

פסיק רישיה כשאפשר בלא פסיק רישיה – שיטת הראבי"ה ומרכבת המשנה

מיכאל אלגאוי

- א. מבוא
- ב. פתיחה
- ג. יסוד הדין
- ד. הגדרת הדין
 - ד.1. תיחום מעשה ההיתר
 - ד.2. תיחום התכלית
 - ד.3. הגדרת תחום האפשרי
 - ד.4. סיכום ההגדרה
- ה. יישום בשיטת הרמב"ם
 - ה.1. שיטת הראבי"ה בפסיק רישיה דלא ניחא ליה
 - ה.2. עיון בפרק א' ברמב"ם
 - ה.3. תירוץ פסקי הרמב"ם
- ו. סיכום
- ז. נספח: הבדלים בפירוש הסוגיות בין הראבי"ה למרכה"מ
 - ז.1. מיעוט ענבים
 - ז.2. תולש עולשין
 - ז.3. נר שאחורי הדלת
 - ז.4. חותה בגחלים
 - ז.5. מילה בבהרת

א. מבוא

“רבים אומרים מי יראינו טוב בפלוגתא דר' יהודה ור' שמעון”

(ראבי"ה סימן קצד, בפתיחה למסכת שבת)

במאמר זה נעסוק בשיטה ייחודית בכללי מלאכות שבת, אותה נכנה “פסיק רישיה כשאפשר בלא פסיק רישיה”. לפני שנסביר את משמעות המושג ואת מטרות המאמר, נסקור כמה מושגי יסוד.

במסכת שבת, מופיעות שתי מחלוקות יסודיות בין רבי יהודה לרבי שמעון. האחת היא בדין דבר שאינו מתכוון, והשנייה בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה.

דבר שאינו מתכוון (להלן: דשא"מ) הוא מושג המתייחס למקרים בהם האדם עוסק בפעולת היתר, אך תוך כדי העיסוק בהיתר עלולה להיגרר פעולת איסור, בלא כוונתו של האדם.

למשל, כאשר אדם עוסק בגרירת רהיט בשבת, דבר שהוא כשלעצמו פעולת היתר, עלולה להיגרר אחריה פעולת איסור – עשיית חריץ בקרקע. רבי יהודה ורבי שמעון חולקים מה הדין במקרה זה. רבי שמעון סובר שפעולות כאלו מותרות, בעוד רבי יהודה סובר שפעולות כאלו אסורות (ישנה מחלוקת ראשונים האם האיסור הוא מדרבנן או מדאורייתא). דין דשא"מ הוא כלל בכל התורה כולה, בין באיסורי שבת ובין באיסורים אחרים.

ישנו דין בהלכות דשא"מ הנקרא פסיק רישיה (להלן: פס"ר). דין דשא"מ מתייחס למקרים בהם הפעולה האסורה עלולה להיגרר כתוצאה מהפעולה המותרת. מקרים בהם הפעולה האסורה תיעשה בוודאות כתוצאה מהפעולה המותרת מכונים "פסיק רישיה". השם מגיע מתוך הביטוי "פסיק רישיה ולא ימות?!" – 'האם ייתכן שיִתְחַךְ ראשו ולא ימות?'. במקרים כאלו, רבי שמעון מודה לרבי יהודה, ולא מתיר את האיסור משום דשא"מ.

מלאכה שאינה צריכה לגופה (להלן: משאצ"ל) היא דין המיוחד לדיני שבת. כאשר אדם עושה מלאכה בשבת, ומתכוון לעשותה, אך הוא אינו רוצה בגוף המלאכה – בתוצאה שלה, ומעוניין בה רק מסיבה חיצונית, המלאכה נקראת מלאכה שאינה צריכה לגופה. גם בדין זה נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון. רבי שמעון סובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מדרבנן, והעושה אותה פטור מחטאת. רבי יהודה סובר שגם על מלאכה שאינה צריכה לגופה חייבים חטאת, בדיוק כמו מלאכה רגילה.

ישנם מקרים רבים בש"ס, שבהם נראה שהמקרה צריך להיות מוגדר כפס"ר, אך בכל זאת הגמרא מתייחסת אליו כאילו הוא מותר משום דשא"מ. כדי לענות על קושי זה, יש צורך להגדיר יותר במדויק אילו מקרים נחשבים דשא"מ, ואילו נחשבים פס"ר. במאמר זה נתמקד בעיקר בשיטתו של הראבי"ה ובשיטתו של מרכבת המשנה (חצלמא). לשניהם שיטה ייחודית! בהגדרת דשא"מ ופס"ר, הנקראת, כאמור: "פסיק רישיה כשאפשר בלא פסיק רישיה".

במאמר זה שני חלקים עיקריים. בחלק הראשון נגדיר באופן ברור את המושג 'אפשר בלא פס"ר'. בחלק השני נשתמש בהגדרה שבנינו על מנת להשוות בין שיטת הראבי"ה לשיטת מרכבת המשנה (להלן מרכה"מ), וליישם את השיטה בדברי הרמב"ם.

ב. פתיחה

הגמרא בזבחים (צא, ב) עוסקת בענייני קרבנות נדבה. היא דנה בענייני אדם שהתנדב יין בפני עצמו (לא כנסך לדבר אחר). הגמרא מסתפקת מה עושים עם היין. האם מזלפים אותו

¹ ישנם ראשונים אחרים להם מיוחסת שיטה זו, המפורסם ביניהם הוא הרשב"א (שבת קז, א ד"ה תוספתא), והשלטי גיבורים (שבת לח, א) שמתייחס אליו. למרות חשיבותה, במסגרת מאמר זה דווקא לא נתייחס לשיטה זו, מכיוון שישנם הבדלים יסודיים בינה לבין דעת הראבי"ה ומרכה"מ.

על גבי האישים במזבח, או על הספלים שעל המזבח (ה'שיתין'). פשט הפסוק "ויין תקריב לנסך חצי ההין אשה ריח נחח לה" (במדבר טו, י) מורה שמנסכים על האישים, אך הדבר עומד בניגוד לאיסור כיבוי אש המזבח.² הגמרא מסיקה שהדבר תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בדין דבר שאינו מתכוון. ר' שמעון, שסובר שדבר שאינו מתכוון מותר – מתיר לזלף על גבי האישים, מפני שאינו מתכוון לכבות אותם.

עתה עולה שאלה מתבקשת על תשובת הגמרא. איך רבי שמעון יתיר לזלף על גבי האישים? הרי הזילוף יכבה בהכרח את אש המזבח, ונמצא שזהו פס"ר! רש"י הרגיש בשאלה, וכתב כך:

שמואל כרבי שמעון, דכיון דאין מתכוין לכבות אין 'לא תכבה' ראייה עליו לאסור למיעקף משמעותא דאשה משום קושיא דלא תכבה. ואם תאמר פסיק רישא ולא ימות הוא – אפשר דמזליף ליה בטיפין דקות מאד, הלכך אי נמי מכבה בטיפים גסות – דבר שאין מתכוין הוא.

(רש"י על זבחים צא, ב ד"ה הא רבי שמעון)

נראה שרש"י מתרץ כך: מכיוון שאפשר לזלף בטיפות דקות (שלא יכבו), מותר גם לזלף בטיפות עבות. על אף שטיפות גסות יכבו בהכרח את האש, הדבר נקרא דשא"מ ומותר. היכולת לזלף בטיפות דקות הופכת את כל הזילוף לדבר שאינו מתכוון.

נציין כי דיוק זה אינו מוכרח, ואכן יש מהאחרונים (כדוגמת בית ישי סימן יא הערה ג) שדחו אותו, וסברו שרש"י רק מעמיד את הגמרא במצב של טיפות דקות. כלומר, כוונת רש"י היא שהפעולה המכוונת שאדם עושה היא באמת זילוף בטיפות דקות. אך לפעמים, בלא מתכוון, יכולות לבוא קצת טיפות גסות, שיכבו את האש. הכיבוי – שמגיע באופן מקרי – נחשב לדשא"מ ומותר. כך גם נראה מדברי התוספות ביומא (לד, ב סוף ד"ה הני מילי) שמתרצים תירוץ דומה.

ובכל זאת, יש שיטות שקיבלו את ההבנה שכל דבר שניתן לעשותו בלא פסיק רישיה – מותר לעשותו גם בפסיק רישיה. במאמר זה נקרא למקרים כאלו 'פסיק רישיה כשאפשר בלא פסיק רישיה'.³

ג. יסוד הדין

השאלה הראשונה והמיידיית שעולה היא – מה ההיגיון בדין כזה? הרי במקרה הנוכחי, נעשה איסור בהכרח. מה משנה העובדה שניתן לעשות את הפעולה גם בהיתר? על מנת

² "המכבה אש המזבח לוקח, שנאמר [אש תמיד תוקד על המזבח] לא תכבה" (רמב"ם תמידין ומוספין ב, ו).
³ שיטה זו הגיעה אף לדיונים בפסיקת ההלכה. ראה בשו"ת שיה נחום (תשובה כה) וכן במאמרם של הרב אלי רייף והרב פרופסור דרור פיקסלר 'הפעלת חיישנים בשבת' (פורסם ב'אמונת עתיד' 104, ומופיע בספריית אסיף).

פסיק רישיה כשאפשר בלא פסיק רישיה – שיטת הראבי"ה ומרכבת המשנה

להבין את ההיגיון בהיתר הזה נציע סברה אפשרית להבנת דין דבר שאינו מתכוון ופס"ר, שעליה נוכל לבנות את דין 'אפשר בלא פסיק רישיה'.

ההיתר בדשא"מ קיים במקרה שבו אדם מתכוון לפעולת היתר, ולא יודע האם היא תגרור בהכרח איסור. הטענה שבבסיס ההיתר היא 'זה לא אני' – האיסור נעשה מאליו, ולא מיוחס לאדם העושה. למשל, בדוגמה שראינו בזבחים, איסור כיבוי האש לא מיוחס לאדם – יכול האדם לטעון שהוא מזלף יין על גבי האישים ולא מכבה את אש המזבח.

במצב של פס"ר, הטענה נופלת. כאשר מעשה האיסור נגרר בהכרח – לא ניתן להפריד בין מעשה ההיתר שהתכוון לעשות, לבין מעשה האיסור שנגרר. לכן לא ניתן לייחס לאדם את מעשה ההיתר, מבלי לייחס לו את המעשה הנגרר. כמו 'קטר ורכבת' – אין האדם יכול לטעון שהוא גרר את הקטר אבל לא גרר את הרכבת. רצון האדם כבר לא רלוונטי, מפני ששני המעשים חופפים, ועשיית פעולה אחת היא עשיית הפעולה הנגררת. כתוצאה מכך, פעולת האיסור מיוחסת אל האדם אף על פי שהוא לא רצה במעשה האיסור.

הסברה בבסיס 'אפשר בלא פסיק רישיה' היא שאם ישנה אפשרות כלשהי לעשות את מעשה ההיתר, מבלי שייגרר בהכרח מעשה האיסור, הם נחשבים כמעשים נפרדים. האפשרות לעשות את האחד מבלי שייגרר האחר מוכיחה שהם לא שקולים – אלא שני מושגים נפרדים. כלומר, גם אם במקרה הנוכחי האיסור נגרר בהכרח, מכיוון שיש אפשרות לעשות את מעשה ההיתר ללא שייגרר האיסור – המקרה נחשב כדשא"מ, ולא כפס"ר.

נחזור לדוגמה של זילוף היין. ניתן לזלף יין בשני אופנים: טיפות דקות וטיפות גסות. הטיפות הגסות גוררות בהכרח כיבוי אש, אך הטיפות הדקות לא. נמצא שאפשר לזלף יין מבלי לכבות את אש המזבח, ולכן מעשה זילוף יין ומעשה כיבוי אש מזבח אינם שקולים. המקרה מוגדר כדשא"מ, ולכן ר' שמעון יתיר זילוף אף בטיפות גסות.

נביא דוגמה נוספת. ישנו איסור תורה להנות מלבישת כלאים. המשנה בכלאים (ט, ה) אומרת שלמוכרי כסות מותר ללבוש בגדי כלאים כדי להראות לקונים, "ובלבד שלא יתכוון בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים". כלומר, כל עוד הם אינם מתכוונים ליהנות, מותר להם ללבוש את הבגדים. קשה, הרי לכאורה זה פס"ר – מוכרח שיהנה מהבגד! וכי אפשר ללבוש בגד מבלי להתחמם ממנו?!

על פי 'אפשר בלא פסיק רישיה', ההיתר ברור. ישנה אפשרות להציג את הבגדים ללקוחות גם באופן בו לא ייהנה מהבגד, למשל – שיציגו אותם על מקל שמונח בכתפיהם (המשנה

אפילו מציעה זאת, כאפשרות להידור – "הצנועים מפשילין במקל לאחוריהם". מכיוון שישנו אופן פעולה שבו האיסור לא נגרר בהכרח, גם המקרה שבו הוא נגרר בהכרח נקרא דשא"מ ומותר.

ד. הגדרת הדין

מבין המפרשים ישנם כמה שאליהם ייחסו את הסברה הזו בהגדרת פס"ר. במאמר זה נתמקד, כאמור, בעיקר בדברי הראב"ה ומרכבת המשנה. בפרק זה נגדיר באופן ברור מה נחשב 'פסיק רישיה כשאפשר בלא פסיק רישיה', על בסיס דברי הראב"ה ומרכבת המשנה.

ד.1. תיחום מעשה ההיתר

ישנו קושי בהגדרה שהבאנו בפרק הקודם. אמרנו שאם ניתן לעשות את מעשה ההיתר באופן שלא יגרור את מעשה האיסור, הוא מוגדר כדשא"מ. אך הגדרה זו חסרת משמעות מבלי שנגדיר במדויק מהו **מעשה ההיתר**, ומה נחשב אופן הפעולה שלו. הרי תמיד ניתן להגדיר את המקרה באופן מצומצם מאוד, כך שבכל אופן ייעשה איסור, או להגדיר את המקרה באופן מורחב מאוד, שבו תמיד יהיה אופן פעולה שאינו גורר איסור.

דוגמה בולטת לבעיה הזו היא מילה בבהרת. הגמרא בשבת (קלג, א) דנה במקרה של תינוק בן שמונה ימים, שיש לו נגע צרעת בערלתו. ישנו חיוב למול אותו, אבל יש איסור לחתוך נגע צרעת⁴. הגמרא מציעה שמקרה כזה יחשב כדשא"מ, אך מקשה שמדובר בפסיק רישיה. אם נגדיר את המעשה כ'מילה של תינוק עם בהרת', ברור שבכל אופן יעשה פה איסור, והמקרה הוא פסיק רישיה. אם נגדיר את המעשה כ'מילה' באופן כללי, ברור שיש מקרים של מילה שלא כוללים קציצת בהרת, והמקרה הוא דשא"מ.

כדי לפתור בעיה זו, נעיין בדברי הראב"ה. כך הוא מגדיר דבר שאינו מתכוון:

אלא נראה לי דנקוט האי כללא בידך. פסיק רישיה ולא ניחא ליה⁵ במלאכתו – לא מחמתו ולא מחמת דבר אחר – **שיתכן שיעשה חפצו בלא המלאכה, מותר** לר' שמעון דקימא לן כותיה [...] וכן משמע בפרק כירה דשמואל דסבירא ליה כר' שמעון סבירא ליה דשיעור לצרף מותר, **דיתכן שיעשה חפצו בלא צירוף,**

⁴ "התולש סימני טומאה, בין כולן בין מקצתן [...] הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר "השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות ככל אשר יורו אתכם הכהנים הלויים כאשר צויתם תשמרו", לא שיתלוש או יקרן" (רמב"ם טומאת צרעת י, א).

⁵ המילים 'לא ניחא ליה ממלאכתו' בראב"ה אינן במוכחן של 'נוח לו' במלאכה כמו שמתכוונים ראשונים אחרים. כוונת הראב"ה היא שאין לאדם כוונה **אקטיבית** למלאכה – כלומר, הוא אינו פועל לשם המלאכה הזו. כוונתו שאינו מתכוון למלאכה 'לא מחמתו' – לא לצורך גופה של המלאכה; 'ולא מחמת דבר אחר' – ולא לצורך דבר אחר שאינו גופה של המלאכה ('כל מלאכה', הרב יהודה ראק, הערה 261).

פסיק רישיה כשאפשר בלא פסיק רישיה – שיטת הראבי"ה ומרכבת המשנה

שדרך המצרפים במעט מעט לכבות הלכך אפילו מכוון⁶ שרי. [...] ודווקא כגון שיש הוכחה שאינו מתכוין למלאכה אי נמי לאיסור אחר שאז נקרא דבר שאינו מתכוין.

(ספר הראבי"ה, סימן קצד [חלק א' עמוד קעו'])

הראבי"ה סובר שכל מקרה שבו "יתכן שיעשה חפצו בלא המלאכה" – אינו פס"ר ומותר. מתוך דבריו נראה שנוכל לענות על השאלה שהעלנו. **תחום המעשה מוגדר על פי 'חפצו' של האדם – התכלית שלו במעשה.** כל אופן פעולה שימלא את הצורך של האדם, התכלית שלשמה הוא פועל, ייחשב בתוך תחום אותו המעשה. אם ניתן למלא את 'חפצו', תכליתו של האדם, בלא איסור – הדבר מותר.

ניקח דוגמה פשוטה מתוך דברי הראבי"ה – צירוף מיחם. הגמרא בשבת (מא, ב) דנה בהפשרת מים צוננים, על ידי שפיכתם למיחם שרוקן ממים, כשהוא עדיין חם. החשש במקרה כזה הוא שעל ידי המים הצוננים יעשה צירוף של המיחם, שאסור בשבת. הגמרא מסיקה שמותר לשפוך מים צוננים למיחם, אפילו בשיעור שמספיק לצרף את המיחם, משום דשא"מ.

על פי שיטת הראבי"ה מובן למה מקרה זה נחשב דשא"מ ולא פס"ר. תכליתו של האדם היא הפשרת מים. ישנם אופני פעולה רבים בהם ניתן להפשיר מים, בלא צירוף המיחם. למשל, ניתן לשפוך את המים למיחם בכמות קטנה בכל פעם, כך שאין חשש שהמיחם יצורף מהמים. אין חפיפה מלאה בין תכלית ההפשרה ואיסור הצירוף ולכן כל הפשרה מותרת, אפילו בכמות שתצרף בוודאי.

לשיטה זו המושגים 'אינו מתכוון' או 'פסיק רישיה' לא חלים על מקרים פרטיים, אלא על **תכלית** מסוימת. תכלית אחת יכולה להיות פסיק רישיה, כי אין דרך להשיג אותה ללא איסור. תכלית אחרת תהיה 'אינו מתכוון', כי יש דרך להשיג אותה ללא איסור. אין מקום להגדיר פעולה מסוימת כ'אינו מתכוון' או 'פסיק רישיה', כי כל פעולה מקבלת את ההגדרה שניתנה לתכלית שלה. החידוש הוא שבתכלית כזו שמוגדרת כאינו מתכוון, גם אם ננקוט בדרך פעולה שגוררת איסור בהכרח, הפעולה מותרת.

כל זאת כאשר האדם לא מתכוון גם לפעולת האיסור – כלומר לא רוצה בתכלית האיסור. אך אם פועל גם לשם תכלית האיסור, אין פה בכלל דין דשא"מ, אלא הוא עושה מלאכה

⁶ גם כאן משמעות המילה 'מכוון' אינה במשמעות של אדם שרוצה לצרף את המיחם, אלא באה להשמיע שמותר לשפוך את המים אפילו בשיעור לצרף. המשמעות היא שרוצה לשפוך שיעור לצרף, אבל לא למטרת צירוף – אלא למטרת הפשרה.

⁷ מהדורת דבליצקי, 2004.

במתכוון ממש, וחיוב. למשל, מי שישפוך מים צוננים למיחם במטרה להפשירם ובנוסף במטרה לצרף את המיחם – יתחייב.⁸

ד.2. תיחום התכלית

רעיון התכלית קידם אותנו במקצת, אך בעצם רק העביר את הבעיה למקום אחר. לפני כן לא ידענו איך להגדיר את המעשה, אבל עכשיו אנחנו לא יודעים איך להגדיר את התכלית! גם את התכלית ניתן להגדיר באופן מצומצם יותר, ספציפי לנסיבות הקיימות, או באופן כללי יותר. איך נחליט אילו נסיבות נכללות בתכלית, ואילו לא נכללות?

מרכבת המשנה עונה על שאלה זו. נדון בשיטתו בהרחבה בהמשך, אך בינתיים נראה שלוש דוגמאות שהוא מביא, ואיך הוא בוחן את התכלית.

הדוגמה הראשונה שנבחן היא מילה בבהרת, שכבר הסתפקנו בה בפרק הקודם. נשים לב שגם מבחן התכלית לא מבאר לנו באופן מוחלט האם המקרה הוא פס"ר או לא. מהי תכלית האדם במילה? האם התכלית היא מצוות מילה באופן כללי, או דווקא למילת התינוק הספציפי שלפנינו? אם התכלית היא כללית – אפשר למול ללא קציצת בהרת, אם היה מדובר בתינוק אחר. אך אם התכלית היא ספציפית למילת תינוק זה – אין אפשרות למול אותו ללא קציצת בהרת.

מכך שהגמרא (שבת קלג, א) סיווגה את המקרה של מילה בבהרת כפסיק רישיה, מובן שנצטרך להגדיר את התכלית באופן הספציפי. כך כותב מרכה"מ:

והא דמילה בצרעת חשיב פ"ר אף על גב דאפשר בעולם למול בלא קציצת בהרת היינו משום דמיהת כשמתכוון למול ילד זה חשוב פ"ר דאי אפשר כלל למול תינוק זה בלא קציצת בהרת.

(מרכבת המשנה על שבת א, א)

ניתן לנסח מכאן כלל בהגדרת התכלית. כאשר האדם רוצה לפעול בגוף או עצם מסויים, **יש לו עניין בפעולה דווקא בעצם זה**, מחשיבים את התכלית כך שהיא מתייחסת רק לגוף זה. לא מגדירים את התכלית כ'מילה' אלא כ'מילה של ילד זה'.

מרכה"מ מביא גם דוגמה נגדית לכלל הזה. הגמרא בשבת (קג, א) דנה בשיעור הנצרך כדי להתחייב על תלישת עולשין מהקרקע בשבת. תלישת עולשין לצורך אכילה – שיעורה

⁸ זאת בניגוד לשיטות אחרות המתירות 'אפשר בלא פס"ר' אפילו במתכוון ממש. למשל שיטת הרשב"א על פי הבנתו של שו"ת עונג יום טוב (סימן כב): "ונראה לי דדעת הרשב"א ז"ל דפ"ר אינו אסור אלא משום דהמעשה שהוא עושה עכשיו א"א להעשות בלי מלאכה שאסרה תורה [...] להכי כיון שהוא מכין לנעילה לצורכו לא איכפת לן במה שמכין גם לצוד".

גרוגרת, בעוד שתלישה לצורך ייפוי קרקע – שיעורה בכל שהוא. אדם שתולש עולשין לצורך אכילה, לא מתחייב על ייפוי הקרקע שנעשה ממילא, משום שהוא דשא"מ. הגמרא מקשה כמצופה שמדובר בפסיק רישיה, ועונה: "לא צריכא, דקעביד בארעא דחבריה".

לפי מרכה"מ, התירוץ מבוסס על ההנחה על פיה במקרה שלנו לא יתחייב על ייפוי קרקע בשדה שאינה שלו⁹. מכיוון שניתן בעולם להשיג עולשים לאכילה באופן שאינו נחשב ייפוי קרקע – בתלישה בשדה חברו – גם תלישה בקרקע שלו אינה פסיק רישיה.

במקרה הזה דווקא לא הכללנו את הגוף הנפעל – השדה שלו, כחלק מהתכלית. במקום להגדיר את התכלית באופן מצומצם – 'איסוף עולשים משדה שלו', הגדרנו באופן כללי יותר – 'איסוף עולשים לאכילה'. הסיבה לכך היא שבמקרה שלנו אין לאדם שום עניין לאסוף את העולשים דווקא מהשדה שלו. באותה מידה יכול היה לאסוף אותם מכל מקום, וכל עוד היה מקבל עולשים, היה מתמלא חפצו. בניגוד למקרה של המילה, בו יש לאדם עניין במילה של תינוק זה.

דוגמה מעניינת נוספת שמביא מרכה"מ היא המקרה של נר מאחורי הדלת. הגמרא בשבת (קכ, ב) דנה במקרה שבו יש נר דולק מאחורי דלת. הנר ממוקם כך שאי אפשר לפתוח או לסגור את הדלת בלא שיכבה הנר. הגמרא מסיקה שאסור לפתוח או לסגור את הדלת, משום שמדובר בפסיק רישיה.

לכאורה, על פי ההגדרות שלנו, המקרה היה צריך להיות דשא"מ. תכליתו של האדם פה היא נעילת הדלת. במקום לנעול את הדלת כעת – כשיש שם נר – הוא היה יכול לחכות שהנר יכבה, ואז לנעול את הדלת. אם ניתן לנעול את הדלת (אפילו דלת זו) במקרה שבו לא היה נר דולק מאחוריה, צריך להיות מותר לנעול גם כשיש שם נר. נראה שהתשובה פה דומה לתשובה במקרה של המילה בבהרת. התכלית במקרה זה מוגדרת כ'נעילת דלת זו כעת', וכעת יש מאחוריה נר. כלומר, מצאנו שגם הנסיבות הזמניות הקשורות בגוף שבו אדם רוצה לפעול, נכנסות להגדרת התכלית.

נסכם את מסקנות הפרק. הגוף שבו האדם פועל נכלל בהגדרת התכלית, כל עוד יש לאדם עניין בגוף זה דווקא. אם רצונו של האדם הוא כללי, וניתן למלאו על ידי גופים אחרים, לא נכליל אותו בתכלית. מקרים כאלה נראה בדרך כלל במלאכות איסוף – כשהאדם מעוניין להפיק תוצר כלשהו, אבל לא אכפת לו מאיפה הוא מפיך את התוצר. כמו כן, ראינו שכשכוללים את הגוף הנפעל בתכלית, גם מאפיינים זמניים שלו נכללים בתכלית. כלומר,

⁹את הסיבה לכך על פי מרכה"מ נציג בנספח.

אומדים את התכלית על פי הנסיבות הנוכחיות, על אף שבזמן אחר הנסיבות יכולות להיות אחרות.

ד.3. הגדרת תחום האפשרי

נותרה שאלה אחרונה כדי להבין במדויק את הביטוי 'אפשר לעשות חפצו בלא המלאכה'. ראינו איך מגדירים את 'חפצו' של האדם, ונשאר לנו לברר מהי משמעות התנאי "אפשר". האם כל אופן פעולה תיאורטי נחשב כאפשרי, או שיש גבול מסוים?

ד.3.א. שיטת רבי ירמיה רבה בדבר שאינו מתכוון

כדי לענות על השאלה נראה סוגייה אחרת שדנה במושג 'אפשר'.

ריש כנישתא דבצרה גרר ספסלא לעילא מרבי ירמיה רבה. אמר ליה: כמאן, כרבי שמעון? — אימר דאמר רבי שמעון בגדולים דלא אפשר, בקטנים מי אמר? ! ופליגא דעולא. דאמר עולא מחלוקת בקטנים, אבל בגדולים דברי הכל מותר.

(שבת כט, ב)

הגמרא עוסקת בגרירת רהיטים בשבת על גבי קרקע, באופן שעלול לעשות בה חריץ. רבי שמעון מתיר לגרור, משום דבר שאינו מתכוון — "ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ". נחלקו רבי ירמיה רבה ועולא בשאלה אילו רהיטים ר' שמעון התיר לגרור בשבת. האם התיר רק רהיטים גדולים, שלא ניתן להזיז אותם בלי לגרור, או אפילו רהיטים קטנים, שניתן להרים אותם. רבי ירמיה אוסר בקטנים ("היכא דאפשר"), ועולא מתיר.

לכאורה הטענה של רבי ירמיה הגיונית מאוד. אם ניתן להרים את הרהיט ולהזיז אותו באופן שבוודאי לא יעשה חריץ — ודאי שעדיף להרים אותו ולהימנע מכל סיכוי שיעשה איסור. אולם, נראה שההיגיון הזה נוגד את כל השיטה שבנינו עד עכשיו! הרי אנחנו אמרנו שדווקא כש"אפשר בלא פסיק רישיה" אנחנו מקילים ומתירים גם פעולות שגוררות בהכרח איסור! לעומת זאת, על פי ההיגיון של רבי ירמיה רבה, העובדה שישנה אלטרנטיבה מותרת יוצרת חומרה. כלומר, יוצא שכל מקרה שנגדיר כדשא"מ בגלל "אפשר בלא פסיק רישיה", בסופו של דבר יהיה אסור¹⁰ משום "היכא דאפשר".

כדי לתרץ את הקושייה נעלה קושייה משלנו על דברי הגמרא. הגמרא טוענת שרהיטים גדולים אי אפשר להזיז ללא גרירה. טענה זו מופרכת! הרי גם אם הרהיט כבד מכדי שאדם

¹⁰ למסקנה, דעת רבי ירמיה רבה נדחתה, ונפסק כעולא, שאין הבלד בין רהיט גדול לקטן, ורבי שמעון מתיר בשניהם. בכל זאת גם עולא סבר שלפחות רבי יהודה יחמיר יותר כשיש אופן פעולה אלטרנטיבי המותר.

אחד יישא אותו, שניים או שלושה יכולים. מצאנו אופן פעולה אלטרנטיבי שאין בו שום סיכוי לאיסור. אם כך, למה התכוונה הגמרא כשאמרה "אימר דאמר ר' שמעון בגדולים, דלא אפשר"?

ד.ב.ב. 'אפשר' אובייקטיבי ו'אפשר' סובייקטיבי

המושג 'לא אפשר' בהקשר זה מופיע בסוגייה דומה¹¹, בפסחים (כה, ב). הגמרא שם דנה בעניין 'הנאה הבאה לאדם בעל כרחו' – הנאת איסור הבאה לאדם בעל כרחו. לדוגמה, אדם שהולך בדרך ועובר ליד בית עבודה זרה, נהנה מריח קטורת עבודה זרה, בעל כרחו. הגמרא מבחינה בין מקרים של 'אפשר' – שניתן היה להימנע מלהיכנס למצב של הנאה בעל כרחו, לבין מקרים של 'לא אפשר'. תוך כדי מהלך הגמרא¹², היא מביאה מקרים שונים של הנאת איסור הבאה לאדם בעל כרחו, וקובעת האם הם 'אפשר' או 'לא אפשר'.

נראה בבירור מתוך הקביעות של הגמרא שהיא לא מתייחסת לכל האפשרויות, וישנם מקרים שנקראים 'לא אפשר' על אף שיש אופן פעולה אלטרנטיבי. למשל, הגמרא מביאה ברייתא המספרת ש"רבן יוחנן בן זכאי שהיה יושב בצילו של היכל ודורש כל היום כולו". רש"י במקום מסביר שמדובר בשעת הרגל, כאשר רבן יוחנן בן זכאי היה דורש בהלכות החג לעולים לרגל, ולא היה מקום בבית המדרש להחזיקם. העולים עמדו ברחוב שמתחת להר הבית, וההיכל היה מצל עליהם. לכאורה היה ניתן להעביר את העולים לרחוב אחר – מחוץ לצל ההיכל, אך נראה שהגמרא לא מתחשבת באפשרות רחוקה כזו.

דוגמה נוספת ובולטת היא שלשול האומנים בתיבות. הגמרא מביאה את המשנה במידות (ד, ה) המספרת שכאשר היה צורך לבצע תיקונים בקודש הקדשים, היו "משלשלין את האומנים בתיבות, כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים". הגמרא מתייחסת לעצם הפתרון של שלשול האומנים בתיבות כ'לא אפשר'. מבחינת הגמרא, זהו פיתרון 'בלתי אפשרי' – כאשר המשנה במידות כותבת במפורש שכך היו עושים!

התוספות במקום (ד"ה לא אפשר) הרגישו בהתעלמות זו, וכתבו כך: "ולא אפשר דכולי שמעתא, נראה לר"י דלא אפשר כדרכו אלא בטורח גדול". נראה שכוונתם היא שכדי שאופן פעולה תיחשב 'לא אפשר' – מספיק שיהיה בלתי אפשרי **בנסיבות הנוכחיות**, בלא הכנות נוספות הכוללות **טורח גדול**. למשל, במצב שבו העולים נמצאים ברחוב שנמצא

¹¹ ישנה מחלוקת באחרונים האם הסוגיות קשורות – אך לענייננו עצם ההיגיון להחמיר במצב בו אפשר, ולהקל במצב בו אי אפשר – מצוי בשניהם. נשתמש בסוגייה בפסחים כדי להגדיר את המושג 'אפשר' בהקשר זה.

¹² המהלך עצמו לא כל כך חשוב לעצם ענייננו, אך נציג אותו כאן בקצרה: בגמרא נחלקו אביי ורבא האם 'הנאה הבאה לאדם בעל כרחו' מותרת או אסורה. הגמרא מביאה שתי לישנות להבנת מחלוקת אביי ורבא, האם נחלקו אליבא דרבי יהודה או אליבא דרבי שמעון, והאם נחלקו במקרה בו אי אפשר או במקרה בו אפשר. הגמרא מנסה להכריע בין הלישנות ובין אביי ורבא, ותוך כדי מביאה רשימת מקרים שאת כל אחד היא מסווגת כ'אפשר' או כ'לא אפשר'.

בצלו של היכל, אי אפשר לדרוש בפניהם בלא הנאה מהצל. העברת העולים לרחוב אחר כרוכה בטורח גדול. כמו כן, במצב שבו קודש הקדשים צריך תיקון, ואין כרגע תיבות שבהן ניתן לשלשל את האומנים – אי אפשר לתקן אותן בלא שהאומנים יראו את קודש הקדשים. הכנת תיבות כרוכה בטורח גדול. כלומר, הגדרת 'אפשר' בסוגייה זו (וכך גם בדעת רבי ירמיה רבה) היא **סובייקטיבית**, ותלויה בנסיבות.

לעומת זאת, המושג 'אפשר' בהגדרת 'אפשר בלא פסיק רישיה' הוא **אובייקטיבי**. כאשר בוחנים האם לתכלית מסוימת יש אופן פעולה אפשרי, לא מסתכלים רק על מה שאפשרי בנסיבות הנוכחיות, אלא גם על אפשרויות תיאורטיות¹³ אחרות, שניתן היה להשתמש בהן בנסיבות אחרות. למשל, במקרה שבו אדם נמצא לבד, ורוצה להזיז רהיט, ואין לו מי שיעזור לו. הזזת הרהיט על ידי שני אנשים היא אופן פעולה שאפשרי בכלל, אבל אינו אפשרי באופן מעשי בנסיבות הנוכחיות, בהן אין אדם בסביבה, בלא "טורח גדול".

נמצא שאין סתירה בין "אפשר בלא פסיק רישיה" שלנו ל"היכא דאפשר" מהגמרא. כאשר מוצאים אופן פעולה נוסף האפשרי **בנסיבות הנוכחיות** (בלא "טורח גדול") – הדבר מהווה **חומרא**. בעוד כשמוצאים אופן פעולה שאפשרי **בעולם**, אבל לא בנסיבות הנוכחיות – הדבר מהווה **קולא**. ההיגיון הוא שאם האדם יכול להימנע לגמרי מלהיכנס למקרה של אינו מתכוון, עדיף שיימנע. אבל אם לא יכול, כפי שהסברנו, אופן הפעולה המותר הוא מה שמוכיח שהתכלית אינה פסיק רישיה.

בדברי התוספות בפסחים שם, מופיעה הערה חשובה נוספת: "ומיירי כגון דלא הוי פסיק רישיה, דבפסיק רישיה מודה ר' שמעון". כל החילוק בין "היכא דאפשר" ל"היכא דלא אפשר" הוא במקרים של דשא"מ – במקרים שבהם אפשר אובייקטיבית. אם אי אפשר אובייקטיבית – התכלית מוגדרת פס"ר, ועל אף שמדובר ב"היכא דלא אפשר" – התכלית אסורה.

ד.4. סיכום ההגדרה

ראינו שעל פי שיטות מסוימות פס"ר "כשאפשר בלא פסיק רישיה" מוגדר כדשא"מ ומותר. כאשר מגדירים כך, התיוג של 'אינו מתכוון' או 'פסיק רישיה' לא חל על מקרה ספציפי, אלא על **תכלית**, שיכולים להיות אופני פעולה רבים שימלאו אותה. ברגע שהתכלית מוגדרת כדשא"מ, כל אופן פעולה אפשרי שעושים לצורך אותה התכלית מותר, אפילו אם אותו אופן פעולה גורר איסור בהכרח.

¹³ היגיוני להניח שלא כל אפשרות תיאורטית נחשבת 'אפשר', אלא רק אפשרויות סבירות שהיה אפשר להשתמש בהן במסגרת הנסיבות סבירות.

ראינו כללים ברורים המגדירים את התכלית, את אופני הפעולה שלה, ואילו מהם נקראים אפשריים. כדי לסכם נתאר מעין 'אלגוריתם'¹⁴ שעל פיו ניתן לבחון מקרה, ולדעת האם הוא נחשב דשא"מ או פסיק רישיה, ועוד – האם הוא נחשב 'היכא דאפשר' או 'היכא דלא אפשר' מבחינת שיטת רבי ירמיה רבה.

1. נתחיל במציאת התכלית. התכלית היא מגמתו של האדם שאותה הוא מנסה למלא. ראינו שאם לאדם יש עניין לפעול דווקא בגוף מסוים, הגוף הזה נכלל בתכלית. כמו כן, מאפיינים זמניים של הגוף נכללים גם כן בהגדרת התכלית.
 2. לאחר שמצאנו את התכלית, בוחנים את כל אופני הפעולה האפשריים שיכולים למלא את התכלית שהגדרנו. כל אופן פעולה שהיה ניתן לנקוט בו נחשב, גם אם בנסיבות הנוכחיות הוא בלתי אפשרי או כרוך בטורח גדול מדי.
 3. בשלב הבא נסווג את התכלית כדשא"מ או כפסיק רישיה. נעבור על אופני הפעולה האפשריים – אם יש ביניהם אופן פעולה כלשהו שממלא את התכלית ואינו גורר בהכרח איסור (גם אם יש סיכוי שיגרור איסור) – כולם נחשבים דשא"מ, משום ש'אפשר בלא פסיק רישיה'. אם כל אופן פעולה אפשרי גורר בהכרח איסור – התכלית מסווגת כפס"ר, וכל אופן פעולה שלה אסור.
 4. אם נרצה לדעת האם המקרה מותר גם לדעת רבי ירמיה רבה, נצטרך לבדוק האם 'אפשר בלא טורח גדול' ('אפשר' סובייקטיבי) להימנע מלהיכנס למצב של דבר שאינו מתכוון, או לא. נעבור על אופני הפעולה שמצאנו, ונתייחס רק לאלו שניתן לבצע בנסיבות הנוכחיות, ללא טורח גדול. נבדוק אם יש ביניהם אופן פעולה כלשהו שהוא מותר לחלוטין – אין שום סיכוי שיובייל לאיסור. אם נמצא כזה, יהיה אסור להיכנס למצב של דבר שאינו מתכוון. אם לא, מותר.
- נדגים בעזרת שלוש דוגמאות.

הדוגמה הראשונה היא גרירת רהיט גדול. התכלית של האדם היא להעביר את הרהיט הזה ממקום למקום. ישנם כמה אופני פעולה אפשריים. ניתן לגרור את הרהיט על גבי הקרקע, מה שיתכן שייצור חריץ. ניתן להרים את הרהיט בעזרתו של אדם נוסף, דבר שאין בו שום חשש לאיסור. כמו כן ניתן לגרור את הרהיט על גבי בגד, וגם כך לא ייווצר חריץ. מכיוון שיש לנו אופני פעולה שלא מובילים בהכרח לאיסור, התכלית מסווגת כדשא"מ. גם לדעת רבי ירמיה רבה יהיה מותר לגרור את הרהיט, מפני שאופני הפעולה האחרים שהצענו (בעזרת חבר ובעזרת בגד) נחשבים "טורח גדול".

¹⁴ תודה לר' גלעד וסרמן, שממנו לקחתי את הרעיון לכתוב אלגוריתם, כפי שכתב במאמרו 'קריטריונים לעיקר וטפל בברכה ראשונה' (מדברה ו, זמן קיץ ה'תש"ף).

הדוגמה השנייה היא גרירת רהיט קטן. גם פה התכלית של האדם היא להעביר את הרהיט ממקום למקום. ניתן להרים אותו בעזרת אדם נוסף, או על גבי בגד. מכיוון שהוא קטן, ניתן גם להרים אותו לבד, ובמקרה זה לא יהיה שום סיכוי לאיסור. מכיוון שישנם אופני פעולה אפשריים שלא מובילים בהכרח לאיסור, התכלית מסווגת כדשא"מ, ומותר לגרור את הרהיט. לשיטת רבי ירמיה רבה, בכל זאת אסור לגרור אותו, מפני שניתן להרים את הרהיט אפילו ללא עזרה, בנסיבות הקיימות וללא טורח גדול.

כדוגמה השלישית נביא מקרה מעצמנו, שלא הופיע בגמרא. נניח שהיה רהיט כבד מאוד, שלא היה ניתן להזיז אותו בשום אופן חוץ מגרירה על גבי הקרקע. התכלית היא להעביר את הרהיט ממקום למקום. אופן הפעולה היחיד האפשרי הוא גרירה, שבהכרח תעשה חריץ בקרקע. אין שום דרך למלא את התכלית בלי שיעשה איסור, ולכן היא מסווגת כפס"ר ואסורה. התכלית תהיה אסורה גם לרבי ירמיה רבה, על אף שאי אפשר בלא האיסור גם בטורח גדול, מפני שפס"ר תמיד אסור.

ה. יישום בשיטת הרמב"ם

כפי שראינו לאורך החלק הראשון, נראה ששיטות מרכבת המשנה והראבי"ה כמעט זהות. שניהם סוברים שפס"ר כאשר אפשר בלא פס"ר מותר (שיטה שהיא כמעט ייחודית לשניהם), ושניהם מציעים הגדרות כמעט זהות. מפליא אם כן לגלות, שמרכה"מ אינו מזכיר בכלל את הראבי"ה כשהוא מציג את שיטתו בפס"ר. יתרה מזאת – בכל פירושו על משנה תורה הוא מזכיר את הראבי"ה רק פעמיים!¹⁵ ייתכן מאוד שהוא כלל לא ראה את שיטת הראבי"ה בפס"ר. הדבר מפתיע ביותר בהתחשב בעובדה שהראבי"ה הוא ככל הנראה המקור המפורש היחיד בראשונים לשיטתו של מרכה"מ.

בחלק זה של המאמר נוכיח כי שיטתו של מרכה"מ היא בעצם יישום של שיטת הראבי"ה במסגרת פסיקת הרמב"ם. כלומר, אם ניקח את שיטת הראבי"ה, ונבחן אותה על פי פסקי הרמב"ם, ובפרט פסק הרמב"ם במלאכה שאינה צריכה לגופה, נקבל שיטה התואמת את דברי הרמב"ם בפרק א', ומסבירה כמה מפסקיו שהיו קשים. בחלק הראשון נציג את שיטת הראבי"ה בפס"ר דלא ניחא ליה, ונראה כיצד היא מתבטאת במסגרת פסקי הרמב"ם. בחלק השני, נעיין בדברי הרמב"ם בפרק א' בהלכות שבת, ונראה שדבריו תואמים לדברי הראבי"ה. בחלק השלישי, ניישם את המסקנות בתירוץ פסק הרמב"ם בכמה סוגיות.

¹⁵ הלכות ברכות ב, יב; הלכות בית הבחירה ד, יא. גם בהן הוא לא מביא אותו ישירות, אלא רק מביא אחרונים אחרים שמזכירים את הראבי"ה בדבריהם.

ה.1. שיטת הראבי"ה בפסיק רישיה דלא ניחא ליה

המושג 'פסיק רישיה דלא ניחא ליה' (להלן: פס"ר דלנ"ל) מתייחס (על פי השיטות המרכזיות) למקרים של פסיק רישיה, שבהם האדם לא רוצה או אין לו עניין בתוצאת האיסור. למשל, חבית שפקוקה בפשתן, אף על פי שכשפותח אותה בהכרח הפשתן ייסחט, לא נוח לו בסחיטה, שהרי היין נופל על הארץ ונפסד.

נעיר כי אין מקור מפורש בגמרא לדין פס"ר דלנ"ל. הדין נזכר לראשונה רק בראשונים. נראה שהסוגייה העיקרית ממנה חידשו את הדין היא סוגיית 'צד חלזון' (שבת עה, א).

ולייחייב נמי משום נטילת נשמה! אמר רבי יוחנן: שפצעו מת. רבא אמר: אפילו תימא שפצעו חי, מתעסק הוא אצל נטילת נשמה. והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישא ולא ימות! - שאני הכא, דכמה דאית ביה נשמה - טפי ניחא ליה, כי היכי דליציל ציבעיה.

(שבת עה, א)

הגמרא דנה בפציעה של חלזון לצורך הפקת התכלת. רבא מציע שהפוצע חלזון לא יתחייב על נטילת הנשמה (=הריגה) שלו, משום שהוא אינו מתכוון להריגה¹⁶. על כך הגמרא מקשה: "והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות". בשונה מכל שאר הסוגיות שבהן מופיעה קושייה כזו – כאן הגמרא מתרצת תירוץ! כלומר מוכח שיש החרגה כלשהי מהכלל על פיו רבי שמעון מודה בפס"ר – ישנם מקרים שבהם בכל זאת אינו מודה. מתוך הלשון "טפי ניחא ליה" חידשו את דין פס"ר דלנ"ל.

ישנה מחלוקת מרכזית בראשונים ביסוד דין פס"ר דלנ"ל, בין התוספות לערוך. יש הרבה מה לדון במחלוקת זו, אך לצורך הבנת שיטת הראבי"ה נציג את המחלוקת בקצרה. המחלוקת מתבטאת בשאלה מה דין פס"ר דלנ"ל לשיטת ר' שמעון – האם פטור אבל אסור, או שמותר לכתחילה. הערוך סובר שהדבר מותר לכתחילה, בעוד התוספות סוברים שהוא אסור מדרבנן.

המחלוקת בין הערוך לתוספות היא בהבנת יסוד הדין. הערוך סובר שפס"ר דלנ"ל הוא דין מיוחד בהלכות אינו מתכוון. ידוע שכאשר אדם עושה מלאכה בפס"ר, על אף שלא מתכוון, דנים אותו כאילו התכוון. אך אם לא נוח לו בתוצאה האסורה – יש הוכחה שהוא לא התכוון לתוצאה – וחוזרים לדון אותו כאילו לא התכוון.

¹⁶ על אף שהלשון פה היא "מתעסק הוא אצל נטילת נשמה", מתוך הקושייה "והא אביי ורבא..." הבינו רוב הראשונים שמדובר ברשא"מ.

התוספות סוברים שלא מדובר בדין מיוחד בהלכות אינו מתכוון. הפטור בפס"ר דלנ"ל בא מדין אחר – מלאכה שאינה צריכה לגופה. כאשר אדם עושה מלאכה בפס"ר, תמיד דנים אותו כמתכוון, ללא כל הסתייגות. יוצא שבמקרה בו אין לו עניין בתוצאה האסורה, הוא כאדם שהתכוון לעשות מלאכה, אבל לא רוצה את התוצאה שלה. כוונה לעשות מלאכה, ללא צורך בתוצאה שלה – נידונה כמלאכה שאינה צריכה לגופה.

בדומה לתוספות, גם בשיטת הראב"ה יסוד פס"ר דלנ"ל הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה. אין שום עניין מיוחד בפס"ר דלנ"ל מבחינת הלכות דשא"מ או פס"ר. הפטור הוא טכני – מכיוון שכל מקרה כזה הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, יוצא שתמיד יהיה פטור.

הראב"ה מבחין בין שלושה סוגי מקרים. הסוג הראשון מתייחס למקרים של דשא"מ, הכוללים כפי שהסברנו גם מקרים שאפשר בלא פס"ר – ניתן להשיג את התכלית ללא מלאכה. שאר המקרים, בהם אין אפשרות להשיג את התכלית המבוקשת ללא מלאכה – מוגדרים כפס"ר. כעת הראב"ה מבחין בין מקרים של פס"ר במלאכה הצריכה לגופה (פס"ר דניחא ליה) לבין מקרים של פס"ר במשאצ"ל (פס"ר דלנ"ל). בוחנים האם נוח לאדם שתתקיים התכלית הרגילה¹⁷ (המכונה גוף המלאכה) של המלאכה הנעשית בפס"ר, אף אם זו אינה התכלית המרכזית של האדם. כאשר נוח לאדם בקיום התכלית הרגילה, המקרה מסווג כסוג השני, פס"ר במלאכה הצריכה לגופה. לעומת זאת אם לא נוח לאדם בקיום התכלית הרגילה, המקרה מסווג כסוג השלישי, פס"ר במלאכה שאינה צריכה לגופה.

נבחן את שלושת סוגי המקרים לאור מחלוקות רבי יהודה ורבי שמעון. הסוג הראשון, דשא"מ, תלוי במחלוקתם בדשא"מ – לר' יהודה אסור¹⁸, ולר' שמעון מותר. הסוג השני, פס"ר דניחא ליה, הוא כמלאכה הצריכה לגופה, ולכן חייב בין לרבי יהודה ובין לרבי שמעון. הסוג השלישי, פס"ר דלנ"ל, תלוי במחלוקתם במשאצ"ל – לר' יהודה חייב, ולר' שמעון פטור אבל אסור.

הרמב"ם פוסק כשמואל¹⁹ – כרבי שמעון בדשא"מ, כרבי יהודה במשאצ"ל. על פי פסק כזה, הסוג הראשון, דשא"מ יהיה מותר (כרבי שמעון בדשא"מ); הסוג השני, פס"ר דניחא ליה, יהיה חייב; והסוג השלישי, פס"ר דלא ניחא ליה, גם הוא יהיה חייב (כרבי יהודה במשאצ"ל). נמצא שבשיטת הראב"ה, כאשר פוסקים כשמואל, אין הבדל בין פס"ר דניחא ליה, לפס"ר דלנ"ל, ושניהם שווים לחיוב.

¹⁷ הראב"ה לא מפרש בדיוק איך הוא מגדיר את התכלית הרגילה של המלאכה, ניתן להבין שבדומה לתוספות התכלית הרגילה מוגדרת על פי התכלית שלשמה עשו את המלאכה במשכן.

¹⁸ בשונה מהריטב"א ועוד ראשונים שהבינו שר' יהודה מחייב בדשא"מ, הראב"ה סובר שפטור אבל אסור מדרבנן.

¹⁹ [שמואל] בדבר שאינו מתכוון סבר לה כר' שמעון, במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כרבי יהודה" (שבת א, א). הרמב"ם פסק כמוהו בהלכות שבת א, א; א, ז.

ה.2. עיון בפרק א' ברמב"ם

בפרק הראשון בהלכות שבת, הרמב"ם פירש את כללי היסוד במלאכות שבת, ביניהם דשא"מ, פס"ר ומשאצ"ל. כפי שהזכרנו, הרמב"ם פסק כדעת שמואל – כר' שמעון בדשא"מ להיתר, וכר' יהודה במשאצ"ל לחיוב. בחלק זה נעיין בהלכות אלו בפרק הראשון, ונציג כיצד ניתן לדייק מתוך דברי הרמב"ם שהוא פוסק כשמואל על פי הבנת הראבי"ה.

ישנן שתי מסקנות אותן נרצה לדייק מתוך דברי הרמב"ם. הראשונה, נצפה לראות שהרמב"ם הגדיר דשא"מ כמו הראבי"ה, באופן שפס"ר כש'אפשר בלא פס"ר מותר. השנייה, מכיוון שהרמב"ם פסק כר' יהודה במשאצ"ל, נצפה לראות שהוא לא מחלק בין פס"ר דניחא ליה לבין פס"ר דלנ"ל.

נתחיל במסקנה הראשונה, הגדרת דשא"מ. בהלכות ה-ו הרמב"ם נותן את הגדרתו לדשא"מ ופס"ר.

ה דברים המותרין לעשותן בשבת, ובשעת עשייתן אפשר שתיעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תיעשה, **אם לא נתכוון** לאותה מלאכה הרי זה מותר. כיצד? גורר אדם מיטה וכיסא ומגדל וכיוצא בהן בשבת ובלבד שלא יתכוון לחפור חריץ בקרקע בשעת גרירתן [...].

ו עשה מעשה, ונעשית בגללו מלאכה שודאי תיעשה בשביל אותו מעשה – אף על פי שלא נתכוון לה, חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תיעשה אותה מלאכה. כיצד? הרי שצריך לראש עוף **לשחק בו לקטן**, וחתך ראשו בשבת, אף על פי שאין סוף **מגמתו** להריגת העוף אלא לחתוך ראשו בלבד – חייב. שהדבר ידוע שאי אפשר שייחתך ראש החי אלא והמוות בא בשבילו. וכן כל כיוצא בזה.

(רמב"ם שבת א, ה-ו)

מרכה"מ מציג דיוק מתוך הדוגמה שהביא הרמב"ם – חיתוך ראש העוף לצורך **משחק לקטן**. דוגמה זו של הרמב"ם, מקורה בדברי הראשונים הקדמונים, אך אצלם היא מופיעה בהבדלים קלים. הערוך (ערך פסק) כותב שהתכלית היא הוצאת דם: "ואם אמר, איני מתכוון למיתתו אלא **להוציא ממנו דם** לדבר צורך – אין ממש בדבריו אלא הרי הוא כמתכוון להמיתו ורוצה הוא". לעומתו רבנו חננאל (שבת קיא, ב) מפרש שהתכלית היא "**לאכילה לכלב**". למה הרמב"ם שינה מהדוגמאות המקובלות, וכתב שהתכלית היא משחק לקטן?

אם נבחן את הדוגמאות לפי דין 'אפשר בלא פסיק רישיה', נמצא שיש ביניהן הפרש גדול. בדוגמה של הערוך, התכלית היא הוצאת דם. ניתן להוציא דם גם באופן שכלל לא מחייב שהעוף ימות – למשל אם יעשה שריטה באזור שאינו מסכן חיים. טענה דומה אפשרית בדוגמה של רבינו חננאל – ניתן להאכיל את הכלב גם ממקור אחר.

לעומת זאת בתכלית של נטילת הראש לצורך משחק – אין אפשרות להשתמש בראש ללא ניתוק שלו מהגוף, ואין אפשרות לנתק אותו מבלי להרוג את העוף. כלומר אם 'אפשר בלא פסיק רישיה' מותר – הדוגמאות של הערוך ורבינו חננאל אינן פס"ר²⁰, בעוד הדוגמה של הרמב"ם היא כן פס"ר! מרכה"מ טוען שמכיוון שהרמב"ם סבר את דין 'אפשר בלא פסיק רישיה', כדי שהדוגמה באמת תהיה פס"ר, הוא היה חייב לשנות את התכלית.

ראש הישיבה זצ"ל ביד פשוטה מצדד בשיטת מרכה"מ וסובר גם הוא שהרמב"ם קיבל את דין 'אפשר בלא פס"ר'. הוא מביא שם דיוק נוסף. בהלכה ה', בנושא דשא"מ, הרמב"ם משתמש בלשון 'לא נתכוון'. לעומת זאת, בהלכה ו', בעניין פס"ר, הוא משתמש בלשון 'אין סוף מגמתו'. מהי משמעות שינוי זה?

נראה שהפועל "נתכוון" מוסב על האדם העושה, כי כאשר אדם מתכוון לעשות מעשה מסויים הרי מעשה זה מתייחס אליו – האדם עשה. מאידך כאשר אדם לא נתכוון, ובכל זאת נעשה מעשה על ידו – אין המעשה מתייחס לאדם שהוא עשהו, אלא רואים כאילו המעשה נעשה מאליו. [...]

מאידך "מגמה" יכולה להתייחס גם לחפצים ולאירועים כמו לאדם. [...] יש ותכלית זו, אשר היא סוף המגמה, ניכרת מתוך המעשה. זהו המאפיין "מלאכה" בדרך כלל – שהמגמה ניכרת מתוכה. למשל תפירת בגד הרי זו מלאכה, ומגמתה ניכרת מתוכה. [...]

מעשה כל מלאכה שמגמתה ניכרת מתוכה, אין זה אלא משום שסתם בני אדם מתכוונים לתכלית זו כאשר עושים מעשה זה. כאשר אסרה תורה מלאכה בשבת, אין האדם יכול לפטור את עצמו בכך שיטען "לא עלתה על דעתי שזאת היא מגמתו של מעשה זה". כל שדרך העולם לעשות מעשה זה לשם תכלית זו הרי התכלית מובנת מתוך המעשה.

(יד פשוטה זמנים א שבת א, ו; עמודים יז-יח)

כלומר, במקרה של דשא"מ, לאדם אין כוונה לפעולה הנעשית מאליה, ולכן לא מייחסים את הפעולה לאדם העושה. במקרה זה הרמב"ם משתמש בלשון 'כוונה' – כוונה מיוחסת לאדם. לעומת זאת, במקרה של פס"ר, כשלא ניתן לעשות את תכלית האדם ללא מלאכה, התכלית חופפת למלאכה. במקרה כזה התכלית עולה מתוך המלאכה עצמה. במקרה זה

²⁰ גם הדוגמה של הערוך לא באמת תהיה מותרת, מפני שאי אפשר להוציא דם מבלי להתחייב במלאכת חובל (שהיא תולדת דש לדעת הרמב"ם). בכל זאת הרמב"ם רצה דוגמה שתתאים לגמרא: "פסיק רישיה ולא ימות" – דוגמה שבה יתחייב על נטילת נשמה דווקא.

פסיק רישיה כשאפשר בלא פסיק רישיה – שיטת הראבי"ה ומרכבת המשנה

הרמב"ם משתמש בלשון 'מגמה' – **מגמה מיוחסת לפעולה**, המגמה ניכרת גם בלי כוונת האדם.

כפי שהצגנו בפרק השני במאמר, הגדרת דשא"מ ופס"ר על ידי התכלית, היא היסוד שמאפשר את דין 'אפשר בלא פס"ר'. לפי הגדרה זו, פס"ר הוא מצב בו 'סוף מגמתו' של מלאכה ניכרת מתוך המלאכה עצמה. מתי המגמה ניכרת מתוך המלאכה? כאשר אי אפשר לעשות חפצו בלא המלאכה.

המסקנה השנייה שרצינו להסיק היא שהרמב"ם לא מחלק בין פס"ר דלנ"ל, לבין פס"ר דניחא ליה. כאן אין צורך בדיוקים – בקריאה פשוטה של פרק א' ניווכח כי הרמב"ם כלל לא מזכיר מושג של פס"ר דלנ"ל. בהלכות ה-ו הוא מגדיר את דשא"מ ופס"ר. בהלכה ז' הוא כותב שעל מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. אין שום זכר לפס"ר דלנ"ל. רבים התקשו להבין מדוע הרמב"ם לא הזכיר את הדין כלל, אך לשיטת הראבי"ה, כפי שראינו, הדבר ברור. כאשר פוסקים כר' יהודה במשאצ"ל – אין הבדל בין פס"ר דלנ"ל לפס"ר דניחא ליה.

ה.3. תירוץ פסקי הרמב"ם

בחלק זה נציג את הקשיים שבהם נתקלים כשמנסים לפרש את שיטת הרמב"ם בפס"ר דלנ"ל. ניישם את המסקנות של הפרקים הקודמים כדי לתרוץ את הקשיים, ובמקביל נחזק את הטענה שלנו, ששיטת הרמב"ם היא כשיטת הראבי"ה.

ישנן ארבע סוגיות מרכזיות שבהן התקשו במיוחד בהבנת שיטת הרמב"ם. בארבע סוגיות אלו (ובכללן סוגיית הצד חילוון שראינו בתחילת הפרק) מפורש בגמרא שישנה החרגה כלשהי לכלל של פס"ר. הסוגיות הן: א. מיעוט ענבי הדס ביום טוב²¹ (סוכה לג, ב); ב. הפשט עור הפסח²² (שבת קיז, א); ג. תולש עולשין (שבת קג, א); ד. צד חילוון (שבת עה, א).

והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות! - הכא במאי עסקינן דאית ליה הושענא אחריתי.

(סוכה לג, ב)

²¹ הגמרא שם דנה באיסור מיעוט ענבי הדס ביום טוב, מפני שהדבר מכשיר את ההדס לשמש במצוות ארבעת המינים, וההכשר הזה נחשב כתיקון כלי ביום טוב. הגמרא מביאה דעה שאומרת שהמיעוט מותר, ומסיקה שמדובר במקרה בו מלקט את הענבים לאכילה, ואינו מתכוון לתקן את ההדס.

²² הגמרא שם דנה בפסח שבו ליל י"ד חל להיות במוצאי שבת. ישנה דעה בברייתא שבמקרה כזה מותר להפשיט את העור לגמרי בתוך השבת, על אף שהיה מספיק להפשיט רק עד החזה (מה שנצרך כדי להוציא את האימורים הדרושים להקרבה), ולהפשיט את השאר אחרי צאת השבת. הגמרא מסיקה שההיתר הוא משום שאינו מתכוון להפשטה שהיא לצורך העור.

והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות! -
דשקיל ליה בברזי.

(שבת קיז, א)

והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות! - לא
צריכא, דקעביד בארעא דחבריה.

(שבת קג, א)

והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישא ולא ימות! -
שאני הכא, דכמה דאית ביה נשמה - טפי ניחא ליה, כי היכי דליציל ציבעיה.

(שבת עה, א)

בארבע הסוגיות מופיע מהלך דומה לזה שהסברנו בסוגיית הצד חלזון. הגמרא מביאה
מקרה שמותר בשבת, משום דשא"מ. עליו הגמרא מקשה: "והא אביי ורבא דאמרי
תרוייהו: מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות", ומתרת תירוץ, שממנו משמע שיש
החרגה מהכלל שר' שמעון מודה בפס"ר. רוב הראשונים הסבירו שבכל ארבע הסוגיות
האלו ההחרגה היא פס"ר דלנ"ל.

נבחין בין שני סוגי הבנות לתירוצי הגמרא: אוקימתא, או דחייה. ניתן להבין שהגמרא
עשתה אוקימתא, כלומר: 'נכון, המקרה שעליו הקושייה דיברה הוא באמת פס"ר, אלא
שמדובר במקרה אחר'. לעומת זאת ניתן להבין שהגמרא תירצה את הקושייה עצמה,
כלומר: 'לא נכון, המקרה שעליו הקושייה דיברה הוא לא פס"ר, מכיוון ש...'. תירוץ של
אוקימתא משמעו הודאה שבמקרה המקורי הקושייה קבילה, ולכן עוברים לדון במקרה
אחר שבו הקושייה לא קבילה. לעומת זאת תירוץ של דחייה גמורה דוחה את עצם
הקושייה, ומשאיר את הדיון במקרה המקורי.

בסוגיית הצד חילזון, נראה די ברור שתירוץ הגמרא הוא דחייה גמורה – תיאור מציאות:
לרוב צידי חלזונות נוח שהחילזון לא ימות, ולכן הדבר נחשב פס"ר דלנ"ל. אך בשלוש
הסוגיות האחרות, יש מקום לדון. הראשונים שהבינו שבכל הסוגיות הללו מדובר בפס"ר
דלנ"ל, הבינו את תירוצי הגמרא כאוקימתות. כלומר, הגמרא אכן מקבלת את העובדה
שהמקרה המקורי היה פס"ר, ולכן מוסיפה תנאי נוסף, שאם הוא יתקיים, לא יהיה פס"ר.
למשל, בסוגיית התולש עולשין, הגמרא מתרצת: "לא צריכא, דקעביד בארעא דחבריה".
תלישת עולשין בשדה שלו היא אכן פס"ר. לכן צריך להגיד שמדובר בתולש בקרקע חברו
– במקרה כזה יפוי הקרקע הוא פס"ר דלנ"ל, ולא חייב עליו.

פסיק רישיה כשאפשר בלא פסיק רישיה – שיטת הראבי"ה ומרכבת המשנה

הבנה זו של הסוגיות היא הגיונית, אך כאשר מנסים להחיל אותה על דברי הרמב"ם, נתקלים בקושי גדול. הרמב"ם מתייחס לשלוש הסוגיות, ובשלושתן הוא משמיט לחלוטין את תירוץ הגמרא! אם תירוץ הגמרא היו אוקימתות, היה מתחייב שתירוץ הגמרא יופיעו בתור תנאי להיתר.

ואין ממצטין אותן ביום טוב לפי שהוא כמתקן, עבר וליקטן או שליקטן אחר לאכילה הרי זה כשר.

(הלכות לולב ת, ה)

חל ארבעה עשר להיות בשבת כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, ורוחצין את העזרה בשבת [...]

(הלכות קרבן פסח א, טז)

[א] החורש כל שהוא חייב, המנכש בעיקרי האילנות והמקרסם עשבים או המזרד את השריגים כדי ליפות הקרקע הרי זה תולדת חורש ומשיעשה כל שהוא חייב [...]

[ה] התולש עלשין והמזרד זרדין, אם לאכילה שיעורו כגרוגרת, ואם לבהמה שיעורו כמלוא פי גדי, ואם להסקה שיעורו כדי לבשל ביצה [...]

(הלכות שבת ח, א; ה)

הקושי מתעצם כאשר לוקחים בחשבון שהרמב"ם פסק שמשאצ"ל חייב – ופס"ר דלנ"ל ופס"ר דניחא ליה שווים לחיוב²³. מובן למה הוא השמיט את הדין מפרק א', אין נפקא מינא לחילוק. אך עתה לא מובן כיצד הוא בכלל יכול להתיר את שלוש הסוגיות שראינו, אפילו עם האוקימתות, הרי פס"ר דלנ"ל חייב!

אם נחזור לשיטתנו, על פיה הרמב"ם פוסק כראבי"ה על פי דעת שמואל, הקושיות נפתרות. מבחינת פס"ר דלנ"ל, שיטת הראבי"ה זהה לשיטת התוספות. על פי פסק הרמב"ם במשאצ"ל, לא יהיה הבדל בין פס"ר דלנ"ל לפס"ר דניחא ליה, ומובן למה הוא השמיט את הדין מפרק א'. אך לשיטת הראבי"ה יש יתרון על התוספות – והוא ההיתר הנוסף של פס"ר כשאפשר בלא פס"ר. במקום לפרש את שלוש הסוגיות שהתקשינו בהן כפס"ר דלנ"ל, נפרש אותן כפס"ר כשאפשר בלא פס"ר, וכך נוכל להבין איך הרמב"ם התיר אותן²⁴.

²³ נציין כי קושי זה קיים גם אם נגיד שהרמב"ם סבר כשיטת הערוך, שאומר שפס"ר דלנ"ל מותר. אם הרמב"ם סבר שפס"ר דלנ"ל מותר כחלק מהלכות פס"ר, למה הוא לא הביא את הדין בפרק א' ועדיין קשה, מדוע הוא השמיט את האוקימתות של הגמרא, שרק בהן המעשה יהיה מותר!

²⁴ הערת עורך (אח"ס): לתירוץ חלופי בדעת הרמב"ם בעניין התולש עולשין עיין מאמרי באסופה זו – אבות ותולדות במלאכות שבת – שיטת הרמב"ם, אהרן חיים סקסונוב.

כמובן שכדי לטעון שהמקרים האלה הם 'אפשר בלא פס"ר', נצטרך להסביר את לשון הגמרא באופן שונה ממה שהסבירו שאר הראשונים. נבחן את מילות הפתיחה לתירוץ בארבע הסוגיות. נראה שיש ארבעה לשונות תירוץ: "הכא במאי עסקינן דאית ליה...", "דשקיל...", "שאני הכא, דכמה..."; "לא צריכא, דקעביד...". אך אם נבחן כתבי יד קדומים של הסוגיות, נמצא שהגרסאות הקדומות מורות על לשון תירוץ אחידה, למעט סוגיית צד חלזון²⁵. בסוגיית מיעוט הענבים, במקום 'הכא במאי עסקינן' מופיע בכתבי יד קדומים²⁶: "לא צריכא, דאית ליה הושענא אחריתי". וכן בסוגיית הפשטת הפסח, בכתב יד מינכן הגרסה היא: "לא צריכא, דשקיל ליה בברזיה". מה משמעות הביטוי 'לא צריכא'?

בספרי כללי התלמוד מופיעים כמה שימושים לביטוי. הליכות עולם (שער ב, סעיף יא) מציג שהביטוי משמש כתירוץ לקושיית 'פשיטא'. במהלך כזה, הגמרא מקשה על מימרא שהיא 'פשיטא'. היא מתרצת בלשון 'לא צריכא' שמשמעה "לא, המימרא אינה פשיטא, שהרי צריך אותה להשמיענו מקרה פלוני שאינו פשוט לנו"²⁷. אפשרות זו לא מתאימה לסוגיות שלנו, שאין בהן שום קושיית פשיטא.

אפשרות נוספת מובאת בספר 'כללי שמואל' (פרק הלמ"ד, אות קצד). ישנה קושייה שהיא כמעט הפוכה לקושיית 'פשיטא', והיא קושיית 'למה'. בקושיית 'פשיטא' המקשן שואל: "פשוט שזה נכון, מה החידוש?". לעומת זאת בקושיית 'למה' הוא שואל: "פשוט שזה לא נכון, כנראה שלא הבנתי למה התכוונת. על מה מדובר?". דוגמה נפוצה לשאלת 'למה' היא שאלת 'היכי דמי'. למשל: "היכי דמי, אי דאחזי בין השמשות – אחזי; אי דלא אחזי – לא אחזי!" (ביצה כו, ב). בשאלות 'למה' הגמרא מתרצת בלשון 'לא צריכא' במשמעות "לא, המקרים שהבאת אינם נכונים, אלא צריך לומר שהמימרא עוסקת במקרה אחר". התירוץ הוא אוקימתא – מעמידים את המימרא במקרה מסוים שבו היא תסתדר.

האם השאלה בסוגיות שלנו, 'והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות', היא שאלת 'למה'? מובן שלא כל קושייה היא קושיית למה. רק כאשר הקושייה היא פשוטה, ברורה מאליה, באופן שברור למקשן שהוא לא הבין את כוונת הדובר – אז מקשים קושיית למה. הייתכן שקושיית פס"ר היא עד כדי כך פשוטה? גם מלשון הקושייה לא נראה שמדובר בקושיית למה – המילה 'והא' היא פתיחה לקושייה רגילה, לא קושיית 'למה'.

²⁵ סוגייה זו (כאמור בהערה הקודמת), יוצאת דופן בכך שכולם מודים שלא מדובר באוקימתא.

²⁶ כך מופיע בכמה כתבי יד קדומים, וכן היא גרסת רש"י שם ותוספות ביומא (לה, א).

²⁷ הליכות עולם מביא אפשרות נוספת לקרוא את הביטוי: 'לא צריכא אלא ל...' – המימרא לא נצרכת אלא להשמיענו ש...

ייתכן שלראשונים שהבינו שמדובר בפס"ר דלנ"ל, בכל זאת הבינו את הקושייה כקושייה 'למה', ולכן הבינו את התירוץ כאוקימתא. אך מרכה"מ הבין אחרת. שימוש בלשון 'לא צריכא' על קושייה רגילה, בלשון 'והא', הוא מיוחד. מתוך שינוי הלשון הזה מרכה"מ הבין שמדובר בסוג תירוץ יחידאי – שונה מהשימוש שהביא ה'כללי שמואל'. התירוצים בסוגיותינו מיוחדים לסוגיות פס"ר, ומשמעם: 'ישנו אופן פעולה חלופי, שבו ניתן להשיג את התכלית ללא פס"ר'. כלומר, התירוצים של הגמרא אינם אוקימתות – אלא מייצגים את אופן הפעולה החלופי. מכיוון שאופן הפעולה החלופי אפשרי, 'אפשר בלא פסיק רישיה', התכלית מוגדרת כדשא"מ ומותרת.

למשל: מכיוון שאדם היה יכול לאסוף עולשין משדה חברו באופן שבו לא יתחייב על יפוי הקרקע, הוא גם לא יתחייב על איסוף בשדה שלו; מכיוון שהיה יכול להפשיט את הפסח באופן שבו לא יתחייב על ההפשט ("שקיל ליה בברזי") – מותר לו להפשיט גם באופן רגיל²⁸.

לסיום נתייחס לשתי בעיות בשיטת מרכה"מ שאותן לא נתרץ במסגרת מאמר זה. הראשונה היא פירוש הסוגיות המחודש, שבכלל לא מחויב מפשט הסוגיות. כפי שמקשה בספר 'טל חיים' (שבת, עמוד 49), על אף שלשון תירוץ 'לא צריכא' היא נדירה יחסית עבור קושייה בלשון 'והא', הוא אינו יחידאי, וישנן עוד כחמש עשרה סוגיות בש"ס שבהן התירוץ משמש לכאורה כאוקימתא²⁹. קושייה נוספת היא על ייחוס השיטה הזו לרמב"ם. במהדורה קמא³⁰ של פירוש המשנה לזבחים (י, ח) הרמב"ם מתייחס לסוגייה שבה התחלנו, המתנדב יין למזבח. הרמב"ם מתייחס לשאלה של כיבוי אש המזבח: "ושמא תאמר בהכרח יתפעל, כי בשעה שזורק היין על המזבח יכבה אותו בהכרח, והעיקר בידינו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות!". מדבריו נראה שהוא הבין כמו התוספות, שזילוף היין הוא כיבוי בפס"ר, ולכן מביא אוקימתא בה מדובר בזילוף באופן שלא יכבה. למרכה"מ קשה, אם 'אפשר בלא פס"ר' מותר, למה הרמב"ם צריך להביא אוקימתא³¹?

²⁸ יש לדון איך מקרה כזה בכלל נחשב דשא"מ, ולא מלאכה שאינה צריכה לגופה.
²⁹ ייתכן שניתן לתרץ את קושייתו של הטל חיים, אם נוכל גם בסוגיות אלו לפרש את 'לא צריכא' באופן שונה, מיוחד להקשר של הסוגייה. עיין ב'ביבין שמועה' (על הליכות עולם שער ב, סעיף יא) שאכן נותן הסבר כזה על אחת הסוגיות (ביצה לו, ב) שבהן מופיע 'לא צריכא' כתשובה ל'והא'. ייתכן שניתן לעשות מהלך דומה בשאר הסוגיות.

³⁰ במהדורה הסופית של פירוש המשנה הרמב"ם חזר בו, ופסק שלא מזלפים את היין על גבי האשים, אלא על גבי הנקבים שבספלים – ובכך נמנע מכל הבעיה של כיבוי אש מזבח.

³¹ נראה לי שקושייה זו אינה מוכרחת, וניתן להבין שהרמב"ם לא מביא את הזילוף שלא מכבה כאוקימתא, אלא כאופן פעולה אלטרנטיבי. כלומר, הוא בא להסביר בדיוק את היסוד הזה של 'אפשר בלא פס"ר'. בכל מקרה הדבר צריך ליבון, ואין כאן המקום להאריך.

ו. סיכום

במאמר השגנו שתי מטרות עיקריות:

- א. הגדרנו מהו 'פס"ר כשאפשר בלא פס"ר'.
- ב. הראנו כיצד שיטת מרכה"מ היא יישום של שיטת הראבי"ה בתוך פסקי הרמב"ם, ודייקנו כך מדברי הרמב"ם.

מצאנו שעל פי שיטת הראבי"ה ומרכה"מ התיוגים של 'אינו מתכוון' או 'פסיק רישיה' לא חלים על מקרה ספציפי, אלא על תכלית שיכולים להיות אופני פעולה רבים שימלאו אותה. כאשר תכלית מוגדרת כדשא"מ, כל פעולה שינקוט האדם כדי להשיג את אותה התכלית מותרת, אפילו אם אותה הפעולה גוררת איסור בהכרח. הגדרנו שתכלית נקראת דשא"מ כאשר "אפשר בלא פסיק רישיה" – כלומר שניתן להשיג את התכלית באופן שלא גורר איסור בהכרח. הגדרנו במדויק איך מוצאים את התכלית, ואיך בוחנים את אופני הפעולה שלה.

ראינו את שיטת הראבי"ה בפס"ר דלנ"ל, התולה את הפטור במשאצ"ל. מצאנו שכאשר מיישמים את שיטתו בשיטת הרמב"ם, מקבלים שאין הבדל בין פס"ר דלנ"ל לפס"ר דניחא ליה. דייקנו מלשון הרמב"ם כיצד הוא מגדיר דשא"מ ופס"ר באופן דומה לראבי"ה. תירצנו בעזרת שיטת הראבי"ה ומרכבת המשנה את שיטת הרמב"ם בפס"ר דלנ"ל, והסברנו איך הרמב"ם הבין כמה סוגיות יסודיות בפס"ר דלנ"ל, על פי מרכבת המשנה.

ז. נספח: הבדלים בפירוש הסוגיות בין הראבי"ה למרכה"מ

בדבריהם הראבי"ה ומרכה"מ סוקרים סוגיות רבות בש"ס. כדי לוודא ששיטותיהם באמת שוות, נערכה השוואה בין כל הסוגיות הנזכרות³² ונמצא שרק בחמש מהן הם חולקים בפירוש הסוגייה. נראה שהמחלוקת בסוגיות נובעות משתי סיבות יסודיות. הראשונה, מרכה"מ מחויב לפסקי הרמב"ם, הכוללים את הפסק שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, והשמטת האוקימתות בסוגיות שהזכרנו. השנייה, הראבי"ה סובר שר' יהודה אוסר דשא"מ מדרבנן, ואילו מרכה"מ סובר שהוא מחייב (מדאורייתא).

נציג בקצרה את עיקרי ההבדלים בין השיטות.

ז.1. מיעוט ענבים

בסוגייה זו (סוכה לג, ב) הראבי"ה ומרכה"מ מתבססים על עיקרון משותף, שמוסכם על הרבה מהראשונים – במקרה שבו יש לאדם הדס כשר אחר, הכשרת הדס נוסף אינה מלאכה. ההגיון הוא שהדס נחשב כלי משמעותי רק לנטילת ארבעת המינים. ברגע שלאדם כבר יש יכולת ליטול כהלכה, הדס אחר לא ייחשב לו ככלי, וממילא אין בו מלאכת תיקון כלי.

ההבדל בסוגייה זו הוא בשאלה האם תשובת הגמרא היא אוקימתא, או דחייה גמורה לטענת הפס"ר. הראבי"ה (סימן תרסז) סובר שמדובר באוקימתא: "ואוקמינא בדאית ליה הושענא יתירה, שאז אינו חשוב כלי". זו ההבנה הפשוטה של הגמרא. מרכה"מ, כפי שראינו, מוכרח להבין שלא מדובר באוקימתא, אלא במקרה של 'אפשר בלא פס"ר'. תכלית האדם היא לאסוף ענבים לאכילה. מכיוון שניתן ללקט ענבים במצב שבו יש לו 'הושענא אחריתי', מותר גם במצב שאין לו. למחלוקת זו נפקא מינא חשובה להלכה כמובן, האם מותר למעט ענבים גם לאדם שאין לו הדס אחר³³.

יש לעיין מדוע הראבי"ה לא תירץ כמו מרכה"מ ולא הבין שמדובר במקרה של 'אפשר בלא פס"ר'. ייתכן שישנה מחלוקת בין מרכה"מ לראבי"ה בהגדרות במקרה גבולי כזה. מצד אחד, מאפיינים זמניים של הגוף בו האדם פועל נכללים בתוך התכלית – כפי שראינו במקרה של נר מאחורי הדלת. לכאורה גם כאן התכלית צריכה להיות 'איסוף ענבים לאכילה מהדס כאשר

³² כארבעים סוגיות מופיעות בסך הכל בראבי"ה ובמרכבת המשנה. כעשר מופיעות במפורש בשניהם, בחמש מהן חולקים.

³³ מרכה"מ מביא אפשרות נוספת: "כגון דאית ליה הושענא אחריתי דאית עליה ענבים". כנראה שכוונתו למקרה בו יש לו הדס אחר שעליו מרובים מענביו, ולכן כשר. במקרה כזה יש לו שני הדסים שיכול ללקט מהם ענבים – הדס כשר והדס פסול. מכיוון שהיה יכול ללקט ענבים מההדס הכשר (ואז לא יהיה מתקן נוא) מותר לו ללקט גם מהפסול. תירוץ זה לא מתאים לפסק הרמב"ם, שהרי הוא צריך להתיר רק אם יש לו הדס אחר שיש עליו ענבים.

אין לאדם הדס אחר'. אך מצד שני, לא ברור האם העובדה שאין לאדם הדס אחר נחשבת מאפיין של ההדס שבו האדם פועל. זוהי חולשה בהגדרה שהצגנו שצריכה ליבון.

2. תולש עולשין

גם בסוגייה זו (שבת קג, א) התבססו הראב"ה ומרכה"מ על עיקרון משותף, על פיו אדם לא מתחייב על ייפוי קרקע בשדה חברו. נחלקו הראב"ה ומרכה"מ למה הוא פטור. הראב"ה הבין שהתכלית של תלישת עולשין היא אכן תכלית שיש בה פס"ר לייפוי הקרקע. לכן החליט להעמיד את סוגיית תולש עולשין בדעת רבי שמעון, ולהתבסס על פס"ר דלנ"ל. כאשר האדם תולש עולשין בקרקע שלו, "מאחר דרוב בני אדם ניחא להו בהכי, הוה ליה כמלאכה הצריכה לגופה", כלומר – לרוב בני האדם נוח בייפוי הקרקע בשדה שלהם, ולכן מתחייב³⁴. לעומת זאת בשדה חברו, אין לאדם שום עניין בייפוי הקרקע, ואין שום סיבה שנחשוב שנוח לו בייפוי שדה חברו, ולכן נחשב כפס"ר דלנ"ל, שפטור משום משאצ"ל.

לעומתו מרכה"מ לא יכול היה להעמיד את הסוגייה כרבי שמעון, שהרי הרמב"ם פסק אותה להלכה, והוא סובר כרבי יהודה. במקום להעמיד את הפטור בפס"ר דלנ"ל, הוא גוזר אותו מדין קלקול. בשדה חברו, ערך העולשין גבוה מערך הקרקע המיופה. חברו שמפסיד את העולשין, לא מתרצה בכך שמקבל קרקע מיופה במקום, ולכן מבחינת חברו, הייפוי נחשב קלקול. ברגע שהייפוי הוא קלקול לחברו, ייפוי הקרקע אינו מלאכה כלל, לאדם אין עניין בה, ולחברו היא קלקול. במקרה כזה אפילו רבי יהודה מודה שפטור, מפני שזו כבר לא דרך המלאכה³⁵.

ישנה מחלוקת נוספת בסוגייה האם מדובר באוקימתא או בדחייה גמורה. גם כאן הראב"ה מעדיף להגיד שמדובר באוקימתא, בעוד מרכה"מ מוכרח להגיד שמדובר בדחייה גמורה.

3. נר שאחורי הדלת

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? [...] אמר ליה: בהא – אפילו רבי שמעון מודה, דהא אבי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות.

(שבת קכ, ב)

³⁴ עיקרון זה, שמרחיב את הגדרת משאצ"ל כך שתלוי גם בדעת רוב בני אדם אינו ייחודי רק לראב"ה. כך הסבירו גם המהרש"א והשלמי תודה את שיטת התוספות בסוגייה. העיקרון עולה באופן בולט גם משיטת התוספות רי"ד בסוגיית 'מינו ניצוד' (שבת קז, ב). להרחבה ראה שיעור כללי של ראש הישיבה הרב חיים סבתו בעניין שיטת התוספות רי"ד במלאכה שאינה צריכה לגופה, ד' טבת התשפ"א.

³⁵ מרכה"מ מתבסס על העיקרון שאומר שישנן מלאכות בהן חלק מהגדרת המלאכה היא שיהיה צורך כלשהו בתוצאה שלה, כפי שמופיע בדברי התוספות (שבת עג, ב תוד"ה וצריך לעצים).

פסיק רישיה כשאפשר בלא פסיק רישיה – שיטת הראבי"ה ומרכבת המשנה

בסוגייה זו יסוד ההבדל הוא במחלוקת בדין משאצ"ל. הראבי"ה פירש שמדובר בפס"ר, אך מכיוון שלא צריך את הכיבוי, ובטח לא כיבוי לפחמים, הכיבוי נחשב פס"ר במשאצ"ל – פס"ר דלנ"ל. נעיר כי יש כאן עיקרון חשוב בשיטת הראבי"ה – כאשר הגמרא מקשה 'והא אביי ורבא דאמרי תרוויהו...', הקושייה לא חייבת להיות הודאה לחיוב חטאת. לפעמים מדובר על פס"ר במשאצ"ל, ובו ר' שמעון יאסור, אבל לא יחייב חטאת.

מרכה"מ שאינו מחלק בין פס"ר דניחא ליה לפס"ר דלנ"ל, מגדיר את המקרה כפס"ר רגיל, לחיוב חטאת. ישנו קושי קל בשיטה זו, בפסק הרמב"ם בסוגייה: "נר שאחורי הדלת אסור לפתוח הדלת ולנעול כדרכו מפני שהוא מכבהו אלא יזהר בשעה שפותח ובשעה שנועל" (הלכות שבת ה, יז). למה הרמב"ם מגדיר את פתיחת הדלת כאיסור ולא כחיוב חטאת? יש שתיצו שמדובר בגזרה שקרוב לפס"ר, אך לא פס"ר גמור (ברכת אברהם ט).

4. חותה בגחלים

רב אשי אמר: כגון שנתכוין לכבות והובערו מאיליהן, ותנא קמא סבר לה כרבי שמעון, דאמר: דבר שאין מתכוין פטור, ורבי אליעזר ברבי צדוק סבר לה כרבי יהודה, דאמר: דבר שאין מתכוין חייב. תנו רבנן: החותה גחלים בשבת להתחמם בהם והובערו מאיליהן – תני חדא: חייב, ותני אידך: פטור. הדתניא חייב, קסבר: מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה; והא דתנא פטור, קסבר: מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה.

(כריתות כ, ב)

בגמרא מופיעים שני מקרים של חיתוי בגחלים, בהם הגמרא מציגה מחלוקת האם מתחייב גם על ההבערה שנעשית מאליה. המקרה הראשון הוא חיתוי לצורך כיבוי, שבו הגמרא תולה את המחלוקת בדשא"מ. המקרה השני הוא חיתוי לצורך חימום, שבו הגמרא תולה את המחלוקת במשאצ"ל.

מדברי הראבי"ה לא נראה שהוא מבחין בין חותה על מנת לכבות לבין חותה על מנת להתחמם, ולא מייחס משמעות לעובדה שהגמרא החליטה לתלות אותם במחלוקת שונות: "ופעמים שהתלמוד יקרא למלאכה שאינה צריכה לגופה דבר שאינו מתכוין מותר, ולא דוקא, כדמוכח בשילהי פירקין ספק אכל במסכת כריתות גבי החותה גחלים, ודוק ותשכח דלעיל מינה קרי ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה"³⁶. בדומה לתוספות הוא מגדיר את שני המקרים כפס"ר דלנ"ל. הגמרא לפעמים תולה במחלוקת

³⁶ נראה שלראבי"ה הייתה גרסה אחרת בגמרא, בה המחלוקת במשאצ"ל מופיעה לפני המחלוקת בדשא"מ.

בדשא"מ ולעמים תולה במחלוקת במשאצ"ל, מכיוון שפס"ר דלנ"ל משמעו פס"ר במשאצ"ל.

מרכה"מ מחויב לדברי הרמב"ם שהבחין בין המקרים (הלכות שגגות ז, יב), ולכן מחלק ביניהם. המקרה הראשון, חותה לכבות, מוגדר כדשא"מ, מפני שאפשר לכבות בלא הבערה. במקרה השני, חותה להתחמם, אין אפשרות לחמם את הגחלים בלא חיתוי, ואין אפשרות לחתות בלא הבערה, ולכן תכלית החימום מוגדרת כפס"ר. הגמרא תולה את המחלוקת במשאצ"ל מפני שעל אף שמדובר בפס"ר, רבי שמעון יכול לפטור משום משאצ"ל³⁷. ישנו קושי נוסף בגמרא, שמרכה"מ לא התייחס אליו: "כר' שמעון דאמר דשא"מ פטור" – למה פטור ולא מותר? ישנם תירוצים שונים לקושייה זו, למשל, שהגמרא נקטה 'פטור' לרבי שמעון כניגוד לחיוב בשיטת רבי יהודה.

5. ז. מילה בבהרת

בסוגייה זו מדובר על מילה כאשר יש בהרת בערלה. יש איסור לקוץ בהרת, ולכן הגמרא מביאה דרשה מפסוק כדי להתיר למול במקרה כזה. דרשה מפסוק נצרכת רק כדי להתיר איסור דאורייתא, ולכן הגמרא דנה האם איסור קציצת הבהרת הוא איסור דאורייתא במקרה הזה, או רק איסור דרבנן. למסקנת הגמרא, הפסוק נצרך בין לרבי יהודה שאומר שדשא"מ אסור, ובין לרבי שמעון שמודה בפס"ר.

שיטת מרכבת המשנה בסוגייה ברורה. מרכה"מ מבין שהמקרה של מילה בבהרת הוא פס"ר, שבו רבי שמעון מודה לרבי יהודה. מכיוון שלא מדובר באיסור שבת לא שייך פטור משאצ"ל, ולכן בין לרבי יהודה ובין לרבי שמעון הדבר אסור מדאורייתא, והדרשה מהפסוק נצרכת כדי להתיר.

לעומת זאת הראבי"ה מגדיר את המילה בבהרת כפס"ר במשאצ"ל³⁸. ר' יהודה צריך פסוק להתיר למול, מפני שלדעתו פס"ר במשאצ"ל חייב. בשיטת רבי שמעון הראבי"ה מתקשה, הרי פס"ר במשאצ"ל אסור רק מדרבנן לר' שמעון, ואם כן למה הגמרא אמרה שהוא צריך את הפסוק? הוא מתרץ שבמקרה זה גם לרבי שמעון חייב, משום מקלקל בחבורה. דברי הראבי"ה בסוגייה צריכים עיון גדול, שכן משאצ"ל ומקלקל בחבורה הם עקרונות באיסורי שבת, ומדובר פה על איסור קציצת בהרת³⁹! ישנן שיטות שמחברות בין העקרונות

³⁷ צריך בירור למה בדיוק בשיטת מרכה"מ ההבערה בחתייה להתחמם היא משאצ"ל.

³⁸ צריך עיון למה הראבי"ה לא הגדיר את המקרה כפס"ר רגיל, כפי שהגדיר מרכה"מ.

³⁹ קשה להעמיד את הסוגייה באיסור שבת ולא באיסור קציצת בהרת, שכן הגמרא מביאה (בלישנא השנייה בסוגייה) תוספתא העוסקת במפורש באיסור נגעים: "השמר בנגע הצרעת לשמור מאוד ולעשות – לעשות אי אתה עושה, אבל עושה אתה כסיב שעל רגלו ובמוט שעל כתפו". ועוד, שהפסוק שממנו לומדים עוסק במילה באופן כללי ולא בשבת.

פסיק רישיה כשאפשר בלא פסיק רישיה – שיטת הראבי"ה ומרכבת המשנה

במלאכות שבת ובין העקרונות בכל איסורי התורה, כך שעקרונות כדוגמת דשא"מ מקורן בשבת, ונלמדות לכל התורה כולה⁴⁰. אך קשה להגיד שהראבי"ה הולך בכיוון הזה, מפני שבתחילת דבריו משמע שאינו סובר כך: "אם אמרו גבי שבת דמלאכת מחשבת כתיבא [...] שאר איסורין מניין?".

⁴⁰ גישה ייחודית זו מופיעה בדברי הריטב"א ביומא (לד, ב ד"ה אבל בתוספות): "והיכי תלי לה סתמא בכל דוכתא בפלוגתא דרבי שמעון ורבי יהודה דשבת, ולא דחי דדילמא מודה רבי שמעון בשאר איסורין דאסור משום דלא כתיב בהו מלאכת מחשבת, אלא ודאי דשבת בנין אב לכל התורה".