדעת ר' יהודה, שהחיוב בכל התורה באינו מתכוון הוא משום שהתורה אוסרת את המעשה הטכני, ואין היא מתייחסת למשמעויות ולכוונות. ונראה פשוט שלדעת ר' יהודה אין מקום לכל מה שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם בעניין משמעות המלאכה. כל היסוד לחלק בין מעשה סתמי ובין מעשה שמיועד ועומד לשם מלאכה, יש לו מקום כשדנים אם המעשה אכן מביא לידי מלאכה בהכרח. ומתחדש לפי ר' שמעון, שכאשר המעשה מביא לידי מלאכה בהכרח, אכן זהו פסיק רישיה וחייב. ואם המעשה אינו מיועד ועומד לשם המלאכה (מעשה סתמי) - אין אפשרות לומר שהוא עושה מעשה ונעשית בגללו מלאכה בהכרח, כיון שבלי כוונתו אין על כך שם מלאכה. אבל לפי ר' יהודה, הרי יש לחייב גם אם המלאכה באמת לא תיווצר בהכרח, ואם כן יש לחייב בכהאי גוונא מקל וחומר: אם כשהוא גורר מיטה כיסא וספסל, שלא מוכרח כלל שיווצר חריץ, סבור ר' יהודה שהדבר אסור מהתורה, אע"פ שברור שמעשה הגרירה אינו מוביל בהכרח לעשיית חריץ - קל וחומר שיש לחייב במקרה שהוא מזרד זרדים, והם מובילים בהכרח למציאות של ייפוי קרקע (אלא שהוא אינו מתכוון לייפוי הקרקע). ואם כן פשוט שלדעת ר' יהודה, ורב הפוסק כמותו, יש לחייב מצד אינו מתכוון במקרה של מפיס מורסא וצד נחש; כי כל ההיתר שבהם הוא רק אם נוקטים כר' שמעון, ואומרים בדעתו את כל מה שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם, ומשום שמעשה של הפסת מורסא וסגירת הנחש, אינו מיועד ועומד לשם מכה

בפטיש או צידה, וכמו שהתבאר לעיל. אבל לדעת ר' יהודה ורב שאוסרים באינו מתכוון, פשיטא שיש לאסור מדאורייתא במקרים הללו, דלא איכפת להם שהמעשה אינו מיועד ועומד לשם התוצאות הללו. ואמנם גם אם נוקטים כשיטת ר' שמעון - עדיין אין הדבר מוכרח שיש להתיר, דיש מקום להבין בדעת ר' שמעון כמו שמבינים התוס' ודעימייהו, שכשהוא מתכוון למעשה עצמו המביא למלאכה, לא איכפת לן שהמעשה אינו מיועד ועומד לשם המלאכה. אבל ברור לאידך גיסא, שאם נוקטים כשיטת ר' יהודה, ברור שיש לאסור זאת, וכנ"ל.

והשתא דאתינן להכי מיושב הרמב"ם בפשיטות. לדעת ר' יהודה ורב אכן אין מקום להתיר במפיס מורסא מצד זה שהוא אינו מתכוון, ואין המעשה מיועד ועומד לשם המלאכה. וסבר רב שאפילו ר' שמעון שמתיר באינו מתכוון, עדיין אינו מתיר בכהאי גוונא שהמלאכה באה בהכרח. ויש לפטור לדעתו רק משום הסברה שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה. אולם הרמב"ם שפוסק בזה כר' שמעון וכפי כל מה שהתבאר לעיל בדעתו, הבין שאפשר להתיר אפילו לכתחילה, ומשום שאין על כך שם של מלאכה כלל.

כה. סיכום

היוצא מכל הנ"ל, שלדעת הערוך והראב"ה והרא"ש אפשר להקל בכל פסיק רישיה דלא ניחא ליה ולהתיר לכתחילה. ולדעת התוס' כל פסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור מדרבנן. שיטת הרמב"ם היא שבכל פסיק רישיה דלא ניחא ליה - אסור, מלבד מלאכות שאין עליהן שם מלאכה, אם לא מתכוון להן להדיא. וכמה ראשונים כגון הרא"ה והרשב"א קרובים מאד לדעת הרמב"ם, ואף התוס' עצמם מסכימים באופן עקרוני לסברת הרמב"ם כמבואר בדבריהם (עג ע"ב ד"ה וצריך). ולשיטתו מרווחת יותר הסוגיה בכריתות הנ"ל והמשניות בכלאים, וכן הסוגיה בשבת (קג ע"א) (לשיטת הערוך יש צורך לומר, שבקושיה מדין פסיק רישיה חוזרת הגמרא מההנחה שמדובר על אינו מתכוון, ולשיטת הרמב"ם אין צורך להידחק כך. וכן לשיטת התוספות יש צורך להכניס בתירוץ הגמרא את דין מלאכה שאינה צריכה לגופה, אף שאין הוא רמוז בגמרא ואינו מוסכם להלכה. ולשיטת הרמב"ם גם בכך אין צורך להידחק). וגם הירושלמי מסייע לרמב"ם בסוגיה זו, וכמו שהתבאר, וכן כל המקרים שהביאו התוס' (עג ע"ב ד"ה וצריך), מתיישבים בפשיטות לשיטתו.