

ס י מ ן ב

מלאכה שהיא קרובה לפסיק רישיה

א. בראשונים מבואר שבפס"ר המלאכה צריכה להתקיים בודאות

בראשונים מבואר, שכדי להתחייב על מלאכה הנעשית בפסיק רישיה צריך שהפסיק רישיה יהיה ודאי גמור, ולא מספיק שיהיה קרוב לודאי. הרמב"ם (פ"א ה"ו) הביא את המשל של חיתוך ראש העוף כדוגמה לעיקרון של חיוב בפסיק רישיה, ופשוט שבמקרה זה אין שום אפשרות שהעוף יחיה לאחר חיתוך ראשו, ויוצא אפוא שהפסיק רישיה הוא ודאי גמור. וכן כתב הריטב"א (כתובות ה' ע"ב ד"ה הלכה כר' יהודה) וז"ל: "אלא הכי קאמר, דכיון דיש בקיאין בהטייה, ואין בו דם ואין בו פתח ואפשר שיזדמן כן, אין זה פסיק רישיה ולא ימות, דכל שאפשר שלא יעשה איסור אפילו בצד רחוק לא חשיב פסיק רישיה ולא ימות. ולשון פסיק רישיה ולא ימות מוכיח כן, עכ"ל. ומבואר להדיא, שפסיק רישיה היינו שאין אפשרות שיעשה את המעשה ולא תיעשה המלאכה. ומעין זה כתבו שם הרשב"א (ד"ה הא דאמרינן אם תמצא לומר), והמאירי (ו' ע"ב ד"ה ולענין ביאור סוגיא) ותוס' הרא"ש (שם ד"ה לא כהללו), וכן כתב עוד הריטב"א (יומא לד ע"ב ד"ה אביי ושבת מא ע"ב ד"ה אלא אמר אביי), וכן נראה בדברי המאירי (שבת פא ע"ב ד"ה חרס כל שהוא).

וכן הוכיחו האחרונים מדברי התוס' (פסחים קא ע"א ד"ה והלכה כר"ש בגרירה), שכתבו שיתכן לומר בדעת ר' יוחנן שאין הלכה כר' שמעון בגרירה "לפי שקרוב להיות חריץ ודמי לפסיק רישיה". ומשמע מכך שלר' שמעון עצמו יש להתיר, אע"פ שהדבר קרוב להיות מלאכה ודמי לפסיק רישיה; וכדבריו פוסק שמואל, וכך נפסק להלכה. ומוכח שכדי לאסור מדין פס"ר, יש צורך שהמלאכה תתקיים בהכרח גמור, ואפילו כשהדבר קרוב להיות מלאכה אין דינו כפסיק רישיה, ומותר לכתחילה.

הקושי להבין את טעם הדבר

ולכאורה צריך להבין מה הטעם בדבר. ובשו"ת ברכת אברהם (סי' יט) הסביר: "דמאחר שידע שהאיסור יעשה בודאי ושמשבתו אינה נעשית אלא בעשיית המלאכה, הרי חישב לעשות המלאכה, ולפיכך חייב חטאת ומלאכת מחשבת קרינן

ביה. כגון האי דפסיק רישיה של עוף, אע"פ שאין סוף כוונתו למיתה, הואיל והוא יודע שהמות בא בחתיכת ראש העוף וחישוב לחתוך ראשו, הרי חושב למיתה וחייב חטאת", עכ"ל. ועל בסיס זה כתב במנוחת אהבה (ח"ב פ"א הערה 12): "שכיון שיודע שא"א שיעשה המעשה שרוצה לעשות בלי שתיעשה עי"ז מלאכה, א"כ הרי זה כאומר שמסכים לזה שתיעשה מלאכה ובלבד שיעשה מה שרוצים לעשות", עכ"ל. אולם לכאורה עדיין הדברים אינם מובנים. גם כאשר קרוב לודאי שהמלאכה תיעשה, אפשר לומר עליו שהוא "כאומר שמסכים לזה שתיעשה מלאכה". וזה כמו שבנזיקין, ברור ופשוט שאם אדם יעשה מעשה שתוצאתו תבוא כמעט בהכרח - הוא ייחשב כמי שהסכים לכך שתבוא התוצאה, ויישא באחריות; וכמו שרואים למשל שאם הוא מפנה אשפתו במקום דשכיחי בה רבים והוזקו - הוא מזיד ופושע (מכות ח' ע"א). ואע"פ שאין זה ודאי לגמרי שיוזקו, בכל זאת הוא נושא באחריות גמורה לתוצאה ונחשב כמזיד ופושע.

הסבר היביע אומר

והגרע"י שליט"א ביביע אומר (ח"ד אר"ח סי' לז אות ד') כתב לבאר, שהדבר תלוי אם אמרינן שרובו ככולו הוא מדין ודאי, או שזוהי גזירת הכתוב ובאמת רוב נשאר עדיין ספק. אם אומרים שרובו ככולו הוא מתורת ודאי - אם כן באמת אין מקום לחלק בין פסיק רישיה גמור ובין קרוב לפסיק רישיה, דכל היכא שיש רוב סיכויים שהוא יעשה את המלאכה, ורוב מעשים כאלה מביאים למלאכה, יש להחשיב את הדבר כאילו הוא בודאי יעשה את המלאכה. אבל אם רוב הוא עדיין ספק, אלא שהתורה גזרה שיש ללכת אחריו - אם כן בנידון זה אין אפשרות לראות את הרוב כודאי, ולכן כל עוד אין הדבר מוחלט לגמרי, אין דינו כפסיק רישיה, ומותר לכתחילה. ויעוי"ש שתלה בכך את מחלוקת ר' אליעזר וחכמים (שבת צה ע"א) בדין ריבוק, לשיטתו שם שנחלקו בדבר שהוא קרוב לפסיק רישיה גמור. ויעוין עוד שם, שהסביר שזו גם שורש מחלוקת רב ושמואל בעניין גרירה, שכתבו התוס' בפסחים שם, שקרוב לודאי שיעשה חריץ. רב סובר שרוב הוא מתורת ודאי, ולכן יש כאן פסיק רישיה גמור, ואילו שמואל סובר שרוב הוא מתורת ספק, ולכן יש הבדל מהותי בין מקרה זה ובין פסיק רישיה.

הקושי בהסבר זה

אמנם לכאורה דבריו אינם מובנים. המחלוקת אם רוב הוא בתורת ודאי או

בתורת ספק, נוגעת למקרים שבהם יש ילפותא מיוחדת שמצריכה דוקא ודאי, או למקרים שבהם יש חזקה וכדומה כנגד הרוב. וזה כמו שמצינו למשל במחלוקת הראשונים בעניין קפץ אחד מן המנויים (ב"מ ו' ע"ב), שלדעת התוס' היה צריך להיות דין ביטול ברוב, ולדעת השטמ"ק בשם הרא"ש אין בכך דין רוב, משום שיש ילפותא מיוחדת עשירי ודאי ולא ספק. ובמקרה זה דוקא, כיון שהתורה מקפידה על ודאות, אכן יש נפקא מינה אם הרוב הוא בתורת ודאי או בתורת ספק. וכן הוא בדין הוצאת ממון מן המוחזק, שנחלקו בכך רב ושמואל (ב"ב צב ע"ב) אם הולכים אחר הרוב; והיינו משום שיש חזקת ממון נגדית, ואפשר לבטלה רק מכוח ודאות, אבל מכוח ספק אין אפשרות לבטל חזקה. ובכך פליגי רב ושמואל, כאשר לדעת שמואל הרוב הוא עדיין בתורת ספק, וחידוש הוא שחידשה התורה שהולכים אחריו, ואין בו אלא חידוש, ולא ניתן לסמוך עליו כנגד חזקה. אבל בסתמא דמילתא, אף אם הרוב הוא מכוח גזירת הכתוב, סוף סוף גזר לנו הכתוב שיש לנו ללכת אחר הרוב. ולכן גם בנידון דידן, אין לכאורה שום סיבה להוציא את המקרה הזה מההלכה הכללית של ההליכה אחר הרוב, והיה צריך להחשיב את הרוב כודאי (אף אם אין הוא בתורת ודאי).

ומלבד זאת יש לתמוה, כיצד תלה את מחלוקת רב ושמואל בשאלה זו; הלא רב סובר שהלכה כר' יהודה, וכמבואר להדיא בכמה מקומות (שבת קכ ע"ב ועוד). ואם כן, ברור שלדעת רב הסיבה שפוסקים כר' יהודה איננה משום שמגדירים את הפסיק רישיה בהגדרה רחבה יותר, אלא משום שבאופן עקרוני יש לאסור אף כשהוא אינו מתכוון. ונפקא מינה כשברור שאין זה פסיק רישיה, שעדיין לדעת רב יש לאסור, כמו בכל אינו מתכוון.

הבנת העניין לפי טעמו של הרמב"ם לחיוב בפסיק רישיה

ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת הראשונים בהבנת הטעם של החיוב בפסיק רישיה. התבאר לעיל בדעת הרמב"ם, שמשום "שהדבר ידוע" שזו תהיה התוצאה, לכן הוא מתחייב, והכוונה הנדרשת איננה דוקא מחשבה חיובית בפועל, אלא גם מודעות; דהיינו, ידיעה שקיימת במוחו של האדם, אף שאין הוא חושב על כך באותו רגע. לפי זה יש להבין, שמציאות זו קיימת רק כאשר הדבר הוא ודאי, כי רק על דבר ודאי אפשר לומר שהוא יודע בלבד שזה מה שיקרה. אבל לגבי דבר שאינו מוחלט לגמרי, אי אפשר לומר שהוא יודע שהדבר יקרה, ולכל היותר אפשר לומר שהוא משער או מעריך שהדבר יכול לקרות, ובמציאות כזו אי אפשר לומר

שקיימת ידיעה במוחו של האדם. ואכן כך יש לפרש את דברי ר' אברהם בן הרמב"ם בדבריו הנ"ל.

לשיטת הערוך באמת נראה לכאורה שאין צורך בודאות מוחלטת

אמנם לדעת הערוך, נתבאר שהכוונה היא בעצם רצון, וכאשר ניחא ליה בדבר חשבינן ליה שהוא רוצה את הדבר, והוא מתחייב על כך שרצה את האיסור. ואם נוקטים כשיטתו - לכאורה יש מקום לחייב גם כאשר לא ברור לגמרי שהדבר יקרה, אבל ברור שניחא ליה בדבר (שהרי אם לא ניחא ליה - יהיה מותר אפילו בפסיק רישיה גמור). ואכן לשיטת הערוך, אם ניחא ליה בדבר, הרי הוא נחשב מתכוון. ובמתכוון פשוט שאין צורך שיהיה דוקא פסיק רישיה, דעד כאן לא נחלקו ר' שמעון ור' יהודה אלא רק בלא מתכוון, אבל במתכוון צריך לחייב, ואף שאין זה פסיק רישיה. ולאידך גיסא, אם לא ניחא ליה, הדבר אמור להיות מותר לכתחילה, אפילו בפסיק רישיה. ואם כן יוצא, שהמציאות של פסיק רישיה נצרכת רק כדי שנדע אנחנו שהוא אכן התכוון לכך; כי אם יש סבירות שהתוצאה לא תקרה, יכול הוא לומר שלא התכוון לכך, אבל אם התוצאה חייבת לקרות - אין הוא יכול לומר זאת. וכלשון הערוך (ערך פסק): "אבל פסיק רישיה ליכא לספוקא דלא ימות ובוודאי דניחא ליה, דאי לא הוה ניחא ליה היכי הוה פסיק רישיה", עכ"ל; דהיינו, שהעובדה שאין להסתפק שמא לא ימות, היא הבסיס לקבוע שבדאי ניחא ליה. והשתא דאתינן להכי, נראה שאין צריך שהדבר יהיה מוחלט לגמרי, כי גם אם הסבירות שהתוצאה תקרה היא גבוהה ביותר, אין לו אפשרות לומר שהוא לא התכוון לכך, כי כל אדם אמור לקחת בחשבון את התוצאה הכמעט הכרחית הזו.

ב. המהרש"א מעמיד את דין נר שאחורי הדלת בקרוב לפסיק רישיה

ובפרק כל כתבי (קכ ע"ב) איתא: "תנא: נר שאחורי הדלת פותח ונועל כדרכו, ואם כבתה כבתה. לייט עלה רב. אמר ליה רבינא לרב אחא בריה דרבא, ואמרי לה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: מאי טעמא לייט עלה רב? אילימא משום דרב סבר לה כרבי יהודה, ותנא קתני לה כרבי שמעון, משום דרב סבר לה כרבי יהודה כל דתני כרבי שמעון מילט לייט ליה? אמר ליה: בהא אפילו רבי שמעון מודה, דהא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות", ע"כ. והמהרש"א שם (על התוס' ד"ה פותח) כתב שבעל כרחו אין מדובר בפסיק רישיה גמור, כיון שקודם לכן כתוב: "תנו רבנן: נר שעל גבי טבלא מנער את הטבלא והיא

נופלת, ואם כבתה כבתה". והתוס' שם (ד"ה מנער) כתבו שמדובר בשאין שמן בנר, דאם לא כן היה צריך לאסור מצד שהוא ממעט את השמן, ודינו כדין מסתפק בשמן שבנר וחשיב מכבה, "והוי פסיק רישיה וליכא מאן דשרי. וא"כ צ"ל הכא בנר שאחורי הדלת כו', דמתיר בברייתא, דלא הוי פסיק רישיה כל כך, אלא דרב לייט עליה ומחשיב ליה בפסיק רישיה", עכ"ל המהרש"א. וכוונתו היא, שאם בנר שעל גבי טבלא אסרו משום פסיק רישיה, ואילו בנר שאחורי הדלת התירו בברייתא - ע"כ שאין זה פסיק רישיה גמור. ומדבריו למדו כמה אחרונים שיש לאסור מדרבנן במקרה שהוא קרוב לפסיק רישיה, אף שאינו פסיק רישיה גמור.

מרב הראשונים נראה שהכיבוי הוא בפסיק רישיה גמור

אולם ברוב הראשונים מבואר לכאורה דלא כמהרש"א. הר"ח (דף קיא ע"ב) כותב: "וכן לענין נר שהוא אחר הדלת, ותניא פותח ונועל ואם כבתה כבתה. ואמרינן דלייט רב עלה, דכיון דהמקום רחוק הוא אי אפשר לפתוח ולנועל אלא אם יכבה, ובענין הזה מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות". והר"ח מביא מקרה זה כדוגמה בסיסית לקיומו של כלל פסיק רישיה, בהמשך למקרה של חיתוך ראש העוף ומסוכרייא דנזייתא. ומבואר מדבריו שזהו מקרה רגיל של פסיק רישיה גמור, וכן בדבריו בסוגיה שם: "ולייט עלה רב היכא דידע שבודאי כשפותח ונועל יכבה הנר, מפני שהדלת נוגעת בו ומכבתו שאסור, דבהא אפילו ר' שמעון מודה דהוי פסיק רישיה ולא ימות". ומבואר שעכ"פ המקרה שעליו לייט רב הוא מקרה של פסיק רישיה גמור.

וכן כתב שם הרשב"א (ד"ה נר שאחורי הדלת), וז"ל: "אבל לשתי הפרושים האלו קשה לי דהיכי קרי ליה להאי פסיק רישיה, דדלמא לא מכביא בנפילתו או בנדנדו ולא ברוח הנכנס לה מכנגד הפתח. ור"ח ז"ל פירש, שהנר קבוע אחורי הדלת ובפתיחתו יכבנו", עכ"ל. ומבואר שהבין שהכיבוי מוכרח להיות בפסיק רישיה, ולא יתכן שתהיה אפשרות שלא יכבה. וניחא ליה בפירוש הר"ח שעל פיו אכן יוצא שזהו פסיק רישיה גמור. ומה שהקשה על רש"י שאין זה פסיק רישיה גמור, נראה שרש"י סבר שזהו כן פסיק רישיה גמור, שהרי הוא אומר: "בפסיק רישיה - והכא נמי הרוח מכבהו". ומשמע מדבריו דהיינו הך, וכמו שכאן ימות על ידי פסיקת ראשו, כך כאן הרוח תכבה את הנר. ובאור זרוע (ח"ב הלכות ערב שבת סי' לה) הביא את רש"י בלשון: "והכא נמי ודאי הרוח מכבהו".

וכן כתב הראב"ה (ח"א מסכת שבת סי' רנו): "נר שאחורי הדלת אסור לפתוח כדרכה פן תכבה, וכגון דפסיק רישיה הוא". וכן כתב שם האור זרוע בשם עצמו: "הלכך נ"ב כמ"ש רבותינו, דמיירי כגון שהדלת נוקש בו בנר בודאי והוה פ"ר וניחא לי' לכבות, ואסו' אפי' לר"ש, וכן פר"ח וכו"כ הר"מ מיימון" וכו'.

וכן כתב להדיא הריטב"א (הנד"מ שם ד"ה מודה ר"ש): "ואם תאמר, ולמאן דשרי מאי קסבר, דהא פסיק רישיה ולא ימות היא דמודה ביה ר"ש. י"ל דאיהו סבירא ליה דהא לא פסיק רישיה היא, דאפילו לפר"ח ז"ל איפשר שינעול הדלת ולא יכבה הנר שאחוריו", עכ"ל. ומכך שנקט בפשטות בקושיה שזהו פסיק רישיה, שר' שמעון מודה בו, והוצרך לבאר מהי סברת התנא דפליג על רב, מוכח שהיה פשוט לו שאין מדובר על קרוב לפסיק רישיה; דאל"כ לא היה מקום לקושיה, דפשיטא שאם הוא רק קרוב אזי יש מקום להתיר, וכמו שכתב להדיא אליבא דאמת וכו"ל. וכן מוכח מכך שהוצרך לבאר בתירוץ בדעת התנא דפליג על רב, שיכול להיות שהכיבוי לא יתרחש; ומוכח מכך שנקודת המחלוקת בין התנא ובין רב היא בשאלה האם אכן זהו פסיק רישיה, אבל כולי עלמא לא פליגי שקרוב לפסיק רישיה אינו נחשב פסיק רישיה. שכן אם הדבר לא היה מוסכם - לא היה לו לנמק את דעת התנא בכך שהדבר אינו מוכרח במציאות, אלא היה לו לנמק את דעתו בכך שקרוב לפסיק רישיה הרי הוא כפסיק רישיה ודאי.

וכן כתב שם בחידושים המיוחסים לר"ן (ד"ה אמר ליה) וז"ל: "אמר ליה בהא אפילו ר' שמעון מודה וכו'. פי', ומאן דתני לה הוה סבר דהא לא פסיק רישיה, והלכה כרב", עכ"ל. ומבואר גם מדבריו, שבזה גופא נחלקו התנא ורב, אם זהו ממש פסיק רישיה אם לאו, והלכה כרב, דהיינו שזהו פסיק רישיה; כי אם המחלוקת היתה בשאלה מה דין קרוב לפסיק רישיה - לא היה לו להסביר את דעת התנא אלא דוקא את דעת רב עצמו. והיה לו לומר דבהא אפילו ר' שמעון מודה, ואע"פ שאין זה פס"ר גמור, סבר רב ש"ק רוב" הרי הוא כפסיק רישיה¹.

1. והגאון יב"א (שם אות ו') רצה לומר בדעת חידושי הר"ן הנ"ל, שנחלקו אם קרוב לפסיק רישיה חשוב פסיק רישיה. ולשיטתו יצא שנפסק שקרוב לפסיק רישיה חשיב פסיק רישיה, ויעוי"ש שהתקשה בכך מאד לפי מה שביאר והוכיח שקרוב לפסיק רישיה אינו פס"ר. אבל נראה שמוכרחים לומר כנ"ל, ושהחידושים הללו למדו כמו הריטב"א. ויתכן שנחלקו בשאלה: האם אפשר לכלול את כל המקרים בחדא מחתא, וכיון שיש כאלה שאין בהם מציאות של פסיק רישיה, אפשר להגדיר את כל המקרים שאינם פסיק רישיה, או שאזלינן בתר כל מקרה לגופו, וכיון שברוב המקרים זהו פסיק רישיה גמור, יש לאסור לפחות באותם מקרים, ואין אפשרות להתיר בכללות כל פתיחת דלת כנגד הנר, ויעוין בזה לקמן.

וגם מלשון התוס' לא נראה שסברו שאין זה פסיק רישיה, כי גם הם נקטו בפשיטות (ד"ה פותח): "אע"פ שעל ידי כן מתנדנד הנר ומתרחק השמן מן השלהבת או מתקרב והוי מכבה או מבעיר", עכ"ל. ונראה מלשונם שכך אכן קורה ואין המדובר על חשש בלבד. וכך מבואר גם בדברי האור זרוע שם.

כך נראה גם מפשט לשון הגמרא

ובאמת נראה שמפשט לשון הגמרא משמע מאד שלא מדובר ב"קרוב" לפסיק רישיה ומגזירת חכמים, אלא בפסיק רישיה גמור ומן הדין. וזאת, שהרי הגמרא אומרת: "בהא אפילו רבי שמעון מודה, דהא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות". ומשמע מכך שמקרה זה גופו הוא מקרה שעליו ר' שמעון מודה; דאם לא כן, היה צריך לומר שכיון שר' שמעון מודה בפסיק רישיה, לכן מסתבר שהוא יאסור עכ"פ מדרבנן בקרוב לפסיק רישיה, וכל זה חסר מן הספר. ובפרט קשה לומר כדברי המהרש"א לפי השיטות הסבורות שר' יהודה אוסר מדאורייתא גם בשבת, כי לפיהן משמעות הודאתו לר' יהודה, היא שהוא מודה שיש בכך איסור דאורייתא.

דחיית הוכחת המהרש"א

ואת עיקר הוכחת המהרש"א יש לכאורה לדחות בפשטות. מה שאמרו התוס' (וכך כתבו כל שאר הראשונים: הרשב"א, הר"ן, הריטב"א, המאירי ועוד) שבדין נר שע"ג הטבלא מדובר כשאין שמן, דאל"כ היה צריך לחייב משום פסיק רישיה - היינו משום שלא יתכן שסתימת הגמרא ומסקנתה תהיה שלא אליבא דהלכתא. וברור שאם כל מה שמצינו היה רק הדין הזה להיתר - הוא לא היה יכול להיות אליבא דהשיטה הסוברת שר' שמעון אינו מודה בפסיק רישיה (כמו למשל אביי קודם ששמע מרבא, יעוין שבת קלג ע"א). אבל בנידון של נר שאחורי הדלת שמצינו ברייתא שמתירה בו, אפשר עקרונית להעמידה כמי שסובר שר' שמעון אינו מודה אפילו בפסיק רישיה, שהרי באמת ברייתא זו נדחית מההלכה, והסכימו כולם לקללת רב שאין להתיר, ומשום שר' שמעון כן מודה בפסיק רישיה².

2. ולאחר שהובהר בסוגיה שר' שמעון מודה בפסיק רישיה, כבר נקטו בפשיטות בהמשך בדין מדורה שאין מקום להתיר בפס"ר.

שיטת ר' אברהם בן הרמב"ם והמאירי שמדובר בקרוב לפסיק רישיה

ואמנם בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם שם) מבואר, שהאיסור הוא מצד שהוא "מקרב כיבויה וברוב תכבה ודמי לפסיק רישיה. ומפני זה הוציאו בלשון לייט עלה. תדע, דכמה פעמים יפתח אדם הדלת וינעול ותנשב הרוח בנר ולא יכבה, ולעולם אי אפשר שיחתך ראש החי ולא ימות. ומפני זה לא פסק [הרמב"ם] ז"ל בדבר אלא אסור בלחוד", עכ"ל. ומבואר מדבריו כדברי המהרש"א, שאין כאן ודאות אלא רק קרוב לפסיק רישיה.

וכן כתב המאירי שם (ד"ה נר שאחורי הדלת), וז"ל: "נר שאחורי הדלת אסור לפתוח ולנעול, שמאחר שהוא קרוב לדלת כל כך - אי אפשר שלא יהא הרוח מכבה, והרי הוא פסיק רישיה. ושמה תאמר, והרי אין בכבוי זה אלא איסור חכמים אפי' היה מתכוין בו, שהרי סוגיא זו לדעת ר' שמעון והרי הוא סובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, וכבר ביארנו שכל פסיק רישיה במלאכת סופרים שמותר בענין זה כמו שביארנו בצירוף וכו'. ולי נראה שמן הדין מותר לפתוח, וכל שמצאנוה בלשון קללה, ר"ל לייט עלה פלוני, אינה במקום איסור פשוט, שכל שיש בו איסור פשוט אין בו מקום לקללת חכם וקם ליה בדרבה מיניה. אלא אין קללה אלא במקום שאין איסורו מבורר וההתר בו מצוי, ומקללין אותו מצד פרצה ועוז מצח. ושאלו לו, מהיכן הוא מקלל אחר שלר' שמעון מותר לגמרי? ותיקן, שאף לדעת ר' שמעון ראוי לקללו, שמאחר שהוא אוסר בכל שאינו מתכוין כל שהוא פסיק רישיה, אף כל שהוא בקרוב לפסיק רישיה ושהדבר מצוי נקרא העושה פורץ גדר וראוי לקללה. ולא אמר בהא אפי' ר' שמעון מודה אלא שהוא ראוי לקללה, ומ"מ ברוח שאינה מצויה אפשר שהוא פסיק רישיה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שכאשר זו רוח מצויה, הרי זה רק קרוב לפסיק רישיה, ורק כאשר זו רוח שאינה מצויה, אפשר שזהו פסיק רישיה.

אמנם כאמור יש בכך לכאורה קושי גדול בפשט לשון הגמרא³. ואת הכרחו של המאירי לכאורה יש לדחות דוקא לשיטתו, דעיקר הכרחו הוא מצד זה שלא

3. את דברי המאירי היה אפשר לקרב יותר אל פשט הגמרא, אם נאמר שבאמת עיקר טענתו של רב היא על כך שהתנא סותם ומתיר מבלי לחלק בין רוח מצויה ובין רוח שאינה מצויה. ועל זה הוא אומר שר' שמעון ודאי היה מודה שיש לאסור עכ"פ ברוח שאינה מצויה, כיון שזהו פסיק רישיה גמור. אבל מדברי המאירי נראה שהוא תולה את קללת רב בכך שהוא מתיר אפילו ברוח מצויה ומשום שזה קרוב לפסיק רישיה, ועל זה קשה כאמור.

היה שייך לקלל את מי שעושה איסור גמור, דקם ליה בדרבה מיניה (מעצם העובדה שהוא עובר על דברי חכמים וק"ו אם הוא עובר על דברי תורה). וקללה יכולה לבוא רק "במקום שאין איסורו מבורר וההתר בו מצוי ומקללין אותו מצד פרצה ועוז מצח". ולכן הוכרח לומר שאין זה פס"ר גמור, אלא רק קרוב לפסיק רישיה, ומן הדין היה אפשר להתיר. אבל לכאורה היה אפשר ליישב בפשטות לשיטתו, שהיה צורך בקללה של רב, כיון שאע"פ שזהו פסיק רישיה - אין כאן אלא איסור דרבנן, כיון שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, ובכל פסיק רישיה באיסור דרבנן אפשר להתיר לכתחילה. ובא רב לקלל במקרה זה בגלל הפרצה והקלקלה⁴.

ג. הקושי בדברי הרמב"ם

והרמב"ם (הל' שבת פ"ה ה"ז) כתב וז"ל: "נר שאחורי הדלת אסור לפתוח הדלת ולנעול כדרכו, מפני שהוא מכבהו, אלא יזהר בשעה שפותח ובשעה שנועל. ואסור לפתוח את הדלת כנגד המדורה בשבת כדי שתהא הרוח מנשבת בה, ואע"פ שאין שם אלא רוח מצויה. ומניחין הנר של שבת על גבי אילן המחובר לקרקע ואינו חושש", עכ"ל. ולכאורה דבריו צריכים עיון. אם גם הוא הבין שהכיבוי יקרה בהכרח - אם כן לא מובן מדוע נקט לשון איסור ולא לשון חיוב; וכמו שכתב להדיא (פ"א ה"ג) ש"כל מקום שנאמר אין עושין כך וכך או אסור לעשות כך וכך בשבת, העושה אותו דבר בזדון מכין אותו מכת מרדות", דהיינו שאין בכך חיוב דאורייתא. ולכאורה במקרה זה הוא מכבה כיבוי גמור בפסיק רישיה. ואם הדבר לא יקרה בהכרח⁵ - צריך להבין מדוע הרמב"ם נקט בלשון מוחלטת: "מפני שהוא מכבהו", ולא אמר: "שמא יכבה", או "שקרוב להתכבות". וגם כאמור לעיל, קשה מאד להעמיס הבנה זו בפשט הגמרא.

4. והיה מקום לומר שאולי הוא מקבל את דעת "גדולי הדורות" שהזכיר קודם לכן, לפיהם במשאצ"ג, שיש לה עיקר מהתורה, יש לאסור גם בפסיק רישיה. אבל אם כך, יוצא שעיקר החידוש להתיר הוא רק משום שאין זה פסיק רישיה אלא קרוב לפסיק רישיה, ואת זאת אין הוא אומר אלא רק בדרך אגב, כשבא להסביר מדוע קילל רב, ונקט שהדבר קרוב לפסיק רישיה.

5. וכמו שרצה לומר בנו ר' אברהם בדעתו, וכנ"ל, וכן כתב בדעתו היב"א שם.

ביאור דברי הרמב"ם

ונראה לומר בדעת הרמב"ם, שישנן שתי סיבות מדוע אין כאן חיוב דאורייתא. ראשית, הרמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"ז) כתב: "טיט שעל גבי בגדו, מכסכסו מבפנים ואינו מכסכסו מבחוץ, גזירה שמא יכבס. ומותר לגרדו בציפורן, ואינו חושש שמא ילבנו. המכסכס את הסודר, אסור מפני שהוא מלבנו; אבל החלוק מותר מפני שאין כוונתו אלא לרככו", על"ל. ולכאורה צריך להבין מדוע בכסכוס סודר יש רק איסור דרבנן; והלא מלבן הוא איסור דאורייתא, כמו שכתב הרמב"ם (פ"ז ה"א ופ"ט ה"י), ואם "הוא מלבנו", היה צריך לחייבו מדאורייתא. אלא על כרחך, שלמרות שיש בליבון עצמו חיוב דאורייתא, הכסכוס איננו דרך ליבון ולכן יש בו רק איסור דרבנן. והרי זה דומה להרבה איסורי דרבנן שנגזרו כיון שהם דומים למלאכה דאורייתא, אבל חסרים בהם מרכיבים יסודיים שונים בדרך המלאכה, ולכן הם נשארים ברמה של איסור דרבנן. ואם כן נראה, שהוא הדין בנידון של פתיחת הדלת. גם כאן הלשון היא: "מפני שהוא מכבהו", וגם כאן הכוונה שאע"פ שהוא באמת מכבה בכך, מ"מ אין דרך כיבוי בכך, ולכן יש כאן איסור דרבנן בלבד. והיה פשוט לרב ולגמרא ולרמב"ם שאם אכן יש כאן מלאכה, אלא שהיא אינה נעשית כדרכה, אזי צריך להיות הדין שפטור אבל אסור, וכמבואר בשבת (צב ע"א) וכתובות (ס' ע"ב) ועוד, וברמב"ם (פ"ח ה"י, ופ"ב ה"י וה"ג וה"ד ועוד). שנית, אמנם פתיחת הדלת וזרימת הרוח לחדר הן שתי פעולות שמזדמנות לפונדק אחד, אבל עצם כניסת הרוח לחדר היא פעולה שיש לה כמה תוצאות: האחת, קירור החדר, השניה, אוורור החדר, והשלישית, כיבוי הנר. ואי אפשר לומר על פתיחת הדלת ולא על כניסת הרוח לחדר שהיא פעולה המיועדת ועומדת לשם כיבוי הנר. ולכן, אף שעצם הכיבוי הוא פסיק רישיה, מכל מקום אין בכך חיוב דאורייתא, וכמו שהתבאר לעיל באריכות (ס"א). ובאמת אם לא ניחא ליה בכיבוי הזה, וכגון שבא לביתו לאכול סעודתו והוא דוקא מעוניין שהנר ידלק - היה אפשר להתיר לכתחילה. אבל כיון שהתנא סתם דבריו והתיר באופן מוחלט, ולא התחשב בכך שלפעמים דוקא ניחא ליה בכיבוי הנר, על כן לייט רב; שהרי בכל המקרים שבהם ניחא ליה, גם ר' שמעון מודה שצריך לאסור, דמודה ר' שמעון בפסיק רישיה. וכאשר באמת ניחא ליה, התבאר לעיל שיש לראות את המעשה כמיועד ועומד, וכמו זירוד זרדים בארעא דידיה. ולכן היה נראה לרב שאם באים לקבוע באופן מוחלט אם מותר לפתוח דלת בפני הנר או אסור, יש לאסור. ויש לראות בכך

איסור דרבנן מסוים כמו גזירות רבות אחרות, וכמו שמבואר מיד בהמשך ההלכה בעניין המדורה, וכמו שנאמר קודם לכן בעניין השמש⁶.

ד. הקושי בדברי הרא"ש, הטור והשו"ע

אמנם הרא"ש כתב שם (פ"ז סי' ט'): "נר שאחורי הדלת אסור לפתוח ולנעול כדרכו, דאביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. רש"י פירש שהנר מונח אחורי הדלת וחיישינן שמא יכבנו הרוח. ור"ח ז"ל פי' שהנר קבוע בכותל שאחורי הדלת, וכשפותח הדלת נוקש בכותל ואיכא למיחש שמא יכבה הנר", עכ"ל. ומעין זה הוא גם בטור (סי' רע"ז), וכן כתב שם השו"ע (סעיף א'): "נר שמונח אחורי הדלת, אסור לפתוח הדלת שמא יכבנו הרוח. ואם הוא קבוע בכותל שאחורי הדלת - אסור לפתוח הדלת ולנעול כדרכו, שמא תהא הדלת נוקשת עליו ותכבנו", עכ"ל. ולכאורה דבריהם קשים עד מאד, דמבואר להדיא שהבינו בדעת הראשונים שמדובר על חששות שמא יכבה, ולא מובן אפוא כיצד הדבר נחשב פסיק רישיה. ובדבריהם אפילו לא מוזכר מה שמבואר בדברי המאירי ור' אברהם בן הרמב"ם, שזה קרוב לפסיק רישיה (שכאמור לעיל, הדבר לכאורה דחוק מאד בגמרא). ואף שהם נוהגים לקצר בדבריהם, היה להם לומר לכל הפחות שזה בכגון שהדבר קרוב לפסיק רישיה, כיון שיש לכך נפקא מינה גדולה להלכתא, דדוקא בכהאי גוונא שהוא קרוב להכבות יש לאסור, אבל סתם כן אין לאסור⁷. ובאמת המג"א (סי' תקיד סק"י) הבין, שאע"פ שאין הרוח מנשב עתה, יש לאסור. ונימק דבריו שם, שלא מצינו שום חילוק בין מצב שיש רוח למצב שאין רוח, ובין רוח מצויה ובין רוח שאינה מצויה; וכן נקטו כמה אחרונים שם. והמשנ"ב (סי' רע"ז סק"ג) הביא אחרונים שמקילים בזה (כדעת הרמ"א שם ס"ג⁸). ולכאורה מחלוקתם

6. ואף שר' אברהם בן הרמב"ם פירש את דברי אביו, שאין זה פסיק רישיה ממש אלא רק קרוב לפסיק רישיה, מותר לנו לומר הסברים אחרים בדעת אביו, וכמו שנהג הבית יוסף לחלוק על הטור בביאור דברי אביו, ופשוט.

7. ואין לומר שלא פירטו שמדובר דוקא במציאות כזו, משום שכל מציאות של נר היא כזו; דזה אינו, שהרי יכולת להיות מציאויות שונות, וכדלקמן בסמוך.

8. מקורו של הרמ"א הוא בדברי מהר"ל (הל' י"ט סי' ה'), ושם איתא: "אם מעמיד את הנר במקום ששולט הרוח [לפעמים] [ונכבה פתאום] - אין בזה גרם כיבוי. אך לא יעמידנו שם בשעה שמנשב הרוח כדי שיכבה, דאז הוי כמכבה בידים", עכ"ל. וההוספות הנ"ל בגרסת מהר"ל מופיעות בכמה מכתבי היד. ולפי זה ברור, שאין מקור להתיר בכל מקרה שבו שולט הרוח, אלא

תלויה בכך, שלדעת המג"א יש ללמוד מסתימת לשון הפוסקים שבכל מקרה יש לאסור מצד חשש זה, ואילו לדעת האחרונים שמקילים, יש לאסור רק במציאות שהדבר קרוב לפסיק רישיה⁹. ולכאורה צודקים יותר דברי המג"א בדעת הפוסקים הנ"ל, כיון שהם סתמו דבריהם ולא העמידו דבריהם דוקא בקרוב לפסיק רישיה. אלא שכאמור, אם נוקטים כפשט דבריהם, שמדובר בכל מציאות ומחשש רגיל בלבד - עוד יותר לא מובן כיצד הם מתיישרים עם סתימת הגמרא שמדברת על פסיק רישיה.

ביאור דבריהם: מדין פס"ר יש לאסור אף שהמלאכה נעשית מאליה

ונראה בביאור דבריהם, שבכל מקום שגזרו איסורים בהלכות שבת מחמת חששות שמא יקרה דבר, תמיד החשש הוא שמא האדם יבוא לעשות איסור; וכגון הגזירות שמא יחתה ושמא יטה ושמא יטמין ושמא יקרא ושמא יכתוב ושמא ימחק ושמא יקטום ושמא יתקע ושמא ייטול ושמא יעביר ושמא יעלה ויתלוש וכו'. אבל בשום מקום לא גזרו שמא יקרה דבר, שהאדם אינו עושה בו שום איסור. ובכך תמהה הגמרא על דברי רב: בשלמא אם נוקטים כר' יהודה, שמחייב גם כשאינו מתכוון - שפיר יש לאסור שמא הרוח תכבה את הנר; דאע"פ שהוא כלל אינו מתכוון לכך, וגם אין הוא עושה שום דבר בעצמו, בכל זאת מעשיו גורמים למציאות של כיבוי. והבינה הגמרא, שלדעת ר' יהודה התורה מחייבת אותו משום שבפועל נוצרה על ידו תוצאה של מעשה איסור. ולא איכפת לר'

רק כאשר הרוח שולטת שם לפעמים, ובסתמא דמילתא אין היא שולטת. ואף אם לא גורסים תוספות אלה - יש להבין את דבריו במשמעות זו, כמו אדם ששולט בשדהו, שיש לו אפשרות להיכנס בתוכה לעתים (ולאפוקי בחדר סגור, שאין הרוח יכולה לבוא לשם כלל). ומכל מקום גם אם מבינים שמהר"ל מתיר להניח את הנר במקום שהרוח שולטת, בלי שום הגבלה, יש לחלק בין הנידון של נר שמאחורי דלת ובין הנידון שלו. בנידון של נר שמאחורי דלת, יש לראות את המעשה של פתיחת הדלת כמעשה בידיים. דאע"פ שהרוח היא זו שמכבה, הרי זה כמו זורה ורוח מסייעת. לעומת זאת כשמניח נר במקום שהרוח שולטת והולך משם, ובאה לאחר מכן הרוח, אין הוא נחשב כעושה מעשה בידיים, ויש אפילו לחלק בינו ובין גרם כיבוי (דבגרם כיבוי, סוף סוף מה שמכבה הוא מעשה ידיו ממש, אלא שאין זה באותה שעה). ולכן אף אם לא צודק המג"א בנידון של מניח נר, הוא ודאי צודק בנידון של פותח דלת, וכסתימת הפוסקים, וכנ"ל.

9. ואכן בביאור הלכה (ד"ה שמא יכבנו) וביב"א שם ובמנ"א שם, הבינו שהפוסקים אסרו דוקא במציאות של קרוב לפסיק רישיה, וכדעת המאירי ור' אברהם והמהרש"א. אבל כאמור לא משמע כך מסתימת לשונם (מלבד הקושי הגדול הנ"ל בלשון הגמרא עצמה).

יהודה מהו גודל הזיקה שבין האדם למעשה, ומהי מידת מעורבותו והשתתפותו, דהעיקר הוא עצם העובדה שבלעדיו לא היה נוצר האיסור, ובגללו נוצר האיסור. ולכן העובדה שהרוח מכבה את הנר ולא הוא זה שמכבה בפועל, אינה חשובה, שהרי עכ"פ הוא זה שבגללו נעשה האיסור. אבל לר' שמעון הרי אין איסור באינו מתכוון. ואם כן לשיטתו אין מקום לאסור שמא הרוח תכבה, כיון שהאדם בעצמו לא עושה שום איסור, ומה שהרוח מכבה - אין אחריות הרוח עליו¹⁰. והבינה הגמרא שלדעת ר' שמעון, גורם החיוב הוא דוקא מעורבותו של האדם במעשה. וכאשר הוא אינו מתכוון, ישנו חוסר משמעותי במידת המעורבות שלו, ולכן הוא פטור ואף מותר לעשות כן לכתחילה. ולכן גם אין מקום לאסור עליו מצד שהרוח תכבה, דמאי איכפת לן שהרוח מכבה, הרי סוף סוף לו עצמו אין מעורבות במעשה. וכיון שלר' שמעון צרך להיות מותר, לא יתכן לקלל את מי שנוקט כר' שמעון. ועל זה קאמר רב, דכיון שר' שמעון מודה בפסיק רישיה, מוכח שאפילו כשהוא אינו מתכוון הוא נושא באחריות על דברים שקורים כתוצאה ממעשיו. ולכן יש מקום לחייב אותו גם על כיבוי של הרוח, כיון שזו תוצאה ממעשיו, והוא נושא באחריותה. ולפי זה יש גם מקום לאסור עליו מציאות שעשוי להיות בה כיבוי, כי אם אכן יהיה כיבוי - הוא אמור לשאת באחריותו. ויוצא אפוא שעיקרו של הדיון לא היה בשאלה אם אוסרים כשאינו מתכוון (שאז המציאות של הפסיק רישיה מוכרחת להתקיים בפועל¹¹), אלא הדיון הוא אם אוסרים כשהאדם לא עושה את המעשה בעצמו אלא הוא נעשה על ידי גורם אחר. ובזה באמת אפשר לומר באופן מוחלט "בהא אפילו ר' שמעון מודה", כי מהדיון של פסיק רישיה מוכח להדיא שאכן יש לאדם אחריות על כך, ושייך לאסור זאת עליו.

ביאור נוסף: מדין פס"ר יש לאסור לפחות במקרים שודאי יכבה

ועוד אפשר לומר בדעתם (על פי דברי המאירי), שקללת רב היתה על כך שהתנא התיר לפתוח את הדלת כדרכו, ולא חילק בין רוח מצויה ובין רוח שאינה מצויה, בין כשיש רוח ובין כשאין רוח. ועל כך לייט רב, כיון שברור הדבר שיש

10. ואין להוכיח מזורה ורוח מסייעתו, דשאני התם שמתכוון לזרייה ונושא באחריות על מעשה הרוח.

11. ואם אין זה ממש פסיק רישיה אלא רק קרוב לפסיק רישיה - לא שייך לומר על כך: "בהא ר' שמעון מודה".

מציאויות רבות שבהן זהו פסיק רישיה. ואע"פ שיש מציאויות שבהן אין זה פסיק רישיה, לא היה לו להתנא לסתום ולהתיר בכל מקרה. ולכן מצד אחד אומרים הרא"ש והטור והשו"ע שרק **חוששים שמא** יכבה הנר, כיון שאין אפשרות לומר באופן מוחלט על סגירת הדלת ופתיחתה שהיא מכבה, ומשום שיש מציאויות שבהן אין כיבוי. ומאידך, כשרב קילל הוא התייחס דוקא למציאויות שבהן יש פסיק רישיה גמור. והוא צדק באומרו **דבהא ר' שמעון מודה**, כיון שמדובר על היתר סגירה ופתיחה כולל, ובכך ר' שמעון ודאי היה אוסר.

יתכן שהרא"ש סובר כערוך

והנה, לשיטת הערוך יש הכרח לומר שמדובר בדניחא ליה בכיבוי; שהרי אם לא ניחא ליה בכיבוי, והוא אינו מתכוון לכיבוי - אין בכך אפילו איסור דרבנן, ולא משנה כלל אם הדבר קרוב לפסיק רישיה או פסיק רישיה גמור. אלא שאם מדובר בדניחא ליה בכיבוי, לא צריך לשיטתו שיהיה פסיק רישיה גמור, כפי שהתבאר בדעתו. והוזכר בסוגיה פסיק רישיה, לא לעניין זה שהדבר יקרה בודאי, אלא לעניין זה שניחא ליה בדבר; שהרי לשיטת הערוך, פסיק רישיה במהותו הוא דבר שהעושהו אמנם עשוי להתכוון בעיקר לדבר אחד, אבל כוונתו גם לדבר השני. ודוקא בחיתוך ראש של אדם, כשהרוצח טוען שלא התכוון, אנחנו צריכים מציאות של ודאות שהוא ימות, כדי שאכן יהיה ברור לנו שהוא התכוון לרצח, ודבריו הם פטומי מילי בעלמא. אבל במציאות אחרת שבה נדע שניחא ליה, יהיה איסור אע"פ שאין הדבר ודאי כלל, וכגון שהוא גורר מיטה כיסא וספסל ואומר לנו שהוא מעוניין בחריץ, וישמח אם ייצא חריץ כתוצאה מגרירתו, אף שעיקר כוונתו היא לגרירת הספסל. ובכך מודה ר' שמעון, וזו בעצם המציאות של פסיק רישיה.

ובדעת הרא"ש התבאר לעיל, שהבין באופן עקרוני כדעת הערוך, אלא שחלק עליו במה שאמר שאין שום איסור בפסיק רישיה דלא ניחא ליה. אבל בעצם ההבנה של החיוב בפסיק רישיה, והפטור בדלא ניחא ליה, נראה שהבין כמותו. ולפי זה יתכן שלדעת הרא"ש אכן אין צורך שיהיה הכרח גמור שהרוח תכבה את הנר, ואם יש לו ניחא בכיבוי הנר - יש לאסור, ומודה בכך ר' שמעון. והתנא שהתיר בכל מקרה לפתוח את הדלת, סבירא ליה שלר' שמעון יש להתיר, כל עוד עיקר כוונתו היא לפתיחת הדלת, אע"פ שפעמים רבות ניחא ליה שהנר יכבה. ועל כך לייט רב משום דמודה ר' שמעון בפסיק רישיה, דהיינו שמודה ר' שמעון שאם

ניחא ליה - צריך לאסור, אע"פ שעיקר כוונתו לפתיחת הדלת. ושפיר יש לומר אפוא שהרא"ש סובר, שמכיון שבמקרים רבים הוא מעוניין בכך שהרוח תכבה את הנר, זה גופא מוגדר כפסיק רישיה, ולכן עצם החשש שמא הרוח תכבה מספיק כדי לאסור, ומשום שמדובר גם בדניחא ליה.

ה. יישובי היב"א והמנו"א לסתירה שבין דין נר לבין דין קרוב לפס"ר

וביב"א שם הקשה לשיטתו שבנר העומד מאחורי הדלת אסרו משום שהוא קרוב לפסיק רישיה, מדוע בדין ריבוץ פסק הש"ס (שבת צה ע"א) להתיר, אע"פ שהדבר קרוב לפסיק רישיה. וכן הקשה על עצמו מדברי הראשונים האומרים שהאיסור בפסיק רישיה חל רק כאשר המלאכה תיעשה ודאי. ותירץ: "ועל כרחנו נאמר דשאני ההיא דנר שאחורי הדלת, שאפשר לפתוח ולנעול הדלת כדרכו בנחת, החמירו חכמים כשפותח ונועל להדיא בלי להתחשב עם קדושת השבת, ומשו"ה לייט עלה רב דרך קללה בעלמא". ויעו"ש שהביא את דברי המאירי הנ"ל, והוסיף: "ולפי זה אין לנו ללמוד מדעתינו לאסור בקרוב לפסיק רישיה, דבכה"ג אמרינן הבו דלא להוסיף עלה", עכ"ל. ויעוין במנו"א שם שהקשה עליו שיש מקום לחלק בין פתיחה בנחת ופתיחה רגילה רק לפירוש הר"ח והרמב"ם, אבל לא לפירוש רש"י, כי לשיטת רש"י כל פתיחה אמורה לגרום לכיבוי. וכיון שהשו"ע הביא גם את פירוש רש"י, אין מקום לטעון שהיה לו לפתוח בדרך של היתר. ויעו"ש שהביא המנו"א גם הוא מבכורות המאירי, והסיק: "ומבואר ממ"ש 'שההיתר מצוי ושהדבר מצוי', דדוקא במקום ובדבר המצוי גזרו חכמים כשהוא קרוב לפסיק רישיה, ואף בזה אינו איסור גמור רק שראוי לקללה. ולפי זה אין ללמוד לאסור בכל מקום שקרוב לפסיק רישיה, אא"כ בדבר המצוי מאד שהוא מעשים שבכל שבת כמו פתיחת דלת כנגד נר דולק", עכ"ל. והמשיך לומר שם שכיון שאין לדמות גזירות דרבנן זו לזו, לכן העיקר למעשה כמו שמסיק ביב"א הנ"ל.

קשיים בשיטת היביע אומר

אמנם נראה שיש לכאורה כמה קשיים נוספים בדברי היב"א. ראשית, מדוע שהוא יצטרך "להתחשב עם קדושת השבת", אם הדבר מותר לכתחילה? והרי בשום מקום לא מצינו שהיתר אינו מתכוון אינו לכתחילה, ויש בו פגיעה "בקדושת השבת". וכיון שברמה העקרונית דין קרוב לפסיק רישיה כדין אינו

מתכוון רגיל, לא מובן מדוע יש לקלל אותו ולהחמיר עליו, אם הוא נוקט בדרך שאין בה שום איסור. שנית, באותם מקורות שלשיטתו אומרים שהדבר אסור משום שהוא קרוב לפסיק רישיה, לא נאמר שהוא אסור בגלל החמרה שאינו מתחשב עם קדושת השבת, אלא שנחלקו אם זהו ממש פסיק רישיה. ולשיטתו, הר"ן למשל סבור שהתנא ורב נחלקים אם קרוב לפסיק רישיה חשוב פסיק רישיה אם לאו. וכיון שההלכה היא כרב, המשמעות היא שקרוב לפסיק רישיה חשיב פסיק רישיה, ואין כאן איזו שהיא החמרה מיוחדת למי שאינו מתחשב בקדושת השבת. שלישית, מלשון הגמרא נראה, שרב רואה שלר' שמעון יש לאסור באופן ישיר מעצם העובדה שהוא מודה בפסיק רישיה. ולדבריו, יש עדיין מקום לשיקול דעת האם אכן מחמירים מחמת השיקול הזה. רביעית, לא מובן מדוע בהרבה מאד מקרים אחרים שבהם מתירים מצד אינו מתכוון, לא אומרים שיש לאסור בכה"ג, שהיה יכול לעשות באופן שלא יגיע לפגיעה בקדושת השבת. חמישית, דוקא מלשון המאירי שהביא נראה שאכן יש ללמוד מכך עיקרון לדברים אחרים. לשונו היא: "כל שהוא בקרוב לפסיק רישיה והדבר מצוי נקרא העושה פורץ גדר וראוי לקללה". ומבואר מדבריו, שזהו בניין אב לכל המקרים שהם קרובים לפסיק רישיה ומצויים, שיש לראות בהם פריצת גדר ולקלל את עושיהם. וכן הוא בחידושים המיוחסים לר"ן הנ"ל (ובעוד ראשונים אחרים), שמבואר שם להדיא שזוהי הכרעה עקרונית, ואין כאן הכרעה לגבי מקרה מסוים זה. שישיית, ההגדרה שנקט המאירי אינה מצד שאפשר בדרך אחרת, ויכול למנוע את הפגיעה בקדושת השבת, אלא מצד שהדבר קרוב לפסיק רישיה ומצוי. ולכאורה המקרה של כיבוד (שהוא המקרה שהוקשה ליב"א) גם הוא מקרה "שהוא בקרוב לפסיק רישיה והדבר מצוי".

קשיים בשיטת המנוחת אהבה

ואולם גם בדברי המנו"א יש לכאורה כמה קשיים: ראשית, מה שסמך סמיכה בכל כוחו על המאירי הוא קשה, דנראה פשוט שאין דבריו עולים בקנה אחד עם השו"ע, שכמותו הוא רוצה לפסוק, וכמו שהתבאר לעיל. שנית, קשה עליו הקושיה החמישית הנ"ל שקשה על היב"א, וביתר שאת¹². וקצת יש לתמוה שהוסיף תנאי

12. כיון שהיב"א לא ביסס את עיקר דבריו על המאירי, ואילו המנו"א מבסס אותה על דבריו.

מדיליה: "דבר המצוי מאד", שלא הוזכר במאירי, ובכך הוא עשה את המקרה ליחיד במינו. שלישיית, התבאר בארוכה לעיל שרוב הראשונים אינם נוקטים כדעת המאירי, ויש לכאורה גם קושי גדול בפשט הגמרא לומר כך.

יישוב הקושי לפי מה שהתבאר בסוגיה

אמנם נראה שלפי מה שהתבאר לעיל, הדברים מיושבים היטב. לפי הראשונים הסבורים שזהו פסיק רישיה גמור, ודאי שאין קושיה מדוע הדבר נאסר, וודאי שאין ללמוד מכאן לאסור במקרה שהוא "קרוב" לפסיק רישיה. לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם, לא מדובר על קרוב לפסיק רישיה אלא על איסור דרבנן שמבוסס על כך שיש בדבר פסיק רישיה של כיווי (אלא שחסרים מרכיבים מסוימים המונעים מלהחיל בכך איסור דאורייתא). וגם לפי מה שהתבאר בדעת הרא"ש, הטור והשו"ע, זהו מקרה של גזירה דרבנן שבו חוששים משום הכיובי שהוא עצמו פסיק רישיה. ולפי כל השיטות הללו אכן זו גזירה רגילה מדרבנן, ולכן שפיר אין ללמוד ממנה עיקרון לכל המקרים האחרים. ואיה"נ שלפי המאירי יש ללמוד מכך גם למקרים אחרים¹³, אבל מכל שאר הפוסקים נראה פשוט שזו גזירה רגילה וכנ"ל, ולכן יוצא שזו מחלוקת במילי דרבנן, שיש לפסוק בה להקל.

ביאור היב"א במחלוקת ר"א וחכמים בדין ריבוי אליבא דהתוס'

ובעניין ריבוי (שבת צה ע"א) נחלקו ר' אליעזר וחכמים אם חייב חטאת או שאסור משום שבות, והסיקה הגמרא דהאידידא דקיימא לן כר' שמעון מותר לכתחילה. וכתבו שם התוס' (ד"ה המכבד והמרבץ), וז"ל: "תימה, דע"כ מיירי דלא הוי פסיק רישיה שישוה הגומות, דאי פסיק רישיה - היכי שרי לקמן ר"ש לכתחילה, הא מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות. וכיון דלא הוי פסיק רישיה, אמאי מחייב ר' אליעזר חטאת, האמר בפ' אמר להם הממונה (יומא לד ע"ב) גבי צירוף עששיות, דדבר דאין מתכוין מותר לר' יהודה מן התורה דלא הוי מלאכת מחשבת. וי"ל דבהא פליגי, דר' אליעזר סבר דהוי פסיק רישיה ורבנן סברי דלא הוי. והא דאמר והאידידא דסבירא לן כר' שמעון שרי לכתחילה, אף על גב דאפשר דסבר ר"ש דהוי

13. ואין להקשות סתירה בדבריו מהמקורות האחרים שבהם רואים להדיא שדעתו להתיר לכתחילה בקרוב לפס"ר, דשאני הכא שהוא גם מצוי, ולא דמי לכל אינך שאינם מצויים.

פסיק רישיה, מכל מקום הש"ס סבר כרבנן דלא הוי פסיק רישיה, הילכך שרי לכתחלה כיון דקיימא לן כר"ש, עכ"ל. והקשה הרמב"ן במלחמות (פ' כל הכלים מח ע"א בדפי הר"ף) שקשה לומר שנחלקו במציאות. ויעוין ביבי"א (שם אות ג') שביאר כאמור את דעת התוס', שנחלקו ר' אליעזר וחכמים בדין קרוב לפסיק רישיה: לדעת ר' אליעזר אכן קרוב לפסיק רישיה חייב, ולדעת חכמים שהלכה כמותם - קרוב לפסיק רישיה אינו כפסיק רישיה. ומכך הוקשה לו כנ"ל, דמוכח להלכה לפי זה שמתירים לכתחילה בקרוב לפסיק רישיה.

קושי בשיטתו

אמנם נראה שמלבד קושי זה, יש להקשות עוד על הסברו מסיום דברי התוס'. מבואר מדבריהם, שההיתר לכתחילה אליבא דר' שמעון צריך להיות נובע באופן הכרחי מהניתוח של דעת חכמים במחלוקתם עם ר' אליעזר. וזאת, דהוקשה להם מדוע היה פשוט לגמרא שכיון שקי"ל כר' שמעון יש להתיר, אולי ר' שמעון סובר דוקא שזהו פסיק רישיה. ולכאורה קושייתם אינה קשה מעיקרא, דאף שאפשר לומר כדבריהם, מכל מקום אולי היה פשוט לגמרא מסיבה כלשהי שר' שמעון מתיר. ועל כרחנו יש לנו ללמוד מקושייתם, שהם הבינו שההיתר אליבא דר' שמעון צריך להיות מוכרח מעצם הניתוח של דעת חכמים במחלוקתם עם ר' אליעזר. וכיון שמעצם ניתוח זה אין שום הכרח להתיר, קשה מדוע בכל זאת הגמרא מתירה. ולפיכך תירצו כפי שתירצו, שמכיון שאנחנו פוסקים במחלוקת העקרונית כחכמים שאין זה פסיק רישיה, יש לנו להתיר בהכרח, אף שאין אנו יודעים בהכרח מהי דעת ר' שמעון. ולפי זה יש לדחות לכאורה את הסבר היב"א, שלכאורה הדבר לא היה אמור להיות פשוט כל כך; דאף אם נוקטים שחכמים הם כשיטת ר' יהודה, ולשיטתם קרוב לפסיק רישיה אינו חשוב פסיק רישיה, ויש לאסור רק משום שאינו מתכוון אסור - אין עדיין ראייה שאליבא דר' שמעון צריך להיות מותר לכתחילה. ולעולם אימא לך שבקרוב לפסיק רישיה אסור ר' שמעון, בגלל סברת המאירי בדין נר שאחורי הדלת. ואף אם יש לנו חילוק כפי שחילק היב"א בין הנידונים - סוף סוף חילוק זה לא היה אמור להיות מוכרח, עד כדי כך שהיה אפשר להכריח שאליבא דר' שמעון צריך להתיר לכתחילה.

ביאור המחלוקת ויישוב הקושיות

אמנם נראה שהביאור בזה הוא, שיש לפנינו מציאות שבה האדם עושה הרבה מאד פעולות דומות, שכל אחת מהן כשלעצמה איננה פסיק רישיה, אבל במציאות הכוללת נוצרת מלאכה בגלל אחת מהפעולות הללו. והיינו משום שבנידון דין האשה מרבצת כאן ומרבצת שם, ובכל פעולה ופעולה אין הכרח שתיווצר השוואת גומות, אבל בסך הכל כשהיא עושה זאת בכל הבית, ברור שתיווצר מציאות זו. וזו מחלוקת עקרונית: האם מתחשבים בכהאי גוונא בכל פעולה ופעולה או שהולכים לפי המכלול. לדעת ר' אליעזר הולכים לפי המכלול, ולכן מחייבים, ולדעת חכמים הולכים לפי כל פעולה ופעולה, שאין היא פסיק רישיה כלל, ולכן אוסרים רק מדרבנן, כדין אינו מתכוון שאסור לדעתם מדרבנן.

ולפי זה מובן שהתנאים אינם חולקים במציאות, אלא במחלוקת עקרונית בגדר פסיק רישיה המצטבר מפעולות רבות. ולפי זה כמובן מיושב שאין לכך שייכות לדין קרוב לפסיק רישיה. ומלבד זאת מיושבת לפי זה הקושיה האחרונה הנ"ל: כיון שפסקנו במחלוקת העקרונית שאין מתחשבים במכלול, ממילא כבר אין לנו באמת שום סיבה להניח שלפי ר' שמעון צריך להיות אסור. וזאת כיון שלא נותר אלא רק איסור אינו מתכוון, ובזה הרי ר' שמעון סובר שיש להתיר לכתחילה¹⁴.

ולפי דברינו גם מיושב, מדוע רב אשי לא נהג למעשה את היתר הריבוץ בכל מקום ומקום בבית, אף שהוא סובר באופן עקרוני שדבר שאינו מתכוון מותר, כדמוכח מדבריו בדין ברדא (שבת נ' ע"ב), וכמו שהקשו האחרונים; דיש לומר, שבנידון דין אזלינן בתר המכלול, ויש לאסור, אף שבאופן עקרוני אפשר להתיר, כשמדובר על פעולה בודדת שאינו מתכוון בה לאיסור¹⁵.

14. ההבדל העקרוני בין המחלוקת שהבין היב"א בענין קרוב לפסיק רישיה, ובין מה שהתבאר שנחלקו אם אזלינן לפי מכלול או לפי כל פעולה ופעולה, הוא שלפי היב"א יש לנו סוגיה ערוכה שעוסקת בדעת ר' שמעון בענין קרוב לפסיק רישיה, ודוקא הוכרע בה לחומרא, ואם כן לא ברור כיצד פשוט לגמרא שיש להכריע כאן לקולא. אבל לשיטתנו אין הכרעה כזו בשום מקום בדעת ר' שמעון, ואפשר אפוא להכריע אותה כמו שמכריעים כל מחלוקת בין חכמים לר' אליעזר, שיחיד ורבים הלכה כרבים.

15. אמנם קושיה זו מיושבת גם לפי היב"א, כיון שיתכן שרב אשי אסר במציאות של קרוב לפסיק רישיה, והתיר רק במציאות רגילה.

ו. ההכרעה הלכה למעשה

ולדברינו יוצא, שבקרוב לפסיק רישיה אין צורך להחמיר, דלפי רוב הראשונים לא התחדש בסוגיה שיש חיוב ואפילו לא איסור בקרוב לפסיק רישיה, וכך משמע מפשטות לשון הגמרא. ואפילו לראשונים המחמירים, כשיטת המאירי ור' אברהם, אין זה אלא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. ולפי רוב הראשונים הנידון בסוגיה הוא דוקא ביחס לנר שאחורי הדלת, ובכך מתחדש לפי הרא"ש וסיעתו שיש לאסור פתיחת דלת, אפילו כשאינן זה פסיק רישיה שיכבה. ולשיטת הרמב"ם האיסור הוא רק כשהוא מכבה בפסיק רישיה אף בדלא ניחא ליה, ולרוב הראשונים לא התחדשה גזירה מיוחדת על מציאות שאין בה פסיק רישיה. ולכן נראה שיש לאסור בכך רק כשניחא ליה, אבל אם לא ניחא ליה וגם אין זה פסיק רישיה, אפשר להקל.