ס י מ ן ד

מלאכה שאינה צריכה לגופה

א. הקושי היסודי בהגדרת רש"י למלאכה שאינה צריכה לגופה

כתב רש"י (שבת צג ע"ב ד"ה ור' שמעון פוטר): "אפילו במת שלם דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה - וכל 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", עכ"ל. ולכאורה קשה על הגדרה זו, דבמקרים רבים היה ניתן לומר שברצונו לא באה לו, ואין הוא אלא מסלק מעליו נזק או הפסד, ואע"פ כן מבואר להדיא שזו מלאכה הצריכה לגופה. ולמשל בכל ההוצאות המיועדות לרפואה, שנתנו בהן המשנה והגמרא שיעורים שונים לחיוב, הרי ברור שברצונו לא באה לו אותה מחלה. וכל התרופות הללו הרי באות לסלק נזק וצער, שהוא בודאי לא היה מעוניין בהם לכתחילה, ואעפ"כ ברור שהוצאות אלו חשובות מלאכה הצריכה לגופה. וברור שאם יישרף ביתו של אדם והוא יצטרך לבנותו, או שיצטרך לסוד את ביתו מלכלוך שנפל בו, או שיצטרך לכבס את בגדו שהתלכלך, או שיצטרך לטחון ולבשל סממנים לחולה, או שיצטרך למחוק טעות שנפלה בספרו - הוא בודאי יתחייב מדין מלאכה הצריכה לגופה. וזאת אע"פ שבכל המקרים הללו, ברצונו לא באה לו, והוא לא בא אלא לסלק את הלכלוך ואת המחלה ואת הטעות. ואין לומר שרש"י מתייחס בדוקא למלאכות שעניינן סילוק, ולא למלאכות שעניינן יצירה, שהרי דין מלאכה שאינה צריכה לגופה נאמר גם במלאכות שאינן בדוקא סילוק. ובאמת לא מובן לפי הגדרתו, מדוע המקרה דחופר גומה ואינו צריך אלא לעפרה (עג ע"ב), נחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה, כמבואר להדיא (ונפטר רק מדין מקלקל); דהא לא שייך לומר בכך דברצונו לא באה לו. וכן קשה מכריתות (כ' ע"ב) דחותה בגחלים כדי להתחמם חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולכאורה אין בכך סילוק של דבר שברצונו לא בא לו, וצ"ע.

הקושי בהסבר הראשונים את דעת רש"י

ובאמת קושי זה הוקשה גם לראשונים ז"ל. ויעוין ברשב"א ובריטב"א (שבת צד

ע"ב ד"ה פוטר היה ר' שמעון), וכן הוא במאירי ובר"ן, שהקשו מהא דתופר יריעה שנפל בה דרנא, דמבואר שם (עה ע"א) דהוא חייב. ויעוין שם שתירצו, דעכ"פ בשעה שכבר נפל בה הדרנא הוא צריך לאותה מלאכה. והשוו את הדבר לתולש מן המחובר, שהיה מעדיף שהדבר יהיה תלוש, ואעפ"כ כיון שהדבר כבר מחובר, הוא צריך לתלוש. אולם הדברים לכאורה אינם מובנים, דדבר זה ניתן לומר גם על הוצאת המת לקוברו, דכיון שעכ"פ באותה שעה הוא צריך להוצאה, יש לראותה כמלאכה הצריכה לגופה. ולכאורה גם לא דמי לקוצר מן המחובר, דהתם הרי ניחא ליה שיהיה מחובר, דעל ידי חיבורו הוא מתגדל וצומח, ורק לאחר גמר גדילתו הוא רוצה לקוצרו; ומה שאין כן בנידון דדרנא שאין לו תועלת בדרנא כלל, וצ"ע.

והתוספות (צד ע"א שם ד"ה רבי שמעון) ניסו בתחילה לומר בדעת רש"י, דאזלינן בתר אותה שעה שכבר נוצר הצורך במלאכה. והקשו על כך מסותר על מנת לבנות כמו בתחילה, ומקורע למירמי אימתא אאינשי ביתיה "דהתם צריך למלאכה ורוצה הוא שיהא בעולם". ואת האפשרות לתלות את הדבר בשעה שעדיין לא נוצר הצורך בעשיית המלאכה הם דחו, כדברי הראשונים הנ"ל, בגלל תופר יריעה שנפל בה דרנא ומפיס מורסא. ואמנם את קושייתם מסותר וקורע היה אולי ניתן לדחות, דכיון שאלו מלאכות של קלקול יש צורך בתיקון מעליא כדי שיהיו נחשבות כצריכות לגופן. אולם כאמור, קשה על רש"י ממוציא את המת לקוברו, ומחופר גומה לצורך עפרה ומצד נחש שלא ישכנו, דלאחר שהוא נקלע לאותם מצבים - הוא מעוניין במלאכות הללו כדי להיחלץ מהם, ובכל זאת חשיבי כמלאכות שאינן צריכות לגופן[1].

הסבר מרכבת המשנה והקשיים שבו

ובמרכבת המשנה (הקדמה להלכות שבת) ניסה לבאר את תירוץ הרשב"א, דיש שלושה סוגי מלאכות: קלקול, תיקון ומניעת קלקול. בתיקון כו"ע לא פליגי שחייב, ובקלקול כו"ע לא פליגי שפטור; כי פליגי במלאכות שבאות לסלק קלקול, כגון מוציא את המת לקוברו, ומסלק הנחש ומכבה לצורך אי-איבוד השמן או

1. לכאורה לא ברור מדוע התוספות מקבלים את הקביעה המציאותית של רש"י, שמכבה שלא לצורך הפתילה נחשב כמי "שברצונו לא באה לו", ואילו בקורע למירמי אימתא אאינשי ביתיה וכן בכל שאר המקרים האחרים שציינו בסוף דבריהם - הוא נחשב כמי ש"צריך למלאכה ורוצה שיהיה בעולם", וצ"ע.

הפתילה. ותפירה לסילוק הקריעה אינה חשובה סילוק הקלקול, דסתם בגד הוא תיקון, וכאשר הוא נקרע התבטלה ההנאה. לכן כאשר הוא תופר אותו שוב, הוא מחזיר את ההנאה לקדמותה, וחשיב מלאכה של תיקון. "אבל הוצאת המת, שקודם שהיה אין כאן הנאה, ואחר כך נולד קלקול, כשמבטל הקלקול חוזר הדבר לקדמותו ואין כאן הנאה".

אולם הסבר זה אינו מחוור. הקלקול שנגרם כתוצאה מהיותו של מת בבית, הוא הטומאה שבבית, וכמו שכתבו הרשב"א ומרכה"מ להדיא. וברור הדבר, שלהימצא בבית טהור הוא תיקון לא פחות גדול מללבוש צלצול קטן (ובפרט לכהן שאינו יכול להימצא בביתו כל עוד מצוי שם מת), וכאשר ישנו מת בבית הרי שמתבטל תיקון זה. ואם כן לא מובן, מדוע שלא נראה את סילוק המת מן הבית כהחזרת התיקון לקדמותו. וביותר קשה, דסתם תופר אינו צריך לתקן בגד ממצב שלא ניתן להשתמש בו למצב שניתן להשתמש בו, וגם אם יש קרע קטן והוא מתקנו בשתי תפירות, הוא מתחייב. וחיוב זה הוא אליבא דכולי עלמא, בין לר' יהודה ובין לר' שמעון. ולכאורה מדוע שלא נראה את הקרע הקטן כקלקול בעלמא, שתפירתו אינה אלא סילוק קלקולו, והיה צריך להחשיבו כמלאכה שאינה צריכה לגופה, ולפטור אליבא דר' שמעון.

ומלבד זאת נראה, שלכאורה עדיין כל הקושיות במקומן עומדות; כי גם כאשר הוא מסיר לכלוך מבגדו ומכבסו, או מסייד את ביתו, או מוחק טעות מספרו - עדיין אפשר לומר על כל אלה שהוא מסיר קלקול שנעשה, ועדיין אין לראותן כתיקון מלכתחילה. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא: מדוע בכל זאת פשוט וברור בכל המלאכות הללו שהן נחשבות כצריכות לגופן.

דחקים של רש"י בשיטתו במלאכת צד

והנה, רש"י לשיטתו הוצרך להידחק מאד בפשט המשנה (קז ע"א), דבביאור המשנה: "הצדן שלא לצורך - פטור", כתב רש"י: "דאין במינו ניצוד, והויא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ור' שמעון היא כדמוקי לה בגמרא", עכ"ל. וכבר הקשו עליו התוס' שם (ד"ה שלא לצורך): "פירש רש"י, דאין במינו ניצוד. ואינו נראה, דהא מאן דפטר אין במינו ניצוד פוטר אפילו לצורך. אלא יש לפרש דאפילו במינו ניצוד פטור, משום דהויא מלאכה שאינה צריכה לגופה. ור"ת מחקו מן הפירושים", עכ"ל. ובאמת רש"י אזיל בזה לשיטתו (קו ע"ב ד"ה שאין במינו ניצוד): "צירעין ויתושין שאינן לצורך", עכ"ל. דהיינו, שלדעת רש"י סברת הפוטרים באין במינו ניצוד היא

משום שהצידה היא שלא לצורך. אולם לכאורה לא ברור, מה הצריך את רש"י להוציא את הדברים מפשוטם; דבפשטות אלו הם שני פטורים שונים, דהעובדה שאין במינו ניצוד רק גורמת שזו צידה שאינה כדרכה, דסתם צידה היא בדברים שרגילים לצוד אותם. וגם קשה על רש"י מביצה (לו ע"ב), דמוכח שם שדבורים חשיבי אין במינן ניצוד, אע"פ שברור הדבר שיש לו תועלת רבה מצידתן. ויוצא אפוא, שאין קשר בין ההגדרה של אין במינן ניצוד ובין הצורך שהצידה תהיה לצורך, וגם לא משמע שחכמים דפליגי על ר' מאיר וסברי שפטור באין במינו ניצוד אזלו דוקא כר' שמעון. והרמב"ם נקט בפשיטות שאין במינו ניצוד פטור, אע"ג שסבר שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה.

הכרחו של רש"י לשיטתו בהגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה

ולכאורה נראה, דמה שהכריח את רש"י היתה הגדרתו בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה. הוקשה לו מדוע יש לפטור אם הוא צד שלא לצורך, הא עכ"פ הוא לא צד כדי לסלק היזק, והרי לשיטתו יש לפטור במלאכה שאינה צריכה לגופה רק כאשר הוא מסלק היזק או מונע הפסד. ולפיכך פירש שמדובר באין במינו ניצוד, דכיון שאין דרך בני האדם לצוד בעל חיים כזה - הרי שבעל כרחנו מדובר בצידה שבאה רק לסלק היזק; דלא ניתן לומר שהוא צד סתם או לצורך משחק, דאין דרך בני האדם לצוד בעל חיים זה ואפילו בסתם או לצורך משחק.

הרמב"ם לא נקט כשיטת רש"י

אמנם הרמב"ם (פ"י הכ"א) כתב: "אחד שמונה שרצים האמורין בתורה ואחד שאר שקצים ורמשים שיש למינן צידה, הצד אחד מכולן, בין לצורך בין שלא לצורך **אלא** לשחק בהן - חייב, הואיל ונתכוון לצוד וצד; שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה", עכ"ל[2]. ומבואר מדבריו דלא כרש"י, דאין צורך שתהיה כוונה

2. כך היא הגרסה המדויקת המצויה בכל כתבי היד ובדפוסים הקדמונים. אולם בדפוסים שלפנינו הגרסה היא: "בין שלא לצורך או לשחק בהן חייב". ולכאורה נראה שיש הבדל מהותי בין שתי הגרסאות; דלפי הגרסה המצויה בספרים שלפנינו, יוצא שצידה לצורך משחק אינה נחשבת צידה שלא לצורך. אולם לפי הגרסה המדויקת הרי שצידה לצורך משחק חשובה צידה שלא לצורך, וצידה כזו נחשבת מלאכה שאינה צריכה לגופה. אמנם, לקמן יתבאר שאין זו כוונת הרמב"ם, אבל אכ"מ.

כדי למנוע נזקים או הפסדים, ועצם העובדה שאין הוא משתמש בצידה לצורך מעליא אלא רק למשחק, הרי היא מחשיבה את המלאכה לאינה צריכה לגופה.

ומכל מקום, הרמב"ם לא קישר בין צידה שלא לצורך ובין צידה במין שאינו ניצוד, וכפשט המשנה וכמו שהתבאר לעיל בדעתו. ולדעתו, אף אם הוא צד לצורך משחק ואין לו כוונה לסלק נזקים - הוא נדון כעושה מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ב. שיטת התוס' במלאכה שאינה צריכה לגופה

והתוס' (צד ע"א שם) כתבו, שגופה של המלאכה נקבע לפי הצרכים שהיו במשכן. כל היכא שהוא עושה את המלאכה לשם הצורך שהיה כדוגמתו במשכן הרי זו מלאכה הצריכה לגופה, וכל היכא שמטרתו היא שונה ממה שהיה במשכן, הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה. והאריכו שם התוס' להראות, שבכל המקרים שבהם נאמר בגמרא שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, היתה במשכן מטרה אחרת בעשיית המלאכות הללו.

קשיים בשיטת התוס'

ואולם גם הגדרה זו לכאורה אינה מחוורת, דברור הדבר שאין אנו יודעים מעצמנו מה בדיוק היה במשכן. ולמשל בדין מלאכת כיבוי כתבו התוס': "וכיבוי כדי שלא יקדיחו הסממנין בבישולן, לא היה במשכן, כי זהירים היו שלא להרבות אש יותר מדאי". וברור שתוספות לא היו יודעים דבר זה, אלמלא הם מצאו שהגמרא פוטרת אליבא דר' שמעון כשהוא מכבה כדי שלא יקדיחו הסממנין בבישולן; וכן הוא בשאר כל הדברים. ודבר זה קשה טובא, דמלשונות הגמרא נראה שהיה ברור לה שבמקרה מסוים המלאכה צריכה לגופה ובמקרה אחר אין היא צריכה לגופה, ואילו לפי הגדרה זו הדבר אינו ברור כלל וכלל. ולמשל, הגמרא אומרת בנידון דמכבה כחס על הנר וכו' (ל' ע"א): "מדקתני סיפא חייב, שמע מינה ר' יהודה היא". ולכאורה אין הדבר מוכרח כלל, דיתכן שבמשכן היה כיבוי שנעשה כדי לשמור על השמן שלא ילך לאיבוד, והיה אפוא מקום לומר שגם לדעת ר' שמעון יש מקום לחייבו.

וכן בחופר גומה ואינו צריך אלא לעפרה, הגמרא מניחה בפשיטות שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכנ"ל. ולכאורה אין זה מוכרח כלל; דיתכן שבמשכן היו חופרים כדי ליטול נתר לצרכי כיבוס (עיין שבת פט ע"ב), או ליטול טיט כדי

לעשות פי כור של צורפי זהב (עיין שם פ׳ ע״ב), או ליטול חול לצרכי צביעה (שם), דצרכים אלו היו בודאי במשכן. ואם כן לא מובן מדוע הגמ׳ הניחה כך בפשיטות.

וכן הוא במלאכת הוצאה. הגמרא (צד ע״א שם) אינה מזכירה את העובדה שהמטרה צריכה להיות כמו שהיתה במשכן, אלא נוקטת בפשיטות שבמלאכת הוצאה אין חיוב אליבא דר׳ שמעון, אפילו כשהוא מוציא את המת לקוברו. והגמרא שם מעלה אפשרות שהחיוב יהיה רק כאשר הוא מוציא לגופה ולגופו, דהיינו ספר תורה להגיהו ולקרוא בו ומרא לעשות לו טס ולחפור בו. ולכאורה לא מובן מה ההו״א בכך, דהיכן מצינו במשכן שההוצאה תהיה גם לגופו וגם לגופה; ותוס׳ התקשו בכך לשיטתם, ואמרו שבמשכן כל הוצאה היתה לגופה, דהנדבה היתה כדי לתקנה לעשות ממנה משכן וכלים. אולם עדיין לא מובן מה היתה ההו״א שיצטרכו גם לגופו, ואם כבר היה גם לגופו - לא מובן מדוע אכן אין צורך בכך. ועכ״פ יוצא למסקנה, שהצורך במלאכה אינו כפי שהיה במשכן, אפילו לדעת ר׳ שמעון; דבמשכן ההוצאה היתה לצורך גופה של החפצא שיצאה, ואילו ר׳ שמעון אינו מצריך שתהיה ההוצאה לצורך גופה והוא מסתפק בכך שתהיה לצורך גופו (כמבואר בדף צד ע״ב).

וכן הוא בעוד מקומות, שהגמרא מניחה בפשיטות שהמלאכה אינה צריכה לגופה, ואין היא נכנסת כלל לשאלה כיצד היה במשכן. ולשיטת התוספות היתה הגמרא צריכה להתייחס בכל מקום לאופן שבו היה הדבר נעשה במשכן, כפי שהיא עשתה בהקשרים אחרים. ומשמע מכל זה לכאורה, שההגדרה של מלאכה שאינה צריכה לגופה אינה תלויה באופן ישיר במטרה שלשמה עשו את המלאכה במשכן, וצ״ע.

מלשון הרמב״ם נראה שלא למד כרש״י וכתוס׳

והנה, בהלכה הדנה במלאכה שאינה צריכה לגופה (פ״א ה״ז), כתב הרמב״ם: ״כל העושה מלאכה בשבת, אף על פי שאינו צריך לגופה של מלאכה - חייב עליה״. והרמב״ם מביא דוגמאות לכך מכיבוי הנעשה לצורך השמן או שמירת הפתילה או מניעת בקיעת החרש של הנר, וכן מכיבוי גחלת כדי למנוע נזק לרבים, ומהוצאה והעברה להרחיק היזק. ולכאורה מדבריו אלו לא ברור בדעתו אם הוא נקט כהגדרת רש״י הנ״ל, או כהגדרת תוס׳, או כהגדרת ראשונים אחרים.

ולכאורה היה מקום לפרש את דעת הרמב״ם כפירוש התוספות. אולם נראה מסתימת דבריו, שנקט ״אינו צריך לגופה של מלאכה״, שלדעתו ההגדרה מונחת

בעצם המושג "מלאכה שאינה צריכה **לגופה**". ואם הרמב"ם היה נוקט כדעת התוספות, היה צריך לבאר יותר את הדברים. ומסיבה זו נראה, שגם אין לומר שהרמב"ם הגדיר כשיטת רש"י; דמפשטות לשונו נראה שאין הדבר תלוי בכך שברצונו לא באה לו מלאכה זו, ומשמע מדבריו שיש צורך שהוא יהנה מגוף המלאכה. וכל העושה מלאכה ואינו נהנה מגוף המלאכה, הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, והרמב"ם לא הוסיף שום נתון או גורם על הגדרה פשטנית זו. ומשמע מדבריו, שהמושג מלאכה שאינה צריכה לגופה מתבאר מתוך עצמו, ואין צורך בכוונות מסוימות (שהיו במשכן או שהן רצויות מלכתחילה) כדי שהמלאכה תיחשב כצריכה לגופה.

ג. שיטת בעל המאור במלאכה שאינה צריכה לגופה

ובדעת בעל המאור (לז ע"ב ולח ע"א בדפי הרי"ף ד"ה והא אנן) מצינו הגדרה נוספת. כל המלאכות שבמשכן נועדו לצורך החפץ או הדבר שבו עושים את המלאכה, ורק במלאכת בורר וזורה הוא מסלק ודוחה את הפסולת או את המוץ ובכך הוא מתקן את מה שיש לו. וכיון שכך, הרי שבכל המלאכות ישנו צורך שהתועלת והשימוש יהיו בדבר שבו הוא עושה את המלאכה; אולם מלאכות שהוא עושה בהן פעולה של דחייה וסילוק, אינן נחשבות צריכות לגופן. ולכן כאשר הוא מוציא את המת לקוברו, או מוציא דם ואין הוא צריך לו, או מסלק ערלה ואין הוא צריך לה, יש להחשיב הכל כמלאכה שאינה צריכה לגופה. ועוד הוסיף הרז"ה, שכאשר הוא עושה מלאכה והתיקון הוא בדבר אחר, כגון חופר גומה ואינו צריך אלא לעפרה, שמלאכתו נעשית בגומה, והצורך שלו הוא בעפר שהוא דבר אחר - יש גם לכך דין של מלאכה שאינה צריכה לגופה, דסוף סוף אין הוא משתמש בדבר שבו הוא עושה את המלאכה.

קושיות על שיטת בעל המאור

אולם כבר הקשה מרכה"מ, דגם במעבד הוא מרחיק את השיער ובכך הוא מכשיר את העור עצמו, וכן כאשר הוא קוצר כדי לייפות את הקרקע, הוא מתקן על ידי הרחקת הענפים. וכן יש להקשות ממוחק צמר מעל העור ומורט נוצה מן האברה, שחייב משום מוחק, וכן הנוטל את ציפורניו או שערו או זקנו, שחייב משום תולדת גוזז, וכן כשנוטל בכלי ציצין של עור שלא פירשו רובן, שחייב משום גוזז. ואף שהתוס' (צד ע"ב ד"ה אבל), תלו את החיוב בנטילת ציפורנים בדעת ר'

יהודה, מכל מקום שאר הראשונים חולקים עליהם[3]. ובאמת לכאורה קשה להעמיד את כל הסוגיות הללו בדוקא אליבא דר' יהודה, ובגמרא שקלי וטרי טובא בטעמי המחלוקות ולא הוזכר דבר זה כלל.

וכן יש להקשות מנוטל יבולת שעל גבי בגדים (שקיל אקופיה מגלימיה), דמבואר (עה ע"ב ורמב"ם פ"י ה"ח) דחייב משום מכה בפטיש כל היכא דקפיד עלייהו; וכן מנער טלית שחורה וחדשה, דמבואר ברמב"ם (שם ומקורו בדף קמז ע"א) דחייב משום מכה בפטיש; וכן נראה דכל נוטל נשמה אינו מעוניין בנשמה עצמה אלא בגוף המת של הבהמה או החיה שניטלה נשמתה (ואפילו לפירוש שני של רש"י בריש שמונה שרצים שנטילת הדם היא נטילת נשמה, עכ"פ ברור שגם במקרים אחרים שבהם הוא חונק את החיה או כשהוא מעוניין בבהמה המתה, הוא מתחייב משום נוטל נשמה); וכן המגרד ראשי כלונסאות, דמבואר (עה ע"ב ורמב"ם פ"א ה"ז) שחייב משום מחתך, אע"פ שהוא רק מסלק את הבליטות והזיזין מהכלונסאות.

וגם אם לא היינו מוצאים אלא את הבורר או הזורה, שאותם הזכיר הרז"ה עצמו - עדיין היה מקום להקשות, דנילף מהנהו מלאכות שאין צורך לעשות את המלאכה דוקא בדבר שבו מעוניינים להשתמש אחר כך. וכל היכא שהוא מועיל במלאכתו, בין על ידי שמסלק דברים לא רצויים ובין כשפועל באופן חיובי בדבר, הרי הוא עושה מלאכה הצריכה לגופה.

וגם לא מובן, מדוע החופר גומה לצורך הגומה ולא לצורך עפרה נחשב כמי שעושה מלאכה הצריכה לגופה; דעל כל פנים הוא מסלק את העפר כדי ליצור את הגומה, ומאי שנא מבורר פסולת כדי להשאיר את האוכל נקי ומפורד מהאוכל (ומעין זה הקשה גם מרכה"מ שם).

ועל כל פנים נראה ברור, שהרמב"ם לא קיבל את הגדרת הרז"ה למלאכה שאינה צריכה לגופה, דמודגש ברמב"ם שהוא אינו צריך "לגופה של המלאכה". ולפי הרז"ה, תיבת "גופה" מתייחסת לחפצא שבה הוא פועל ומתעסק[4]. ומלבד

3. הר"ן (שם) והרמב"ן (קו ע"א) והריב"ש (סי' שצד), וכן הוכיח הביאור הלכה (ריש סי' שמ ד"ה וחייב), מהר"ח והסמ"ג והרא"ש שפסקו את כל הדינים הללו, אע"פ שהם סבורים שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה.

4. וכשיטת רש"י (צד ע"ב ד"ה אף במוציא) שהנגיד את "גופה" ל"גופו", והמשמעות של "גופה" היא לצורך ספר התורה או לצורך המרא עצמה, וכן היא דעת התוס' שם. ושיטת הרמב"ם כשיטת

זאת נראה, שאם נבאר את הרמב"ם כדעת הרז"ה, יצא שעיקר ההגדרה חסרה מן הספר, ומשמע מפשטות לשונו שכל ההגדרה מונחת כבר בעצם המילים "שאינו צריך לגופה של המלאכה".

ד. הסבר מרכבת המשנה בדעת הראשונים

ובמרכה"מ חילק בין "כוונה ראשונה" ל"כוונה שניה". והמשיל בכך כמה דוגמאות, כגון אדם הקורא לחברו שייצא אל מחוץ לביתו, שכאשר הוא רוצה שחברו יהיה בחוץ, זו "כוונה ראשונה", וכאשר הוא רוצה שחברו לא יישאר בפנים ויראה את ביתו, זו "כוונה שניה". וכן כאשר יש לו בגד ירוק מצופה אדום, והוא נוטל את ציפויו האדום בכוונה שיישאר הבגד ירוק, הרי זו "כוונה ראשונה", ואם כוונתו ליטול את הצבע, הרי זו "כוונה שניה". וטען מרכה"מ, שמלאכה שאינה צריכה לגופה היא מלאכה הנעשית ל"כוונה שניה" ולא לכוונה ראשונה. ופירט הרבה מהמלאכות הצריכות לגופן ושאינן צריכות לגופן, ובכל המלאכות הצריכות לגופן הסביר שהן "כוונה ראשונה", ובכל המלאכות שאינן צריכות לגופן הסביר שהן "כוונה שניה".

קשיים רבים בשיטת מרכבת המשנה

אולם חילוק זה אינו מובן. אם כוונתו לומר ש"כוונה ראשונה" היא כוונה ישירה שתוצאתה אינה מסובבת מסיבות אחרות מלבד עצם הפעולה, ו"כוונה שניה" היא תוצאה עקיפה המסובבת מסיבות נוספות הנגרמות מהמלאכה - אזי רוב המלאכות שנחשבות שאינן צריכות לגופן היו יכולות להיחשב כצריכות לגופן; דכאשר הוא מוציא את המת לקוברו, הוא משיג את התוצאה באופן ישיר מהעובדה שהמת יצא, בדיוק כמו מי שמוציא כיכר לאוכלו ברשות הרבים. וגם כשהוא נוטל את הציפוי כדי שהבגד ישאר ירוק הוא נהנה באופן ישיר מהנטילה.

ואם כוונתו לומר ש"כוונה ראשונה" היא למטרה חיובית, ואילו "כוונה שניה" היא למטרה שלילית, דהיינו שקריאה לחברו על מנת שלא יישאר בביתו זו מטרה

הר"ן, ש"גופה" היינו גופה של המלאכה, ו"גופו", היינו גוף הדבר שמוציא. ולכאורה מפשט הגמרא משמע יותר כהרמב"ם והר"ן, כיון שלאחר ההתייחסות להוצאה כדי לקבור שהיא נחשבת "גופה", הוסיפו את הוצאה בשביל המרא עצמו וזאת הגדירו כ"גופו וגופה"; ומוכח ש"גופו" הוא החפצא, ו"גופה" היא ההוצאה.

שלילית, וכשקורא לו על מנת לדבר עמו זו כוונה חיובית - אם כן כאשר הוא נוטל את הציפוי שלא בשביל הציפוי עצמו, אלא רק כדי שהציפוי לא יישאר על הבגד (והבגד יהיה ירוק), יש להחשיב את המטרה כשלילית. ואם כן לא מובן מדוע הוא מדמה מקרה זה דוקא לקורא לחברו על מנת לדבר עמו, ולא למקרה ההפוך, שהוא מעוניין שחברו לא ישאר בביתו.

ועוד קשה, דלפי זה היה צריך לחייב בחופר גומה לצורך עפרה, דעל כל פנים יש לו כוונה חיובית ולא שלילית (ומה שכתב על כך אינו מובן, דלכאורה נראה שהסברו הוא כללי ואינו מתקשר להגדרתו). וכן קשה, מדוע סתם בורר פסולת מתוך אוכל חשיב מלאכה הצריכה לגופה, דלכאורה היה מקום לחלק בין מי שלא איכפת לו מה הוא אוכל והעיקר מבחינתו הוא שלא תהיה פסולת בתוך האוכל, לבין מי שאיכפת לו לאכול דוקא אוכל מסוים שאין בו תערובת אחרת. במקרה הראשון היה צריך לדונו כעושה מלאכה שאינה צריכה לגופה, דלכאורה אין זה שונה ממי שנוטל את הצבע האדום כדי שהצבע האדום לא יישאר שם (שעל כך אמר המרכה"מ שזו משאצל"ג), ורק במקרה השני היה צריך להחשיב את המלאכה כצריכה לגופה. וכן בבורר אוכל מתוך אוכל אחר, היה מקום לחלק בין מי שמעוניין לאכול דוקא אוכל מסוים שאין בו תערובת אחרת, ובין מי שלא איכפת לו מה יאכל, והעיקר אצלו הוא שלא יהיה באוכל אותו המין שהוא רוצה להוציא; דבמקרה הראשון המלאכה צריכה לגופה ובמקרה השני אין היא צריכה לגופה. ולא מצינו בשום פוסק שיחלק חילוק כזה.

וכן קשה מנוטל ציפורניו ומרוב המלאכות שכבר הוזכרו לעיל (בדיון בשיטת הרז"ה). לכאורה היה מקום לחלק בין מי שמעוניין להראות מסופר או נטול זקן או קצוץ ציפורניים וכו', ובין מי שמעוניין להיפטר מציפורניו או משערותיו העודפות או מזקנו; דרק למקרים מהסוג הראשון היה צריך להיות דין של מלאכה הצריכה לגופה, אבל למקרים מהסוג השני היה צריך להיות דין של מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכן במי שנוטל יבולת מעל בגדיו יהיה מקום לחלק בין מי שמעוניין שבגדו יהיה נקי ללא רבב כלל, ובין מי שאיכפת לו שלא תהיה יבולת על בגדיו, אבל לא איכפת לו אם יהיו על בגדיו דברים אחרים. וכן בשאר המלאכות היה צריך לחלק בין שני סוגי המקרים הנ"ל. אולם את כל החילוקים הללו לא מצינו ולא שמענו בדברי הפוסקים, ונראה ברור שאם היה מקום לחילוקים אלו - היו הראשונים צריכים לפרש דבריהם ולומר שיש לחייב רק במקרים מהסוג של "כוונה ראשונה". לכן נראה שבאמת אין מקום לחילוקים אלו ויש לחייב בכל המקרים, כולל המקרים מהסוג של "כוונה שניה".

וגם הנימוק שכתב לכך שקורע על מנת להטיל אימתא אאינשי ביתיה ייחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה, אינו מובן כולי האי, וגם אינו מתקשר לסברה הכללית שמביא; שהרי ברור הדבר שיש לו מטרה חיובית במלאכה, ולכאורה היה צריך להחשיב את המלאכה כצריכה לגופה. כנגד זאת טען מרכה"מ, שאין זה קורע אלא "מטיל אימה". אולם דבר זה היה ניתן להיאמר על כל מלאכה, דגם על כיבוי לשם עשיית פחמין היה ניתן לומר שהוא אינו מכבה אלא "עושה פחמין" וכו'. ועל כרחך צ"ל שאין סתירה בין השנים, ואין לערב בין המלאכה עצמה ובין תכליתה. והו"ה גם בקורע להטיל אימה, דבאופן עקרוני היה ניתן להחשיבו כקורע וגם כמטיל אימה, דזהו תיאור המלאכה וזה תיאור התכלית. וא"כ עדיין לא מובן מדוע הקורע להטיל אימה אינו נחשב כעושה מלאכה הצריכה לגופה, וצ"ע.

ומלבד זאת קשה, שלדבריו יש צורך בטעם מיוחד ונוסף לכך שכיבוי לצורך הפתילה והשמן נחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה. ובעצמו כתב ששאר המקרים אינם יכולים להשתתף בהגדרה המיוחדת של הכיבוי הנ"ל, והכיבוי הנ"ל אינו יכול להיכלל בהגדרה הכללית של מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ועוד קשה על מה שטען שתוס' למדו כפי ההגדרה שלו, "דודאי במשכן מסתמא היה כל מלאכה לצורך גופו". ראשית, אין שום סיבה להניח כך, כיון שאין שום עדיפות למלאכות הנעשות בכוונה ראשונה על מלאכות הנעשות בכוונה שניה, ובאופן עקרוני אין שום מניעה להניח שהם חפרו גומה לצורך עפרה וכדומה. ושנית, אם תוספות היו מתכוונים לכך - הם היו צריכים לומר זאת להדיא, כאשר כל עניין המשכן היה הופך להיות טפל, ואילו עיקר החילוק בין כוונה ראשונה לשניה היה צריך להיות העיקרי; אולם בדבריהם אין שום רמז לכך. וגם הדוחק שהם נדחקו להסביר את המילים "מלאכה שאינה צריכה לגופה", לא היה נצרך, דלפי הסבר זה הרי שהמילים מובנות היטב. וגם מה שכתב בשיטת רש"י אינו מובן (ולכאורה נראה שהוא גם סותר את עצמו בביאור דבריו, אבל אכמ"ל).

ברמב"ם לא נראה כשיטת מרכבת המשנה

ועל כל פנים נראה ברור שהרמב"ם לא למד לפי הגדרה זו. מלבד מה שהגדרה זו קשה מצד עצמה וכנ"ל, נראה שהדבר היה צריך להתפרש יותר בדבריו; ובפרט שאת הכיבוי לצורך הפתילה והשמן, הוא מביא כאחת הדוגמאות לעיקרון של מי שאינו צריך לגופה של המלאכה. אולם לפי מרכה"מ, המקרה של כיבוי לצורך שמן

ופתילה שייך לגדר אחר שאינו מתקשר לגדר הכללי של כל שאר המלאכות שאינן צריכות לגופן. והיה צריך אפוא למצוא בדברי הרמב"ם שתי הגדרות שונות הכוללות את כל המלאכות הללו, ובודאי שלא היה ניתן לנקוט את המקרה של כיבוי לצורך הפתילה כדוגמה ראשית למקרים אלו.

ה. "גוף" המלאכה הוא "עניין" המלאכה - התכלית המשותפת לכל האבות והתולדות של המלאכה

ולפיכך נראה לבאר את כוונת הרמב"ם על פי מה שכתב (פ"ז ה"ו): "וכן לכל מלאכה ומלאכה מאלו האבות, יש להן תולדות על דרך זו שאמרנו. **ומגוף** המלאכה הנעשית בשבת תדע מעין איזה אב היא ותולדת איזה אב היא", עכ"ל. וכוונת הרמב"ם בדבריו אלו מבוארת על פי מה שכתב בהלכות הקודמות, שלכל מלאכה יש מהות מיוחדת, שעל פיה ניתן לקבוע אם מלאכה מסוימת (אב או תולדה) שייכת לאב פלוני או לאב אחר. וכלשונו לעיל מיניה (שם ה"ב): "כל אלו המלאכות **וכל שהוא מעניינם**, הם הנקראים אבות מלאכות. כיצד הוא **עניינן**, אחד החורש או החופר או העושה חריץ - הרי זה אב מלאכה, שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע **ועניין אחד הוא**". וכן כתב (שם ה"ג) לעניין זורע: "כל אלו אב אחד הן מאבות מלאכות ועניין אחד הוא, שכל אחת מהן לצמח דבר הוא מתכוון"[5]. וכן בקוצר: "שכל אחת מהן לעקור דבר מגידוליו מתכוון", וכן הוא בדוגמאות שבהמשך במלאכות טוחן ובורר ובונה. כלפי כל אלו אמר הרמב"ם, **שמגוף** המלאכה נדע ביחס לכל מלאכה לאיזה אב היא שייכת.

מדברים אלו מתבאר, שכוונת הרמב"ם באומרו **גוף** המלאכה, היא לתכלית המלאכה; וכן מבואר בדבריו בפירוש המשנה (פ"ז מ"ב), שם הוא נוקט אותם

---

5. כאן שינה הרמב"ם והקדים את העובדה שהן עניין אחד, לפני ההנמקה שכל אחת מהן לצמח דבר וכו'. וזאת משום שבה"ב הוא מתייחס לצורת הפעולה: "שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע", וזה אינו מלמד על עניינה של מלאכת החרישה, שהרי בזירוד ובניכוש לייפוי הקרקע אין הוא חופר בקרקע, ואעפ"כ הוא מתחייב מדין מלאכת חורש. וברור שכוונתו רק לומר, שיש דמיון גם בצורת הפעולה, ולכן כל אחת ואחת מהן איננה רק תולדה מאותו האב, אלא שהיא בעצמה האב. נימוק זה מסביר את שלפניו: "הרי זה אב מלאכה". הקביעה "ועניין אחד הוא" מסבירה מדוע אכן המלאכות הללו כלולות באותו אב של מלאכת חורש, והדוגמאות כשלעצמן מהוות את התשובה לשאלה שבה פתח הרמב"ם: "כיצד הוא עניינן". אבל הנימוק: "שכל אחת מהן לצמח דבר הוא מתכוון", באמת אינו מסביר מדוע כולן אבות, אלא מדוע עניינן אחד. לכן הוא מתייחס לעניין המלאכה עצמה, ובזה הוא מבאר מדוע עניינן אחד.

דברים[6]: "אבל התולדה, שתקח **עניין** אותה המלאכה המנויה באבות בלבד, ובאיזה מקום שתמצא אותו **העניין** הוא תולדה לאותו האב[7]. המשל על זה אמרנו כי הטוחן הוא מאבות מלאכות, **ועניין** הטחינה הוא כתיתת החלק הגדול ועשייתו חלקים קטנים וכו'. וכמו כן **עניין** הבישול הוא רפיון העצמים הקשים וכו', **ועניין** העיבוד חיזוק הדברים הרפים כדי שלא ייפסדו במהרה. והבן זה העניין ושמרהו וזכור אותו תמיד כשתראה מלאכה מן המלאכות, תעיין תולדות איזה אב היא", עכ"ל. ומבואר, ש**גוף** המלאכה הוא **עניין** המלאכה, כי הרמב"ם אומר בפיהמ"ש את אותו רעיון שהוא אומר במשנה תורה שם.

מלאכה שא"צ ל"גופה" היינו שעושה את המלאכה שלא למטרת "עניין" המלאכה

ולפי זה יוצא, ש**גופה** של המלאכה הוא אותו גורם המאחד את כל התולדות והאבות תחת קורת גג של מלאכה אחת; דהוא העניין המהותי של המלאכה, והתולדה שייכת לאב המסוים רק משום שמתקיימים בה אותו **עניין** ואותה תכלית. וכפי שאמר הרמב"ם, יש צורך למצוא בכל מלאכה מהי אותה מהות ומהי אותה תכלית, ועל פי זה לקבוע אם התולדה שייכת לאב. ובדרך כלל הגדרת מהות ותכלית זו נלמדת מהמשמעות הפשוטה של המלאכה, דסתם חרישה היא מלאכה המיועדת להכשיר את הקרקע, וסתם זריעה מיועדת להצמיח, וסתם קצירה מיועדת לעקור דבר מגידולו וכן הלאה. והוא הדין גם ביחס למלאכה הצריכה לגופה, דיש לראות בכל עשיית מלאכה אם כוונתו להנות מאותה תכלית או שכוונתו להנות מדבר אחר. ואם כוונתו תהיה להנות מדבר אחר - הרי שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, אע"פ שלא היה ניתן להגיע לאותה הנאה מבלי לעשות את המלאכה; דעכ"פ אין הוא נהנה מתכלית המלאכה עצמה, אלא מתוצאה בעלמא הנגרמת מכך שהוא עשה את המלאכה עצמה.

---

6. הציטוט על פי התרגום הנדפס בספרים.

7. כך הוא לפי התרגום הנדפס בספרים כנ"ל, וכן תרגם גם הרב שילת. והרב קאפח תרגם: "והתולדה, הוא שתחשוב בלבך על תוצאות פעולת אותה מלאכה המנויה באבות, וכל מקום שתמצא אותה פעולה זהו תולדה לאותו האב". וצ"ע, דלפי זה הרמב"ם פתח בתוצאות הפעולה וסיים בפעולה. ובמקור הערבי באמת כתובה אותה מלה, וגם מוכח מההמשך שכוונתו לעניין.

סימן לקביעה מהו גופה של המלאכה

וניתן לקבוע סימן, שבאמצעותו יהיה קל להבחין מהו **גופה** של המלאכה. ברור הדבר שהמשחק אינו גופה של מלאכת צידה, שהרי אם אדם ישחק בכדור הוא לא יעבור על תולדת צד. וברור ששמירה על שמן אינה גופה של מלאכת כיבוי, שהרי אם אדם ישמור על שמנו המונח על השולחן מלהישפך על הרצפה, הוא לא יעבור על תולדת מכבה. וברור ששמירה על בגדים שלא ייטנפו (עיין במש"כ הרמב"ם (פי"ט הכ"ב) דזב שיצא בכיס שלו כדי שלא יתלכלכו בגדיו, חשיב מלאכה שאינה צריכה לגוף ההוצאה) אינה גופה של מלאכת הוצאה, שהרי אם אדם ישמור על בגדיו בארונו אין הוא עובר על תולדה של מלאכת הוצאה.

ולפי זה גם קל לקבוע אם עשיית מלאכה מסוימת נחשבת מלאכה הצריכה לגופה. אם אפשר להגיע לאותה תוצאה, במקרים אחרים ובאופנים אחרים, מבלי שהדבר יהיה קשור כלל למלאכה המסוימת דאתינן עליה - אין התוצאה נחשבת כגופה של המלאכה. ואם הוא מתכוון אליה - הרי המלאכה היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכיון שלשחק ניתן גם מבלי לצוד, ולהשתמש בשמן ולשמור עליו ניתן גם מבלי לכבות, ולשמור על בגדים ניתן גם בלי להוציא מרשות לרשות, הרי שתוצאות אלו אינן קשורות למלאכה עצמה, ואין הן חשובות כגופן של המלאכות. אולם אם הוא צד כדי לשחוט את הבהמה - הרי הוא לעולם לא יוכל להגיע לתוצאה זו בלי מלאכת הצידה; דגם כאשר מונחת לפניו בהמה, והוא יכול ללכת לשוחטה מבלי לצודה, אין הדבר מתאפשר לו אלא משום שבהמה זו ניצודה ועומדת עוד מקודם. אבל בהמה או חיה המתרוצצים במקום מחייתם, לעולם לא יוכלו להישחט על ידו, אלא אם כן יצוד אותם. וכן אם הוא צד סוס על מנת לרכוב עליו - יש לראות את ההשתלטות על הסוס כתוצאה הכרחית מפעולת הצידה, דבלי שהוא יצוד את הסוס הוא לא יוכל להשתלט עליו, ולכן השתלטות זו היא גופה של מלאכת צד.

וקביעת מהותו ותכליתו של דבר על פי עיקרון זה, מצינו ברמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה: "חובה שנחקור גם מדוע נמצא האדם ומה תכליתו וכו', לפי שכל מיני החיים והאילנות אין להם אלא פעולה אחת או שתים בלבד ותכלית אחת וכו'. אבל האדם עושה פעולות רבות שונות, ולכן חקרו כל פעולותיו אחת אחת כדי לדעת מה תכליתו מכל הפעולות האלה. ומצאו שתכליתו פעולה אחת בלבד, ושאר פעולותיו אינן אלא להמשכת קיומו כדי שתושלם בו אותה הפעולה היחידית והיא השגת המושכלות וידיעת האמתיות על בורים, כי לא יתכן שתהיה תכלית האדם לאכול או לשתות או לבעול או לבנות בית או להיות מלך וכו', שכל

הפעולות האלה משותפות הן לו ולשאר מיני בעלי החיים. והמדע הוא שמוסיף במהותו וכו'. כי לא נבדל האדם משאר בעלי החיים אלא בהגיון שהוא חי בעל הגיון", עכ"ל. ומבואר, שכדי לבדוק מהי התכלית של דבר מסוים, יש צורך לראות אם תכלית זו מצויה גם בדברים אחרים. אם היא קיימת גם בדברים אחרים - הרי שאין זו תכליתו, ורק אם היא קיימת בדבר זה בלבד - יש ללמוד שאכן זו תכליתו. והוא הדין בנידון דידן, שאם שמירת השמן קיימת גם בפעולות אחרות שאין להן שום קשר למלאכת כיבוי - הרי ששמירת השמן איננה תכלית הכיבוי, וכן בשאר המלאכות.

ובספר מילות ההגיון (שער ט') מבחין הרמב"ם בין **הצורה** לבין **התכלית**. והגדרת **הצורה** היא: "הענין המעמיד לאותו המין, המיוחד בו, אשר אילו יכולת לסלקו מן הדבר ההוא - לא יהיה הדבר ההוא מאישי אותו המין". ומעין זה כתב גם במו"נ (ח"א פ"א). ולפי דברים אלו מובן, שכיבוי לשם שמירת השמן יש לו **צורה** של מלאכת כיבוי, אבל אין לו את **התכלית** של מלאכה זו מהטעם הנ"ל.

ו. לכאורה בצידה בדרך משחק מתקיימת תכלית המלאכה

ולכאורה היה מקום להקשות, דגם כאשר הוא צד לצורך משחק, הוא על כל פנים נהנה מההשתלטות על הבהמה. ומה לי אם הוא נהנה מכך שהוא יכול לשוחטה או לרכוב עליה, ומה לי אם הוא נהנה מהמשחק שבדבר. וגם הקביעה אם המלאכה צריכה לגופה, על פי האפשרות להגיע לאותה תוצאה מבלי לעבור על הלאו, איננה מכריחה לכאורה שצידה למשחק אינה צריכה לגופה; שהרי מבחינתו יכול להיות הבדל בין הנאה מהשתלטות על בעל חיים, ובין הנאה ממשחק בכדור. והיה ניתן אפוא לומר, שהמלאכה מוגדרת רק כהנאות מהשתלטות על בעל חיים, ולכן לא ניתן להגיע לתוצאה זו בלי מלאכת צד, דכאשר הוא משחק בכדור הוא אינו נהנה מהשתלטות על בעל חיים.

ואין ליישב שמשחק אינו חשוב צורך של ממש. אמנם כתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פכ"ה), שפעולת השחוק אינה חשובה תכלית טובה אלא תכלית גרועה, והיה אפוא מקום לומר שבכל מלאכה אזלינן בתר התכלית הטובה והחשובה ולא בתר התכלית הגרועה. אולם נראה פשוט שאין לומר כן, דכאשר הוא חותך את ראש העוף כדי לצחק בו את הקטן, הוא מתחייב מדין פסיק רישיה, אף לדעת ר' שמעון. ומוכח שפעולה המיועדת למטרת משחק חשובה לחייב. וכן מבואר (צ' ע"ב), שלדעת ר' יהודה מתחייבים על הוצאת חגב חי טמא כל שהוא, כיון

שמצניעין אותו לקטן לשחק בו, ותנא קמא פליג עליה רק משום שלדעתו לא מצניעין חגב חי לשחק בו, כמבואר בגמרא שם. ומוכח, שגם מלאכות המיועדות עבור משחקים חשובות מלאכות הצריכות לגופן. וכן נראה פשוט, שאם הוא בונה משחק או מחתך לצורך משחק או כותב לשם משחק - יהיה חייב כדין עושה מלאכה הצריכה לגופה.

תכלית מלאכת הצידה היא להשתמש בבעל החיים על ידי ההשתלטות עליו

אולם נראה, דהדברים מובנים היטב לפי מה שכבר התבאר לעיל ביחס להבדל שבין מעשה ומלאכה; דכאשר הוא נהנה מצידת בעל החיים, אין הוא נהנה מתכלית הצידה, אלא ממעשה הצידה. והנאתו היא מעצם פעולות הריצה והרדיפה והירייה וכו', אבל אין הוא נהנה מהייעוד והתכלית של כל הפעולות הללו, שהיא אפשרות השימוש בחיה לאחר שהשתלטו עליה, דלאחר שהשתלטו עליה ניתן לעשות בה כל מה שרוצים. ובמקרה של צידה כדרך שעשוע, אין הוא נהנה כלל מהייעוד עצמו. אמנם באמת נראה, שאם הוא צד את החיה כדי לכלוא אותה בסוגר ולשחק בה - יהיה לצידה זו דין של מלאכה הצריכה לגופה, דבמקרה זה הוא נהנה מהתוצאה ומהייעוד של כל הפעולות הללו. וכוונת הרמב"ם באומרו "הצד אחד מכולן, בין לצורך, **בין שלא לצורך אלא לשחק בהם**, חייב", היא: שהצידה נעשית להנאתו ובדרך משחק. אבל אין כוונתו לומר שהוא צד לצורך כך שתהיה לו חיה לשחק בה, דבמקרה זה יהיה למלאכה דין של צריכה לגופה, וכנ"ל.

השעשוע והשחוק אינם מתקיימים בצידה דוקא ולכן אין זו תכלית המלאכה

ולפי זה ניתן לקיים גם את הסימן, שעל פיו ניתן לקבוע שהמלאכה צריכה לגופה. כיון שמבחינתו (כשהוא צד להנאתו, ולא כשהוא צד לצורך השגת חיה למשחק), ייעוד המלאכה הוא לשעשוע ושחוק ולא לעצם ההשתמשות בחיה - הרי שרצונו להשתעשע בחיה דוקא, אינו מהווה חלק מהמהות והתכלית של המלאכה, אלא פרט שולי בתיאור המקרה. וזה כשם שלא נאמר שאין להתחייב על מלאכת חורש אלא דוקא כשהוא בדוקא, אבל לא כשהוא מזרד זרדים כדי לייפות את הקרקע או כאשר הוא משוה את פני השדה, ואף שבמקרים מסוימים האדם ירצה להנות ממלאכתו דוקא בדרך של חרישה במחרשה ולא בדרך של זירוד זרדים; דתמיד אזלינן בתר התכלית עצמה, ולא בתר הפרטים המייחדים כל מקרה מחברו.

ואם באמת היה מקום לראות את המשחק כייעודה ותכליתה של מלאכת צידה - היה צריך להכליל בכך גם את המשחק בכדור, וזה דבר שכמובן לא יתכן[8].

איסוף עפר אינו מתקיים בחרישה דוקא ולכן אין זו תכלית המלאכה

וכן בחופר גומה ואינו צריך אלא לעפרה, הרי זה נחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה. שכן ברור שצבירת העפר אינה יכולה להיחשב כגופה של מלאכת חורש; דאטו מי שאוסף עפר או חול המצטבר על רהיטיו או על ספריו, יהיה חייב משום חורש (ואפילו כשכוונתו לשם העפר ולא לשם הניקיון גרידא)? וברור אפוא שיצירת החרישה והחפירה בקרקע היא גופה של המלאכה, וכמבואר להדיא ברמב"ם (פ"ז שם). ולכן כשהוא אינו מתכוון לשם חפירה זו, אלא לשם איסוף העפר, הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה.

הסיבה שתכלית מלאכת כיבוי היא עשיית הפחמים והכשרת הפתילה

ובדומה לכך, עשיית פחמים או הבהוב פתילה והכשרתה להדלקה, לא ייתכנו אלא על ידי פעולה של כיבוי, ולפיכך עשיית הפחמין והבהוב הפתילה חשובות גופן של מלאכת מכבה. אלא שלכאורה היה מקום להקשות: מדוע באמת תכלית המלאכה היא בעשיית פחמין, ולא בעצם הפסקת תהליך הבעירה? ואם נאמר שאכן התכלית היא להפסיק את תהליך הבעירה - אם כן יש מקום לראות את הכיבוי לצורך השמירה על השמן כקיום תכליתה של המלאכה. וביותר קשה, דלכאורה יש גם הכרח לומר כן, שהרי לכאורה עשיית הפחמין אינה נובעת מעצם פעולת הכיבוי אלא מפעולת ההבערה, והכיבוי רק מפסיק את פעולת ההבערה. ואם כן, גם עשיית הפחמין עצמה תלויה לכאורה בתכלית של הפסקת תהליך הבעירה, ואין היא תכלית העומדת בפני עצמה.

אין אפשרות להגדיר תכלית מלאכה בהפסקת תהליך אלא רק ביצירתו

אמנם נראה, דהיה ברור לחכמים שלא ניתן לראות את הכיבוי רק כהפסקה

8. מסיבה פשוטה נוספת לא יתכן שהשעשוע הוא תכלית הצידה, כיון שלפי זה, אם הוא צד כדי לשחוט וכו', ואין לו הנאה ושעשוע בצידה זו - לא תתקיים בכך תכלית המלאכה; ופשוט שזו אמורה להיות לפחות גם תכלית המלאכה.

של תהליך הבעירה ולא כדבר חיובי כשלעצמו; דלא מצינו שום מלאכה שכל ייעודה הוא בהפסקה של מלאכה אחרת, וכמו שלא מצינו שיש מלאכה נפרדת להסרת הסיר המתבשל מעל האש. ואין להקשות ממלאכת קוצר שלכאורה מפסיקה את הגדילה והצמיחה הנובעות ממלאכת הזריעה; דברור שהקצירה יוצרת מהות חדשה, דקודם לקצירה היה הדבר מחובר ועתה הוא תלוש. וברור שהשימושים (והדינים) של דבר תלוש שונים במהותם מהשימושים והדינים של מחובר, ויוצא אפוא שהפסקת הגדילה יצרה דבר חיובי כשלעצמו. אבל הפסקה בעלמא של תהליך הבעירה איננה דבר חיובי כשלעצמו.

ולכן הבינו חכמים שבכיבוי הוא יוצר פחמין. והיינו משום שלפני הכיבוי היתה לפניו אש בוערת, ועל ידי הכיבוי הוא הפך את האש הבוערת לפחמין, ושינוי מצבה של האש הבוערת לפחמין הוא הוא תכלית הכיבוי. וכן בהבהוב הפתילה הוא הופך את האש הבוערת לפתילה מהובהבת, ושינוי מצבה של האש לפתילה מהובהבת הוא תכלית הכיבוי. ויוצא אפוא, שאין בכך רק הפסקה של תהליך הבעירה, אלא יש בכך יצירה חיובית כשלעצמה. ולכן מובן מדוע אין לראות בכיבוי לצורך שמירת השמן כקיומה של תכלית מלאכת כיבוי: כי אין הוא נהנה מהעובדה שהאש הפכה להיות פחמים, אלא מכך שנשאר לו שמן, ולכן זו מלאכה שאינה צריכה לגופה.

שמירה על השמן לא מתקיימת בכיבוי דוקא ולכן אין זו תכלית המלאכה

וכבר התבאר לעיל, שלפי הסימן הקובע מהי גופה של המלאכה, אכן ניתן לקבוע שתכלית המלאכה היא דוקא לעשיית פחמין ולא לשמירה על השמן. ולא שייך לומר שרצונו לשמור על השמן הוא דוקא כאשר הפעולה כרוכה בכיבוי, דהכיבוי הוא פרט שולי בתיאור המקרה, ואין לו שייכות לתכלית של שמירת השמן. ואפשר להשתמש בשמן גם בלי שיכבה כלל, וכגון שקודם שיכבה ישתמש בשמן[9]. ולכן, דין הוא שנצרף לכיבוי כדי לשמור על השמן, שאר שמירות על שמן,

9. ואע"פ שהוא עובר על תולדת מכבה, ולדעת הרמב"ם עובר אף אם אינו ממעיט את הדליקה, אין זה אלא מסיבה צדדית אחרת, שהשימוש בגוף האש (הכולל את השמן והפתילה) הוא תולדת כיבוי. אבל אין זה הכיבוי שהוא האב, שהוא מחמת המציאות של הפסקת הבעירה, ושהוא אינו נצרך לשימוש בשמן. ומצד המציאות אין צורך בהפסקת הבעירה כדי להשתמש בשמן, ואף כשהשמן היה דולק, אלמלא היה חלק מגוף האש, לא היתה בכך תולדת כיבוי כלל.

שאינו משמש באותה שעה להבערה, ונחייב בכולן משום כיבוי. וכיון שברור הדבר שאין לכך שום שייכות לכיבוי, יש להוכיח מכאן שהכיבוי לצורך השמן אינו שייך לגוף המלאכה.

ז. לכאורה השימוש שנעשה ברשות הרבים אינו תכלית המלאכה כיון שהוא יכול להיעשות גם בלי הוצאה

וכן כאשר אדם רוצה להשתמש ברשות הרבים שימוש כלשהו בחפץ המצוי ברשות היחיד, אין לו ברירה אלא להוציא את החפץ מרשות היחיד לרשות הרבים. השתמשות זו היא תוצאה המצריכה בהכרח את מלאכת ההוצאה, ולכן ההשתמשות הזו היא גופה של מלאכת ההוצאה. אולם כאשר הוא מוציא את המת כדי שלא יהיה ריח רע ברשות היחיד, או כדי לסלק את הטומאה מרשות היחיד, אין לו עניין בהנחה שתהיה ברשות הרבים דוקא, ואם חברו היה בא ונוטל ממנו את המת ברשות הרבים, או שהיה יכול להניחו ברשות היחיד אחרת - לא היה איכפת לו כלל. ויוצא אפוא שהוא לא נהנה מגוף המלאכה, שתכליתה הוצאת הדבר מרשות היחיד והנחתו ברשות הרבים. ורק כאשר הוא מוציא ספר תורה לקרות בו ברשות הרבים, הוא נהנה מעצם ההנחה ברשות הרבים (והעקירה היא צורך הנחה, כמבואר בכתובות (לא ע"א) ובב"ק (קיז ע"א)).

ואולם היה מקום להקשות, לפי מה שהתבאר לעיל, שאם ניתן להשיג את התכלית גם בדרך שאינה קשורה למלאכה, אין לראותה כגופה של המלאכה; שהרי פעולת הקריאה בספר תורה יכולה להיעשות גם מבלי להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, ולכאורה הרי זה ככיבוי לצורך שמירה על השמן, דגם השמירה יכולה להיעשות בלי מלאכת הכיבוי. ויוצא אפוא לכאורה שהקריאה אינה יכולה להיות התכלית של מלאכת ההוצאה, וכן כל שאר הפעולות שהוא עושה בחפץ שהוא מוציא לרשות הרבים, אין לראותן כתכליות המלאכה, כיון שהן יכולות להיעשות גם בלי שייכות למלאכת ההוצאה.

אין ליישב שהוצאה היא מלאכה גרועה

והיה מקום ליישב ולומר דהוצאה שאני משאר המלאכות. כבר כתבו התוס' וכל הראשונים בריש מסכת שבת, שהוצאה נחשבת מלאכה גרועה, והיינו משום שלא נוצר שום דבר מהותי מעשיית המלאכה, דאותו חפץ שהיה ברשות היחיד נשאר גם ברשות הרבים. והיה אפוא מקום לומר, שבאמת ההגדרה הקיימת בשאר

המלאכות, שהצורך יהיה בלעדי לאותה מלאכה, לא קיימת במלאכת הוצאה; דבמלאכה זו אכן לא משתנה דבר מהותי בגוף החפץ, וניתן להגיע לאותן תוצאות גם בלי מלאכת ההוצאה. ולכן הוצרכה הגמרא (צד ע"ב) למצוא צרכים מיוחדים הנדרשים במלאכת הוצאה, כדי שיחול החיוב.

אולם נראה שקשה לקבל תירוץ זה. על פי תירוץ זה יצא, שאותה טענה הקיימת כנגד התוספות בשאר המלאכות (שלא הוזכר עניין המשכן), תתקיים אליבא דהרמב"ם במלאכת הוצאה; שכן בגמרא (שם) העוסקת בצורך הנדרש במלאכת הוצאה כדי שיהיה חיוב גם אליבא דר' שמעון, אין רמז לכך שחז"ל חידשו גדרים מיוחדים למלאכת הוצאה משום שהיא מלאכה גרועה. ובפשטות נראה, שהגמרא קובעת את גדרי הצורך במלאכה זו על פי עקרונות הקיימים בכל מקום אחר.

תכלית ההוצאה היא השימוש שייעשה דוקא ברשות השניה ולא בראשונה

אמנם נראה, שהתכלית המיוחדת במלאכת הוצאה היא היכולת להשתמש בחפץ ברשות הרבים, כאשר לא היה ניתן להשתמש בו ברשות היחיד. ואם כן, אין אנו מסתכלים על הקריאה בספר כשלעצמה, אלא על אפשרות הקריאה המתחדשת כתוצאה משינוי הרשויות, ותכלית כזו אינה מתקיימת במלאכות אחרות או במצבים אחרים. ואין הדבר דומה לכיבוי נר לצורך שמירה על השמן; דהתם אין לכיבוי שום משמעות וחשיבות ביחס לתכלית, שהיא שמירת השמן, ולכן אין מקום להתחשב בו כחלק מאפיונה של התכלית. ולפיכך יש לדמות לשמירת השמן את כל שאר הפעולות שיש בהן שמירת שמן, וברור שלפעולות אלו אין שום קשר למלאכת כיבוי. ומה שאין כן בהוצאה, שבה יש לשינוי הרשויות תפקיד מכריע בעצם הגדרת התכלית, ולכן יש לדמות אליה רק פעולות שיש בהן שינוי רשויות.

בהוצאה התיקון לא נעשה בגוף הדבר ולכן נצרך לברר מה תכליתה המדויקת

והנה, לכאורה הדיון בסוגיה בדף צ"ד אינו מובן כלל; שהרי בכל המלאכות, אף פעם לא נכנסים לשאלה בשביל מי ובשביל מה הוא עושה את המלאכה. ולמשל במלאכת בורר, המלאכה נחשבת צריכה לגופה אם הוא מעוניין שהאוכל יהיה מבורר, ולא שואלים מדוע הוא צריך את האוכל המתוקן - האם כדי שיהיה אפשר לבשל אותו וכדומה (גופה), או כדי שיהיה אפשר לאכלו (גופו). ואם כן גם

בהוצאה, לכאורה התיקון נעשה בעצם ההוצאה; שהרי המלאכה עצמה היא ההוצאה, ולא השימוש שיהיה אחריה. ואם כן, כיון שההוצאה עצמה היא תיקון, מדוע דנים לשם מה צריך את התיקון.

ועל כרחנו צריך לומר, שההבנה הבסיסית של הגמרא היא שהתיקון צריך להיות בגוף הדבר שבו נעשית המלאכה. ותיקון שמתקיים בדבר אחר, אינו נחשב תיקון של המלאכה עצמה, אלא תיקון עקיף שאין להתחשב בו. ולכן אינו דומה התיקון של מלאכות בורר ומלבן לתיקון של מלאכת הוצאה; דבבורר הוא מתקן את גוף המאכל, ובמלבן הוא מתקן את גוף הבגד. ולכן הגמרא מנסה להבין מהו התיקון בהוצאה, כיון שעצם הסילוק של הדבר מהמקום שבו היה, אינו יכול להיחשב תיקון בגוף הדבר. ולכן היא הוצרכה לומר שהתיקון הוא בכך שתהיה אפשרות לחפור במרא או לקרוא בספר, ושיהיה אפשר לתקנו או לעשות בו טס, דבכל הנך התיקון הוא בגוף הדבר ממש.

גם בהתייחסות הפשוטה מובן שהתיקון העקיף אינו חלק מההוצאה עצמה

ובאמת, גם בהתייחסות הפשוטה של בני האדם וגם בשם שהם נותנים למעשה, רואים את החילוק הזה בבירור. אדם שרואה מישהו שמסיר כתמי לכלוך מבגד, יתייחס למעשה ככיבוס וניקוי הבגד, וכך הוא גם יקרא למעשה, ולא יראה אותו רק כסילוק הלכלוך בלבד. וכן כשאדם יראה מישהו שבורר פסולת מאוכל, הוא יתייחס למעשה כניקוי ובירור (כשם המלאכה) ותיקון האוכל, ולא רק כסילוק הפסולת בלבד. ולכן גם לא צריך למצוא תכלית אחרת למעשה, כי תכליתו ברורה מצד עצמה. ולעומת זאת, אדם שיראה מישהו מוציא מת מבית, יגדיר את המעשה ויתייחס אליו כהוצאת המת, ולא יתייחס למעשה עצמו כטיהור הבית, אף שהוא בודאי יבין שהמעשה מועיל לטהרת הבית. ולכן עדיין זקוקים לבאר מהי תכלית המלאכה, ומנסים למצוא אותה בעשייה מסוימת שנעשית בחפץ בהיותו ברשות הרבים.

והדבר מתבאר יותר לפי מה שכבר נאמר (סי' א' אות ו') בדעת הרמב"ם (ובאופן עקרוני גם ברש"י), שכאשר המשמעות של המעשה מונחת בתוכו, אזי יש לראות את המעשה כמיועד ועומד לשמו, ואילו כשהמשמעות של המעשה אינה מונחת בתוכו, נחשב המעשה כעומד בפני עצמו, ואין הוא מקבל בממילא את שם המלאכה. לכן את המעשה של הסרת הלכלוך מהבגד יש לראות כמעשה של ניקוי הבגד, כי זו משמעות המעשה, והיא מונחת בו מיניה וביה; ואילו את הוצאת המת

אי אפשר לראות בהכרח כטיהור הבית, כי משמעות המעשה אינה מתפרשת מתוכו בהכרח, ויתכן שמוציאו לסיבות ותכליות אחרות, וגם התוצאה היא עקיפה ואינה ישירה, וכנ"ל[10].

ח. **לכל מלאכה יש ייחודיות בדרך שבה מתאפשר השימוש בחפץ**

לעיל התבאר שתכלית המלאכה יכולה להיקבע על פי השאלה האם אפשר להגיע לאותה תכלית גם בלי לבצע את המלאכה, או שיש הכרח לעשות את המלאכה כדי להגיע לתכלית זו. ורק אם באמת יש הכרח לעשות את המלאכה כדי להגיע לתכלית - אפשר לומר שזוהי תכלית המלאכה. ונאמר שתכלית מלאכת הוצאה היא להשתמש בחפץ ברשות השניה. אולם לכאורה הדבר קשה, שהרי תכלית זו יכולה להתקיים גם על ידי ייצור הכלי או תיקונו ברשות השניה, ואם כן אין צורך דוקא בהוצאה כדי להגיע לתכלית זו. ועוד קשה ממה שנאמר במלאכת סותר, ששם קבעו שתכלית המלאכה היא ליישר שטח לבנות בו; והרי אותה תכלית ניתן להשיג ע"י פינוי אשפה, והרי זה בדיוק כמו שנאמר שאת התכלית של שמירת השמן ניתן להשיג על ידי הנחה בארון.

התשובה לכך היא, שעצם העובדה ש"אפשר להשתמש בחפץ" אינה יכולה להוות הגדרה של תכלית מלאכה. היה אפשר לומר שכל המלאכות "מאפשרות להשתמש בחפץ": הכיבוס מאפשר להשתמש בבגד הנקי, הברירה מאפשרת להשתמש באוכל, התלישה מאפשרת לאכול את הפרי והצידה מאפשרת להשתמש בבעל החיים. לפי זה כל המלאכות היו צריכות להיחשב כאינן צריכות לגופן, כי את כל התכליות שלהן היה אפשר לממש גם על ידי המלאכות האחרות. ועל כרחך שעצם העובדה ש"אפשר להשתמש בחפץ" אינה מספקת, ורק המאפיין הייחודי לדרך המסוימת שבה השתנה המצב מאי שימוש לשימוש, הוא שמגדיר את המלאכה ואת תכליתה. לא ניתן להתעלם מהדרך שבה נעשה הדבר. לכן גם בנידון דהוצאה צריך לבחון, האם אפשר היה להשתמש בחפץ שהיה מצוי ברשות היחיד

10. ישנה סיבה נוספת לכך שבסילוק לכלוך וכן בברירת פסולת וכו', המעשה נתפס ונקרא ככיבוס וכתיקון האוכל, ואילו בהוצאה הוא נתפס ונקרא כסילוק המת דוקא. בכל המקרים מהסוג הראשון הדבר שאותו מסלקים הוא טפל לדבר העיקרי שאותו מנקים ומתקנים, ולכן הפעולה נקראת על שם התיקון. אבל בהוצאת מת, אין המת בטל לבית, ולכן הפעולה נקראת על שם המת עצמו, ואין היא מתייחסת לתיקון הבית.

ועכשיו הוא ברשות הרבים, מבלי שתהיה הוצאה. ועל כך התשובה תהיה שלילית: ייצור חפץ חדש ברה"ר לא היה ממלא תכלית זו, כיון שהחפץ לא היה קודם לכן ברה"י.

דרך שרק מסלקת מונע אינה יכולה להיחשב כדרך ייחודית לאפשרות שימוש

וצריך אפוא להבין: מצד אחד אנו מתייחסים לדרך המיוחדת שבה מתאפשר השימוש בחפץ. אך מאידך, אנו רוצים לבחון את התכלית, אם היתה יכולה להתקיים באופן אחר. והנה, לכאורה פשוט שאם אנחנו מעוניינים דוקא בדרך המיוחדת - לא יתכן שהיא תתקיים שלא על ידי המלאכה, ולפי זה כל מלאכה צריכה להיחשב כצריכה לגופה. אך התשובה לכך היא, שכאשר המעשה רק מסלק מונע, אין אפשרות לראות את המעשה כמאפשר ומוביל לאפשרות השימוש. אין אפשרות לראות במעשה את הדרך המיוחדת שבה התאפשר השימוש בחפץ, כי זו איננה דרך שמאפשרת את השימוש.

עצם השימוש בשמן אינו מתאפשר בגלל הכיבוי דווקא, דגם קודם לכיבוי היתה אפשרות להשתמש בשמן. הכיבוי לא יצר תשמיש חדש שלא היה קודם לכן, אלא רק סילק ומנע מציאות שהיתה עלולה לגרום לכך שהוא לא ישתמש, ועל כך אמרינן שברצונו לא באה לו. עצם העובדה שאפשר להשתמש בשמן לאחר הכיבוי, אינה מיוחדת לכיבוי, כי גם באופנים אחרים אפשר להשתמש בשמן, וכגון שיסתפק מהשמן עוד קודם לכיבוי. אך בהוצאה לא היתה אפשרות להשתמש בחפץ תשמיש מסוים (ברה"ר) לפני שהיתה ההוצאה, ויוצא שהמלאכה אִפשרה תשמיש חדש.

הבחנה בין מלאכת כיבוי הנחשבת כצריכה לגופה ובין מלאכת כיבוי שאצל"ג

המקרה שבו באמת מחשיבים את הכיבוי כמלאכה הצריכה לגופה, הוא כאשר יש לפניו גחלת בוערת, והוא מעוניין דוקא בגחלת כבויה. במקרה זה אין לראות את כיבוי הגחלת הבוערת כשמירה על הגחלת. זו איננה שמירה, דשמירה היא בסך הכל מניעת שינוי, הפרעות וקלקולים ושינויים אחרים מהדבר, והחזקתו במצב הרצוי. לעומת זאת כאן הוא משנה את המציאות הקיימת, ובמקום שיש לפניו גחלת בוערת - יש לפניו גחלת כבויה, והוא צריך דוקא את הכבויה. וזה כמו שלא נאמר על אדם שהסיר לכלוך מבגד, שהוא רק שמר על הבגד, שכן במקרה זה הוא יוצר מציאות מחודשת. לעומת זאת, אם השמן הוא באותו מצב שבו היה קודם לכן, אלא שהוא עומד לכלות כתוצאה מבעירת הפתילה, ובא אדם ומפסיק

את הבעירה - אזי אפשר לומר שהוא רק שומר על השמן. וזאת כיוון שהשמן היה ממש באותו מצב קודם לכן, ורק איימה עליו סכנת התכלות עתידית; ובא "הרועה" וסילק את סכנת "האריה", ושמר על "הכבש", כפי שהיה קודם לכן.

והוא הדין במקרה של חס על הנר, שהמשמעות היא שהוא שומר על הנר מפני קלקול, כגון התפחמות יתירה או בלאי גדול שעלול להיווצר, אם הבעירה תגיע עד גוף הנר עצמו. וגם כאן הוא מסלק את ה"אריה" שעלול להגיע ולפגוע ב"כבשת" הנר, אבל אין הוא יוצר מציאות חדשה והשתמשות חדשה, כמו במציאות של גחלת בוערת, שהיא משתנה מצד עצמה.

ההבחנה בין כיבוי לסתירה לפי ההגדרה הנ"ל

כשדנים האם השמירה על השמן היא התכלית, ברור שהיא אינה התכלית, כי עצם ההשתמשות בשמן אינה תלויה בכיבוי, שהרי אפשר להשתמש בשמן גם בלי הכיבוי. לעומת זאת כשדנים האם השימוש במקומו של הבניין הוא תכלית הסתירה - יש לומר שכן, כי עצם ההשתמשות במקום זה לא היתה מתאפשרת אלמלא הסתירה. ואולם ברור שהאפשרות להשתמש במקום על ידי שיפנה את האשפה אינה שייכת, ואין היא מבטלת את קיומה של התכלית הזו. וכמו שנאמר לעיל ביחס לייצור חפץ ברשות הרבים, שלא מתקיים במציאות זו המאפיין הייחודי של הדרך, ולכן אפשרות זו אינה מעיבה על ייחודה של התכלית - כך גם בפינוי האשפה, שאין לו שום שייכות למאפיין הייחודי של הסותר, שהוא שינוי המבנה הקיים כדי לבנות דבר אחר במקומו.

אדם הסותר בניין כדי לבנות בניין במקומו, משנה את המציאות: היה בית אחד ועכשיו הבית הרוס. זו פעולה שמקדמת את האדם לתכלית של בניין הבית החדש במקומו. השינוי הזה יוצר דבר חיובי: אם כרגע יש בית ישן - אני רחוק שני צעדים מבניין הבית החדש. כשסתרתי את הבית הישן התקרבתי צעד אחד למטרה, ועדיין חסר לי הצעד השני של בניין הבית החדש. ולאחר בניית הבית החדש, השלמתי את שני הצעדים והגעתי למטרה.

ועתה נבוא לדון במקרה אחר: במקרה זה יש אריה ביער שעתיד לבוא ולהפריע לבניית הבית החדש, והוא הולך ליער והורג את האריה. האם זה נחשב סותר על מנת לבנות שלא במקומו? ומה יהיה במקרה שהאריה כבר נמצא ומסתובב בשטח שהוא רוצה לבנות בו, והוא מסלק את האריה ואז מתחיל

לבנות. האם זה סותר על מנת לבנות במקומו? הרי לכאורה גם במקרה זה כשהוא הורג את האריה, הוא עושה צעד קדימה לקראת בניית הבית.

אולם נראה פשוט שסילוק האריה אינו דומה לסילוק הבית הישן. האריה הוא איזו שהיא הפרעה חיצונית שיכולה להיות בעבודת הבנייה. אין לו שום קשר לבניין שבאים לבנות. כשהוא מגיע לשטח במגמה לבנות, סילוק ההפרעה של האריה הוא כמו סילוק החום הכבד ששורר בשטח, שמאלץ את האדם לסוכך על עצמו או לשתות; אבל אין זה קשור כלל לבניין עצמו. לעומת זאת כשהוא מגיע לשטח, ותוואי השטח הקיים הוא שיש מבנה ישן במקום, הרי שחלק מתהליך הבנייה הוא לשנות את תוואי השטח, על ידי הריסת הבית הישן. וזה ממש כמו שיהיה צורך להוסיף מעט אדמה במקום הנמוך ולסלק מעט אדמה במקום הגבוה, כדי ליישר את השטח לבנייה. כאן זו כבר התחלת עבודת הבנייה עצמה, ולכן סילוק הבית הישן הוא כבר חלק מתהליך הבנייה, ויש לראותו כתיקון חיובי וכגוף חיובי של מלאכת סותר.

כאשר הוא בא לכבות את הפתילה הבוערת, כדי שהאש לא תגיע קרוב לנר ותשחית אותו, הוא בעצם בא לסלק אריה שעתיד לבוא ולהפריע לו להדליק אחר כך את הנר שוב. אם האש תגיע, היא תקלקל את הנר, ולא יתאפשר להדליק בו. מניעת הקלקול שיהיה או לא יהיה, איננה חלק מעצם תהליך ההדלקה שבא לאחר מכן. כיבוי במטרה לחוס על הנר, אינו מקדם באופן חיובי את האדם למטרה; לכן אין בכיבוי כזה אלא רק סילוק הקלקול, ואין לראותו כחלק מהתיקון החיובי, ולכן אין הוא יכול להיחשב כגוף חיובי של מלאכת מכבה.

זהו ההבדל העקרוני בין סתירה לבין כיבוי. באופן מעשי יש שני הבדלים בין המקרים: האחד, שבמקרה הראשון מדובר בחלק מהתהליך החיובי, ובמקרה השני - בסילוק תהליך אחר שלילי. והשני, שכאן בעירת האש שעתידה לקלקל, איננה קיימת עכשיו אלא עשויה להגיע בעתיד, וכאן הבית הישן כבר נמצא עכשיו לפנינו. שני ההבדלים המעשיים הללו הם המרכיבים של ההבדל העקרוני הנ"ל.

ביאור דברי רש"י לפי זה

ולפי זה נראה, שכאשר רש"י התייחס למלאכה שאינה צריכה אלא לסלקה מעליו, הוא התכוון לעניין זה. במציאות שבה אין תיקון בגוף הדבר אלא רק בדברים עקיפים, הרי שלגבי הדבר עצמו התועלת היא רק בעובדה שהוא מסולק. ולכן לגביו ממש, אפשר לומר שברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה. וכל

הקושיות מהמקרים שבהם מצינו שהתיקון נעשה על ידי סילוק, אינן קשות כלל, כיון שסוף סוף סילוק זה יצר תיקון בגוף הדבר, ויוצא אפוא שמלבד הסילוק נוצר תיקון שאפשר להתייחס אליו מצד עצמו. וכאשר הראשונים נקטו את הלשון: "אין ההנאה במלאכה עצמה" כשבאו להנגיד בין ההנאה של מניעת הטומאה ובין ההנאה במלאכה דעלמא הצריכה לגופה, נראה שהתכוונו לעניין זה[11].

ולכן אין זה משנה אם לפני שהמת היה בבית היתה הנאה או לא היתה הנאה (כפי שכתב מרכה"מ), כי גם אם נניח שהיתה הנאה לפני שהמת היה בבית, הוצאת המת אינה נחשבת כתיקון וכיצירת ההנאה ההיא. וזאת כיון שהעובדה שהבית נהיה טהור, היא תוצאה עקיפה שאינה מונחת במעשה מיניה וביה, ועצם המעשה אינו מעשה של תיקון אלא של סילוק. ולגבי המעשה עצמו, ברצונו לא באה לו ולא היה צריך לו. ולכן בנידון של תיקון קלקול קל בבגד, אף שהיתה הנאה גם קודם לעשיית המלאכה, והקרע לא ביטל אותה, סוף סוף עצם המעשה הוא תיקון הבגד.

לפי רש"י ההגדרה העיקרית למלאכה שאצל"ג היא שאינו צריך לתכלית המלאכה

ובדעת רש"י נראה לומר, שבאמת ההגדרה העיקרית למלאכה שאינה צריכה לגופה היינו שאין הוא צריך לתכלית המלאכה; וכמו שכתב (יב ע"א ד"ה הא ר' יהודה): "הא ר' יהודה - דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה, שברצונו לא תעשה, ואינו צריך **לעיקר תכליתה**, כי הכא שאינו צריך לזיבה זו שעל ידה בא הכיס הזה, ואף על פי כן חייב עליה. ופלוגתייהו בהמצניע (צג ע"ב) גבי מוציא המת במטה חייב, ואף על גב דהוצאת המת לא ניחא ליה ביה, ור' שמעון פוטר", עכ"ל. ומבואר, שעיקר ההגדרה היא שהוא אינו צריך לעיקר תכליתה של המלאכה, ואפשר לפרש את דבריו כהבנת הרמב"ם שהתבארה לעיל. ולכן הוא מתנסח באופן כזה, שהמילים: "שברצונו לא תעשה ואינו צריך לעיקר תכליתה" מהוות פירוש והגדרה למה שאמר קודם לכן: "מלאכה שאינה צריכה לגופה"[12]. לכן בחופר גומה ואינו

11. ואמנם הלשון "במלאכה עצמה" מתייחסת למלאכה ולא לגוף הדבר בו נעשית המלאכה, אך הדבר הוא לשיטתם שיש קשר בין "גופה" (של המלאכה) לחפצא.

12. וזאת בניגוד ללשונו בדף צג ע"ב: "וכל מלאכה שאינה צריכה אלא לסלקה מעליו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה". שם הוא כמי שאומר שכל כהן הוא מעם ישראל, ואילו בדף י"ב הוא כמי שאומר שעם ישראל הם בני יעקב.

צריך אלא לעפרה יש להחשיב את המלאכה כמשאצל"ג, משום שהוא אינו צריך לעיקר תכלית החפירה שהיא עשיית הבור, אלא לעפר. אמנם בהוצאת מת הדבר אינו פשוט וברור, כיון שהוא באמת מעוניין בהוצאה עצמה. ועל כך מחדש רש"י, שכאשר הוא מעוניין בהוצאה, אבל כל כוונתו לסלק את הדבר שאותו הוא מוציא - הרי גם זה בכלל משאצל"ג ומהטעם שהתבאר.

ביאור דבריו בעניין צידה

והוא הדין בעניין צידה. רש"י כותב (קז ע"ב): "הצד נחש - נמי הצידה היא המלאכה, וזה אינו צריך לצידה אלא שלא תשכנו, ואם יודע שתעמוד ולא תזיקנו לא היה צד", עכ"ל. וגם כאן כוונת רש"י פשוטה, שאין הוא צריך לעיקר תכלית הצידה; דעיקר תכלית הצידה היא להשתלט על בעל החיים, וכאן אין לו שום עניין להשתלט על הנחש, וכל כוונתו רק למנוע מהנחש להגיע אליו, ומצדו של האדם לא היה איכפת לו שהנחש ילך למקום אחר. לכן ברור שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, ובנידון זה אין צורך להגיע לכך שזו פעולה של סילוק[13].

ט. לכאורה לא מובן מדוע הוצאת כיס של זב נחשבת מלאכה שאצל"ג

והנה, מצינו בשבת (יב ע"א) וברמב"ם (פי"ט הכ"ב), שזב היוצא בכיסו קעביד מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומבואר, שהטעם הוא משום שהכיס מיועד לשמירה על בגדיו שלא יתלכלכו מזיבתו. ולכאורה לא מובן מאי איכפת לן מה השימוש שהוא עושה בכיס; דבשלמא כאשר הוא מוציא את המת, אין הוא מעוניין להשתמש במת ברשות הרבים, ובכך שפיר אמרינן שאין לו עניין בהנחה שתהיה ברשות הרבים. אולם הזב הרי מעוניין בהנחת הכיס ברשות הרבים, כאשר הוא עצמו ינוח שם. ומהו אפוא ההבדל בין הוצאת כיס כדי לשמור על בגדיו שלא יתלכלכו, ובין הוצאת תרופה המונעת זיבה, שעליה בודאי יש לחייבו מדין מלאכה הצריכה לגופה.

13. דכל הצורך להגיע להגדרה זו, הוא רק כאשר הוא באמת מעוניין בהוצאה, שהרי אין לו דרך להיפטר מן המת אלא על ידי הוצאתו. אבל בנידון של צידה, הוא יכול עקרונית להיפטר מהנחש אם הנחש ילך למקום אחר (או שיעמוד על עמדו). ואם כן הצידה עצמה היא רק היכי תמצי בעלמא, וניתן לומר שהוא אינו מעוניין בה.

העובדה שהנאתו לא באה ישירות מהכיס אינה מיישבת את הקושי

והיה מקום לומר, שכאשר הוא מוציא את הכיס, אין לו הנאה ישירה מהכיס, אלא שהכיס מונע את הלכלוך בבגדיו, והדבר גורם לו הנאה בכך שהוא לא יצטרך לכבס את בגדיו ויוכל להשתמש בהם עוד כמה ימים. ועכ"פ אין הוא נהנה מגוף ההוצאה; דהנאה מגוף ההוצאה מיקרי בכגון שהוא נהנה באופן ישיר מהדבר שהוציא, וכגון בהוצאת ספר, שהוא נהנה מהספר עצמו, וכגון בהוצאת תרופה כלשהי, שהוא נהנה מהתרופה עצמה. אבל כאן הוא נהנה מהכיס רק בעקיפין, והנאתו הישירה היא רק מהבגדים הנקיים, אולם אין הם קשורים לגוף ההוצאה עצמה. ויוצא אפוא, שתכלית המעשה היא השמירה על הבגדים ולא ההוצאה, והוי דומיא דמכבה נר דולק שיש לו הנאה משמירת השמן.

דא עקא, דגם בתרופה אין הוא נהנה ממש מגוף התרופה, אלא שהתרופה גורמת שהוא יהיה בריא, והוא נהנה מהבריאות. וכן בהוצאת מרא לחפור בו ברשות הרבים, אין הוא נהנה מהמרא עצמו, וגם לא מהחפירה עצמה, ואין לו הנאה אלא מהעובדה שהוא יכול לטמון את כליו בחפירה שחפר. וגם לגבי הנאה זו ניתן לומר שהיא אינה ישירה, ואין הוא נהנה אלא רק מכך שבעתיד הוא יוכל להשתמש בכליו הטמונים. וכן כשהוא מוציא נתר כדי לכבס בו, הרי כל הנאתו אינה אלא מכך שהבגד יהיה נקי. וכן בשאר ההוצאות המפורטות בשבת, שעל פי שיעוריהן ניתן לראות שהן מועילות לדברים שהנאתם רחוקה ובלתי ישירה כלל.

הסבר א': כיון שהתיקון אינו בגוף הכיס נחשב הדבר כמלאכה שאצל"ג

ונראה שיש שתי אפשרויות לבאר את הדבר. האחת, דלפי מה שהתבאר לעיל יש צורך שהתיקון יהיה בגוף הדבר. וכאמור, היתה אפילו הוה אמינא שיהיה צורך גם שהתיקון יהיה בגוף הדבר וגם שהוא ישתמש בו באופן ישיר. ובנידון של הוצאת כיס של זב אין התיקון בגוף הדבר, דאין הכיס נתקן בעצמו בגלל ההוצאה, אלא התיקון הוא בדבר אחר, בבגדיו שלא יתלכלכו. וכל תיקון שאינו בגוף הדבר לא נחשב תיקון, ודנים על הדבר עצמו. וכיון שבו עצמו אין תיקון, לא מתקיימת תכלית המלאכה, והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה[14].

14. נקודת ההבדל בין הסבר זה ובין ההסבר הקודם שדחינו, היא שלפי הסבר זה אכן אין צורך שהנאת האדם תהיה באופן ישיר מהמלאכה, דלא אזלינן לפי הנאתו אלא לפי התיקון של המלאכה בחפץ.

הסבר ב': אין לו עניין בעצם שינוי הרשות אלא בחיבור הכיס אליו בשעה שיוצא

וניתן לבאר את הדבר באופן נוסף: הזב אינו צריך את מלאכת ההוצאה עצמה, שהרי הוא צריך את הכיס גם קודם שהוא נח ברשות הרבים, דבכל שעה ושעה זיבתו יוצאת. ולמעשה לא איכפת לו מעצם ההוצאה, וכל מטרתו היא רק שהכיס יהיה מצוי יחד עמו בכל שעה ושעה. ויוצא אפוא, שהתועלת שיש לו ממציאות הכיס אצלו אינה תלויה בהוצאה, ויש לראות את ההוצאה כפרט שאין לו משמעות ביחס לתכלית, והוי דומיא דכיבוי נר לצורך שמירה על השמן.

ואמנם, לכאורה יש להקשות, דאמנם נכון הוא שגם קודם לכן הוא נהנה ממציאות הכיס, אבל סוף סוף באותו רגע שבו הוא נח הוא זקוק להנחה של הכיס, וביחס לאותו רגע יש לו צורך בכל מלאכת ההוצאה. ולא דמי לכיבוי נר לצורך שמירה על השמן, דהתם תכלית הכיבוי, שהיא יצירת הפחמין, אינה קשורה כלל לשמירה על השמן, ואין היא אלא היכי תימצי בעלמא לכך; ומה שאין כן בנידון דידן, שתכלית ההוצאה היא לאפשר להשתמש בחפץ ברשות הרבים. ותכלית זו נצרכת להוצאת הכיס, לצורך מניעת לכלוך הבגדים ברשות הרבים.

אולם נראה דהדברים מובנים לפי מה שהתבאר, שתכלית מלאכת ההוצאה אינה בעצם האפשרות להשתמש בחפץ ברשות הרבים, אלא **בשינוי** מקומו של החפץ מרשות היחיד לרשות הרבים. וכל עוד האדם מעוניין בהוצאת החפץ מרשות היחיד לרשות הרבים, רק משום שגם הוא עצמו עובר מרשות היחיד לרשות הרבים - יש לראותו כמעוניין בתכלית **מעשה** ההוצאה אבל לא בתכלית **מלאכת** ההוצאה, או בלשון אחרת: יש לראותו כמעוניין **במלאכת** ההוצאה ולא **בגוף מלאכת** ההוצאה, דבשינוי עצמו אין לו שום עניין. וכל אימת שהוא מעוניין בחפץ גם ברשות היחיד וגם במשך ההעברה עד ההנחה ברשות הרבים, אין הדבר נחשב שהוא מעוניין **בשינוי** המקום. ורק כאשר אין לו שום עניין בחפץ כשהוא ברשות היחיד, וגם אין לו עניין בחפץ בשעת ההעברה אלא רק בשעת ההנחה, וכדוגמת מוציא דעלמא שמעוניין בהימצאות החפץ שאותו הוא מוציא ברשות הרבים דוקא - יש לראותו כמעוניין בתכלית ההוצאה. ולפיכך, במקרה דידן אין הוא נחשב כמעוניין בתכלית ההוצאה, ולכן הוצאה זו נחשבת שאינה צריכה לגופה. ותכלית מעשיו היא רק לשמירת בגדיו שלא יתלכלכו; דכיון שההוצאה מבחינתו אינה אלא היכי תימצי בעלמא שבעזרתה הכיס נשאר צמוד אליו, יש ללכת בתר עיקר כוונתו שהיא השמירה על בגדיו שלא יתלכלכו. ובאמת ברור הדבר, שסתם פעולת שמירה על בגדים שלא יתלכלכו, אין לה שום שייכות למלאכת הוצאה.

כך צריך להעמיד את כל המקרים שבהם מתחייב על הוצאה לפי ר' שמעון

אמנם לפי זה נצטרך לומר, שהחיובים שהוזכרו בהוצאת כלי זין (סג ע"א) והוצאת טבעת (סב ע"א) וצלוחית של פלייטון ריקה (שם ע"ב) וטלית מקופלת על כתפו (קמז ע"א), הם בכגון שאין לו עניין בחפץ בשעת ההעברה ברשות הרבים אלא רק בשעת ההנחה ברשות הרבים; דאם לא כן היה מקום לפטור בהם אליבא דר' שמעון. וכן בהוצאת כלי אומנות (יא ע"ב) שפטר בהם ר' מאיר רק משום שלא הוציאם כדרך המוציאים, וכן פסק הרמב"ם (פי"ט הכ"א), היינו דוקא בכגון שהוא משתמש בהם בשעה שהוא נח ברשות הרבים; דאם שימושם הוא גם בשעת ההליכה ברשות הרבים - היה מקום לפטור בהם אליבא דר' שמעון משום מלאכה שאינה צריכה לגופה[15].

לכאורה קשה מהוצאת טלית שאינה מצויצת כהלכתה

אבל קשה מהא דאיתא (קלט ע"ב) בשם רב: "היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה בשבת - חייב חטאת". וכן פסק הרמב"ם (שם ה"כ): "מותר להתעטף בטלית שיש בשפתותיה מלל, אע"פ שהן חוטין ארוכין ואע"פ שאינן נוי הטלית, מפני שהן בטלים לגבי הטלית ואינו מקפיד עליהן בין היו בין לא היו. לפיכך, היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה - חייב, מפני שאותן החוטין חשובין הן אצלו ודעתו עליהן עד שישלים חסרונן וייעשו ציצית", עכ"ל. ולכאורה את החוטין הללו אין הוא צריך ברשות הרבים, והרי הוא מוציאן רק משום שהוא מוציא את הטלית עצמה. ואמנם נכון הוא שדעתו על החוטין ואין הוא מבטלן ביחס לטלית, אבל סוף סוף אין לו שום עניין שהם יהיו בדוקא ברשות הרבים; ואם כן קשה מדוע מחייבים אותו על הוצאתם, וצ"ע.

לדעת הרמב"ם הדין אמור עכ"פ אליבא דהלכתא

ונראה דלפי הרמב"ם ניתן לומר בפשטות, שדין זה אמור אליבא דהלכתא שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה. ובאמת רב, שהוא בעל המימרא בדין

15. ואין לתמוה שהגמרא לא הזכירה דבר זה, דכבר מצינו בראשונים שהעמידו מקרים של הוצאה שנאמרו בסתמא, בכגון שהוא מתכוון למטרות מסוימות. ויעוין למשל ברשב"א (שבת צד ע"א) שהעמיד את המוציא ריח רע (צ' ע"א) שנאסר בכל שהוא, שהוא מוציאו לרפואה בדוקא.

טלית, סבירא ליה כר' יהודה בדין דבר שאינו מתכוון, כדמוכח בבכורות (כה ע"א) ובשבת (מב ע"א) ובזבחים (צא ע"ב) שתלו את מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדין אינו מתכוון, במחלוקתם בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה. ואע"פ שאמרו שם במסקנה, ששמואל סבר בדין דבר שאינו מתכוון כר' שמעון ובדין מלאכה שאינה צריכה לגופה כר' יהודה, לא מצינו שיאמרו להיפך, שהאוסר בדין אינו מתכוון יפטור בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה. ואם כן מסתבר שרב סובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה.

הסבר המקרה אליבא דר' שמעון

אולם נראה דהדברים יכולים להתיישב גם אליבא דר' שמעון. דנראה שלפי כל ההגדרות במלאכה שאינה צריכה לגופה, יהיה הכרח לומר בדעת ר' שמעון שהוא מתחייב רק אם הוא מעוניין להשתמש בחוטין ברשות הרבים; שהרי הגמרא אומרת בדעתו (צד ע"ב) שאין הוא מתחייב כל עוד אינו משתמש בהוצאה, ולכן הוא מתחייב רק כאשר הוא מוציא מרא לחפור בו וספר תורה לקרות בו (ויעוין לעיל שאין זה דוחק לומר שההוצאה היא למטרה מסוימת, אף שאין היא מבוארת להדיא בגמרא). ואם כן נראה, שגם לפי הגדרת הרמב"ם שהתבארה לעיל, יש לומר שהחיוב אליבא דר' שמעון הוא בדוקא כאשר הוא מתכוון להשתמש בחוטים. והצורך להסביר שהחוטים אינם בטלים לטלית, נובע מהעובדה שאין מתחייבים על חוטים הבטלים לטלית, אע"פ שמשתמשים בהם בפני עצמם.

מדברי התוס' נראה שהבינו כפי ההסבר השני

והתוס' (צד ע"א ד"ה רבי שמעון פוטר) כתבו: "וזב בכיס שלא יטנפו כליו הוי אינה צריכה לגופה, שאינו צריך לכיס עצמו. ואפילו למנות ראיותיו או נקיים דצריך הכיס, מ"מ אין צריך להוצאה זו דהכי נמי סגי ליה אי יתיב בחד דוכתא", עכ"ל. ומבואר מדבריהם להדיא, שאם באופן עקרוני הוא יכול להנות אותה הנאה גם בלי ההוצאה - הרי שאף אם יש לו עניין בהוצאה בגלל עצם העובדה שהוא יצא, הרי זה נחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה. ודברים אלו הם כפי ההגדרה השניה, שצריך שיהיה שימוש שאינו יכול להתקיים ברשות הראשונה גם אלמלא יציאת האדם (אף שהם חולקים מחלוקת עקרונית מהו המקור להגדרה, האם במשכן או בהבנת מהות המלאכה מצד עצמה, וכנ"ל).

מלשון הרמב"ם נראה שהבין כפי ההסבר הראשון

אמנם מלשון הרמב"ם (פי"ט הכ"ב) נראה, שהסיבה שהוצאת כיסו של הזב היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, היא: "שאינו צריך לגוף ההוצאה אלא כדי שלא יתלכלכו בגדיו". ולכאורה מפשטות לשונו נראה כפי ההגדרה הראשונה, שהתיקון של אי לכלוך הבגדים הוא תיקון שאינו שייך לגוף ההוצאה. ומשמע לכאורה, שאם הוא צריך להוצאת הכיס כדי למנות את ראיותיו - תהיה זו מלאכה הצריכה לגופה. אבל יתכן שיש לפרש את דבריו, שהוא מתייחס רק למה שנאמר בגמרא "אצולי טינוף". וכיון שגוף ההוצאה הוא התיקון החיובי שבעצם השינוי של הרשויות, הרי שהוא אינו נהנה מתיקון זה, אלא מעצם העובדה שהכיס נמצא עמו בכל מקום וכנ"ל. ועכ"פ יותר משמע מלשונו שמתכוון להגדרה הראשונה.

י

היחס שבין מלאכה הצריכה לגופה וסתירה על מנת לבנות

דחייה לכאורה של טענת התוס' שר' שמעון פוטר גם בסותר ע"מ לבנות במקומו

התוספות (לא ע"ב ד"ה וסותר) כתבו להוכיח, שר' שמעון פוטר אפילו בסותר על מנת לבנות במקומו. מבואר בגמרא, שלפי ר' שמעון יש לפטור בכל המקרים שבמשנה (כט ע"ב) ואפילו במכבה לצורך הפתילה; שכן הגמרא מקשה על ר' יוסי שפטר בכל הנידונים של המשנה חוץ מהמכבה לצורך הפתילה: "ואי כר' שמעון סבירא ליה, פתילה נמי ליפטר". ואמנם מבואר בגמרא, שלפי ר' יוסי יש לחייב בכיבוי לצורך הפתילה משום שזהו כסותר על מנת לבנות במקומו. אולם נראה לכאורה, שאין הכרח לומר שר' שמעון הפוטר גם בכיבוי כזה, פוטר משום שהוא סובר שסותר על מנת לבנות במקומו פטור. שכן ניתן לומר שבאמת סותר על מנת לבנות במקומו חייב, ושאני הכא שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה; דעל כרחך הפטור של סותר על מנת לבנות שלא במקומו הוא משום מקלקל, ולא משום מלאכה שאינה צריכה לגופה. וממילא גם החיוב של סותר על מנת לבנות במקומו, אינו קשור לדין מלאכה שאינה צריכה לגופה אלא לדין מקלקל, ולכן אין לר' שמעון שום סיבה עקרונית לחלוק על כך.

יישוב קושיות התוס' על רש"י

ולפי זה אין מקום לקושיית התוס' על רש"י (דף צד שם), דמוכח מר' שמעון שהוא פוטר כל היכא שהוא סותר על מנת לבנות כמו בתחילה, ולכאורה הרי הוא "צריך למלאכה ורוצה שהוא יהיה בעולם". ולפי דברינו ניתן לומר, שבאמת ר' שמעון מחייב גם כאשר הוא סותר על מנת לבנות כמו בתחילה, ושאני התם בכיבוי לצורך הפתילה שזו מלאכה שאצל"ג, דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה.

ולפי זה גם אין מקום לקושיית התוס' (דף לא שם). מכוח הבנתם הנ"ל בר' שמעון, שיש לפטור גם בסותר על מנת לבנות במקומו, הגיעו התוס' למסקנה שהמציאות היחידה שניתן לחייב אליבא דר' שמעון היא רק במקרה "שעל ידי הסתירה יש תיקון יותר משלא היה בניין ראשון מעולם שם". אולם התקשו שם התוס', דמקרה כזה קיים רק במלאכת כיבוי אבל לא במלאכת סותר, דלא ניתן למצוא מציאות "שהוא יתקן בסתירה יותר משלא היה בנוי שם מעולם". ומכוח שאלה זו הוצרכו התוספות שם להידחק ולומר, דבמשכן היה כיבוי לעשות פחמין, ולכן ר' שמעון מחייב בכיבוי דוקא אם יהיה תיקון יותר מהקלקול; ואילו בסותר לא היה תיקון יותר מהקלקול, ולכן ר' שמעון מחייב אפילו אם יהיה תיקון שאינו גדול יותר מהקלקול. אולם תירוץ זה קשה טובא, דעיקר דברי הגמרא בעניין בנייה במקומו ושלא במקומו, מוסבים דוקא על מלאכת סותר, ולפי התוס' יוצא שבמלאכת סותר גם ר' שמעון מודה לכך, וכל המחלוקת היא רק במלאכת מכבה. ומלשון הגמרא נראה גם שזו שאלה עקרונית במלאכות שבת, ואין זה דיון מסוים ומיוחד למלאכת סותר או מכבה. ולכן היתה הגמרא יכולה להתייחס למלאכת סותר, למרות שעיקר הדיון בסוגיה הוא במלאכת מכבה, דהא בהא תליא, ויש ללמוד ממלאכת סותר עיקרון כללי לכל מלאכות שבת.

אמנם לפי מה שהתבאר אין מקום לקושיית התוספות; דבאמת ר' שמעון אינו פוטר משום שהוא סבור שיש לפטור גם בסותר על מנת לבנות במקומו, אלא עיקר טעמו הוא משום מלאכה שאינה צריכה לגופה. ובדין סתירה על מנת לבנות במקומו, סבירא ליה שיש לחייב. לכן אין צורך בתנאי הבלתי אפשרי "שעל ידי הסתירה יש תיקון יותר משלא היה בניין ראשון מעולם שם", ויש אפשרות להתחייב בסתירה בכל מקרה שבו הוא סותר על מנת לבנות במקומו. וממילא אין גם צורך לחלק בין כיבוי לסתירה, ודברי הגמרא יכולים להתפרש כפשוטם.

ובר מן דין נראה, שגם אליבא דהבנת התוס' היה מקום ליישב את קושייתם בדרך אחרת; דלפעמים כאשר רוצים לבנות חלון יש צורך לבנות קיר שלם ואחר כך להרוס את מקום החלון (ואפילו לרב המחייב בעשיית חור משום בונה, משכחת לה שיתחייב משום סותר בכגון שהוא סותר יותר מהדרוש, כדי שיוכל לסתת ולהוסיף על החור לייפותו ולהישירו). ויוצא אפוא, שהסתירה מהווה תיקון גדול יותר מאשר אם לא היה הבניין מעולם, דאם הקיר לא היה מעולם, לא היה ניתן לעשות שם חלון או דלת.

תוס' הצריכו בדעת ר' שמעון שהבניין הראשון יהיה הכרחי לבניין השני

תוס' (לא ע"ב) הבינו, שסתירה על מנת לבנות במקומו בניין שאיננו טוב יותר מהבניין שהיה קודם לכן, אינה נחשבת תיקון, ואיננה יוצאת מידי קלקול. ולכן היה ברור להם שר' יוסי שמחייב בסותר בניין על מנת לבנות בניין אחר במקומו, מחייב דוקא במקרה שהוא בונה בניין טוב יותר מהבניין הראשון. וכיון שר' שמעון פוטר אפילו בכהאי גוונא, על כרחנו צריך לומר שר' שמעון מצריך שהבניין הראשון יהווה מרכיב הכרחי בתיקונו ובשכלולו של הבניין השני. וכאמור, התוס' מצאו היכי תימצי כזה רק בכיבוי, שבו ההדלקה הראשונה הועילה להדלקה השניה. והכיבוי היווה תיקון גדול בהרבה משיפור ותיקון בעלמא שקיים בכל סותר על מנת לבנות בניין אחר טוב יותר מהראשון.

דחייה לכאורה של הוכחתם

אולם לכאורה אין הכרח לומר כך. אפשר לומר שכדי לצאת מידי קלקול, די בכך שהוא סותר על מנת לבנות במקומו בניין אחר שאינו נופל מקודמו. ועצם העובדה שהסתירה מאפשרת את הבניין הבא, כשלעצמה גורמת לכך שהסתירה יוצאת מידי קלקול. ואם נאמר כך, יהיה ניתן לומר שאף אם ר' שמעון חולק על ר' יוסי בכך (ויעוין לעיל, שאין הכרח לומר כך) - הוא על כל פנים מודה שכאשר הבניין השני טוב יותר מהבניין הראשון, הוא מתחייב. ואין צורך שהבניין הראשון יהווה מרכיב הכרחי בבניין הבית השני.

ובאמת נראה שזו היתה הבנת התוספות בדף צ"ד. הם כתבו בדעת ר' שמעון שהוא מחייב במקרה שהבניין השני יהיה טוב יותר מהבניין הראשון, והיינו דלא כמו שכתבו בדף ל"א שם. וכן בהמשך הם כתבו שר' שמעון פוטר במקרה שבו

הבניין הראשון הוא כמו השני, וגם זה דלא כמו שכתבו שם; דלפי מה שכתבו שם, יש לפטור אליבא דר' שמעון אפילו כשהבניין השני טוב מן הראשון.

ביאור דברי התוס'

ונראה, שכאשר התוספות נקטו בתחילת דבריהם שר' שמעון מחייב "במקום שעל ידי סתירה יש תיקון יותר משלא היה בניין ראשון מעולם שם, כגון בפתילה שצריך להבהבה", הם התייחסו דוקא למלאכת כיבוי וכלל לא למלאכת סותר. והא דהשתמשו בלשון של סתירה ובניין, הוא משום שהגמרא התייחסה לעיקרון זה במלאכת סותר. וזו הסיבה שמיד בקושיה לאחר מכן התוספות כותבים: "לא משכחת שיהא מתקן בסתירה זו יותר משלא היה בנוי שם מעולם". ולכאורה דברים אלו עומדים בסתירה גמורה למה שכתבו קודם לכן, אולם לפי הנ"ל מיושב. ומרכה"מ עמד גם הוא על הסתירה הנ"ל, ותירץ שמדובר על שני סוגים שונים של הנאה מהבניין שהיה קודם לכן. ונראה שזהו דוחק גדול מאד, וכל כי האי הוה להו לתוס' לפרש דבריהם. וגם לא מובן ממה נפשך: אם יש צורך בסוג השני (הנאה מעצם העובדה שהדבר קיים ועומד) - כיצד הם הסתפקו בתחילת דבריהם בסוג הראשון (הנאה מהעובדה שהדבר היה מסורטט ומהוקצע וכו' קודם לכן), ואם אין צורך בכך - מדוע הם הצריכו זאת בהמשך דבריהם.

קושיית ר' עקיבא איגר על רש"י

ורעק"א (גליון הש"ס לא ע"ב) הקשה על רש"י שם (ד"ה שהוא עושה פחם), מדוע הוא מעמיד את דברי המשנה בכה"ג שהוא מתכוון ממש לעשותה כמין פחם עכשיו; הלא ניתן לומר שהוא אינו מתכוון לכך, אלא שהפתילה מצד עצמה לא הובהבה מבעוד יום. וכיון שהדבר נוח לו, דברצונו לחזור ולהדליק הפתילה, יש לחייבו אף שאינו מתכוון, שהרי זהו פסיק רישיה דניחא ליה.

יישוב דברי רש"י

אמנם נראה, דרש"י אינו חולק על כך באופן עקרוני. אולם מה שהכריח אותו היה הדיוק הלשוני של הגמרא; שכן הגמרא רצתה להוכיח, שסיבת החיוב שמחייב ר' יוסי בכיבוי לצורך הפתילה, איננה משום שהבניין הוא במקום הסתירה, אלא משום שהוא מעוניין בעשיית הפחמין, והמלאכה היא צריכה לגופה. ולפיכך דייקה

מלשון המשנה שאמרה "מפני **שהוא עושה** פחם", ולא אמרה "מפני **שהיא נעשית** פחם"; דכיון שהמשנה ייחסה את הפעולה אליו יש לראות את הדבר כפעולה מכוונת מצדו, ומשא"כ אם היתה מייחסת את הפעולה לפתילה עצמה, שהיה ניתן לפרשה כתיאור תוצאה בלבד. וכיון שהפעולה היא מכוונת מצדו, הרי שהוא מעוניין בעשיית הפחמין, והמלאכה היא צריכה לגופה, ומשא"כ אם המשנה היתה רק מתארת את התוצאה - היה ניתן לפרשה שבאה לומר שהבניין הוא במקום הסתירה.

ולכן רש"י הדגיש את העובדה שהוא מתכוון ממש לעשיית הפחמין, דזה עיקר הדגש בדיוק שדייקה הגמרא מהמשנה. ואם היה רש"י מפרש כמו שהציע רעק"א - לא היה שום הבדל בין הסברה של בניין במקום סתירה וביו הסברה שהדבר נוח לו, דבשני המקרים אין זו פעולה מכוונת מצדו אלא זהו תיאור עובדתי של תוצאת מעשיו. אמנם לאחר שכבר התברר שר' יוסי אוסר בכיבוי לצורך הפתילה מפני שזו מלאכה הצריכה לגופה, ניתן ללמוד מכך שהוא יחייב גם במקרה שהציע רעק"א; דכיון שפסיק רישיה דניחא ליה שקול למתכוון ממש, הרי שיש לחייב גם במקרה זה.